1875

PLATONA
PAŃSTWO

POD EGIDĄ
WARSZAWSKIEGO TOWARZYSTWA
FILOZOFICZNEGO
WYDANE Z ZASIŁKU
PREZYDIUM RADY MINISTRÓW

PLATONA PAŃSTWO

PRZEŁOŻYŁ, WSTĘPEM, OBJAŚNIENIAMI
I ILUSTRACJAMI OPATRZYŁ
WŁADYSŁAW WITWICKI

TOM II

„WIEDZA"
SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA
WARSZAWA
1948

14

WOJEWÓDZKA I MIEJSKA BIBLIOTEKA PUBLICZNA 46900 w Białymstoku

KSIĄŻNICA PODLASKA im. Łukasza Górnickiego Nr 7064 A KS. ARCHIWALNY w Białymstoku

141

2.10.53

BIBLIOTEKA MIEJSKA Nr. 1876 w Bielsku-Podlaskiem

1875 II

32

74

ALL RIGHTS RESERVED
SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA
„WIEDZA" WARSZAWA 1948
PRINTED IN POLAND

E 483 905
Tłoczono 5.300 egzemplarzy
Zakłady Graficzne „Książka i Wiedza" w Toruniu
Obj. 22 ark. Papier druk. sat. 80 g, kl. V, 61 : 86 cm
Zam. nr 977 — Druk ukończono 3. 6. 49.

KSIĘGA SZÓSTA

484 WIĘC kto jest filozofem, Glaukonie, a kto nie — powiedziałem — to się z wielkim trudem jakoś pokazało w końcu, ale dyskusja musiała za tym chodzić długimi drogami, zanim się objawiło, jaki jest jeden i drugi.

— Może być — powiada — że krótszą drogą nie jest łatwo.

— Widać, że nie — dodałem. — Ja przynajmniej mam to wrażenie, że to by się było jeszcze lepiej wyjaśniło, tylko trzeba było mówić o tym jednym temacie, a nie przechodzić licznych spraw pozostałych, chcąc dojrzeć, czym się różni żywot sprawiedliwy
B od niesprawiedliwego.

— Więc teraz — powiada — co przed nami?

— Cóż by innego — mówię — jak nie to co z kolei? Skoro filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem; a nie są filozofami ci, co tego nie potrafią, tylko się w ogóle wciąż plączą w świecie tych licznych przedmiotów, to którzy powinni być wodzami państwa?

— Jakby to odpowiedzieć — mówi — żeby odpowiedź była w sam raz?

— No tych — powiedziałem — którzy wyglądają na to, że potrafią strzec ustaw i spraw państwo-
C wych, tych ustanowić strażnikami.

— Słusznie — powiada.

— A czy ta sprawa — dodałem — jest jasna, kto właściwie: ślepy czy bystro patrzący, powinien być strażnikiem, żeby strzec czegokolwiek?

— Jakżeż niejasna? — powiada.

— A jakże się wydaje? Czy różnią się czymś od ślepych ci, którym istotnie brak poznania istoty

każdej rzeczy, i nie mają w duszy żadnego wyraźnego pierwowzoru żadnej, i nie mogą — tak jak malarze — na najprawdziwszy wzór tam spoglądać i do niego wszystko odnosić, i oglądać go, jak tylko można najwyraźniej, aby później i tu, gdy będzie szło o to, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, o instytucje i o normy prawne, ustanawiać, jeżeliby któreś ustanawiać było potrzeba, a ustanowionych strzec i przez to je zachowywać?

— No nie, na Dzeusa — powiada. — To jakoś nie wielka różnica.

— Więc raczej tych ślepych ustanowimy strażnikami czy też tych, którzy każdy byt znają, a doświadczeniem wcale nie ustępują tamtym i nie zostają w tyle na żadnym innym odcinku dzielności?

— Nie miałoby sensu — powiada — wybierać innych, gdyby ci poza tym nie zostawali w tyle. Bo może być, że z tego właśnie względu — a to wzgląd prawie najważniejszy — to ci chyba górują.

— Nieprawdaż? O tym właśnie mówimy, w jaki sposób potrafią jedni i ci sami ludzie mieć i tamte i te zalety.

— No, tak.

— Więc tak, jakeśmy na początku tych rozważań mówili, trzeba naprzód poznać ich naturę. Ja mam wrażenie, że jak się co do tego punktu pogodzimy, to zgodzimy się i na to, że mogą jedni i ci sami ludzie posiadać te zalety i że nikt inny nie powinien przewodzić w państwie tylko oni.

— Jak?

II. — Więc, jeżeli chodzi o natury filozofów, to zgódźmy się, że oni zawsze kochają tę naukę, która

im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze, a nie błąka się i nie plącze skutkiem powstawania i zatraty.

— No, zgódźmy się.

— I na to też — dodałem — że oni ją wszystką kochają, i nie są skłonni odrzucać jej żadnej cząstki: ani małej, ani większej, ani godniejszej, ani mniej godnej. Tak, jakeśmy to przedtem mówili o ludziach ambitnych i o nastrojonych erotycznie.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Więc zastanów się teraz nad tym, czy jeszcze i czegoś takiego nie muszą mieć w naturze ci, którzy mają się stać tacy, jakeśmy mówili.

— Jakiego czegoś.

— Nieznoszenia fałszu. Tego, żeby dobrowolnie w żaden sposób fałszu nie przyjmowali; nienawidzili go, a kochali prawdę.

— Zapewne — powiada.

— Nie tylko „zapewne", przyjacielu, ale nieuchronnie i koniecznie musi tak być, że ktokolwiek kocha coś z natury, ten musi kochać wszystko, co jest pokrewne i bliskie przedmiotom kochania.

— Słusznie — powiada.

— A potrafisz znaleźć coś bliższego mądrości niż prawda?

— Ależ jak? — powiada.

— Więc czy może jedna i ta sama natura kochać równocześnie i mądrość i fałsz?

— W żaden sposób przecież.

— A kto istotnie kocha naukę, ten musi zaraz od najmłodszych lat jak najwięcej pragnąć wszelkiej prawdy?

— Ze wszech miar.

— A u kogo żądze gwałtownie pójdą w jednym kierunku, to wiemy chyba, że w innych kierunkach tym słabiej prą, jakby prąd w tamtą stronę poszedł.

— No, cóż?

— Więc u kogo one spłyną do nauk i do wszystkich takich rzeczy, to myślę, że będą się trzymały tych rozkoszy, których dusza sama w sobie doznaje, jako dusza, a oddzielą się od rozkoszy, które przez
E ciało przechodzą, jeżeliby ktoś był nie filozofem robionym, ale filozofem naprawdę.

— To wielce konieczne.

— Więc to będzie człowiek umiarkowany, skoro będzie taki i w żadnym razie nie będzie chciwy grosza. Bo to, dlaczego ludzie z wielkim nakładem sił o pieniądze zabiegają, to raczej każdy inny gotów brać poważnie, ale nie on.

— Tak jest.

— No, a to też trzeba wziąć pod uwagę, kiedybyś zechciał osądzać naturę filozofa i niefilozofa.

486 — Co takiego?

— Uważaj, aby się przed tobą nie ukryło jakieś jej drobne brudne skąpstwo, gdyby je ta natura miała w sobie. Nie ma nic bardziej przeciwnego takiej duszy, jak drobiazgowość; duszy, która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu — w sprawach boskich i ludzkich.

— Święta prawda — mówi.

— Takiej duszy, która umie patrzeć z góry, i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek — czy myślisz, że może się czymś wielkim wydawać życie ludzkie?

— Nie może — powiada.

B — Nieprawdaż? Więc i śmierci nie będzie za coś strasznego uważał ktoś taki?

— Bynajmniej.

— Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego?

— Nie wydaje mi się.

— Więc cóż? Człowiek porządny, nie chciwy, nie skąpy, nie blagier i nie tchórz, czy może być niemożliwy w stosunkach albo niesprawiedliwy?

— Nie może być.

— Zatem, jeżeli będziesz szukał duszy zdolnej do filozofii i nie, to zaraz już u młodych chłopców zwrócisz na to uwagę, czy która sprawiedliwa i łagodna, czy też nieznośna w pożyciu i dzika.

— Tak jest.

— A tego też nie pominiesz, uważam.

C — Czego takiego?

— Czy się łatwo uczy, czy trudno. Czy spodziewasz się, żeby ktoś kiedykolwiek ukochał należycie coś, przy czym by cierpiał, robiąc to, i z wielkim trudem a powoli postępowałby naprzód?

— To niemożliwe.

— No cóż? A gdyby nie umiał zachować i ocalić w sobie nic z tego, czego by się nauczył, bo byłby pełen zapomnienia, czy nie musiałby pozostać próżen wiedzy?

— No jakże nie?

— A jakby się tak trudził bez pożytku, to czy nie uważasz, że w końcu będzie musiał znienawidzić samego siebie i znienawidzi taką robotę.

— Jakżeby nie?

D — Więc duszy, która zapomina, nigdy nie liczmy do tych, co się nadają do filozofii; szukajmy u niej dobrej pamięci — ona ją musi mieć.

— Ze wszech miar.

— A prawda, że natura daleka od Muz i nie ujęta w formę piękną nie do czego innego ciągnie, powiemy, tylko do zerwania z wszelką miarą.

— No cóż?

— A ty uważasz, że prawda jest spokrewniona z brakiem wszelkiej miary, czy też z trzymaniem się miary?

— Z trzymaniem się miary.

— Zatem szukajmy duszy pełnej z natury umiarkowania i wdzięku, obok innych zalet. Jej
E własna natura ułatwi jej i otworzy drogę do oglądania istotnej formy każdej rzeczy.

— Jakżeby nie?

— Więc cóż? Nie myślisz chyba, żeśmy przeszli jakieś rysy niekonieczne i niewynikające jedne z drugich w duszy, która ma zostawać w należytym i doskonałym kontakcie z tym, co istnieje?

487 — To są przecież rysy najzupełniej konieczne — powiada.

— Więc czy potrafisz z jakiegokolwiek punktu ganić takie zajęcie, któremu się nigdy nie potrafi należycie oddawać człowiek, jeżeliby mu brakło w naturze dobrej pamięci, łatwości do nauki, szlachetnej postawy, wdzięku, przyjaźni i pokrewieństwa z prawdą, sprawiedliwości, odwagi, panowania nad sobą.

— Czegoś takiego — powiada — nawet i sam Momos ganić by nie potrafił.

— A jeśli takich ludzi — dodałem — udoskonali wiek i wychowanie, to czy nie takim tylko powierzyłbyś państwo?

III. Adejmant wtedy powiedział: Sokratesie, nikt
B by nie potrafił spierać się z tobą o ten punkt. Ale kiedy się ciebie słucha, jak mówisz takie rzeczy jak teraz, to zawsze się człowiekowi robi coś w tym rodzaju: ma się wrażenie, że człowiek nie ma wprawy w pytaniu i w odpowiadaniu, więc go twoja myśl z pomocą każdego pytania odrobinę na bok odwodzi, a jak się tych drobiazgów nazbiera, to się na końcu pokazuje błąd wielki i coś przeciwnego, niż było zrazu. Zupełnie jak w warcabach — taki co dobrze gra,
C zamknie w końcu tego, co grać nie umie, i ten nie ma już żadnego ciągu do zrobienia; tak i tu człowiek w końcu nie widzi wyjścia i nie ma co powiedzieć; bo to też są warcaby, tylko takie inne — tu się nie gra kamykami, tylko myślami. Z tego nie wynika wcale, żeby prawda była raczej po tej stronie. Ja to mówię ze względu na to, co w tej chwili.

Przecież teraz mógłby ktoś powiedzieć, że teoretycznie nie potrafi ci się przeciwstawić w odpowiedzi na żadne z poszczególnych pytań, ale w praktyce widzi, że z tych, co się do filozofii biorą nie za mło-
D du, dla wykształcenia, żeby się z nią zetknąć i dać jej pokój, ale bawią się nią dłużej, to po większej części robią się wielkie dziwaki, żeby nie powiedzieć: typy w ogóle do niczego, a ci, którzy się wydają najprzyzwoitsi, to jednak się na nich mści to zajęcie, które ty chwalisz i robią się dla państwa zgoła nieprzydatni.

Ja to usłyszałem i mówię: Czy sądzisz, że mylą się ci, którzy tak mówią?

— Ja nie wiem — powiada — ale twoje zdanie w tej mierze chętnie bym usłyszał.

E — To usłyszałbyś, że moim zdaniem, oni chyba mówią prawdę.

— Więc jak to można mówić — powiada — że nie prędzej ustanie zło w państwach, zanim w nich panować nie zaczną filozofowie, skoro się zgadzamy, że oni się państwom na nic nie przydają?

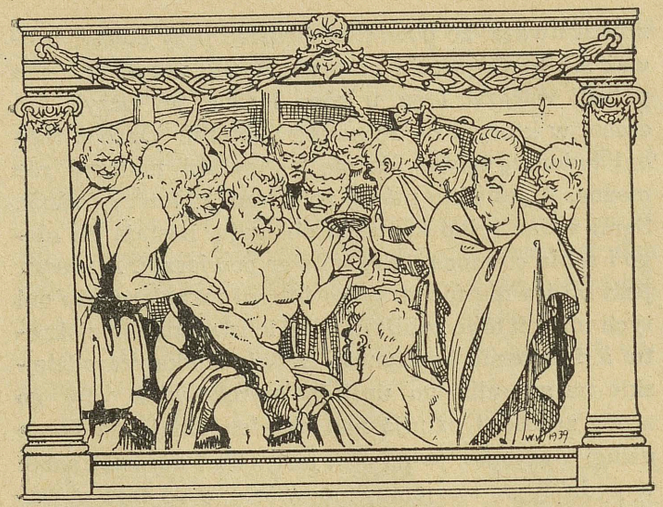
— Zadajesz pytanie — odparłem — na które odpowiedzieć potrzeba z pomocą obrazu.

— A ty niby to nie zwykłeś mówić obrazami.

IV. — No, niech ci będzie — powiadam. — Drwisz ze mnie, a wpakowałeś mnie w zagadnienie,
488 z którego tak trudno wyjść obronną ręką. Więc posłuchaj obrazu, abyś jeszcze lepiej widział, jak ja się nie mogę obejść bez obrazowych porównań. Bo stosunek najprzyzwoitszych filozofów do państw jest taki zawiły i trudny, że nawet nie ma żadnej innej poszczególnej jednostki, która by zostawała do państwa w podobnym stosunku, tylko trzeba rysy tego stosunku zbierać z wielu jednostek, budując porównanie i obmyślając ich obronę, podobnie jak malarze łączą rysy kozłów i jeleni, i tam innych zwierząt, kiedy swoje wytwory malują.

Więc weź pod uwagę takie oto zdarzenie — na wielu okrętach albo na jednym okręcie. Kapitan statku przewyższa wszystkich na okręcie wielkością i siłą, a tylko przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie. A żeglarze kłócą się z sobą o sterowanie. Każdy

z nich uważa, że powinien siedzieć przy sterze, chociaż się nigdy sztuki sterowania nie uczył, ani nie potrafi wskazać tego, u kogo by się jej uczył, ani czasu, w którym by tę naukę pobierał. Oprócz tego oni twierdzą nawet, że się tej sztuki nauczyć nie
C można. A jeśli kto mówi, że można, gotowi go zabić. Sami wciąż tylko kapitana oblegają, nastają na niego i robią co mogą, żeby im ster powierzył. A nieraz, jeśli on im nie ulega, tylko innym raczej, wtedy oni tych innych albo zabijają, albo ich wyrzucają z okrętu, a dzielnemu kapitanowi podają ziółka czarodziejskie na sen albo go upijają czymkolwiek, aby go z nóg zwalić, i panują nad okrętem, mają na swoje usługi wszystko, co na nim jest; piją i używają sobie w podróży po swojemu, oczywiście; a do tego chwalą jako znakomitego żeglarza i nazywają zawołanym
D sternikiem i znawcą okrętu każdego, kto potrafi razem z nimi rękę przykładać do tego, żeby im władza przypadła w udziale, kiedy zbałamucą albo gwałtem zmogą kapitana. Każdego innego oni ganią i mówią, że jest do niczego, a o prawdziwym sterniku nie mają bladego pojęcia, nie przeczuwają nawet, że on powinien się interesować porami roku i dnia, i niebem, i gwiazdami, i wiatrami, i wszystkim, co leży w zakresie umiejętności, jeżeli ma być naprawdę przygotowany do prowadzenia okrętu. A żeby ktoś mógł
E okrętem kierować, czy tam zgodnie z wolą tych, czy owych, czy wbrew ich woli — tego, oni uważają, ani się wyuczyć, ani w tym wyćwiczyć nie można — wraz z umiejętnością sterniczą. Kiedy się tak dzieje na okrętach, to czy nie myślisz, że o sterniku prawdziwym
489 będą rzeczywiście mówili, że tylko w gwiaz-



dy patrzy i w niebo, że dużo gada i że jest do niczego — ci, co w tych stosunkach płyną okrętami?

— Zapewne — odrzekł Adejmant.

— I ja sądzę — dodałem — że ci nie potrzeba szczegółowego rozbioru tego obrazu, aby dojrzeć, jak na nim widać stosunek państw do prawdziwych filozofów; ty rozumiesz i tak, co mam na myśli.

— Zapewne — powiada.

— Więc naprzód temu, który się dziwi, że filo-
B zofowie nie cieszą się czcią w państwach, pokaż ten obraz i spróbuj go przekonać, że byłoby rzeczą o wiele bardziej dziwną, gdyby się cieszyli czcią.

— Już ja mu pokażę — powiada.

— Więc i to, że ty prawdę mówisz, że na nic się szerokim kołom nie przydają najprzyzwoitsi spośród oddanych filozofii. Ale o tę nieużyteczność, powiedz,

żeby obwiniał tych, którzy filozofów nie używają, a nie tych przyzwoitych filozofów. Bo to przecież nie jest naturalne, żeby sternik miał prosić marynarzy, aby go raczyli słuchać, ani żeby mądrzy mieli pukać do drzwi ludzi bogatych. Kto ten dowcip powiedział, powiedział nieprawdę. A prawda naturalna jest ta, że jeśli choruje bogaty czy tam choruje ubogi, to jeden i drugi powinien pukać do drzwi lekarza, i tak samo każdy, komu potrzeba, żeby nim
C rządzono, do drzwi tego, który rządzić potrafi, a nie żeby rządzący prosił rządzonych o to, aby sobą rządzić pozwolili — jeżeli on tylko jest naprawdę coś wart. Jeżeli tych, którzy dzisiaj w państwach rządzą, przyrównasz do tych marynarzy, o którycheśmy przed chwilą mówili, to nie zbłądzisz, ani też, jeśli w tych, którym oni wszelkiej wartości odmawiają, że to niby próżniacy wpatrzeni w niebo, dojrzysz sterników prawdziwych.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Wobec tego, zatem i w tych warunkach trudno, żeby się zajęcie najlepsze cieszyło zachowaniem pośród tych, którzy mają zajęcie wprost przeciwne.
D A największy i najmocniejszy cień rzucają na filozofię ci, którzy mówią, że się nią zajmują — to przecież przez nich ten twój przeciwnik filozofii mówił, że się do niej biorą po większej części co najlichsze typy, a z najprzyzwoitszych nawet nie ma pożytku. I ja się zgodziłem, że prawdę mówisz. Czy nie?

— Tak jest.

V. — Nieprawdaż — czemu się ci przyzwoici nie przydają, to jużeśmy przeszli?

— O, tak.

WOJEWÓDZKA I MIEJSKA BIBLIOTEKA PUBLICZNA w Białymstoku

— A dlaczego znowu ci liczni są licha warci, to, E jeśli chcesz przejdźmy teraz. A że temu filozofia nie jest winna, to, jeśli potrafimy, czy będziemy próbowali wykazać?

— Tak jest.

— To słuchajmy i mówmy, przypomniawszy sobie rzecz od tego miejsca, jakeśmy to przechodzili te rysy natury, koniecznie wrodzone człowiekowi, 490 jeśli ma być doskonały. Przewodniczką jego była — jeśli pamiętasz — prawda. On miał za nią iść bezwarunkowo i pod każdym względem albo inaczej zostać blagierem i nie mieć nigdy nic wspólnego z filozofią prawdziwą.

— Mówiło się tak.

— Nieprawdaż — to jedno już tak mocno się sprzecza z tym, co o nim teraz ludzie myślą?

— I bardzo — powiada.

— Więc czy to nie będzie w sam raz na jego obronę, jeśli powiemy, że kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywistość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił. Dopiero wtedy przestanie się męczyć, a prędzej nie. Czy nie tak?

— Tak jest. W sam raz — nie można lepiej.

— Więc cóż? Będzie w takim człowieku jakaś sympatia do fałszu czy też wprost przeciwnie: nienawiść?

C — Nienawiść — powiada.

— A kiedy prawda będzie szła na przodzie, to myślę, przyznamy, że chyba nigdy za nią zły chór iść nie będzie.

— Jakimże sposobem?

— Tylko zdrowy i sprawiedliwy charakter, za którym i rozwaga pójdzie.

— Słusznie — powiada.

— A tę resztę chóru, który występuje w naturze filozofa, po cóż mamy koniecznie drugi raz ustawiać w szyk? Pamiętasz chyba przecież, że tam dalej było miejsce odwagi i szlachetnej postawy, i talentów do nauki, i dobrej pamięci. A kiedyś ty podchwycił, że D każdy będzie musiał zgodzić się na to, co mówimy, ale jak te wywody zostawi na boku, a obróci oczy na samych ludzi, o których mowa, to powie, że jedni z nich są do niczego, a drudzy — ci liczni — mają wszelkie możliwe wady. Więc kiedyśmy zaczęli rozpatrywać przyczynę, skąd pochodzą te cienie, znaleźliśmy się tu, gdzie teraz jesteśmy: dlaczego to ci liczni są źli i z tego powodu zajęliśmy się znowu naturą filozofów prawdziwych i określiliśmy ją z konieczności.

E — Jest tak — powiada.

491 VI. — Więc trzeba zobaczyć, jak się rozmaicie ta natura psuje, jak się marnuje w licznych jednostkach. Unika zepsucia jakaś mała cząstka i o tych się nie mówi, że źli, tylko, że są do niczego. A potem te natury, które filozofów udają i biorą się do zajęć

właściwych filozofom. Dusze tego rodzaju, wziąwszy się do zajęcia, do którego nie dorosły i ono ich siły przerasta, chybiają na wszystkich punktach i ściągają na wszystkich tę opinię o filozofii, o której ty mówisz.

— Ale jakie ty — powiada — masz na myśli rodzaje zepsucia?

— Ja ci spróbuję — odrzekłem — jeśli potrafię, przejść je po kolei. Więc na to, myślę, każdy się z nami zgodzi, że taka natura i posiadająca to wszystko,
B cośmy jej teraz przypisali, jeżeli się ma stać doskonałym filozofem, rzadko kiedy się zdarza między ludźmi — i mało takich jest. Czy nie myślisz?

— Bardzo mało, przecież.

— A tym nielicznym, zobacz, jak liczne i wielkie grożą rodzaje zguby.

— Jakież to?

— Najdziwniejsze to, że każda cecha takiej natury spośród tych cech tutaj pochwalonych gubi duszę, która ją posiada, i odrywa ją od filozofii. Ja mam na myśli odwagę, rozwagę i te wszystkie, któreśmy przeszli.

C — Dziwnie — powiada — słuchać.

— A, oprócz tego — dodałem — oprócz tego, te tak zwane dobra wszelakiego rodzaju psują człowieka i odrywają go: piękność i bogactwo, i siła fizyczna, i silne związki familijne w państwie, i wszystko inne w tym rodzaju. Oto masz zarys tego, o czym myślę.

— Zarys mam — powiada. — Ale z przyjemnością dowiedziałbym się dokładniej o tym, co masz na myśli.

Bibl. Miejska 1876

— Więc uchwyć tę całość należycie — odrzekłem — a wyda ci się jasna i nie będzie ci się wydawało nie na miejscu to, co się poprzednio o tych naturach mówiło.

— Więc jak każesz? — powiada.

D — O wszelkim — odpowiedziałem — nasieniu czy latorośli — czyby to o roślinę szło, czy o zwierzę — wiemy, że to, które nie dostanie pożywienia, jakie się każdemu należy, ani pogody nie znajdzie odpowiedniej, ani miejsca, to, im będzie szlachetniejsze, tym większej ilości odpowiednich warunków mu potrzeba. Bo zło jest chyba bardziej przeciwne temu, co dobre, niż temu, co niedobre.

— Jakżeby nie?

— Więc to, zdaje mi się, ma sens, że najlepsza natura przy mniej właściwym wikcie wychodzi gorzej niż licha.

— Ma sens.

E — Więc prawda, Adejmancie — dodałem — tak samo i dusze, zgodzimy się, co najbardziej dorodne, pod wpływem złej pedagogii robią się osobliwie złe. Czy ty myślisz, że wielkie zbrodnie i charaktery czarne bez domieszki wyrastają z natur lichych, a nie z urodziwych, które złe pożywienie popsuło? Natura słaba nigdy się nie zdobędzie ani na wielkie dobro, ani na wielkie zło?

— No nie — powiada — to już tak jest.

492 — Więc taka natura lgnąca do mądrości, jakąśmy założyli, taka natura filozofa, jeżeli nauczanie odpowiednie szczęśliwym trafem przejdzie, musi koniecznie wzrastając dojść do wszelkiej dzielności, a jeżeli takie nasienie padnie na grunt nieodpowie-

dni i tam wyrośnie, to się rozwinie w kierunku wprost przeciwnym, jeżeli mu przypadkiem jakiś bóg nie pomoże. Czy i ty myślisz tak, jak myśli wielu, że to sofiści psują młodzież, i ci gorszyciele to mają być pewni sofiści o charakterze prywatnym, i że warto o tym mówić, a nie, że największymi sofistami są właśnie ci, którzy to mówią, i że to oni wychowują po mistrzowsku i robią, co chcą z młodych i starszych, i z mężczyzn i z kobiet?

— A on mówi: Kiedy?

— Wtedy — odpowiedziałem — kiedy się tłum zbiera i zasiada wspólnie na zgromadzeniach, na sądach, w teatrach, w obozach czy na innych zebraniach pospólstwa, i w hałasie wielkim jedno chwalą, a drugie ganią z tego, co się mówi albo co się robi, a jedno i drugie z przesadą — pośród okrzyków i oklasków. A oprócz nich jeszcze i skały, i otoczenie, w którym są, echem odbija i podwaja hałas pochwał i nagan. W takich warunkach, to jak myślisz — co się, jak to mówią, dzieje w sercu młodego człowieka? Jaką on osobistą kulturę potrafi temu przeciwstawić; której by nie zmyły fale takich nagan i pochwał i która by nie poszła z prądem, gdziekolwiek ją prąd poniesie? Potem młody człowiek dobrem i złem nazywa to samo, co oni, i robi to samo, co oni, i będzie taki sam, jak oni.

— To już — powiada — musi tak być, Sokratesie.

VII. — Tak jest — dodałem — aleśmy jeszcze nie wymienili przyczyny największej.

— Jakiej? — powiada.

— Tego, że ci wychowawcy i mędrcy dokładają pobudki czynne, jeżeli ich wpływ słowny nie odnosi skutku. Czy nie wiesz, że kto ich nie słucha, na tego spadają wyroki pozbawiające czci, kary pieniężne i kara śmierci?

— Doskonale wiem — powiada.

— Więc j a k i inny mędrzec, myślisz, albo j a k a osobista postawa myślowa mogłaby się im przeciwstawić zwycięsko?

— Myślę, że żadna? — powiedział.

— Nie da rady — ciągnąłem — tego nawet i próbować, nie ma sensu. Bo tego nie ma i nie było, i być nie może, żeby się wbrew ich wpływom wychowawczym uchował w charakterze jakiś inny stosunek do dzielności — ja mówię o charakterze ludzkim, przyjacielu. Nie mówimy o tym, co boskie. Trzeba dobrze wiedzieć, że co się uratuje i zrobi się jak należy na tle takich stosunków w państwach, to łaska boska uratowała. Jeżeli tak powiesz, to nie powiesz źle.

— I mnie się też — powiada — to nie inaczej przedstawia.

— Więc niechże ci się — dodałem — oprócz tego, jeszcze i to wydaje.

— Co takiego?

— Każdy z tych zarobników bez fachu, których oni nazywają sofistami, i mają ich za rywali w zawodzie, uczy jako pedagog nie czegoś innego, tylko podaje te właśnie opinie tłumu, które się wypowiadają na zebraniach publicznych, i to nazywa mądrością. Zupełnie tak, jakby ktoś miał na wyżywieniu zwierzę wielkie i mocne, i zapoznałby się z jego wybuchami gniewu i żądzy, i wiedziałby, z której

strony trzeba do niego podchodzić i jak go dotykać, i kiedy ono się najwięcej drażni, a kiedy i pod wpływem jakich podniet robi się najbardziej łaskawe, i jakie głosy ono kiedy zwykło wydawać, i pod wpływem jakich głosów cudzych łagodnieje albo wpada we wściekłość, i wyuczywszy się tego wszystkiego przez długie współżycie z nim i wprawę, którą czas przynosi, nazywałby to mądrością, i zestawiwszy to sobie, niby umiejętność, zabrałby się do nauczania tych rzeczy, i naprawdę nie wiedziałby nic o tych przedmiotach nauczania i o tych pożądaniach; które z nich jest piękne, a które szpetne albo dobre, albo
C złe, albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe, a nazywałby to wszystko zgodnie z opiniami tego wielkiego zwierzęcia i mówiłby, że dobre jest to, czym ono się cieszy, a złe to, na co ono się gniewa, a inaczej tych rzeczy nie umiałby w żaden sposób pojmować. Sprawiedliwem i pięknem nazywałby to, co konieczne, a jak dalece się w rzeczywistości różni natura tego, co konieczne od tego, co dobre, tego by ani sam nie dojrzał, ani by tego drugiemu pokazać nie umiał. Gdyby ktoś taki był, to na Dzeusa, czy nie wydaje ci się, że to wychowawca nie na miejscu?

— Tak mi się wydaje — powiada.

— A czy myślisz, że różni się czymś od niego ta-
D ki człowiek, który myśli, że mądrość polega na braniu pod uwagę niechęci i przyjemności wielu ludzi, którzy się stąd i stamtąd razem zejdą — czyby to o malarstwo szło, czy o muzykę, czy o politykę? Czy nie myślisz, że jeśli ktoś z nimi zostaje w kontakcie i dla zdobycia sławy albo się twórczości poetyckiej oddaje, albo innej pracy twórczej, albo służbie dla

państwa, to panami nad sobą czyni tych, których jest wielu, poza tym, co i tak być musi; i wtedy na niego tak zwana diomedejska konieczność spada: musi robić to, co oni pochwalą. A że to jest dobre i piękne naprawdę, to czyś ty już kiedy słyszał, żeby który z nich tego dowodził z sensem i nie na śmiech?

E — Ja mam wrażenie — powiada — że nawet i nie będę słyszał.

VIII. — Więc to wszystko razem wziąwszy pod uwagę przypomnij sobie tamtą rzecz: czy tłum potrafi znieść albo uwierzyć w istnienie Piękna samego a nie: wielu rzeczy pięknych, albo w istnienie każdej
494 rzeczy samej a nie: wielu rzeczy każdego rodzaju?

— Zgoła nie — powiada.

— Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi?

— Nie potrafi.

— Więc i tych, którzy lgną do mądrości, tłum ganić musi?

— Musi.

— I muszą ich ganić ci niefachowcy, którzy będąc w kontakcie z tłumem starają mu się przypodobać.

— To jasne.

— Z tego wszystkiego, jakie ty widzisz wyjście dla natury filozofa, żeby przy swoim zajęciu została, a do celu doszła? A nie zapominaj o tym, co się mó-
B wiło. Zgodziliśmy się, że ją cechuje łatwość do nauki, pamięć, odwaga i szlachetna postawa wewnętrzna.

— Tak jest.

— Nieprawda — już zaraz pomiędzy chłopcami taki człowiek będzie pierwszy do wszystkiego. Szcze-

gólniej jeżeli mu natura dała ciało dla takiej duszy odpowiednie.

— Czemu by nie miał celować? — powiada.

— Jak podrośnie, to mam wrażenie, zechcą się nim posługiwać do swoich spraw i krewni i obywatele.

— Jakżeby nie?

C — Więc będą mu się kłaniali, obsypywali prośbami i objawami czci, pozyskując go sobie z góry i schlebiając mu na rachunek jego przyszłej potęgi.

— To się nieraz tak dzieje — powiada.

— A jak myślisz — dodałem — co taki zrobi w tych warunkach środowiska — zwłaszcza jeżeli to będzie właśnie gdzieś w wielkim państwie, a młody człowiek będzie bogaty i ze szlacheckiej rodziny, a do tego przystojny i duży? Czy nie zacznie go rozpierać bezgraniczna nadzieja, czy nie zacznie mu się zdawać, że potrafi dać rady i sprawom Hellenów, i sprawom barbarzyńców? Więc czy nie zacznie na tym punkcie wysoko zadzierać nosa, pełen pozy a próżen rozumu?

D — I bardzo — powiada.

— I gdyby do człowieka tak usposobionego ktoś podszedł z cicha i powiedział mu prawdę, że on rozumu nie ma w głowie, a potrzebuje go; i że tego nie osiągnie nikt, kto go sobie ciężką pracą nie wysłuży, czy myślisz, że on takie słowa łatwo do ucha wpuści poprzez tyle zła, które go otacza?

— Bardzo trudno o to — powiada.

E — Więc jeżeliby — dodałem ktoś miał dobrą naturę i rozumne myślenie nie byłoby mu obce, więcby się zorientował jakoś i zawrócił z drogi, i dałby

się pociągnąć do filozofii, to jak się nam wydaje: co by zrobili tamci, którzy by uważali, że tracą w nim swoje narzędzie i swego towarzysza?

Czy nie zaczną wszystkiego możliwego robić i mówić, zarówno w stosunku do niego samego, aby się być może nie dał nakłonić, jak i w stosunku do tego, który by go nawracał, aby mu się to przypadkiem nie udało, czy nie rozpoczną prywatnych in-
495 tryg i nie wplączą go w publiczne procesy?

— To już musi koniecznie tak być — powiada.

— Więc czy może być, żeby się taki zajął filozofią?

— Nie bardzo.

IX. — Więc widzisz — dodałem — że nie mówiliśmy źle, jak to nawet same składniki natury filozofa, przy złych warunkach odżywiania się i wzrostu, stają się w pewnym sposobie powodem zejścia z właściwej drogi; tak samo te tak zwane dobra i bogactwa, i w ogóle ten cały kram?

— No tak — powiada — słusznie się to mówiło.

— Oto jest — dodałem — mój drogi, zatrata i zepsucie — tak wielkie i tego jest rodzaju zepsucie natury najlepszej na terenie zajęcia najlepszego —
B tej natury, która zresztą i tak rzadko się trafia, jak mówimy. Spośród tych ludzi wychodzą zarówno ci, co największe nieszczęścia przynoszą państwom i ludziom prywatnym, jak i ci, co największe dobra, jeżeli który przypadkiem w tę stronę popłynie. A natura mała nigdy nic wielkiego nikomu nie przyniesie — ani człowiekowi prywatnemu, ani państwu.

— Święta prawda — powiedział.

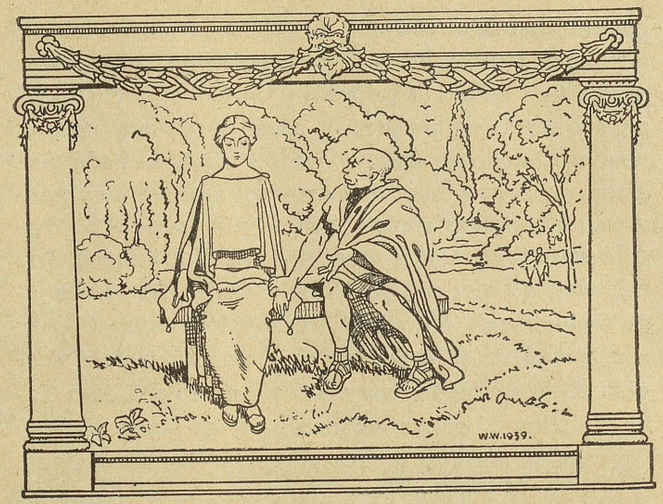
C — Więc kiedy tak od filozofii odpadają ci, którym ona jest najbliższa, nie troszcząc się o jej osierocenie i los, wtedy oni sami pędzą życie ani stosowne, ani prawdziwe, a ona zostaje jak sierota, którą opuścili krewni. Wtedy się do niej zbliżają inni — niegodni — stąd i stamtąd — i przynoszą jej wstyd, i ściągają na nią obmowy, które i ty przytaczasz za plotkarzami, że kto tylko do niej przychodzi, ten albo nic nie wart, albo też to po większej części typy z wielu względów ujemne.

— No tak — powiada — tak ludzie mówią.

— I słusznie mówią — dodałem. — Bo jak inni
D ludziska widzą, że to pole leży odłogiem i puste, a pełno na nim pięknych słów i wywieszek, robią, tak, jak ci, którzy z kryminałów uciekają do świątyń: łatwo jaki taki ciska swój fach a przerzuca się do filozofii — co który sprytniejszy na swoim zagoniku specjalnym. Bo chociaż tak jest z filozofią źle, to jednak w porównaniu do innych specjalności otacza ją pewien nimb wspaniały. On pociąga wielu, choć ich natura do tego nie dorasta, rzucają się do niej typy fizycznie wykoszlawione, pod wpływem swoich specjalności i robót ręcznych, i duchowo po-
E łamane, i rozmienione na drobne przez swoje rzemiosło poprzednie. Czy to nie musi tak być?

— I bardzo — powiada.

— Więc co myślisz? — dodałem — kiedy tak na nich patrzeć, to czy nie wyglądają podobnie jak ten kowal, który się pieniędzy dorobił, a jest łysy i mały i niedawno z kryminału wyszedł, ale już był w łaźni, umył się i ma nową zarzutkę, więc robi z siebie



narzeczonego i chce się żenić z córką swojego pana, bo zubożała i została sierotą?

496 — No, niewielka różnica — powiada.

— Więc co niby taki potrafi spłodzić? Czy nie jakieś bękarty i lichoty?

— No, musi być tak.

— Więc cóż? Ludzie nie dorośli do kultury, kiedy się do niej zbliżają i wchodzą z nią w kontakt, ale nie tak, jak się godzi, to jakież oni, powiemy, będą płodzić myśli i mniemania? Czy to nie będą pomysły zasługujące naprawdę na złą opinię sofizmatów, a nie: myśli pochodzenia prawego, godne i bliskie rozumu prawdziwego?

— Ze wszech miar przecież — powiedział.

X. — Więc mój Adejmancie — dodałem — zo-
B staje jakaś niezmiernie drobna garstka tych, którzy

godnie obcują z filozofią. Wszyscy od niej uciekają, ale może jednak przy niej zostanie jakiś charakter urodziwy i dobrze wychowany, bo go nie było komu popsuć i ten się przy niej, zgodnie ze swą naturą, utrzyma; to może być w jakimś małym państwie, kiedy się tam wielka dusza urodzi i na sprawy państwa mało patrzy ceniąc je niezbyt wysoko. Tu i ówdzie może być, że i z innej specjalności jakiś zdolny człowiek do niej przejdzie, bo słusznie się do swojego fachu zraził. Bywa też, że kogoś zatrzymać przy niej potrafi taka uzda, jak naszego przyjaciela Teagesa. U Teagesa też wszystko się na to składało, żeby się filozofii sprzeniewierzył, ale go słabe zdrowie fizyczne od polityki odwraca, a przy filozofii trzyma. A o tym, co u mnie, to i mówić nie warto: jak to mi Duch znaki daje. Może to ktoś miał przedtem, a może i nikt. Więc spośród tych niewielu ci, co przyszli i zakosztowali, jaką słodycz i szczęście daje to dobro, i dostatecznie się napatrzyli szaleństwu szerokich kół, i zobaczyli, że po prostu nikt nie prowadzi w państwach jakiejś polityki zdrowej i że nie ma się z kim sprzymierzyć, żeby pójść sprawiedliwości na pomoc i nie zginąć, tylko jakby człowiek wpadł pomiędzy dzikie zwierzęta i ani razem z nimi ludzkiej krzywdy płodzić nie chce, ani się sam jeden w walce przeciw powszechnemu zdziczeniu ostać nie potrafi, zanimby się na co mógł przydać państwu i przyjaciołom, a ginąc przed czasem zejdzie bez pożytku dla siebie i dla drugich — więc jak sobie człowiek to wszystko razem zrachuje, to cicho siedzi i to tylko robi co do niego należy; zupełnie tak jakby wicher zimą niósł kurz i ulewę, a on by gdzieś pod murkiem

przystanął i widział pełno nieprawości w innych, a sam byłby zadowolony, jeżeli jakoś zachowa ręce czyste, wolne od śladów ludzkiej krzywdy i od obrazy boskiej, i tak to życie tutaj spędzi, a kiedy przyjdzie odejść, to odejdzie nie bez nadziei pełnej uroku; łagodnie i przy dobrej myśli.

— Chociaż — powiada — nie czegoś najmniejszego by dokonał, gdyby tak odejść potrafił.

— Ani też czegoś największego — dodałem — gdyby nie natrafił na odpowiedni ustrój państwowy. Na tle odpowiedniego ustroju i sam bardziej by urósł i ocalając dobro własne, pomnażałby dobro pospolite.

XI. Więc skąd pochodzą te potwarze na filozofię i że niesłusznie na nią spadają, o tym, mam wrażenie, powiedziało się w sam raz tyle, ile trzeba, chyba że ty powiesz może jeszcze coś innego.

— Nie — powiada — ja już nic więcej nie będę o tym mówił. Ale który z obecnie istniejących ustrojów państwowych uważasz za najbardziej odpowiedni jako grunt dla filozofii?

— Żaden — odpowiedziałem. — I to właśnie jest moja skarga, że żaden z dzisiejszych ustrojów państwowych nie jest godzien natury filozofa. Dlatego się też ta natura skręca i odmienia; jakby kto obce nasienie w innej ziemi posadził, ono zamiera powoli i pod przemocą warunków zwykło przechodzić w postać miejscową. Tak i ten gatunek dzisiaj nie posiada siły sobie właściwej, tylko się przeradza w obcy sobie typ charakteru. A jak dostanie jako tło ustrój najlepszy, podobnie jak sam jest najlepszy, wtedy dopiero pokaże, że jest naprawdę boski, a wszystko

inne było ludzkie — czyby to o natury szło, czy o zajęcia. Ja widzę, że po tym wszystkim zapytasz, co by to był za ustrój.

— Nie zgadłeś — powiada. — Ja się nie o to chciałem zapytać, tylko o to, czy to ma być ten, któryśmy przeszli zakładając państwo, czy inny.

— Tak — na ogół — odpowiedziałem — ten. To samo mówiło się i wtedy, że zawsze będzie potrzeba w państwie jakiegoś czynnika, który by zachowywał tę samą myśl przewodnią ustroju, jaką miałeś ty, kiedyś jako prawodawca ustanawiał prawa.

— Mówiło się to — powiedział.

— Ale to się nie wyjaśniło należycie, bo zachodziła obawa pewna — wyście ją objawili ze swojej strony — że rozwinięcie i uzasadnienie tego punktu byłoby i długie, i trudne. Chociaż i pozostały punkt przejść nie jest rzeczą najłatwiejszą ze wszystkich.

— Jaki punkt?

— W jaki sposób powinno się państwo odnosić do filozofii, jeżeli nie ma zginąć. Bo wszystkie wielkie zagadnienia są śliskie i, jak się to mówi: wszystko, co piękne, jest naprawdę trudne.

— A jednak — powiada — niechby znalazło jakiś koniec, to zagadnienie, skoro wypłynęło na wierzch.

— Z pewnością nie brak chęci stanie na przeszkodzie, ale może być, że nie dam rady. Jesteś przy mnie, więc będziesz widział moją dobrą wolę. Zobacz i teraz, jak ja gorąco i śmiało mam zamiar powiedzieć, że państwo powinno się do tej sprawy brać wprost przeciwnie niż dziś.

— A jak?

— Dzisiaj — powiedziałem — biorą się do tego młodzi ludzie bardzo wcześnie, zaraz od chłopięcych lat. Pomiędzy zajęciami domowymi i zarobkowymi zbliżają się do najtrudniejszych dziedzin filozofii i odchodzą co najzdolniejsi. Najtrudniejszą nazywam dziedzinę logiki. A później, kiedy pod wpływem innych, którzy się tym zajmują, ci chcą do nich chodzić na wykłady, uważają to za wielką rzecz, a równocześnie myślą, że to trzeba traktować jako zajęcie uboczne. Pod starość zaś, z pewnymi nielicznymi wyjątkami, gasną — o wiele bardziej niż słońce u Heraklita, bo nie zapalają się na nowo.

— A to trzeba jak? — powiada.

— Wprost przeciwnie. Za młodu, w chłopięcych latach powinni się chować na filozofii dla młodzieży i tym niech się bawią, a najwięcej dbają o ciało, w okresie, kiedy ono rośnie i mężnieje, aby i ono mogło później służyć filozofii. A z wiekiem, w miarę jak dusza dojrzewać zaczyna, coraz pilniej chodzić tam, gdzie się dusza ćwiczy. A kiedy siły fizyczne opadną i sprawy polityczne i wojskowe pozostaną za nimi, dopiero wtedy niech się swobodnie pasą przy świątyni i nic innego nie robią, chyba żeby ubocznie, ci, którzy mają żyć szczęśliwie i, przeszedłszy to życie tutaj, uwieńczyć je odpowiednim losem tam.

XII. — Naprawdę, Sokratesie — ja mam wrażenie, że ty z serca mówisz, ale myślę sobie, że wielu spośród słuchaczy stanie przeciw tobie z zapałem jeszcze większym, i nie uwierzą ci ani trochę — od Trasymacha począwszy.

— Tylko nie próbuj mnie — odpowiedziałem — poróżnić z Trasymachem — myśmy się dopiero co

D pojednali, a przedtem też nie byliśmy wrogami. Zrobimy wszystko, co można, żeby bądź to jego i tych innych przekonać, bądź też zrobić coś dla nich na rachunek ich drugiego życia, kiedy znowu na świat przyjdą i na takie myśli natrafią.

— To niby krótki czas masz na myśli — powiada.

— To żaden w ogóle czas — odparłem — w stosunku od całego czasu. A że ci, których jest wielu, nie pójdą za tym, co mówimy, to nic dziwnego. Bo nigdy nie widzieli czegoś w tym rodzaju, jak się to teraz mówi. Raczej słyszeli jakieś takie powiedzenia, umyślnie z sobą uzgadniane, a nie, żeby się one same z siebie tak schodziły, jak nam teraz. A żeby człowiek bliski dzielności i reprezentujący ją, o ile to tylko możliwe, w sposób doskonały i czynem, i słowem, stał na czele takiego samego państwa, tego ci ludzie nie widzieli nigdy — ani jednego takiego, ani wielu. A może sądzisz?

499 — No, w żaden sposób, przecież.

— Ani do ich uszu nie dochodziły jak trzeba, mój drogi, słowa piękne i niezależne, które by prawdy szukały usilnie i na wszelki sposób, dla samego poznania, a kazałyby się z daleka kłaniać dowcipom i pomysłom spornym, nie obliczonym na nic innego, jak tylko na zdobycie sławy i rozniecanie sporów zarówno na terenie sądów jak i na zebraniach prywatnych.

— Ani tych nie słyszeli — powiada.

B — Więc też dlatego — dodałem — już wtedy, kiedyśmy to przewidywali i obawiali się tego, to jednak mówiliśmy pod naciskiem prawdy, że ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy

nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się, chcąc czy nie chcąc, sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało, albo zanim synów dzisiejszych naczelników państw i królów, albo ich samych jakiś duch boży nie natchnie, żeby prawdziwą filozofię prawC dziwie kochać zaczęli. Żeby którakolwiek z tych możliwości była wykluczona albo i jedna, i druga, na to ja nie mam żadnego dowodu. Bo inaczej mógłby się ktoś słusznie z nas naśmiewać, że mówimy w ogóle tak, jakbyśmy się tylko modlili. Czy nie tak?

— No, tak.

— Więc jeśli kiedyś na najprzedniejszych na polu filozofii spadła jakaś konieczność zajęcia się sprawami państwa — albo w ciągu niezmiernie długiej przeszłości, albo jeśli ona gdzieś istnieje dziś w jakimś kraju niehelleńskim, gdzieś daleko, poza naD szym polem widzenia, albo może dopiero kiedyś przyjdzie, to gotowiśmy się o to spierać i przy tym zostać, że powstał omówiony ustrój i że istnieje, i że będzie istniał, ale tylko wtedy, gdy ta Muza obejmie rządy nad państwem. Bo to nie jest niemożliwe, ani my nie głosimy niemożliwości. A że to jest rzecz trudna, na to się i my zgadzamy.

— I mnie się — powiada — tak wydaje.

— A tylko szerokim kołom — dodałem — nie tak się wydaje — to powiesz?

— Może być — mówi.

E — Mój drogi — ciągnąłem — nie mów tak bardzo źle o szerokich kołach. Już ci one zmienią zdanie, jeżeli będziesz z nimi mówił nie po to, żeby się spierać, tylko po przyjacielsku im pokażesz, jakie to potwarze spadają na zamiłowanie do nauk, więc będziesz je odczerniał i pokazywał tych, których sam filozofami nazywasz, i będziesz ich określał wyraźnie — tak jak przed chwilą — i naturę ich i zajęcie — aby nikt nie sądził, że ty masz na myśli tych, o których oni mówią. Doprawdy, jeżeli tak popatrzą, to zobaczysz, że przyjdą do innego przekonania, i będą odpowiadali inaczej. Czy ty myślisz, że będzie się ktoś gniewał na tego, który się sam nie gniewa, albo zawistnie gotów patrzeć na tego, co zawiści nie zna — oczywiście: ktoś sam niezawistny i łagodny? Ja cię uprzedzę i powiem, że w nielicznych jednostkach ją dopuszczam, ale nie wierzę w tak złą naturę u ogółu.

B — Zresztą i ja się z tobą zgadzam — powiada.

— Nieprawdaż — i na to też się zgadzasz, że tej niechęci szerokich kół do filozofii winni są ci, którzy nieprzyzwoicie a z wielkim hałasem i nie wiadomo skąd na teren filozofii wpadli i teraz beszta jeden drugiego i nienawidzi, a wciąż o ludziach mówią — wcale nie tak, jak filozofowi przystało?

— No, oczywiście — powiada.

XIII. Bo widzisz, Adejmancie, człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości
C i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie same, co

ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje?

— To niemożliwe — powiada.

D — Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi. A potwarz nie omija nikogo.

— Oczywiście, przecież.

— Więc gdyby filozof w jakiś sposób był zmuszony, tak powiedziałem, starać się o to, żeby to, co tam widzi, wszczepić w obyczaje i w charaktery ludzkie w życiu prywatnym i w publicznym, a nie tylko formować samego siebie, to co myślisz, czy byłby z niego lichy twórca rozwagi i sprawiedliwości, i wszelkiej dzielności obywatelskiej?

— Bynajmniej — powiedział.

— Więc jeżeli szerokie koła spostrzegą, że my
E prawdę o nim mówimy, to co? Czy będą się krzywiły na filozofów i nie będą wierzyły naszym słowom, że nigdy i na żadnej innej drodze szczęście w życiu państwa nie zawita, jeżeli państwa malować nie zaczną ci malarze, którzy mają boski wzór przed oczami?

— Krzywić się nie będą — powiada — jeżeli tylko to spostrzegą. Ale naprawdę o jakim ty malowaniu mówisz?

— Oni by się powinni — mówię — wziąć do państwa i do obyczajów ludzkich jak do obrazu i na-
501 przód oczyścić podłoże, co wcale nie jest rzeczą ła-

twą. Więc widzisz — oni by się już tym różnili od wszystkich innych, że ani człowieka prywatnego, ani państwa żaden by się z nich tknąć nie chciał, aniby się brał do pisania praw, zanimby czystego podłoża albo nie dostał, alboby go sam nie oczyścił.

— I słusznie — powiada.

— Nieprawda. Potem, uważasz, podszkicowaliby zarys ustroju państwowego.

— No, czemu nie?

— A potem, myślę sobie, podczas wykonywania
B roboty, często by spoglądali na obie strony: na to, co sprawiedliwe i piękne, i rozważne z natury, i na wszystkie takie rzeczy, a z drugiej strony na to, co w ludziach tkwi; wpuszczaliby to mieszając i stapiając spotykany w różnych ludziach pierwiastek arcyludzki, pamiętając, że i Homer mówił o tym, co w ludziach mieszka, że to jest boskie i do bogów podobne.

— Słusznie — powiada.

C — I jedno by musieli — sądzę — wymazywać, a drugie na nowo wkreślać, ażby obyczaje i charaktery ludzkie zrobili, o ileby się dało, możliwie bogom miłe.

— To bardzo by ładny wypadł obraz — powiada.

— A czy my — dodałem — przekonamy w jakiś sposób tych, o których mówiłeś, że na nas idą nawałem, i czy oni uwierzą, że to właśnie jest malarz ustrojów państwowych — ten, któregośmy wtedy wobec nich pochwalili, a oni się gniewali, że my mu powierzamy państwa? Czy teraz słysząc to złagodnieją?

— Oczywiście, że bardzo — powiada — jeżeli tylko mają rozum.

D — Bo o co się będą kłócili? Czy o to, że filozofowie nie kochają bytu i prawdy?

— To by nie miało sensu — powiada.

— A może o to, że ich natura, którąśmy przeszli, nie jest pokrewna temu, co najlepsze?

— Ani o to.

— Więc cóż? O to, że taka natura, jak dostanie właściwe sobie zajęcie, to nie będzie doskonała i nie będzie kochała mądrości, jeżeli w ogóle którakolwiek inna? Czy raczej to powiedzą o tych, których myśmy wykluczyli?

E — No, nie — przecież.

— Więc czy będą się jeszcze gniewali, kiedy my będziemy mówili, że zanim ród filozofów nie uzyska władzy, to nie ustaną nieszczęścia ani dla państw, ani dla obywateli, ani też ustrój, który stwarzamy w wyobraźni, nie dojdzie do skutku w praktyce?

— Może trochę mniej — powiada.

— Jeżeli pozwolisz — dodałem — to zgódźmy się, że nie trochę mniej się będą gniewali, tylko że zrobią się całkiem łagodni i przekonani, bo inaczej, jeżeli już nie co innego, to sam wstyd ich do zgody
502 przymusi.

— Tak jest — powiedział.

XIV. — Zatem ci — dodałem — niech będą przekonani. A o to czy będzie się ktoś spierał, że nie może się zdarzyć potomek króla czy innego panującego, mający naturę filozofa?

— O to nikt — powiada.

— A że, gdyby się taki urodził, to się musi koniecznie i nieuchronnie zepsuć, czy to potrafi ktoś twierdzić? Bo że uratować się nie jest łatwo, na to

się i my zgadzamy, ale żeby się w całym biegu czasu spośród wszystkich nigdy nie uratował ani jeden, czy ktoś potrafi stać na takim stanowisku?

— Ależ jakim sposobem?

— Więc doprawdy — ciągnąłem — jeżeli przyjdzie jeden taki jak się należy, a będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dziś ludziom wierzyć nie chce.

— On wystarczy — powiada.

— Jeżeli stojący na czele — dodałem — ustanowi takie prawa i tak wyznaczy zajęcia, jakeśmy to przeszli, to przecież nie jest wykluczone, żeby i obywatele chcieli tak postępować.

— Wcale nie wykluczone.

— A tylko to, co nam się wydaje słuszne, to się musi innym wydawać dziwaczne i niemożliwe?

— Ja nie sądzę — powiada.

— A że to jest najlepsze, jeżeli tylko jest możliwe, tośmy, sądzę, dostatecznie wykazali poprzednio.

— Dostatecznie, przecież.

— A teraz chyba wynika nam w odniesieniu do prawodawstwa, że najlepsze jest właśnie to, o którym mówimy, gdyby się tylko spełnić mogło, i że to jest wprawdzie trudne, ale doprawdy nie jest niemożliwe.

— To wynika — powiedział.

XV. — Nieprawdaż, skoro się ten temat z trudem wielkim skończył, trzeba teraz powiedzieć i to, co zostało, w jaki to sposób u nas i z posiewu jakich przedmiotów nauczania, i z jakich zajęć będą nam w państwie rośli zbawiciele i zachowawcy ustroju,

i w jakim wieku ma się każdy z nich każdym przedmiotem zajmować.

— Więc trzeba powiedzieć — mówi.

— Na nic mi się nie przydało — dodałem — to mądre pociągnięcie, kiedym poprzednio odłożył na bok sporną sprawę zdobywania kobiet i kształcenia dzieci, i ustanawiania rządzących, bom wiedział, jaką to niechęć musi wywoływać i jak jest trudno, żeby się to działo w postaci doskonałej i prawdziwej. Bo teraz jednak to wróciło i trzeba to przechodzić, mimo wszystko. Sprawa kobiet i dzieci zakończona, ale sprawę rządzących trzeba przejść jakby od początku.

Mówiliśmy, jeżeli sobie przypominasz, że oni powinni objawiać przywiązanie do państwa i powinni być wypróbowani w rozkoszach i w bólach, i niechby było widać, że swego dogmatu nie wyrzucą za płot ani w momentach strachu, ani w żadnej innej odmianie. A który by tego nie potrafił, tego wykluczyć, a który by z każdej próby wyszedł nietknięty, jak to złoto, którego się w ogniu doświadcza, tego ustanowić rządzącym i obsypać go darami i zaszczytami za życia i po śmierci. Jakoś tak się mówiło, kiedy myśl nasza chyłkiem zeszła z drogi, ponieważ bała się poruszać tego, co teraz.

— Świętą prawdę mówisz — i pamiętam przecież.

— Bo ja się wahałem, przyjacielu, powiedzieć to, na com się teraz ośmielił. Teraz niech już śmiało padnie to słowo, że jako najściślejszych strażników trzeba ustanawiać filozofów.

— Niechże będzie powiedziane — dodał.

— A zobacz, jak prawdopodobnie mało ich będziesz miał. Bo muszą posiadać tę naturę, którąśmy przeszli, a jej składniki rzadko kiedy chcą się zrastać w jedność — ona się najczęściej trafia w postaci ułamkowej.

C — Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ci zdolni do nauk i obdarzeni dobrą pamięcią i bystrym umysłem, i co tam innego jeszcze za tym idzie — wiesz, że jakoś nie często sobie przynoszą na świat charakter męski i szlachetną postawę duchową, tak żeby chcieli żyć porządnie, ładnie a w spokoju, i stale objawiali siłę charakteru. Ale żywy temperament ponosi takich ludzi byle gdzie i oto gdzieś się podziewa cała ich siła wewnętrzna.

— Prawdę mówisz — powiedział.

— Nieprawdaż — a tamte znowu charaktery
D mocne i niezdolne do łatwych zmian, na których wierności raczej można by w praktyce polegać, ponieważ budzą zaufanie, i na wojnie strach nie ma do nich przystępu, na terenie nauk zachowują się znowu tak samo: żadna nauka nie ma do nich przystępu i żadna się takiemu głowy nie chwyta, jakby go kto w odurzenie wprawił — taki nic, tylko śpi i poziewa, kiedy wypada zadać sobie jakiś trud w tym rodzaju.

— Jest tak — powiada.

— A myśmy przecież mówili, że trzeba pięknie ładnie mieć w sobie jedno i drugie, a jeśli ktoś tych rzeczy w sobie nie łączy, to nie trzeba takiemu dawać ani wykształcenia najwyższego, ani zaszczytów, ani rządów.

— Słusznie — powiedział.

E — Czy nie myślisz, że to będzie rzadkie połączenie?

— Jakżeby nie miało być?

— Zatem trzeba robić próby, stosować te trudy i strachy, i rozkosze, o których mówiliśmy wtedy, a jeszcze i to, cośmy wtedy pominęli, to mówimy teraz, że i z pomocą licznych przedmiotów nauczania trzeba te natury ćwiczyć patrząc, która potrafi znieść także przedmioty największe, czy też się ich nastra-
504 szy i odpadnie — podobnie jak przy innych zawodach strach niejednego na bok odstawiał.

— Trzeba tak patrzeć — powiada. — Ale które to przedmioty nauczania nazywasz największymi?

XVI. — Przypominasz sobie z pewnością — powiedziałem — żeśmy trzy postacie w duszy rozróżnili mówiąc w związku z tym o sprawiedliwości, rozwadze, męstwie i mądrości, zebraliśmy sobie to, czym jest każda z nich.

— Gdybym tego nie pamiętał — powiada — nie miałbym prawa słuchać tego wszystkiego, co potem.

B — A to, co przedtem, pamiętasz?

— Co takiego?

— Mówiliśmy gdzieś tam, że chcąc najpiękniej te rzeczy zobaczyć, trzeba by iść inną, dłuższą drogą naokoło; one się ukażą jasno dopiero temu, kto by ją przebył — na razie można się było brać tylko do tych wywodów, które się wiązały z ustaleniami poprzednimi. I wyście mówili, że to wystarczy, i tak się też wtedy te rzeczy mówiło — moim zdaniem nie dość jasno i ściśle, a jeżeli wam się to podobało, to może wy to i powiecie.

— Moim zdaniem — powiada — w samą miarę. Innym się też tak wydawało.

C — Ach, przyjacielu — odpowiedziałem — miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, to nie jest miara w samą miarę. Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego. Tylko się tak nieraz komuś wydaje, że już wszystko w porządku i nie ma potrzeby szukać głębiej.

— Bardzo wielu — powiada — zachowuje się w ten sposób, ale to jest lekkomyślność.

— A to zgoła nie jest zaleta strażnika państwa i praw.

— Zapewne — dodał.

D — Więc taki — ciągnąłem — musi iść drogą dłuższą naokoło, musi uczyć się i trudzić przy tym nie mniej, niż przy ćwiczeniach cielesnych. Albo też, jak mówimy w tej chwili, nie dojdzie nigdy do końca nauki największej i najbardziej dla niego odpowiedniej.

— A więc to nie są rzeczy największe? Czy jest coś jeszcze większego niż sprawiedliwość i to, cośmy przeszli?

— Jest i coś większego — odpowiedziałem. — I trzeba te rzeczy nie w szkicu zobaczyć, tak jak teraz, ale nie pomijać ich w postaci doskonale wykoń-

E czonej. Czy to nie byłoby śmieszne, kiedy chodzi o inne rzeczy małej wagi, robić wszystko, co można, aby wyszły jak najściślej i najczyściej, a nie uważać, że temu, co największe, należy się i ścisłość największa?

— To jest myśl bardzo godna uwagi. Ale który to jest ten największy przedmiot nauki i co ty właściwie tak nazywasz, to jak myślisz: czy cię ktoś puści do domu nie zapytawszy się, co to jest?

— Nie bardzo — odpowiedziałem. — Więc pytaj i ty. Zresztą nieraz już o nim słyszałeś; teraz albo nie pamiętasz, albo chcesz mi robić trudności, boś

505 się obrócił przeciwko mnie. Ja myślę, że raczej to drugie. Bo to, że największym przedmiotem nauki jest postać Dobra, toś często słyszał, i że przez nią to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co pożyteczne. I teraz mniej więcej wiesz, że chcę o tym mówić, a oprócz tego i to, że nie znamy jej dostatecznie. A jeśli jej nie znamy, to choćbyśmy wszystko inne i najlepiej znali, wiesz, że

B na nic nam się to nie przyda — zupełnie tak samo, jakbyśmy posiedli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było. Czy ty uważasz, że to warto: posiąść wszystko, co tylko posiąść można, nie posiadłszy tego, co dobre? Albo myśleć sobie wszystko, co pomyśleć można, tylko nie to, co dobre, i w ten sposób nie myśleć sobie niczego pięknego ani dobrego?

— Na Dzeusa — powiada — ja tak nie uważam.

XVII. — A wiesz, prawda, i to, że ci, których jest wielu, myślą, że Dobro to jest rozkosz, a subtelniejsi, że to poznanie.

— No, jakżeby nie.

— I to też, przyjacielu, że ci, którzy stoją na tym stanowisku, nie umieją wskazać, co to za poznanie, i muszą w końcu powiedzieć, że to poznanie Dobra.

— To bardzo zabawnie — powiada.

C — Jakżeby nie zabawnie — dodałem — skoro najpierw zarzucają nam, że my nie znamy Dobra, a potem tak do nas mówią, jakbyśmy je znali? Bo

mówią, że poznanie jest poznaniem dobra, jakbyśmy my rozumieli, co oni mają na myśli, kiedy wymawiają wyraz „dobro".

— Święta prawda — mówi.

— Więc cóż? Ci, którzy określają Dobro jako rozkosz, to chyba niemniej się błąkają, niż tamci. Czy i ci nie muszą przyznać, że istnieją rozkosze złe?

D — Bardzo stanowczo.

— Więc im wypada, uważam, zgodzić się, że dobro i zło wychodzi na jedno. Czy nie?

— No cóż?

— Nieprawdaż — że wielkie i liczne spory z tym się wiążą, to jest jasne?

— Jakżeby nie?

— No cóż? A to czy nie jest jasne, że jeśli chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, to niejeden gotów wybrać i to, co się tylko takim wydaje, choćby ono i nie było takie — jednakby to robił i zdobywał i za takie by to uważał, a jeśli o dobro idzie, to już nikomu nie wystarczy zdobyć dobro rzekome, tylko każdy szuka istotnego, a samą tylko opinię na tym punkcie każdy ma w pogardzie?

— I bardzo — dodał.

E — Więc to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest, ani się do niego z tak niezachwianą wiarą odnosząc jak do innych, przez co ją wiele innych rzeczy też omija, które by się na coś przydać mogły, więc na coś takiego i tak wielkiego powiemy, że powinni mieć oczy zamknię-

506 te także i ci najlepsi w państwie, którym wszystko oddamy w ręce?

— Zgoła nie — powiada.

— Ja mam wrażenie — dodałem — że to, co sprawiedliwe i co piękne nie znajdzie godnego strażnika w kimś, kto by nie wiedział, że to właśnie jest dobre, i pod jakim względem. A mam i to przeczucie, że bez tej wiedzy nikt tego nie pozna należycie.

— To słuszne masz przeczucie — powiada.

B — Zatem prawda, że państwo będzie doskonale urządzone dopiero wtedy, kiedy na jego czele będzie stał strażnik znający się na tych rzeczach?

XVIII. — To konieczne — powiada. — Ale tak, ty Sokratesie, czy ty dobrem nazywasz: wiedzę czy rozkosz, czy coś innego jeszcze?

— Oto jest mąż — zawołałem. — Pięknie było już od dawna widać, że ci nie wystarczy to, co sobie inni na ten temat myślą.

— Wydaje mi się nawet, Sokratesie, że nie godzi się umieć tylko streszczać cudze poglądy, a swojego własnego nie mieć, kiedy się ktoś tak długo bawił tym zagadnieniem.

C — No cóż? A czy godzi się, twoim zdaniem, mówić tak, jakby człowiek coś wiedział o rzeczach, o których nie wie?

— Nigdy — powiada — tak, jakby wiedział, ale tak, jak mniema. Żeby chciał powiedzieć to, co mu się wydaje.

— No cóż? — powiedziałem — a czyś nie zauważył, że mniemania tam, gdzie wiedzy nie ma, są wszystkie licha warte? Najlepsze z nich są ślepe. Czy uważasz, że różnią się czymś od ślepych idących pro-

sto drogą ci, którzy żywią jakieś mniemanie prawdziwe, ale nieprzemyślane teoretycznie?

— Niczym się nie różnią — powiada.

D — Więc wolisz patrzeć na to, co licha warte, co ślepe i krzywe, kiedy możesz od innych słyszeć rzeczy świetne i piękne?

— Tylko, na Dzeusa, Sokratesie — zawołał Glaukon — tylko nie urywaj teraz, jakbyś był już u końca! Nam wystarczy, jeżeli dobro omówisz tak samo, jakeś omawiał sprawiedliwość i rozwagę, i te tam inne.

— Mnie też, przyjacielu, to zupełnie wystarczy — odpowiedziałem. — Ale gotówem nie dać rady, porwę się, skompromituję się i będę śmieszny. Ale,

E moi kochani, co to właściwie jest Dobro samo, dajmy temu pokój na razie. Bo mam wrażenie, że przy obecnym rozpędzie nie dojdziemy do tego, co mi się na ten temat wydaje — w tej chwili. Ale co mi się jako dziecko Dobra przedstawia, i to całkiem do niego podobne, to chcę powiedzieć, jeżeli i wy zechcecie, a jeśli nie, to dam pokój.

— Ależ mów — powiada. — Za karę na drugi raz będziesz mówił o ojcu.

507 — Bardzo bym się cieszył — odpowiedziałem — gdybym potrafił tę karę zapłacić, i wy gdybyście ją przyjęli, a nie tak, jak teraz, tylko same procenty. Więc weźcie ten procent, tego potomka Dobra samego. A tylko strzeżcie się, abym was jakoś mimo woli w pole nie wyprowadził i nie dał za procent fałszywych informacyj o tym potomku.

— Będziemy się — powiada — strzegli w miarę sił. Mów tylko:

B — Muszę się naprzód z wami porozumieć — odpowiedziałem — i przypomnieć wam to, co się przedtem powiedziało, i nieraz się to przy innej sposobności mówiło.

— Co takiego? — powiada.

— Że wiele jest rzeczy pięknych — odrzekłem — i wiele jest rzeczy dobrych, i o każdym rodzaju rzeczy tak mówimy, i tak to określamy słowem.

— Mówimy tak.

— A także Piękno samo i Dobro samo i tak o wszystkich rzeczach, któreśmy poprzednio jako liczne przyjmowali, teraz je znowu pod jedną postać każdego rodzaju kładziemy — ta jest jedna — i tak o każdej rzeczy mówimy, czym jest.

— Jest tak.

— I o tych mówimy, że je widzimy, a nie poznajemy ich myślą, a postacie znowu (idee) poznaje-

C my myślą, a nie widzimy ich.

— Ze wszech miar.

— A jaką cząstką naszej osoby widzimy rzeczy widzialne?

— Wzrokiem — powiada.

— Nieprawdaż — mówię — a słuchem rzeczy słyszalne, a innymi zmysłami wszelkie rzeczy spostrzegalne?

— No, tak.

— A czyś się zastanawiał nad tym, jak to twórca naszych zmysłów najkosztowniej utworzył zdolność widzenia i widzialności?

— Nie bardzo — powiada.

— Więc tak zobacz. Czy istnieje coś innego rodzaju, czego by brakło słuchowi i głosowi do tego,

żeby słuch mógł słyszeć, a głos, żeby był słyszalny?
D I jeżeli się to trzecie nie dołączy, to słuch nie będzie słyszał, a głos nie będzie słyszalny?

— Niczego takiego nie trzeba — powiedział.

— I ja mam wrażenie — dodałem — że wielu innym zmysłom też niczego takiego nie brak — żeby nie powiedzieć, że w ogóle żaden zmysł niczego takiego nie potrzebuje. A może ty byś umiał taki zmysł wymienić?

— Ja bym nie umiał — powiada.

— A zdolność do widzenia i widzialność, czy niemiarkujesz, że potrzebują czegoś takiego?

— Jakim sposobem?

— Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać, i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie natu-
E ralne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne.

— Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba? — zapytał.

— Tego, co ty nazywasz światłem — odpowiedziałem.

— Prawdę mówisz — powiada.

508 — Zatem niemała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność — łącznik między nimi zacniejszy od innych powiązań, chyba że światło to jest czynnik mało czcigodny.

— Ależ — powiada — daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym.

XIX. — A któremu z bogów niebieskich umiesz to przypisać, który jest jego panem, i jego światło

sprawia, że nasz wzrok widzi najpiękniej, a rzeczy widzialne są widziane?

— Temu, co i ty — powiada — i inni ludzie też. Bo jasna rzecz, że ty pytasz o Heliosa.

— Więc taki jest stosunek wzroku do tego boga?

— Jaki?

— Nie jest słońcem wzrok; ani sam, ani to, w czym wzrok tkwi, a my to nazywamy okiem.

— No nie, przecież.

B — Ale to jest narząd najbardziej do słońca podobny ze wszystkich narządów zmysłowych.

— W wysokim stopniu.

— Nieprawdaż? On i siłę swoją ze słońca czerpie — ona jakby stamtąd do niego napływa?

— Tak jest.

— Więc prawda, że słońce nie jest wzrokiem, tylko jest przyczyną wzroku i dlatego wzrok je widzi.

— Tak jest — powiada.

— Więc ja — dodałem — słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo
C własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi.

— Jak to? — mówi. — Opowiadaj mi jeszcze!

— Ty wiesz — ciągnąłem — że kiedy ktoś oczy obróci nie na te przedmioty, których barwy światło dzienne oblewa, ale na te, co majaczeją w mrokach nocnych, wtedy oczy słabną i wydają się nieledwie ślepe, jakby w nich nie było czystego widzenia.

— I bardzo — powiada.

D — A kiedy na to, co słońce wtedy oświeca, jasno widzą i zaraz się pokazuje, że w tych samych oczach jest widzenie w środku.

— No, tak.

— Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej rozumieć. W ten sposób: kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie, jakby rozumu nie miała.

E — Zupełnie, jakby nie miała.

— Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę — po-
509 dobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy — tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie — Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej.

— Ty nieogarnioną piękność opowiadasz — mówi — jeżeli to daje wiedzę i prawdę, a samo jeszcze je pięknością przewyższa. Ty chyba nie myślisz, że to będzie rozkosz.

B — A bójże się boga — powiedziałem. — Raczej w ten sposób przyjrzyj się jego obrazowi.

— W jaki sposób?

— Przyznasz, że słońce — tak mi się wydaje — rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem.

— Jakżeby?

— Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę — coś wyższego i mocniejszego o wiele.

C XX. A Glaukon bardzo śmiesznie: „Apollonie! — powiada — cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!“

— To tyś winien — odpowiedziałem — boś mnie zmusił, żebym o nim mówił to, co mi się wydaje.

— I nie ustawaj — żadną miarą — powiada — chyba że coś tam... tylko to podobieństwo ze słońcem znowu rozwijaj, bo może coś opuszczasz.

— Ależ oczywiście — odpowiedziałem — ja opuszczam niejedno.

— Więc nie pomijaj ani drobiazgu!

— Zdaje mi się — odpowiedziałem — że pomijam nawet bardzo wiele. Ale, o ile to w tej chwili możliwe, umyślnie nie będę nic opuszczał.

— Więc nie — powiada.

D — Otóż pomyśl sobie — ciągnąłem — że, jak mówimy, istnieją te dwa i królują — jedno nad rodzajem przedmiotów myślowych i w świecie myśli, a drugie w świecie widzialnym — ja nie mówię, że

w podniebnym, abyś nie myślał, że się bawię w etymologie *. Więc masz te dwie postacie: widzialną i myślową?

— Mam.

— Więc weź sobie jakby linię przeciętą na dwa nierówne odcinki i każdy jej odcinek przedziel znowu w tym samym stosunku — zarówno odcinek rodzaju widzialnego jak i rodzaju myślowego, a będziesz miał przed sobą ich wzajemny stosunek ze względu
E na jasność i niejasność. W rodzaju widzialnym jeden z dwóch odcinków, to będą obrazy. Mówiąc o obra-
510 zach mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicie w wodach i w przedmiotach stałych a gładkich i świecących, i wszelkie odwzorowania tego rodzaju, jeżeli rozumiesz.

— Ja rozumiem.

— Jako drugi odcinek rodzaju widzialnego weź to wszystko, do czego tamte rzeczy są podobne a więc: zwierzęta które nas otaczają i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej.

— Biorę — powiada.

— A czy nie byłbyś gotów przyznać — dodałem — że się te dwa rodzaje przedmiotów różnią ze względu na prawdę i nieprawdę, i tak, jak się przedmioty mniemań mają do przedmiotów poznania, tak się mają podobizny do swoich pierwowzorów?

B — Tak jest — powiada — bardzo nawet.

— A zastanów się nad podziałem świata myśli, gdzie ten znowu przeprowadzić należy.

— No gdzie?

* Chodzi o dwa wyrazy: „horatós“ i „uranós“.

— W tym miejscu, gdzie się dusza przedmiotami z poprzedniego odcinka posługuje niby obrazami, i musi od założeń wychodzić nie ku początkowi, ale ku końcowi. A drugi odcinek tam, gdzie dusza od założeń ku początkowi bezwarunkowemu zmierza, bez pomocy obrazów, jak robiła przedtem, a tylko samemi się po drodze posługuje postaciami.

— To, coś powiedział — mówi — tego nie zrozumiałem należycie.

C — To na drugi raz zrozumiesz — odpowiedziałem. — I łatwiej to pojmiesz, kiedy się to naprzód powiedziało. Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zadania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel roz-
D ważania.

— Tak jest — powiada. — To wiem.

— Nieprawdaż? I to, że posługują się przy tym postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o Czwo-
E roboku samym i o Przekątni samej, ale nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się ni-

mi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte — r z e c z y s a m e — których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą.

511 — Prawdę mówisz — powiada.

XXI. — Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wznieść się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne.

B — Ja rozumiem, że ty mówisz o geometriach i o umiejętnościach pokrewnych.

— Więc i ten drugi odcinek świata myśli żebyś zrozumiał. Ja przez ten odcinek rozumiem to, czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym
C w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko p o s t a c i a m i s a m y m i poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc.

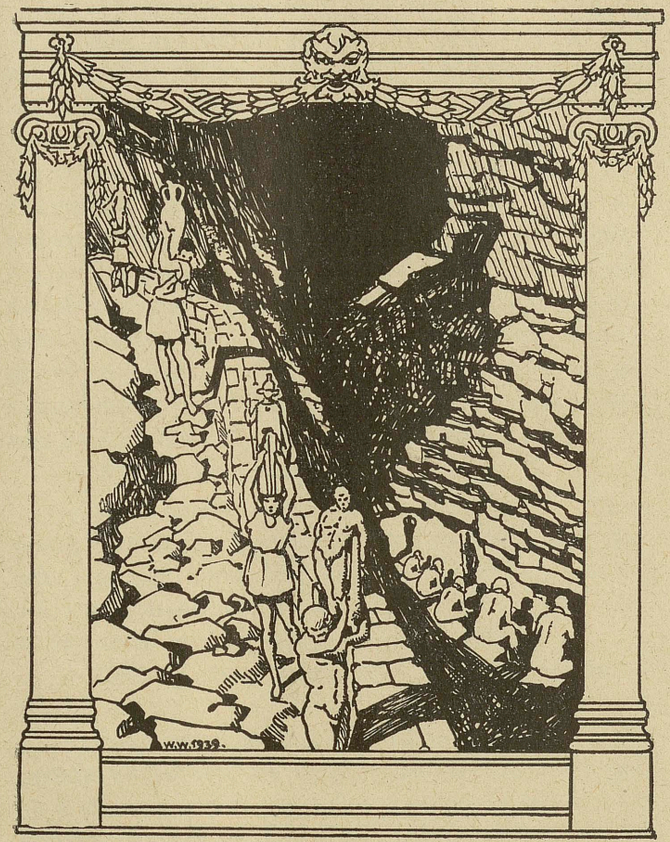
— Ja rozumiem — powiada — choć właściwie nie całkiem, bo mam wrażenie, że ty masz na myśli dużą pracę — ty chcesz rozgraniczyć dwie rzeczy i powiedzieć, że jaśniejsze jest rozważanie bytu i świata myśli to, które przeprowadza umiejętność

dialektyki, niż to, którego dokonują inne tak zwane umiejętności, bo dla nich założenia są początkami i szczytami, i chociaż na ich terenie też człowiek
D ogląda przedmiot nauki rozsądkiem a nie zmysłami, ale ponieważ nie zmierza do szczytu i do początku, tylko się założeń trzyma, dlatego ty masz wrażenie, że on tam nie ma rozumu, mimo że i tam chodzi o przedmioty myśli wraz z początkiem. A rozsądkiem nazywasz, zdaje mi się, to, czym dysponują geometrzy i im podobni, a nie mówisz u nich o rozumie, jakby rozsądek był czymś pośrednim pomiędzy rozumem i mniemaniem.

— Zupełnie trafnieś to pojął. I przyjmij wraz ze mną w związku z tymi czterema odcinkami następujące cztery postawy, spotykane w duszy ludzkiej:
E rozum — skierowany do tego, co najwyższe, rozsądek — do tego, co drugie z kolei, trzeciemu rzędowi przyporządkuj wiarę, a temu co na końcu: myślenie obrazami. I uporządkuj to podobnie jak tamte rzeczy: im więcej prawdy w którym dziale przedmiotów, tym jaśniejsza niech mu u ciebie odpowiada postawa wewnętrzna.

— Rozumiem — powiada — i zgadzam się, i porządkuję tak, jak mówisz.

KSIĘGA SIÓDMA


W.W. 1939.

514 POTEM powiedziałem: Przedstaw sobie obrazowo — jako następujący stan rzeczy — naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak.

Zobacz: oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed
B siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równolegle do niej, podobnie jak u kuglarzów przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki. ,

— Widzę — powiada.

515 — Więc zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i, oczywiście, jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą.

— Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych.

— Podobnych do nas — powiedziałem. — Bo przede wszystkim czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego, oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?

B — Jakimże sposobem? — powiada — gdyby całe życie nie mógł żaden głową poruszyć?

— A jeżeli idzie o te rzeczy obnoszone wzdłuż muru? Czy nie to samo?

— No, cóż.

— Więc gdyby mogli rozmawiać jeden z drugim, to jak sądzisz, czy nie byliby przekonani, że nazwami określają to, co mają przed sobą, to, co widzą?

— Koniecznie.

— No, cóż? A gdyby w tym więzieniu jeszcze i echo szło od im przeciwległej ściany, to, ile razy by się odezwał ktoś z przechodzących, wtedy, jak myślisz? Czy oni by sądzili, że to się odzywa ktoś inny, a nie ten cień, który się przesuwa?

— Na Dzeusa, nie myślę inaczej — powiada.

C — Więc w ogóle — dodałem — ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów.

— Bezwarunkowo i nieuchronnie — powiada.

— A rozpatrz sobie — dodałem — ich wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości. Jakby to było, gdyby im naturalny bieg rzeczy coś takiego przyniósł: ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję, i iść, i patrzeć w światło, cierpiałby, robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał. Jak my-

D ślisz, co on by powiedział, gdyby mu ktoś mówił, że przedtem oglądał ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu, że zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słuszniej; i gdyby mu ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniami go zmuszał, niech powie, co to jest. Czy nie myślisz, że ten by może był w kłopocie

i myślałby, że to, co przedtem widział, prawdziwsze jest od tego, co mu teraz pokazują?

— Z pewnością — powiada.

E — Nieprawdaż? A gdyby go ktoś zmuszał, żeby patrzał w samo światło, to bolałyby go oczy, odwracałby się i uciekał do tych rzeczy, na które potrafi patrzeć i byłby przekonany, że one są rzeczywiście jaśniejsze od tego, co mu teraz pokazują?

— Tak jest — powiada.

II. A gdyby go ktoś — dodałem — gwałtem stamtąd pod górę wyciągał po kamieniach i stromiznach ku wyjściu i nie puściłby go prędzej, ażby go wywlókł na światło słońca, to czy on by nie cierpiał i nie skarżyłby się i nie gniewał, że go wloką, a gdy-

516 by na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe?

— No nie — powiada — tak nagle przecież.

— I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze. Naprzód by mu najłatwiej było dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej by mógł oglądać patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słoń-

B ce i światło słoneczne.

— Jakżeby nie?

— Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest.

— Koniecznie — powiada.

— Potem by sobie wymiarkował o nim, że od niego pochodzą pory roku i lata, i że ono rządzi
C wszystkim w świecie widzialnym, i że jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam poprzednio widzieli.

— Jasna rzecz, że do tego by potem doszedł.

— Więc cóż? Gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypominał i tę mądrość tamtejszą i tych, z którymi razem wtedy siedział, wspólnymi kajdanami skuty, to czy nie myślisz, że uważałby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszedł, a litowałby się nad tamtymi?

— I bardzo.

— A tam u nich przedtem może niejeden zbierał od towarzyszów pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli
D najbystrzej umiał dojrzeć to, co mijało przed oczami, i najlepiej pamiętał, co przedtem, co potem, a co równocześnie zwykło się było zjawiać i mijać, i najlepiej umiał na tej podstawie zgadywać, co będzie. — Czy ty myślisz, że on by za tym tęsknił i zazdrościłby tym, których tamci obsypują zaszczytami i władzę im oddają? Czy też raczej czułby się tak, jak ten u Homera, i stanowczo by wolał „być na ziemi i służyć gdzieś u jakiegoś biedaka“ i nie wiadomo jaką
E dolę znosić raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego jak tam?

— Ja tak myślę — powiada — że wolałby raczej wszystko inne znieść, niż wrócić do tamtego życia.

— A jeszcze i nad tym się zastanów. Gdyby taki człowiek z powrotem na dół zeszedł i w tym samym szeregu usiadł, to czy nie miałby oczu napełnionych ciemnością, gdyby nagle wrócił ze słońca?

— I bardzo — powiada.

— A gdyby teraz znowu musiał wykładać tamte cienie na wyścigi z tymi, którzy bez przerwy siedzą w kajdanach, a tu jego oczy byłyby słabe, zanimby
517 nie wróciły do siebie, bo przystosowanie ich wymaga nie bardzo małego czasu, to czy nie narażałby się na śmiech i czy nie mówionoby o nim, że chodzi na górę, a potem wraca z zepsutymi oczami, i że nie warto nawet chodzić tam pod górę. I gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i podprowadzać wyżej, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili.

— Z pewnością — powiada.

III. — Otóż ten obraz — powiedziałem — kochany Glaukonie, trzeba w całości przyłożyć do tego, co
B się poprzednio mówiło. Więc to siedlisko, które się naszym oczom ukazuje, przyrównać do mieszkania w więzieniu, a światło ognia w nim do siły słońca. Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko chyba wie, czy ona prawdziwa, czy nie. Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea D o b r a i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarku-
C je, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją doj-

rzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym.

— Mniemam i ja tak samo — powiedział — tak, jak tylko potrafię.

— Więc proszę cię — dodałem — podziel ze mną jeszcze i to mniemanie i nie dziw się, że ci, którzy tam zaszli, nie mają ochoty robić tego samego, co
D ludzie, tylko ich dusze chcą wciąż tam przebywać i tam dążą. To chyba też naturalne, jeżeli i to jest zgodne z omówionym obrazem.

— To z pewnością naturalne — powiada.

— No cóż? A czy to, myślisz, dziwne, jeżeli ktoś od tych boskich widoków do marności ludzkich powróci, że nie wygląda wtedy jak ludzie i mocno wydaje się śmieszny, bo jeszcze słabo widzi, zanim się nie przyzwyczai do tutejszych ciemności, kiedy będzie musiał w sądach czy gdzieś indziej walczyć o cienie sprawiedliwości albo o bałwany, które tylko cienie rzucają, i stawać do zawodów o te rzeczy
E tak, jak je biorą ludzie, którzy Sprawiedliwości samej nie widzieli nigdy?

— To nie jest zgoła dziwne — powiedział.

518 — Gdyby ktoś miał rozum — dodałem — to by pamiętał, że dwojakie bywają zaburzenia w oczach. Jedne u tych, którzy się ze światła do ciemności przenoszą, drugie u tych, co z ciemności w światło. Więc gdyby wiedział, że to samo dzieje się i z duszą, to kiedykolwiekby widział, że się któraś miesza i nie może niczego dojrzeć, nie śmiałby się głupio, tylko by się zastanowił, czy ona wraca z życia w większej jasności i teraz ulega zaćmie, bo nie jest przyzwy-
B czajona, czy też z większej ciemnoty weszła w więk-

szą jasność i zbytni blask ją olśnieniem napełnia — wtedy by jej stan i jej życie uważał za szczęście a litowałby się nad tamtą. A gdyby się miał i z niej śmiać, to mniej śmieszny byłby jego śmiech nad nią niż pod adresem tamtej, która z góry, ze światła przychodzi.

— Mówisz w sam raz — powiada.

IV. — Więc powinniśmy — dodałem — tak myśleć o tych rzeczach, jeżeli to wszystko prawda, i że z wykształceniem zgoła nie tak stoi sprawa, jak to
C mówią pewni ludzie, którzy się ogłaszają. Oni mówią, że chociaż ktoś wiedzy nie ma w duszy, oni ją tam włożyć potrafią, jakby wzrok wkładali w oczy ślepe.

— Tak mówią — powiada.

— A nasza myśl obecna — ciągnąłem — wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy D o b r e m. Czy nie?

D — Tak.

— Więc tego właśnie — dodałem — dotyczyłaby umiejętność pewna: nawracania się; w jaki sposób najłatwiej i najskuteczniej zawrócić w inną stronę — nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok — on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie pa-

trzy tam, gdzie trzeba — o to chodzi, żeby to zrobić najlepiej.

— Zdaje się — powiedział.

— Zatem inne tak zwane dzielności duszy gotowe jakoś być bliskie dzielnościom ciała. Bo rzeczywiście nie ma ich naprzód wcale, a później wszczepia je obyczaj i ćwiczenia. A ta, którą stanowi inteligencja, ma zdaje się raczej coś boskiego w sobie; coś, co nigdy siły nie traci a tylko zależnie od momentu nawrócenia staje się czymś przydatnym i pożytecznym, albo nieprzydatnym i szkodliwym. Czyś jeszcze nigdy nie zwrócił uwagi na ludzi, o których się mówi, że są źli, ale mądrzy, jak bystro taka duszyczka patrzy, jak ostro widzi na wskroś wszystko, do czego się weźmie; ma, widać, niezły wzrok, a tylko musi słuchać złych skłonności, tak że im ostrzej patrzy, tym więcej złego robi?

— Tak jest — powiada.

— Gdyby jednak — dodałem — taką naturę już od dziecka krótko trzymać i poobcinać jej wcześnie te niby ołowianki powiązane z dobrym jedzeniem i tego rodzaju przyjemnościami i z rozkosznymi przysmakami, które wzrok duszy skierowują ku dołowi, gdyby się taki chłopak tego pozbył, a obrócił się ku Prawdzie, to by tą samą swoją zdolnością tamte rzeczy widział najbystrzej w porównaniu z tymi samymi ludźmi — podobnie jak najbystrzej widzi te, którymi się dzisiaj interesuje.

— Prawdopodobnie — powiedział.

— No cóż? A to czy nie prawdopodobne — dodałem — a nawet to koniecznie wynika z tego, co się przedtem powiedziało, że ani ludzie niewykształceni

i z prawdą nic do czynienia nie mający — należycie państwem rządzić nie będą, ani ci, którzy się swobodnie i wyłącznie tylko nauką zajmują. Dlatego, że ci pierwsi celu w życiu nie mają jednego, który mając na oku, powinni by wszystko robić, cokolwiek by robili w życiu prywatnym i w publicznym, a drudzy dlatego, że dobrowolnie pracować nie będą, bo im się zdaje, że mieszkają gdzieś daleko — gdzieś na wyspach szczęśliwych.

— To prawda — mówi.

— A naszym zadaniem jest — powiedziałem — co najlepsze natury spośród mieszkańców zmusić, żeby dorosły do tego przedmiotu nauki, któryśmy poprzednio nazwali największym: żeby widziały D o b r o i potrafiły odbyć tę drogę wzwyż, a gdy się tam wzniosą i dostatecznie D o b r a napatrzą, nie pozwalać im na to, na co się im dziś pozwala.

— Na co takiego?

— Żeby tam zostawały na stałe, a nie chciały zstępować z powrotem do tych ludzi, tutaj, okutych w kajdany, i dzielić z nimi trudów, i brać od nich zaszczytów — wszystko jedno, gorsze czy poważniejsze.

— No dobrze — powiada — ale wtedy zadamy im krzywdę i zrobimy to, że ich dusze będą żyły gorzej, kiedy mogłyby lepiej.

V. — Zapomniałeś znowu, przyjacielu — tak odpowiedziałem — że prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania

ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra;
520 prawo samo wytwarza takich ludzi w państwie nie na to, żeby potem pozwolić każdemu, niech sobie idzie, którędy sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa.

— Prawda — mówi — zapomniałem.

— Więc zastanów się, Glaukonie — powiedziałem — że nawet nie wyrządzimy krzywdy naszym filozofom, tylko będziemy do nich mówili sprawiedliwie, przymuszając ich, żeby o drugich dbali i drugich strzegli. A będziemy im mówili, że jeśli się zdarzają tacy ludzie jak oni w innych państwach, to naturalne, jeżeli się nie biorą do pracy na miejscu, bo oni tam rosną sami z siebie, bez pomocy ustroju, który panuje w każdym państwie. A to jest rzecz sprawiedliwa, żeby to, co się samo rodzi i nikomu wychowania nie zawdzięcza, nikomu też nie miało ochoty spłacać kosztów wychowania. A tymczasem was myśmy dla was samych i dla reszty państwa spłodzili, jakby w ulu, na wodzów i na królów i wychowaliśmy was lepiej i doskonalej, niż inni swoich; wyście lepiej od innych uzdolnieni, żeby być jednym i drugim. Więc powinieneś zejść teraz na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi i przyzwyczajać się do patrzenia w mroki. Jak się przyzwyczaicie — to będziecie widzieli o całe niebo lepiej, niż ci tam, i potraficie rozpoznać każde widmo, co ono za jedno i skąd się wzięło, boście już oglądali prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre. W ten sposób będziemy razem z wami państwem rządzili na jawie, a nie przez sen, jak to dziś w niejednym

państwie rządzą ci, co walki z sobą staczają o cienie i o władzę, jak gdyby władza była jakimś wielkim dobrem. A prawda bodaj że tak wygląda: państwo, w którym ludzie mający rządzić najmniej się garną do rządów, w tym muszą być rządy najlepsze i najbardziej wolne od wewnętrznych niepokojów, a gdzie rządzący są nastawieni przeciwnie, tam i stosunki panują wprost przeciwne.

— Tak jest — powiada.

— Więc czy myślisz, że nie będą nam posłuszni nasi wychowankowie, kiedy to usłyszą, i nie zechce jeden z drugim pracować w państwie razem z innymi po części, a długi czas poza tym spędzać w swoim towarzystwie i w atmosferze czystej?

— To niemożliwe — powiada. — Bo będziemy to, co sprawiedliwe, zalecali ludziom sprawiedliwym. Raczej każdy z nich zabierze się do rządzenia jako do czegoś, co być musi — wprost przeciwnie niż ci, co dzisiaj rządzą w każdym państwie.

— Bo to tak jest, przyjacielu — dodałem. — Jeżeli dla tych, co mają rządzić, wynajdziesz życie lepsze od rządzenia, to może ci się udać dobra organizacja państwa, bo tylko w tym jednym państwie będą rządzili ludzie istotnie bogaci nie w złoto, ale w to, co powinno stanowić bogactwo człowieka szczęśliwego: żeby mieć życie dobre i rozumne. A jeżeli się do rządów zabiorą ludzie ubodzy i jeśli łaknący dóbr osobistych dorwą się do dobra publicznego, aby je rozdrapywać dla siebie, wtedy nie ma sposobu. Zaczną się walki o władzę i taka wojna domowa wewnątrz państwa zgubi i samych walczących i zgubi resztę państwa.

B — Święta prawda — mówi.

— A czy znasz jakiekolwiek życie inne, które by pozwalało patrzeć z góry na władzę i na wpływy polityczne, niż życie oddane prawdziwej filozofii?

— Nie, na Dzeusa — powiada.

— Więc doprawdy, że do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki.

— Jakżeby nie?

— Więc kogo ty innego będziesz zmuszał do straży około państwa, jeżeli nie tych, co rozumieją się na tych rzeczach najlepiej i najlepiej potrafią państwem zarządzać, ale ambicje mają inne i życie znają lepsze niż karierę polityczną?

— Nikogo innego — powiada.

C VI. — Więc jeżeli chcesz, to pomyślmy nad tym, skąd weźmiemy takich ludzi i jak ich ktoś będzie podprowadzał ku światłu, jak to o niektórych ludziach mówią, że z Hadesu pomiędzy bogów poszli.

— Jakżebym nie chciał? — powiada.

— A to by było nie: tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócenie się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy.

— Tak jest.

— Więc trzeba się rozejrzeć, który to przedmiot nauki posiada taką siłę?

D — Jakżeby nie?

— Więc który by to przedmiot nauki, Glaukonie, mógł tak duszę pociągać od świata zjawisk ku bytowi? A mówiąc to mam równocześnie i to na myśli: czy nie mówiliśmy, że oni powinni być za młodu zapaśnikami wojennymi?

— Mówiliśmy.

— Zatem przedmiot nauki, którego szukamy, powinien także i to jeszcze posiadać w dodatku.

— Co takiego?

— Żeby nie był bez użytku dla wojska.

— Powinien — mówi — jeżeli to tylko możliwe.

E — Myśmy ich przedtem kształcili z pomocą muzyki i gimnastyki.

— Było tak — powiada.

— Gimnastyka zajmuje się chyba tym, co powstaje i ginie. Bo kieruje wzrostem i zanikaniem ciała.

— Jasna rzecz.

— Więc to by nie był ten przedmiot, którego szukamy.

— No nie.

522 — A może muzyka, o której mówiliśmy przedtem?

— Ależ ona była przeciwstawieniem gimnastyki, jeżeli pamiętasz, wpływała wychowawczo na obyczaje strażników, z pomocą swej harmonii zaszczepiała im pewną równowagę wewnętrzną, a nie zaszczepiała wiedzy; rytmem swym regulowała ich takt wewnętrzny, a słowami budziła inne dyspozycje pokrewne — powiada.

— Zarówno słowami mitów, jak i bliższymi prawdy. Ale przedmiotu nauki, który by się przydał do jakiegoś takiego dobra, jakiego ty teraz szukasz, wcale w niej nie było.

B — Bardzo mi dokładnie to przypominasz — powiedziałem. — Tam naprawdę nie było nic takiego. Ale, bój się boga, Glaukonie — co by to było takiego? Bo umiejętności wszystkie wydały się jakoś raczej rzemiosłami.

— Jakżeby nie? I rzeczywiście, jakiż jeszcze inny przedmiot nauki pozostaje, jeżeli muzyka i gimnastyka, i umiejętności odpadają?

— No, proszę cię — odpowiedziałem — jeżeli się nie nadaje już nic więcej poza tym, to weźmy jakiś przedmiot z tych, które się do wszystkiego w ogóle odnoszą.

C — Co takiego?

— Na przykład ten wspólny czynnik, którym się posługują wszystkie umiejętności i działania rozsądne i gałęzie wiedzy. Którego się też każdy powinien uczyć przede wszystkim.

— Co to takiego? — powiada.

— To ten drobiazg — odpowiedziałem — rozpoznawać jeden i dwa, i trzy — mówiąc zaś ogólnie: liczba i rachunek. Czy nie tak się te rzeczy mają, że każda umiejętność i każda wiedza musi do nich sięgać?

— I bardzo — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — i umiejętność wojskowa też?

— Koniecznie musi — powiedział.

— Przecież Palamedes — dodałem — w tragediach zawsze pokazuje w Agamemnonie bardzo
D śmiesznego wodza. Czyś nie pomyślał nad tym, co on mówi — on powiada, że szyki pod Ilionem sprawił, kiedy ich liczbę znalazł i wyrachował ilość

okrętów i wszystko inne, co przedtem było niepoliczone, i Agamemnon nie wiedział nawet, ile ma nóg, skoro liczyć nie umiał? Więc co myślisz? Co to był za wódz?

— Jakiś do niczego — powiada — jeżeli to była prawda.

E VII. — Więc czy nie przyjmiemy — dodałem — że dla wojskowego ten przedmiot nauki jest niezbędny: umiejętność rachunków i liczenia?

— To przede wszystkim — powiada — jeżeli się ma choć trochę rozumieć na szykach, a nawet po prostu: być człowiekiem.

— A czy ty myślisz — dodałem — o tym przedmiocie to samo, co i ja?

— Co takiego?

523 — Bodajże on należy do tych, które z natury rzeczy prowadzą do poznania rozumowego — my takich szukamy — a tylko nikt się nim nie posługuje należycie jako tym, który ze wszech miar pociąga w stronę istoty rzeczy.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ja spróbuję — odrzekłem — powiedzieć jasno to, co się mnie przynajmniej wydaje. Ja sobie różne przedmioty rozpatruję i uważam, czy one prowadzą tam, gdzie mówimy, czy nie. Popatrz razem ze mną i potwierdź albo zaprzecz, abyśmy i to jaśniej zobaczyli, czy jest tak, jak ja przeczuwam.

— Pokaż — powiada.

— Więc ja pokazuję — odpowiedziałem — jeżeli
B widzisz, jak to pośród spostrzeżeń jedno nie woła rozumu do kontroli, jakby zmysły same już należy-

cie rzecz oceniały, a drugie ze wszech miar wymaga kontroli ze strony rozumu, bo zmysły same nie poradzą i robią zawód.

— Jasna rzecz — powiada — że ty mówisz o widzeniu rzeczy z odległości i o rzeczach rysowanych w perspektywie.

— Niezupełnie trafiłeś w to, co mam na myśli.

— A co ty masz na myśli? — powiada.

— Spostrzeżenia, które nie wołają rozumu na pomoc, to są te, które nie wychodzą zarazem na spostrzeżenia przeciwne. A które wychodzą, o tych mówię, że wołają, skoro spostrzeżenie objawia równie dobrze to, jak i jego przeciwieństwo, czy tam to spostrzeżenie przyjdzie z bliska, czy z daleka. W ten sposób jaśniej będziesz wiedział, co mam na myśli. Oto widzisz, zgodzimy się, że to są trzy palce: najmniejszy, drugi i średni.

— Tak jest — powiada.

— Więc uważaj, że ja mówię o palcach widzianych z bliska. I w odniesieniu do nich zastanów się nad taką rzeczą.

— Nad jaką?

— Każdy z tych palców jednakowo wydaje się palcem i pod tym względem wcale się jeden od drugiego nie różni, bez względu na to, czy się go widzi w środku, czy na końcu, czy będzie biały, czy czarny, czy gruby, czy cienki i wszystko, co tylko w tym rodzaju. Bo we wszystkich tych wypadkach dusza zwykłego człowieka nie musi się dodatkowo pytać rozumu, co to właściwie jest palec. Bo jej w żadnym wypadku wzrok nie wskazywał, żeby palec był zarazem czymś przeciwnym a nie palcem.

— No nie — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — taki wypadek nie może ani przywoływać rozumu, ani go pobudzać.

— Naturalnie.

— No a to jak? Wielkość palców i małość, czy wzrok należycie widzi i czy żadnej mu to nie robi różnicy, czy się palec znajduje na środku, czy na końcu? A tak samo dotyk, jeżeli chodzi o grubość i cienkość, albo o miękkość i o twardość? I inne zmysły, czy nie dają nam o tych rzeczach informacyj niedostatecznych? Czy też tak robi każdy z nich? Naprzód zmysł, do którego należy twardość, musi zawiadować również i miękkością, i donosi duszy, że spostrzega jedno i to samo jako twarde i jako miękkie?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż? — dodałem — w takich znowu wypadkach dusza musi być w kłopocie i nie może wiedzieć, co właściwie ten zmysł oznacza jako twarde, skoro to samo nazywa zarazem i miękkim, a zmysł mówiący o tym, co lekkie i ciężkie, jak właściwie rozumie to, co lekkie i jak to, co ciężkie, jeżeli wskazuje to, co ciężkie, jako lekkie, a to, co lekkie, podaje za ciężkie?

— Toteż — powiada — takie sprawozdania zmysłów muszą być dla duszy dziwne i wymagają zastanowienia.

— Zatem to naturalne — dodałem — że w takich wypadkach przede wszystkim dusza ucieka się do rachunku i do rozumu, i zastanawia się, czy to jest jedno, czy dwa; to, co jej zmysły donoszą.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? Jeżeli to wygląda na dwa, to każde z dwojga wydaje się czymś innem i czymś jednem?

— Tak.

— Jeżeli każde z dwojga, to jedno, a oba razem, to dwa, to dusza będzie te dwa rozdzielała w myśli. Bo gdyby były nierozdzielne, nie pojmowałaby ich jako dwa, tylko jako jedno.

C — Słusznie.

— To, co wielkie, i to, co małe, wzrok też spostrzegał — zgodzimy się — ale nie z osobna, tylko w jakiejś mieszaninie. Czy nie tak?

— Tak.

— I żeby się to wyjaśniło, to znowu rozum był zmuszony zobaczyć wielkość i małość, ale nie w zmieszaniu, tylko z osobna, a więc wprost przeciwnie niż zmysł.

— Prawda.

— Czy nie stąd jakoś przychodzi nam po raz pierwszy pytanie: więc co to właściwie jest: to wielkie i tak samo to, co małe?

— W każdym razie.

— I tak nazwaliśmy jedno przedmiotem myślowym, a drugie — widzialnym.

D — Zupełnie słusznie — powiedział.

VIII. — Więc ja to i przed chwilą zamierzałem powiedzieć, że jedne spostrzeżenia przyzywają myśl, a inne tego nie robią i określiłem jako przyzywające te, które do zmysłów wpadają wraz ze swymi przeciwieństwami, a które tego nie robią, te nie budzą rozumu.

— Więc teraz już rozumiem — powiada — i wydaje mi się, że tak jest.

— No cóż? A liczba i jednostka zdaje się należeć do którego z tych dwóch rodzajów?

— Ja się nie orientuję — powiada.

— To sobie wywnioskuj przez analogię z tym, co się mówiło. Bo jeżeli się jednostkę widzi należycie samą przez się, albo się ją dostatecznie chwyta

E jakimś innym zmysłem, to ona chyba nie potrafi pociągać w stronę istoty rzeczy; podobnie, jakeśmy to mówili o palcu. A jeżeli się zawsze razem z nią widzi jakieś jej przeciwieństwo, tak że się coś równie dobrze bierze za jednostkę, jak i za coś jej przeciwnego, to już by trzeba kogoś, kto by to rozsądził i musiałaby dusza przy takiej sposobności być w kłopocie i szukać, poruszając w sobie myśl, i pytać się raz po raz: co też to jest takiego jednostka sama.

525 W ten sposób nauka o jednostce należałaby do czynników, które pociągają i skierowują do oglądania bytu.

— Rzeczywiście — powiada — patrzenie na jednostkę ma to do siebie w nienajmniejszym stopniu. Przecież jedno i to samo widzimy równocześnie jako coś jednego i jako niezliczone mnóstwo.

— Nieprawdaż — powiedziałem — jeżeli tak się ma rzecz z jednostką, to i z każdą liczbą tak samo?

— Jakżeby nie?

— A prawda, że rachunki i że arytmetyka cała dotyczy liczby i ma z nią do czynienia?

— O, bardzo.

B — Więc one najwidoczniej prowadzą do Prawdy.

— Znakomicie przecież.

— Zatem to byłyby te przedmioty nauczania, których szukamy. Wojskowy musi tego się nauczyć z uwagi na szyki bojowe, a filozof dlatego, że powinien wejść w kontakt z istotą rzeczy, a nie tonąć w świecie zjawisk, które powstają i giną, albo się nigdy rachować nie nauczy.

— Jest tak — powiada.

— A nasz strażnik to jest właśnie i żołnierz, i filozof zarazem.

— No, tak.

— Więc ten przedmiot, Glaukonie, należałoby ustawowo wprowadzić i przekonać tych, którzy się chcą w państwie zajmować sprawami najważniejszymi, że powinni się zabrać do nauki rachunków i bawić się nią nie tak, jak laicy, ale tak długo, aż dojdą do oglądania natury liczb rozumem samym — nie dla celów kupna i sprzedaży, jak to robią kupcy i kramarze, tylko dla celów z wojną związanych i dla samej duszy, aby jej ułatwić odwrócenie się od świata przemijających zjawisk i zwrot w kierunku prawdy oraz istoty rzeczy.

— Bardzo pięknie mówisz — powiada.

— Tak jest — dodałem. — I teraz, kiedy się omówiło przedmiot nauki rachunków, ja myślę o tym, jaki on jest subtelny i z jak wielu względów przydatny dla naszych celów, jeżeli się nim ktoś zajmuje dla samego poznania, a nie dla celów kramarskich.

— W jakim sposobie? — mówi.

— Tak właśnie, jakeśmy to przed chwilą mówili, jak on gwałtownie w górę gdzieś pociąga duszę i zmusza ją do zajmowania się liczbami samymi,

a nie dopuszcza żadną miarą, żeby mu ktoś widzialne albo dotykalne ciała, mające swoje liczby, pokazywał i o nich mówił. Wiesz przecież, że jeśli ktoś w rozmowie z dobrymi rachmistrzami spróbuje w myśli dzielić samą jednostkę, to wyśmiewają się i nie przyjmują tego, tylko ją zaczynają mnożyć, bojąc się, żeby się przypadkiem jednostka nie przestała wydawać jednostką, ale zbiorem wielu cząstek.

— Święta prawda to, co mówisz — powiada.

— A co myślisz, Glaukonie, gdyby ich ktoś zapytał: Dziwni ludzie, o jakich wy liczbach mówicie? To w nich jest zawarta jednostka, którą pojmujecie jako zawsze równą każdej innej i nie różniąca się od innej w najmniejszym stopniu, i nie mająca w sobie żadnej cząstki? To co myślisz, co by oni odpowiedzieli?

— Odpowiedzieliby — sądzę — że oni mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można, a w żadnym sposobie nie można ich inaczej brać do ręki ani się nimi posługiwać.

— Więc widzisz, przyjacielu — dodałem — że istotnie ten przedmiot nauki wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć samą prawdę.

— No tak — powiada. — On to robi w wysokim stopniu.

— No cóż? A toś już zauważył, że ludzie zdolni do rachunków, objawiają bystrość po prostu w każdym przedmiocie nauki, a głowy ciężkie, jeżeli je w tym wykształcić i wyćwiczyć, to choćby żadnej

innej korzyści nie odnosiły, jednak korzystają, bo stają się bystrzejsze, niż były.

— Jest tak — powiada.

C — Doprawdy, ja mam wrażenie, że niełatwo i niewiele znajdziesz takich przedmiotów, które by więcej trudu wymagały od kogoś, kto się ich uczy i w nich się ćwiczy.

— No nie.

— Więc z tych wszystkich powodów nie zaniedbywać tego przedmiotu, tylko niech się na nim kształcą najzdolniejsi z natury.

— Zgadzam się — mówi.

IX. — Więc to jedno — powiedziałem — niech już u nas leży. A drugie, blisko z tym związane, może obejrzymy, czy się nam na coś przyda.

— Co takiego? Ty zapewne myślisz o geometrii? — powiada.

— Właśnie o tym samym — mówię.

D — Co się w niej wiąże ze sztuką wojskową, to jasna rzecz, że się przyda. Do wytyczania obozów i zajmowania miejscowości, do skupiania i do rozwijania wojska, i jak je tam inaczej układają już w samych bitwach i w marszach — w tym wszystkim wiele znaczy to, czy się ktoś zna na geometrii, czy nie.

— No tak — powiedziałem — jeżeli chodzi o takie rzeczy, to by wystarczyła jakaś krótka cząstka geometrii i rachunków. A trzeba się zastanowić nad jej częścią większą i dalej idącą, czy ona też jakoś do tamtego zmierza, czy ułatwia dojrzenie idei D o b r a.

E A do tego zmierza, powiemy, wszystko, co duszę

skłania, żeby się zwróciła do tamtego świata, gdzie mieszka byt najszczęśliwszy, który ona musi zobaczyć na wszelki sposób.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Nieprawdaż, jeśli zmusza do oglądania bytu, przyda się; jeśli do zjawisk, które powstają i giną, nie przyda się.

— Mówimy to przecież.

527 — Zatem nie będą się z nami przynajmniej o to spierali — dodałem — ci, którzy się choć trochę zetknęli z geometrią, że ta umiejętność ma w sobie coś wprost przeciwnego słowom, których na jej terenie używają specjaliści.

— Jak to? — powiada.

— Mówię bardzo śmiesznie i pedantycznie. Stwarzają wszystkie swoje słowa, jakby coś robili, i z praktycznego punktu widzenia mówią o kwadraturach i przedłużaniach, i o dokładaniu — i wszystko tak u nich brzmi. A tymczasem cały ten przedmiot uprawia się tylko dla poznania.

B

— Ze wszech miar — powiada.

— A prawda, że jeszcze to trzeba uzgodnić?

— Co takiego?

— Że chodzi o poznanie bytu wiecznego, a nie o to, co się kiedyś tam czymś staje i znowu ginie.

— Łatwo się na to zgodzić — powiada. — Poznanie geometryczne dotyczy tego, co istnieje wiecznie.

— Więc może być, przyjacielu, że ono pociąga duszę do prawdy i sprawia, że myśl filozofa zaczyna do góry trzymać to, co my dziś mamy niepotrzebnie w dół skierowane.

— Najbardziej, jak tylko być może — powiada.

C — Zatem najbardziej, jak tylko być może, należy zalecić, żeby ci w twoim pięknym państwie w żaden sposób nie zaniedbywali geometrii. Uboczne korzyści z niej też nie są małe.

— Jakie? — powiada.

— Te, któreś ty wymienił — odrzekłem — te pożytki związane z wojną i ze wszystkimi naukami — one się piękniej przyjmują; wiemy chyba, że na ogół i pod każdym względem różni się ten, który się z geometrią stykał od tego, co nie.

— Doprawdy, że pod każdym względem, na Dzeusa — powiedział.

— Zatem zalecimy ten przedmiot młodzieży jako drugi.

— Zalecimy — powiada.

D X. — Jakże teraz? Na trzecim miejscu położymy astronomię? Czy nie zdaje ci się?

— Zdaje mi się — powiada. — Bo dobrze się orientować w porach roku i w miesiącach, i w latach, to przystoi nie tylko umiejętności rolniczej i żeglarskiej, ale i wojskowej niemniej.

— Ty sympatyczny jesteś — dodałem. — Wyglądasz, jakbyś się bał szerokich kół, aby kto nie myślał, że zalecasz przedmioty nieużyteczne. A to jest rzecz niemała, tylko uwierzyć w to jest trudno, że przy studiowaniu tych przedmiotów oczyszcza się pewien organ duszy i rozpłomienia się na nowo, je-
E żeli marnieć zaczął i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden organ ostał niż tysiąc oczu, bo tym jednym widzi się prawdę. Więc kto myśli o tym tak samo, ten już będzie uważał, że mówisz znakomicie. A ci, którzy tego w żaden sposób nie dostrzegli, prawdopodobnie będą uważali, że mówisz ni to, ni owo. Bo nie widzą żadnego innego pożytku, który by stąd płynął, a mówić o nim byłoby warto. Więc od razu się zastanów, do których ty
528 ludzi mówisz. A może nie do drugich, tylko dla siebie samego mówisz po największej części, choć nie żałowałbyś przy tym i nikomu innemu, gdyby mógł stąd odnieść jakąś korzyść.

— Ja wolę tak: ze względu na siebie samego przede wszystkim mówić i pytać, i dawać odpowiedzi.

— A to cofnij się — powiedziałem — trochę wstecz. Bo teraz niesłusznieśmy wzięli to, co ma następować po geometrii.

— Wziąwszy co? — powiada.

— Po powierzchni płaskiej — odrzekłem —
B wzięliśmy od razu bryłę w ruchu po kole, zamiast bryły samej w sobie. A słusznie jest po drugim wymiarze brać się do trzeciego. A ten się wiąże z objętością sześcianów i wszystkiego, co posiada głębię.

— On się wiąże — powiada — ale, zdaje się, Sokratesie, że to są rzeczy jeszcze nie wykryte.

— Dwie składają się na to przyczyny — odpowiedziałem. — Przede wszystkim żadne państwo nie ceni tych badań, więc badania idą słabo, to nie są rzeczy łatwe i badacze potrzebują jakiegoś kierownika — bez niego nie dojdą do niczego. Ażeby się taki skądeś wziął, o to bardzo trudno. Wreszcie, gdyby się nawet taki znalazł to w dzisiejszych stosunkach nie poszliby za nim ci, którzy się tymi zagad-
C nieniami interesują, bo są zarozumiali. Gdyby jed-

nak całe państwo objęło opiekę nad tymi badaniami, ceniąc je wysoko, to już by mu się oni poddali i badania prowadzone wytrwale i energicznie pokazałyby jasno, jak rzeczy stoją. Przecież i dziś, choć szerokie koła tych badań nie cenią, a nawet im przeszkadzają, a sami badacze nie umieją powiedzieć, na co by się one przydać mogły, to jednak te rozważania mają swój urok i dzięki temu postępują, wszystkiemu wbrew, więc nie byłoby dziwne, gdyby się te sprawy jednak wyjaśniły.

D — Tak jest — powiada — to są zagadnienia pełne uroku i zupełnie osobliwe. Ale powiedz mi jaśniej to, coś w tej chwili mówił. Bo przyjąłeś geometrię jako rozważanie powierzchni płaskiej.

— Tak — odpowiedziałem.

— I potem — mówi — wziąłeś zaraz po niej astronomię, a następnieś się cofnął.

— Bo ja się śpieszę — odpowiedziałem — żeby prędko wszystko przejść i przez to jeszcze bardziej zwlekam. Z kolei przecież następowało rozpatrywanie wymiaru w głąb, ale że badania nad objętością tak śmiesznie wyglądają, więcem je przeskoczył i zacząłem po geometrii mówić o astronomii, choć to już
E o ruchu brył.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Więc jako czwarty przedmiot — dodałem — weźmy astronomię, jakby już istniała stereometria, która dziś pozostaje w tyle — ale, gdyby się nią państwo zajęło.

— Naturalnie — powiada. — A w związku z tym twoim zarzutem, że ja ją chwalę w sposób niesmaczny, teraz już chwalę ją po twojemu. Bo myślę — to

529 przecież każdemu jasne — że ona doprawdy skłania duszę, żeby patrzała w górę, i prowadzi ją stąd — tam wzwyż.

— Może być — powiedziałem — że to każdemu jasne, tylko dla mnie nie. Mnie się wcale tak nie wydaje.

— Więc jak? — powiada.

— Tak jak się nią dzisiaj bawią ci, co ją wiążą z umiłowaniem mądrości, to ona bardzo kieruje wzrok ku dołowi.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ja mam wrażenie — odpowiedziałem — że ty u siebie dość śmiało ujmujesz istotę nauki o tym, co jest wysoko. Bo nawet gdyby ktoś, leżąc na wznak,
B malowidła na suficie oglądał i czegoś by się tam z nich nauczył, ty byś gotów sądzić, że on tak myśl w górę podnosi, a nie: oczy. Może być, że to jest piękne stanowisko, a moje raczej naiwne. Bo ja znowu nie umiem uwierzyć, żeby oczy naszego ducha zwracała w górę jakakolwiek inna nauka, jeżeli nie ta, która by dotyczyła bytu i tego co niewidzialne — wszystko jedno, czy by się ktoś próbował uczyć przedmiotów zmysłami dostrzegalnych, mając usta otwarte i zwrócone do góry, czy robiłby to z ustami zamkniętymi, i ku dołowi. Ja nawet nie powiem, żeby on się tam czegoś nauczył, bo wiedza nie tkwi w żadnej z takich rzeczy — i ja nie powiem, że jego dusza patrzy w górę — ona patrzy w dół, choćby się
C uczył, leżąc na wznak na ziemi, albo by tak płynął po morzu.

XI. — Mam za swoje — powiada. — Słusznieś mnie zburczał. Ale jak ty to myślałeś, że trzeba się

uczyć astronomii — inaczej, niż się jej dziś uczą, jeżeliby się jej ludzie mieli uczyć z tym pożytkiem, o którym mówimy?

— W ten sposób — odpowiedziałem. — Te tam konfiguracje na niebie, bo to są przecież obrazki wykonane w materiale widzialnym i trzeba je, jako takie, uważać za bardzo piękne i bardzo wyraźne w swoim rodzaju, ale im daleko do prawdziwych ruchów, do prawdziwej prędkości i powolności istotnej, w ich prawdziwej liczbie, daleko do wszystkich prawdziwych postaci ruchu, którym się ciała niebieskie ku sobe poruszają i poruszają to, co w nich jest. Te rzeczy można tylko myślą ująć, a wzrokiem nie. A może myślisz, że tak?

— W żadnym sposobie — powiada.

— Nieprawdaż — powiedziałem — tym tam malowidłem na niebie można się posługiwać jako przykładem przy nauce o tamtych rzeczach zupełnie tak, jakby ktoś natrafił na wykresy wykonane osobliwie i pracowicie ręką jakiegoś Dajdala albo innego majstra czy tam malarza. Człowiek znający się na geometrii, zobaczywszy takie rzeczy uważałby, że to robota bardzo piękna, ale śmieszne byłoby patrzeć na nie poważnie jako na prawdę i chcieć ją w nich uchwycić, jeżeli chodzi o równość, o podwójność lub o inną jakąś współmierność.

— Pewnie, że to by było śmieszne. Czemu nie? — powiada.

— A czy myślisz, że astronom prawdziwy — ciągnąłem — nie czułby się tak samo, patrząc na ruchy gwiazd? Uważałby, że tego rodzaju robota trzyma się tak pięknie, jak tylko być może; tak się wykonawcy nieba udało zestawić je i to, co w nim jest. Ale jeżeli chodzi o współmierność nocy w stosunku do dnia i współmierność dnia i nocy w stosunku do miesiąca, i miesiąca stosunek do roku, i stosunek innych gwiazd do tego wszystkiego oraz ich stosunek wzajemny, to czy nie myślisz, że uważałby za naiwnego kogoś, kto by sądził, że te rzeczy dzieją się stale tak samo i że w żadnym sposobie nie schodzą z toru przedmioty widzialne i mające ciało, i który by się starał na wszelki sposób prawdę ich uchwycić?

— Tak mi się zdaje — powiada — kiedy ciebie teraz słucham.

— Zatem jako zbiór zagadnień teoretycznych traktujemy zarówno geometrię jak i astronomię.

— Doprawdy, zadajesz pracę wielekroć razy cięższą niż dzisiejsza astronomia.

XII. — I myślę — dodałem — że nasze inne wskazania będą formalnie podobne do tych, jeżeli ma być z nas jaki taki pożytek jako z prawodawców. Ale co byś ty mógł jeszcze przypomnieć z tych przedmiotów nauki, które by się nam mogły przydać?

— Nie mógłbym żadnego — tak, w tej chwili przynajmniej.

— A przecież nie jedną, ale więcej postaci — powiedziałem — posiada ruch — tak mi się zdaje.

D Wszystkie — to może kto mądry potrafi wymienić. Ale te, które i my mamy na oku, to dwie.

— Jakież to?

— Oprócz ruchu poprzedniego — odpowiedziałem — odpowiedni ruch jemu przeciwny.

— Jaki?

— Bodaj że tak, jak oczy zostały zbudowane dla astronomii — ciągnąłem — tak znowu uszy są zbudowane dla ruchu harmonicznego i te dwie gałęzie nauki są jak dwie siostry, jak mówią Pitagorejczycy, a my się z nimi zgadzamy, Glaukonie. Czy jak zrobimy?

— No tak — powiada.

E — Nieprawdaż — dodałem — skoro to jest wielka praca, to posłuchamy tego, co oni mówią o tej sprawie, a może i coś jeszcze mówią, oprócz tego. A my się będziemy przy tym wszystkim trzymali swego stanowiska.

— Jakiego?

— Żeby się nigdy nie próbowali czegoś z tych rzeczy uczyć połowicznie ci, których będziemy chowali. Czegoś, co by nie prowadziło zawsze tam, dokąd wszystko prowadzić powinno, jakeśmy to przed
531 chwilą o astronomii mówili. Czy nie wiesz, że w nauce o harmoniach robi się znowu coś podobnego? Tu znowu porównywa się pomiędzy sobą i mierzy się akordy słyszane i dźwięki, i znowu tutaj trudy daremne — podobnie jak w astronomii.

— Na bogów — powiada — to nawet śmiesznie, bo mówią o jakichś tam „zgęszczeniach" i przybliżają uszy do instrumentów, jakby polowali na dźwięk uciekający z domu sąsiada, i jedni mówią, że jeszcze

słyszą pośrodku jakiś ton i że to jest interwał najmniejszy, którym należy mierzyć inne odstępy, a drudzy spierają się, że już obie struny brzmią jed-
B nakowo, a jedni i drudzy wyżej stawiają swoje uszy niż rozum.

— Ty mówisz — dodałem — o tych panach, co to strunom dobrą szkołę dają, biorą je na spytki rozpiąwszy je na kołkach, żeby nie rozwlekać tego obrazu, już nie mówię o biciu pałeczką i o skargach na struny, i jak one się raz zapierają, a raz się popisują fałszami. Oświadczam, że nie ich mam na myśli, ale tamtych, których mieliśmy się przed chwilą pytać o harmonię. Bo ci robią to samo, co się robi w astro-
C nomii: szukają liczb, danych w tych akordach słyszanych, a nie wznoszą się do zagadnień teoretycznych, do rozważań nad tym, które liczby harmonizują, a które nie, i dlaczego tak robią jedne i drugie.

— To jest boska rzecz — powiada — to o czym ty mówisz.

— To się przydaje — dodałem — do szukania tego co piękne i dobre, a jak się tym zajmować inaczej, to na nic.

— Prawdopodobnie — powiedział.

XIII. — Ja uważam — dodałem — że zajmowanie się systematyczne tym wszystkim, cośmy przeszli,
D jeżeli dochodzi do wspólnoty wzajemnej i pokrewieństwa tych rzeczy, i jeżeli się zsumują ze względu na swoje pokrewieństwo, to zajmowanie się nimi przyczynia się w jakimś stopniu do osiągnięcia naszego celu, i trud, im poświęcony, nie będzie daremny. A jeżeli nie, to szkoda zachodu.

— I ja — mówi — tak przeczuwam. Ale ty masz na myśli bardzo wielką pracę, Sokratesie.

— Myślisz o pracy wstępnej czy o jakiej? Czyż nie wiemy, że to wszystko jest dopiero wstęp do tej
E melodii, której się trzeba nauczyć? Przecież nie myślisz, żeby ci, którzy to opanują, już tym samym byli zdolni do mądrej rozmowy.

— Nie, na Dzeusa — powiada. — Chyba że jacyś bardzo nieliczni, na których udało mi się natrafić.

— A z drugiej strony — powiedziałem — ci, którzy nie potrafią ściśle zdawać z czegoś sprawy, ani cudzych myśli o tym przyjmować, czy oni będą kiedykolwiek coś wiedzieli o tych rzeczach, o których naszym zdaniem wiedzieć trzeba?

— To też nie — powiada.

532 — A prawda, Glaukonie — ciągnąłem — że to właśnie jest ta melodia, według której biegnie każda nasza rozmowa? Chociaż to jest sprawa myśli, to jednak siła wzroku może być jej obrazem. Mówiliśmy, jak to wzrok niekiedy próbuje się kierować już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na słońce samo. Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się
B myślą zwraca do tego, co jest D o b r e m samym — wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc cóż, czy tej drogi nie nazywasz sztuką mądrych rozmów? Dialektyką?

— No, tak.

— Otóż jest — dodałem — wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, do tych zwierząt i roślin tam, i do blasku słońca,
C który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie: patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne takie światło — inne w porównaniu do słońca — całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę: podprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów, podobnie jak tam to, co najjaśniejsze w ciele, podnosiło się do oglądania tego, co
D najświetniejsze w świecie cielesnym i widzialnym.

— Ja to tak przyjmuję — powiada — chociaż mi się to wydaje ze wszech miar trudne do przyjęcia, a z drugiej strony znowu trudno tego nie przyjąć. A jednak — bo to przecież trzeba nie tylko w tej chwili usłyszeć, ale i kiedyś indziej znowu do tego nie raz jeden wracać — jednak załóżmy, że jest tak, jak mówimy, i przejdźmy do tej melodii samej, a przejdźmy ją tak, jakeśmy przechodzili wstęp. Więc mów, w jaki sposób działać potrafi mądra rozmowa i na jakie postacie ona się rozpada i jakie
E znowu do nich drogi. Bo te dotychczasowe, to byłyby, zdaje się, już te, które prowadzą do tego punktu, ale kto do niego dojdzie, ten już będzie mógł odpocząć po drodze — znajdzie się u celu i u kresu pielgrzymki.

— Dalej — odpowiedziałem — kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść, bo z mojej strony
533

z pewnością dobrych chęci nie zbraknie. I już chyba nie obraz będziesz widział tego, o czym mówimy, ale prawdę samą, tak, jak ona się mnie przedstawia, a czy słusznie, czy nie, o to już nie wypada się spierać. Tylko że coś w tym rodzaju zobaczyć trzeba, to należy stwierdzić całkiem stanowczo. Czy nie?

— No, tak.

— Nieprawdaż — i to, że tylko mądra rozmowa potrafi to odsłonić komuś, kto się obezna z tym, cośmy w tej chwili przeszli, a inaczej niesposób?

— I przy tym — powiada — godzi się obstawać.

— Więc o to — powiedziałem — nikt się z nami spierać nie będzie, że jeśli chodzi o te rzeczy same, to tylko pewna metoda stara się systematycznie chwytać, czym każda rzecz jest. A wszystkie inne umiejętności albo zaspokajają mniemania ludzkie i pragnienia, albo jakąś produkcję i jakieś syntezy mają na oku, albo są całkowicie oddane dbaniu o to, co żyje, i o produkty syntez. A pozostałe, które — powiedzieliśmy — mają coś do czynienia z bytem, jak te tam geometrie, i te, które się z nią wiążą — widzimy, że tylko przez sen marzą na temat bytu, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują i nie tykają ich w ogóle, bo nie umieją ich zanalizować ściśle. Przecież, jeżeli się coś zaczyna od samych niewiadomych, a koniec i środek ma spleciony też z niewiadomych — to jakim sposobem zbiór takich ustaleń może być nauką?

— Nie ma sposobu — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego,

aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli. Myśmy je nieraz nazywali naukami, bo jest taki zwyczaj, ale dla nich trzeba terminu innego; chodzi o jakąś nazwę, mówiącą o większej jasności, niż ją podaje nazwa „mniemanie", a nie tak wielkiej, jaka się wiąże z nazwą „nauka". Myśmy gdzieś przedtem określili to jako rozsądek. Ale mam wrażenie, że nie powinni się spierać o słowa ludzie, którzy, tak jak my mają przed sobą tak wielki materiał do rozważań.

— Och nie — powiada. — Byleby tylko wyraz objawiał jasno stan rzeczy — i to, co mówi w duszy.

534 XIV. — Więc czy to będzie ładnie — ciągnąłem — tak jak przedtem, nazwać pierwszy dział nauką, drugi rozsądnym rozważaniem, trzeci wiarą, a czwarty myśleniem obrazami. I te dwie rzeczy ostatnie, to będzie mniemanie, a dwie pierwsze, to rozum. Mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt. I jak się istota ma do zjawisk, tak się ma rozum do mniemania. A czym jest rozum w stosunku do mniemania, tym jest nauka w stosunku do wiary, a rozsądne rozważanie w stosunku do myślenia obrazami? A już stosunek, w którym te rzeczy zostają, i podział obu części na dwie grupy — na przedmioty mniemań i przedmioty rozumu, zostawmy, Glaukonie, żeby nas to nie wpędziło w rozważania jeszcze bardziej różnorodne, niż to, co było.

— No nie — powiada — co do mnie, to — zresztą o ile się mogą w tym zorientować — mnie się to też tak wydaje.

— A czy i zdolnym do mądrej rozmowy (dialektykiem) nazywasz tego, który ściśle chwyta istotę każdej rzeczy? A jeśli ktoś tego nie potrafi, to o ileby nie umiał ani sobie, ani drugiemu dawać ścisłego ujęcia czegokolwiek, to powiesz, że on o tyle nie ma rozumu w tym zakresie?

— Jakżebym mógł przyznawać mu rozum? — powiada.

— Nieprawdaż? A jeśli o Dobro chodzi, to tak samo. Kto by nie potrafił odgrodzić myślą i oderwać od wszystkich innych przedmiotów idei Dobra i jakby w bitwie przez wszystkie argumenty przeciwne
C szedł, pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, ale na istocie rzeczy, a nigdy by się przy tym wszystkim jego myśl nie potykała po drodze, o tym powiesz, że on wobec tego ani Dobra samego nie zna, ani innego Dobra żadnego, a jeśli się gdzieś natknie na jakieś odbicie Dobra, to go mniemaniem dotyka, a nie wiedzą, i całe obecnie życie nic, tylko marzenia senne przeżywa i śpi, a zanim się tutaj obudzi, to
D prędzej do Hadesu pójdzie i dopiero tam zaśnie na dobre?

— Na Dzeusa — powiada — z całym przekonaniem będę mówił to wszystko.

— Zatem tych swoich chłopców, których w myśli chowasz i kształcisz, gdybyś ich kiedyś chował w rzeczywistości, to byś, sądzę, nie pozwolił, żeby byli bez rozumu, jak głupie kreski, a rządzili w państwie i rozstrzygali o sprawach najważniejszych.

— No nie — powiada.

E — Zatem przykażesz im prawem, żeby się najwięcej garnęli do tej dyscypliny, dzięki której potrafią najmądrzej zadawać pytania i dawać odpowiedzi?

— Przykażę to prawem — powiada — razem z tobą przecież.

— A czy nie wydaje ci się — dodałem — że sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) leży u nas na samej górze, jak gzyms wieńczący nad naukami, i że już żadnego innego przedmiotu nauczania nie godzi się kłaść wyżej od niej — ona już leży u szczytu nauk?

535 — Wydaje mi się — powiada.

XV. — Zatem zostaje ci już tylko podział — rozpatrzyć, komu damy te nauki i w jaki sposób.

— Jasna rzecz — powiada.

— A pamiętasz poprzedni wybór rządzących; jakicheśmy wybierali?

— Jakżeby nie? — powiada.

— Więc na ogół — ciągnąłem — uważaj, że należy wybierać tamte natury. Na pierwszym miejscu kłaść co najmocniejszych i co najmężniejszych oraz, ile
B możności, co najprzystojniejszych. Oprócz tego, trzeba szukać nie tylko chłopców szlachetnego i mocnego charakteru, oni muszą mieć jeszcze takie cechy w naturze, które sprzyjają temu rodzajowi wykształcenia.

— Więc jakie cechy zalecasz?

— Bystrość i przenikliwość, mój drogi — tak odpowiedziałem — powinni posiadać w naukach i żeby

im nauki nie szły trudno. Bo trudności w naukach znacznie bardziej odstraszają dusze niż trudności w ćwiczeniach cielesnych. Trud przy nauce jest raczej swoiście psychiczny; dusza nie dzieli go z ciałem, tylko znosi go sama.

— Prawda — powiedział.

— I takiego, żeby pamięć miał dobrą i złamać się nie dał, i w ogóle trudy, żeby chętnie podejmował — takiego trzeba szukać. Bo inaczej, jakim sposobem — myślisz — chciałby ktoś i trudy fizyczne znosić, i w dodatku zamęczać się tyloma naukami i ćwiczeniami?

— Nikt by tego nie chciał — powiada — jeżeli nie będzie pod każdym względem dorodny.

— To jest właśnie ten dzisiejszy błąd — dodałem — i stąd ta niesława spadła na filozofię, jak i przedtem mówiłem, stąd, że nie biorą się do niej ludzie godni. Powinny się były do niej garnąć nie wybiórki i podrzutki, ale chłopcy prawego pochodzenia.

— Jak to? — powiada.

— Przede wszystkim — odpowiedziałem — taki, co się ma do niej wziąć, nie powinien być kaleką ze względu na swoją pracowitość, to znaczy: na pół pracowity a na pół próżniak. A tak bywa, kiedy ktoś lubi gimnastykę i przepada za polowaniem, i wszelkie trudy fizyczne z radością podejmuje, a uczyć się nie lubi ani słuchać, ani badać — wszystkich tego rodzaju trudów nie znosi. A kaleka i ten, u którego z pracowitością ma się rzecz wprost na odwrót.

— Najsłuszniejszą prawdę mówisz — powiada.

— No nie? A jeśli o prawdę chodzi — dodałem — to czy nie przyjmiemy, że tak samo dusza jest kaleką, jeżeli umyślnego fałszu nienawidzi i nie znosi go sama, i oburza się niepomiernie, gdy go u drugich spotyka, ale fałsz mimowolny przyjmuje łagodnie i jeśli ją gdzieś przychwycić na niewiedzy, to nie gniewa się wcale, tylko spokojnie się w swej niewiedzy tarza jak świnia w błocie?

— Ze wszech miar przecież — powiada.

536 — A jeżeli chodzi o rozwagę — dodałem — i o męstwo, i o szlachetną postawę, i o wszystkie części dzielności, to niemniej trzeba się strzec podrzutków, a szukać potomków prawych. Bo kiedy ktoś nie umie na to zwracać uwagi — i człowiek prywatny, i państwo — to sami nie wiedzą, jak i kiedy wybierają sobie kaleki i dzieci nieprawe do czego się zdarzy — jedni na przyjaciół, a państwa na rządzących.

— Tak bywa — powiada — tak jest.

— Więc my się musimy — ciągnąłem — wystrzegać wszystkich takich rzeczy. Jeżeli zdrowych na ciele i zdrowych na duszy będziemy kierowali do tylu nauk i ćwiczeń i tak ich kształcili, nie będzie się na nas gniewała Sprawiedliwość sama i zachowamy w całości państwo i jego ustrój, a jak będziemy do tego kierowali typy, którym to wszystko jest obce, zrobimy coś wprost przeciwnego i jeszcze większy śmiech spadnie przez nas na filozofię, i suchej nitki na niej nie zostanie.

— To by było bardzo brzydko, doprawdy — powiada.

— Tak jest — mówię. — Ale mnie się też coś zabawnego przydarza w tej chwili; tak to wygląda.

— Co takiego? — powiada.

C — Zapomniałem — mówię — żeśmy żartowali, i zacząłem mówić zbyt poważnie. Bo mówiąc, spojrzałem równocześnie na filozofię i wiedzę, jak ją niegodnie z błotem mieszają, więc musiałem się zirytować i jakbym się zgniewał na winnych, zbyt poważnie powiedziałem to, com powiedział.

— O nie, na Dzeusa — powiada — wcale nie, ja przecież słuchałem i nie mam tego wrażenia.

— Ale ja mówiłem i mam to wrażenie — odparłem. — A nie zapominajmy o tym, że przy pierwszych wyborach wybieraliśmy ludzi starych, a przy

D tych już się tak nie da. Nie trzeba wierzyć Solonowi, że starzejąc się, potrafi się ktoś wiele uczyć — na pewno mniej, niż biegać — wszystkie zaś wielkie i liczne trudy są dla młodych.

— Tak musi być — powiada.

XVI. — Zatem te rachunki i geometrie, i całą tę propedeutykę, która musi poprzedzać w wykształceniu dialektykę, trzeba im zadawać w latach chłopięcych, ale nadać nauczaniu taką postać, jakby się tego nie trzeba było uczyć przymusowo.

— Więc co?

E — Żadnego przedmiotu — powiedziałem — nie powinien się człowiek wolny uczyć, jakby roboty przymusowe odrabiał. Bo trudy fizyczne znoszone pod przymusem wcale ciału nie szkodzą, a w duszy nie ostanie się żaden przedmiot nauczania, jeżeli go gwałtem narzucać.

— To prawda — mówi.

— Zatem, mój kochany — dodałem — nie zadawaj dzieciom gwałtu nauczaniem, tylko niech się

537 tym bawią; wtedy też łatwiej potrafisz dostrzec, do czego każdy zdolny z natury.

— To ma sens — powiada — to, co mówisz.

— Pamiętasz, prawda — dodałem — że nawet i na wojnę — mówiliśmy tak — trzeba chłopców wyprowadzać konno, niech się przyglądają, a jeżeliby gdzieś było bezpiecznie, to ich podprowadzać blisko i niechby kosztowali krwi jak szczenięta?

— Pamiętam — powiada.

— A we wszystkich tych trudach — ciągnąłem — i w naukach i w strachach, który się zawsze okaże najbieglejszy, tego wciągnąć na pewną zamkniętą listę.

B — W jakim wieku? — powiada.

— Wtedy — odpowiedziałem — kiedy im się kończą obowiązkowe ćwiczenia gimnastyczne. Bo w tym czasie, przez jakieś dwa albo trzy lata nie podobna się czymś innym zajmować. Trudy i godziny snu są wrogami nauki. A równocześnie to jest też jedna z prób, i to nie najmniejsza — jaki się każdy z nich okaże na ćwiczeniach gimnastycznych.

— Jakżeby nie? — powiada.

— A po tym czasie — dodałem — ci spośród dwudziestoletnich, którzy zostaną wciągnięci na listę, będą się cieszyli większym szacunkiem niż inni

C i podczas gdy chłopcy uczyli się wszystkich przedmiotów na raz a bez porządku, ci dostaną zestawienie i przegląd nauk z uwzględnieniem ich pokrewieństwa wzajemnego i natury bytu.

— Tylko taka nauka — powiedział — jest trwała, jeżeli się komuś dostanie w udziale.

— I to jest największa próba — dodałem — która oddziela natury zdolne do mądrej rozmowy i niezdolne do niej. Bo człowiek zdolny do zestawień jest zdolny i do mądrych rozmów, a niezdolny do tego — nie.

— I mnie się tak zdaje — powiada.

D — Więc na to będziesz musiał uważać — dodałem — i którzy się najbardziej takimi w tym wszystkim okażą i będą wytrwali w naukach, i wytrwali na wojnie, i we wszystkim innym, co prawo przykazuje, tych znowu, kiedy trzydzieści lat skończą, trzeba będzie z poprzedniej listy wybrać i wciągnąć do nowej, i większymi otoczyć honorami, i znowu patrzeć uważnie, posługując się dyskusjami na próbę, który z nich potrafi zostawić na boku swoje oczy i inne zmysły, a iść prosto ku bytowi samemu, nie rozstając się z prawdą. I tu trzeba być bardzo ostrożnym, przyjacielu.

— Czemu niby? — powiada.

E — Czy nie bierzesz pod uwagę — dodałem — tego zła, które się dziś łączy z mądrymi rozmowami? Ile go jest?

— Jakież to zło? — powiada.

— Zaczynają sobie zupełnie prawa lekceważyć — odpowiedziałem. — Pełno tego w nich.

— I bardzo — powiedział.

— A czy ty myślisz, że to coś dziwnego, co się z nimi dzieje, i czy nie wybaczasz im?

— Z jakiego względu właściwie? — zapytał.

— To tak — powiedziałem — jakby się jakiś podrzutek wychował wśród wielkiego bogactwa, w rodzinie licznej i wielkiej, a otoczony licznymi pochlebcami i dorósłszy na mężczyznę, spostrzegłby,
538 że nie jest synem tych ludzi, którzy się podają za jego rodziców, a swoich rodziców prawdziwych nie umiałby znaleźć, to czy potrafisz odgadnąć, jak by on się odnosił i do pochlebców, i do tych, którzy go podrzucili? I to w okresie, w którym by nie wiedział o swoim podrzuceniu i w tym, w którym by już wiedział? A może chcesz posłuchać, jak ja to odgaduję?

— Chcę — powiada.

B — Otóż ja przeczuwam — mówiłem — że on by więcej czcił ojca i matkę, i inne osoby, stanowiące jego rzekomy dom, raczej niż pochlebców, i mniej by przeoczał jakieś ich potrzeby, i mniej by sobie pozwalał na jakieś czynne albo słowne łamanie prawa w stosunku do nich i na nieposłuszeństwo w rzeczach wielkich mniej często, niż w stosunku do pochlebców — w tym czasie, w którym by prawdy nie znał.

— Prawdopodobnie — powiedział.

— A gdyby spostrzegł, co jest, to znowu przeczuwam, że przestałby tamtych czcić i dbać o nich, a zbliżyłby się do pochlebców i wpadłby pod ich wpływ, szczególnie silny w porównaniu do okresu poprzedniego, zacząłby żyć już na ich modłę, prze-
C stawałby z nimi jawnie, a o tamtego ojca i o ten cały rzekomy dom nie dbałby zgoła, chyba żeby to była natura bardzo szlachetna.

— Mówisz to wszystko, co by się musiało stać, ale w jakim sposobie ten obraz się odnosi do tych, którzy się stykają z myślą niezależną?

— W tym sposobie. Mamy od dziecięcych lat pewne tam zasady dotyczące tego, co sprawiedliwe i piękne. Wyrośliśmy w nich, jakby pod okiem rodziców, słuchaliśmy ich i szanowaliśmy je.

— Tak jest.

D — Nieprawdaż? A są inne zajęcia też — tym przeciwne — a przyjemne — one schlebiają naszej duszy i pociągają ku sobie, choć nie przekonują nikogo, kto ma choć trochę rozwagi i umiarkowania w sobie. Tacy jednak szanują tamte zasady — ojcowskie — i są im posłuszni.

— Jest tak.

— Więc cóż? — dodałem. — Jeżeli do człowieka tak dysponowanego przystąpi kiedyś pytanie i zacznie go pytać: co to jest piękno, i gdy on odpowie to, co słyszał od prawodawcy, wtedy wolna myśl go zbije, i tak często i na tak wielu punktach zbijać go zacznie, aż go z nóg zwali i w to mniemanie wtrąci,

E że to nie jest ani o włos bardziej piękne niż brzydkie, a jeżeli o sprawiedliwość chodzi, to tak samo i o dobro też, i o wszystko, co największą czcią otaczał, to jak myślisz, jak to wpłynie na niego w stosunku do tamtych zasad, jeżeli chodzi o cześć dla nich i posłuszeństwo?

— Nieuchronnie — powiada — on już ani ich czcić nie będzie tak jak przedtem, ani ich słuchać.

— Więc kiedy już ani tamtych zasad — ciągnąłem — nie będzie uważał za czcigodne, ani za swoje, jak to robił przedtem, ani zasad prawdziwych nie

539 znajdzie, to czy może być, żeby się najprawdopodobniej oddał życiu innemu, a nie temu, którego treścią schlebianie?

— Nie ma sposobu — powiada.

— Zatem to będzie, sądzę, tak wyglądało, że on teraz prawa łamać zacznie, a przedtem ich słuchał.

— Koniecznie.

XVII. — Nieprawdaż — dodałem — czy to nie jest naturalny stan u tych, którzy się w ten sposób z myślami niezależnymi stykają, jak przedtem mówiłem, czy nie należy im z wielu względów wybaczać?

— I litować się nad nimi — powiada.

— Nieprawdaż? Więc, żebyś się tak nie musiał zacząć litować nad ludźmi trzydziestoletnimi, to czyś nie powinien na wszelki sposób uważać na ruch umysłowy?

— I bardzo — powiada.

B — Więc czy to nie będzie jeden ze środków ostrożności — ten, często stosowany, żeby ci ludzie w młodym wieku wolnej myśli nie kosztowali? Bo sądzę, żeś zauważył, jak to chłopaki, kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnych, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko na to, żeby się sprzeciwiać, i naśladując tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać myślą swoje najbliższe otoczenie.

— Ależ nadzwyczajnie — powiada.

— Nieprawdaż? A jak im się często udaje zbić kogoś innego, a ktoś inny często ich stanowisko zbi-

C je, wtedy bardzo skrajnie i prędko wpadają w to, że nie uznają żadnego ze swoich poprzednich poglądów. I stąd inni zaczynają źle mówić o nich i o tej całej filozofii.

— Święta prawda — mówi.

— A starszy człowiek — dodałem — raczej nie zechce się bawić w takie głupstwa i raczej będzie naśladował tego, który pragnie wymiany myśli i rozpatrzenia prawdy, a nie tego, co dla zabawy i z żartów zajmuje przeciwne stanowisko, będzie i sam
D bardziej umiarkowany i dla swojego zajęcia większy szacunek zyska, zamiast większej niesławy.

— Słusznie — powiada.

— Nieprawdaż? Także to wszystko, co się przedtem powiedziało, czy nie było mówione pod wpływem obawy i troski o to, żeby to już byli ludzie porządni i ustaleni, z którymi się ktoś zacznie dzielić myślami niezależnymi, a nie tak jak teraz, że zabiera się do tego pierwszy lepszy i w żaden sposób nie ukwalifikowany?

— Tak jest — powiada.

— Więc czy to wystarczy, jeżeli ktoś na ćwiczeniach myśli niezależnej a ścisłej, wytrwale i pilnie, nic innego nie robiąc poza tym, na tym odpowiedniku gimnastyki ciała — spędzi dwa razy tyle lat, ile ich poświęcił ćwiczeniom cielesnym?

— Ty masz na myśli sześć lat albo cztery?

E — Mniejsza o to, połóż pięć. A po tym czasie będziesz ich musiał sprowadzić z powrotem na dół, do tamtej jaskini, i zmusić ich, żeby objęli kierownictwo spraw wojskowych i czym tam jeszcze młodzi rządzą, aby doświadczenia nabyli nie mniej od

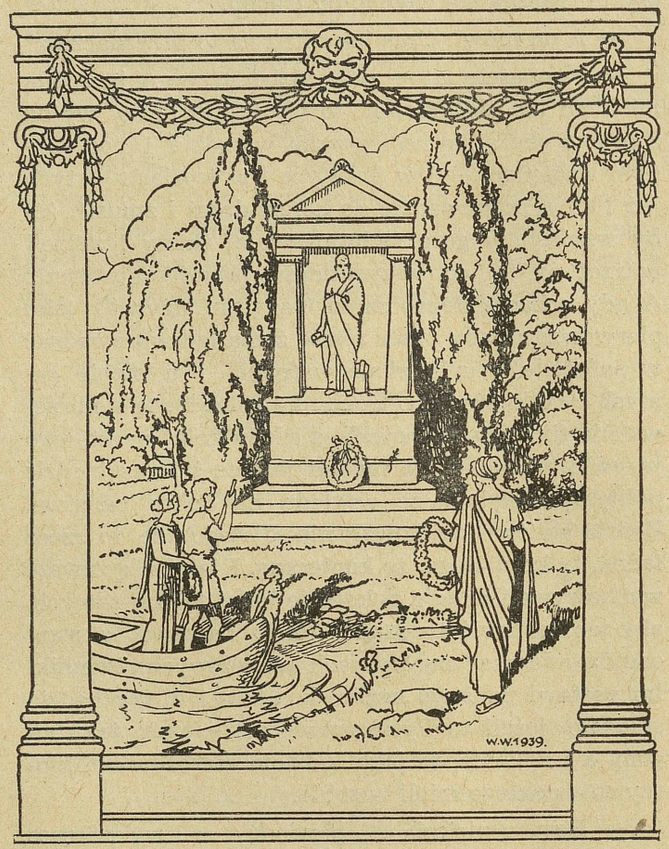
innych. I jeszcze teraz trzeba ich doświadczać, czy
540 wytrwać potrafią, gdziekolwiek by się ich wlokło, czy też zaczną się chwiać po trochu.

— A on mówi: Czas jak długi na to przeznaczasz?

— Piętnaście lat — powiedziałem. — A jak będą mieli po lat pięćdziesiąt, to ci, którzy cało wyjdą z prób i okażą się najlepszymi wszędzie i pod każdym względem — i w praktyce i w teoriach — tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wznieśli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jasności dostarcza. A gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych — u każdego po trochu i z kolei. Będą się przeB ważnie filozofią zajmowali, a kiedy kolej na którego wypadnie, będzie się musiał jeszcze i teraz trudzić polityką i rządami ze względu na dobro państwa. Będzie się tym zajmował nie dlatego, że to rzecz ładna, tylko dlatego, że konieczna. I tak będą zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych, aby ich zostawić na straży około państwa, a sami odejdą mieszkać na wyspach szczęśliwych. Pomniki im postawi państwo swoim kosztem i ofiary będzie składało, jeżeli to Pytia zatwierdzi — tak jak bogom, a jeżeli nie, to jako ludziom szczęśliwym, któC rzy coś boskiego mieli w sobie.

— Bardzo pięknie — powiada — wykańczasz tych rządzących, Sokratesie. Zupełnie jak rzeźbiarz.

— I kobiety rządzące też, Glaukonie — dodałem. — Bądź przekonany, że ja w tym, com powiedział, nie mówiłem zgoła raczej o mężczyznach niż



o kobietach, o ile któraś z nich będzie miała odpowiednie warunki naturalne.

— Słusznie — powiada — skoro wszystkie prawa mają równe z mężczyznami, z którymi wspólnie żyją, jakeśmy to przeszli.

D — Więc cóż? — dodałem. — Czy zgadzacie się, że o państwie i o ustroju państwowym myśmy wypowiedzieli nie tylko życzenia pobożne, ale rzeczy, które są wprawdzie trudne, ale jakoś możliwe jednak, i to nie w inny sposób, tylko właśnie tak, jak się tu powiedziało, kiedy prawdziwi filozofowie obejmą władzę — albo jeden taki albo wielu — a obecnymi honorami wzgardzą, uważając, że one nie
E są godne wolnego człowieka i nic nie są warte, a oni najwyżej cenią to, co słuszne, i te zaszczyty, które z tego źródła płyną, a za rzecz najwyższą i najbardziej konieczną uważają sprawiedliwość — więc jej będą służyć i pomnażać ją, gdy zaczną urządzać swoje państwo.

— Ale jak? — powiedział.

— Którzy tylko — dodałem — będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich wy-
541 prawią gdzieś na wieś, a tylko dzieci ich wezmą i usuną je spod wpływu dzisiejszych obyczajów, które są też obyczajami ich rodziców, i zaczną je wychowywać na swój sposób i według swoich praw, któreśmy omówili. W ten sposób najszybciej i najłatwiej zbudują państwo i ustrój, któryśmy omówili; państwo, które będzie szczęśliwe samo i największy
B pożytek przyniesie ludowi, pośród którego powstanie.

— I wielki pożytek — powiada. — A w jaki by sposób powstawało, gdyby kiedykolwiek powstać miało, to, zdaje mi się, Sokratesie, dobrześ powiedział.

— Więc czy już nie dość — powiedziałem ja — tych naszych myśli o tym państwie i o człowieku podobnym do niego? Bo chyba i to już jasne, jaki on powinien być, naszym zdaniem.

— Jasne — powiada. — I zdaje mi się, że to, o co pytasz, to sprawa skończona.

KSIĘGA ÓSMA

543 NO dobrze. Więc na tośmy się zgodzili, Glaukonie, że w państwie, które ma być urządzone idealnie, wspólne powinny być kobiety i wspólną własnością dzieci i całe wykształcenie, a tak samo zajęcia mają być wspólne na wojnie i podczas pokoju, a królami ich będą co najlepsi na polu filozofii i najlepsi do wojny.

— To uzgodnione — powiada.

— Tak jest. I zgodziliśmy się także na to, że jak
B zostaną ustanowieni i obejmą swoje stanowiska rządzący, to poprowadzą żołnierzy i osadzą ich w mieszkaniach takich, jak się przedtem powiedziało — w żadnym nie będzie żadnej własności prywatnej — mieszkania będą dla wszystkich wspólne. A oprócz takich mieszkań, także i mienie, jeżeli pamiętasz, uzgodniliśmy to gdzieś tam, jakie będą posiadali.

— Ależ pamiętam — powiada. — Uważaliśmy, że żaden z nich nie powinien posiadać nic z tego, co dzi-
C siaj mają inni. Oni tak, jak zapaśnicy przygotowani do wojny i strażnicy, dostawać mają żołd strażniczy na rok — żywność potrzebną na ten czas — od innych i mają dbać o siebie i o resztę państwa.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Ale, proszę cię, skorośmy z tym skończyli, to przypomnijmy sobie ten punkt, od którego zawróciliśmy w tę stronę teraz, abyśmy znowu zaczęli iść tym samym torem.

D — To nietrudna rzecz — powiada. — Bo mniej więcej tak teraz mówiłeś, jakbyś już był wyczerpał sprawę państwa, i mówiłeś, że niby uważasz za dobre takie państwo, jakieś wtedy opisał, i człowieka

w tym samym rodzaju, ale zdawało się przy tym, że potrafiłbyś opowiedzieć o jeszcze piękniejszym i o człowieku. Mówiłeś, że inne państwa są chybione,
544 jeżeli to właśnie jest słuszne. A innych ustrojów państwowych — powiedziałeś — pamiętam — istnieją cztery postacie, które by też warto ściśle ująć i zobaczyć ich wady i wady ludzi w tym rodzaju też, aby, zobaczywszy ich wszystkich i pogodziwszy się co do tego, który człowiek jest najlepszy, a który najgorszy, zastanowić się i nad tym, czy najlepszy jest i najszczęśliwszy zarazem, a najgorszy jest najmniej szczęśliwy, czy też może jest inaczej. A kiedym ja zapytał, o których byś ty mówił czterech ustrojach
B państwowych, w tym momencie wmieszał się Polemarch i Adejmant, więc tyś podjął nową myśl i takeś zaszedł aż tutaj.

— Bardzo trafnieś to sobie przypomniał — powiedziałem.

— Więc na nowo, tak jak zapaśnik na arenie, dawaj ten sam chwyt i na moje pytanie spróbuj powiedzieć to samo, coś wtedy zamierzał.

— Jeżeli tylko potrafię — odpowiedziałem.

— O tak — powiada — ja sam też chcę usłyszeć,
C o których ty mówiłeś czterech ustrojach państwowych.

— Usłyszysz — mówię — bez trudności. Ja mówię o tych, które mają też swoje nazwy. Jeden ustrój szerokie koła chwalą — to ten kreteński i lakoński. Drugi z rzędu, i stawiany na drugim miejscu, nazywa się oligarchią — pełno jest wad w tym ustroju. Potem ustrój różny od niego, a tworzący się z kolei, to demokracja i w końcu ta szlachetna dyktatura,

która się od wszystkich poprzednich różni, a jest czwartym i ostatecznym schorzeniem państwa. Albo masz może jakąś inną ideę ustroju państwowego,
D która by miała jakąś przejrzystą postać? Bo rządy dziedziczne i kupne stanowiska królów, i takie jakieś ustroje są gdzieś pomiędzy tymi, a można ich wiele znaleźć; niemniej u barbarzyńców, jak i pośród Hellenów.

— Słyszy się przecież o wielu ustrojach — powiada — i to o cudacznych.

II. — A ty wiesz — dodałem — że musi istnieć tyle postaci charakterów ludzkich ile jest postaci ustrojów państwowych? Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach,
E i jak się one przechylą, tak już pociągają za sobą wszystko inne?

— W żaden sposób — powiada — ja nie myślę, żeby skądinąd — tylko stąd.

— Nieprawdaż? Jeżeli jest pięć rodzajów państw, to i pięć będzie rodzajów struktury duchowej ludzi prywatnych.

— No, tak.

545 — Człowieka podobnego do arystokracji opisaliśmy już i mówimy słusznie, że on jest dobry i sprawiedliwy.

— Opisaliśmy.

— Więc czy teraz mamy opisywać tych gorszych: typ człowieka kłótliwego i ambitnego, odpowiadający ustrojowi lakońskiemu, i znowu typ oligarchy i demokraty, i dyktatora, aby, zobaczywszy typ naj-

niesprawiedliwszy, przeciwstawić go najsprawiedliwszemu i zobaczyć doskonale, jak się niezmieszana
B na sprawiedliwość przedstawia w stosunku do niezmieszanej niesprawiedliwości, jeżeli chodzi o szczęście i o nieszczęście człowieka, który się jedną lub drugą odznacza, abyśmy bądź to posłuchali Trasymacha i gonili za niesprawiedliwością, albo też poszli za tą myślą, która teraz świecić zaczyna, i sprawiedliwości szukali?

— Ze wszech miar — powiada — tak trzeba zrobić.

— Więc czy nie tak, jakeśmy zaczęli, naprzód rozpatrywać rysy obyczajowe w ustrojach państwowych, a nie w ludziach prywatnych, bo to będzie bardziej wyraźne, tak i w tej chwili naprzód rozpatrzyć ustrój oparty na ambicji — nie mam dla niego wyrazu, który by był w użyciu — trzeba by go nazwać timokracją albo timarchią. I do tego rozpatrzy-
C my odpowiedni typ ludzki. Potem weźmiemy oligarchię i typ oligarchiczny, a później obróćmy oczy na demokrację i będziemy oglądali typ demokraty, a na czwartym miejscu pójdziemy do państwa, gdzie panuje dyktatura, i zobaczywszy je, przyjrzymy się znowu duszy dyktatora. I w ten sposób będziemy próbowali stać się ukwalifikowanymi sędziami tego, cośmy sobie wzięli za przedmiot rozważania?

— Tak — powiada — w ten sposób miałoby sens i oglądanie, i ocena.

III. — Więc proszę cię — powiedziałem — spróbujmy powiedzieć, w jaki sposób timokracja może się zrobić z arystokracji. Czy może to jest rzecz pro-

sta, że przewrót każdego ustroju państwowego wy-
D chodzi właśnie od tego czynnika, który ma rządy w ręku, kiedy się w nim zaczną rozterki wewnętrzne. A jak długo w nim panuje jedna myśl, to choćby go było bardzo mało, nic go nie potrafi ruszyć.

— Jest tak przecież.

— Więc w jaki to sposób, Glaukonie — powiedziałem — zacznie się nasze państwo ruszać w posadach, i jak się zaczną kłócić żołnierze i rządzący z sobą nawzajem i pomiędzy sobą? A może chcesz, to tak jak Homer, pomódlmy się do Muz, niech one nam powiedzą, jak to się po raz pierwszy zaczęła rozterka, i powiedzmy, że one tragicznie — bo one
E z nami żartują jak z dziećmi i figle sobie z nas stroją — więc niby to z powagą wielką i podniosłym tonem tak mówią:

— Jak?

546 — Tak jakoś: Trudno, żeby się w posadach ruszyło państwo tak zbudowane. Ale ponieważ wszystko, co powstaje, ginąć musi, więc nawet i taka budowa całego czasu nie przetrzyma, tylko się rozpadnie kiedyś. A oto jej rozpad. Nie tylko dla roślin, które w ziemi tkwią, ale i dla zwierząt, które po ziemi chodzą, istnieją okresy płodności i bezpłodności duchowej i cielesnej, kiedy obroty zamkną każdemu jego koło obiegu — tym, co krótko żyją, koła małe, a które przeciwnie, tym przeciwne. A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy
B ci, którycheście na wodzów państwa wykształcili, mimo to jednak rachunkiem i z pomocą spostrzeżeń nie dojdą; to ich minie i będą płodzili dzieci wtedy, gdy nie trzeba. Dla płodu boskiego istnieje obieg,

który obejmuje liczba doskonała, a dla ludzkiego ta, w której pierwszej iloczyny pierwiastków i potęg przyjmują trzy wymiary a cztery, granice upodob-
C niających i nieupodobniających i rosnących i malejących, a wszystko liczby wymierne i współmierne wzajemnie. Z których cztery przez trzy mnożone przez pięć daje dwie harmonie, trzy razy przez siebie pomnożone — jedną: równe razy równe — sto razy sto, a drugą równą jej w rozmiarze, ale podłużną, złożoną ze stu liczb od wymiernych przekątni piątki — każda bez jednej jednostki, a niewymiernym brak dwóch jednostek i ze stu sześcianów trójki. A cała ta liczba geometryczna panuje nad tym: nad rodzeniem się jednostek lepszych i gorszych.
D Wasi strażnicy nie będą o tym wiedzieli, więc będą łączyli w pary panny i chłopców w niewłaściwym czasie i z tego będą dzieci marne i nieszczęśliwe. Poprzednicy ustanowią najlepszych z nich następcami, a jednak oni nie będą tego warci i kiedy zastąpią swoich ojców na stanowiskach, wtedy najpierw zaczną zaniedbywać nas, choć będą strażnikami. Nie będą należytej wagi przywiązywali do służby Muzom, a następnie i do gimnastyki. I dlatego wasza
E młodzież zerwie związek z Muzami. Spośród nich będą na stanowiska kierownicze wstępowali ludzie niebardzo nadający się na strażników, żeby tak umieć oceniać owe rodzaje ludzi z Hezjoda, które
547 i u was będą: złoty, srebrny, brązowy i żelazny. A jak się pomiesza zarówno żelazo ze srebrem, jak i brąz ze złotem, zacznie się wkradać nierówność i niejednorodność materiału, która harmonię wyklucza, a gdziekolwiek się zamnoży, wszędzie zaczyna

rodzić wojnę i nieprzyjaźń. Więc takie jest pochodzenie rozterki i rozpadu wewnętrznego — to trzeba powiedzieć — gdziekolwiekby się one i kiedykolwiek rodziły.

— One słusznie odpowiadają, przyznamy to — powiada.

— Nie może być inaczej — odparłem — przecież to są Muzy!

B — Więc cóż? — powiada — co tam dalej mówią te Muzy?

— Kiedy się rozterka wkradła — odpowiedziałem — wtedy te dwa rodzaje: żelazny i brązowy ciągnąć zaczynają do robienia pieniędzy, do nabywania ziemi i do domów połyskujących złotem i srebrem, a tamte dwa: złoty i srebrny, ponieważ nie są ubogie, ale z natury bogate, chcą prowadzić dusze do dzielności i do dawnego ustroju. Więc kiedy tak jedni drugim gwałt zadają i w przeciwne strony ciągną, idą w końcu na ten kompromis, żeby domy i ziemię rozdzielić i uczynić je własnością prywatną.
C A tych, których poprzednio strzegli jako ludzi wolnych, przyjaciół swoich i żywicieli, zamieniają w niewolników, robią z nich teraz chłopów czynszowych i służbę domową, a sami zajmują się wojną i strzeżeniem tamtych.

— Zdaje mi się — powiada — że ta przemiana stąd pochodzi.

— Nieprawdaż — dodałem — ten ustrój byłby jakoś pośrodku między arystokracją i oligarchią?

— Tak jest.

IV. — Otóż on wyjdzie z takiej przemiany. A po tym przewrocie, jakie tam będą stosunki wewnętrz-

ne? Jasna rzecz, że pod pewnymi względami ten
D ustrój będzie naśladował ustrój poprzedni, a pod innymi oligarchię, bo on będzie czymś pośrednim. A będzie też miał pewne cechy sobie tylko właściwe?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż? Czcią dla rządzących i trzymaniem się warstwy wojowników z dala od pracy na roli i od rzemiosł i od innej pracy zarobkowej, i urządzeniem wspólnych jadalni, i dbaniem o gimnastykę i o wyćwiczenie wojskowe — wszystkim tym będzie ten ustrój naśladował ustrój poprzedni?

— Tak.

E — A znowu ta obawa, żeby ludzi mądrych nie dopuszczać do rządów, bo tam już nie ma prostych i zdecydowanych typów w tym rodzaju, a są tylko typy mieszane, i to skłanianie się do typów z temperamentem a ograniczonych, którzy się raczej do wojny nadają, a nie na czasy pokojowe, i kult dla
548 podstępów i sposobów wojennych, i ustawiczne prowadzenie wojen — to znowu będą cechy po większej części tylko temu ustrojowi właściwe?

— Tak.

— Ci ludzie będą chciwi, na pieniądze — powiedziałem — podobnie jak ci w oligarchiach, po ciemku i po cichu będą żywili zupełnie dziki kult dla złota i srebra, będą mieli schowki i skarbce po domach, gdzieby je mogli składać i chować, i jeszcze mury naokoło domów — po prostu gniazda własne, w których by mogli zbytkownie żyć i dużo wydawać na kobiety i na kogo by mieli ochotę.

B — Święta prawda — mówi.

— I to będą dusigrosze, bo żywić będą cześć dla pieniędzy, a nie będą ich zdobywać jawnie. Cudze pieniądze będą wydawali chętnie, bo ochota będzie; cichcem będą zrywali przyjemności, uciekając przed okiem prawa jak dzieci przed ojcem, bo się nie chowali pod wpływem moralnym, tylko pod przymusem, bo nie dbali o Muzę prawdziwą, która do rozumu przemawia przy pomocy argumentów i filozo-
C fii, i więcej szanowali gimnastykę niż muzykę.

— W ogóle — powiada — ty opisujesz ustrój pomieszany ze złego i z dobrego.

— On jest pomieszany — dodałem. — A najwyraźniej w nim przebija tylko jedno dzięki przewadze temperamentu: kłótliwość i ambicja.

— Bardzo mocno — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — ten ustrój tak by się tworzył i byłby mniej więcej taki, jeżeli chodzi o to, żeby tylko zarys tego ustroju słowem podszkicować, a nie wykańczać rysunku w szczegółach, bo
D wystarczy i ze szkicu dojrzeć człowieka najsprawiedliwszego i najniesprawiedliwszego, a to by była robota niesłychanie rozwlekła: przechodzić dokładnie wszystkie ustroje i wszystkie obyczaje, nie pomijając żadnego szczegółu.

— I słusznie — powiada.

V. — Więc który to jest mąż na modłę tego ustroju? Jak się rozwinął i jaki jest?

— Ja mam wrażenie — powiedział Adejmant — że on jakoś nie będzie daleki od naszego Glaukona, szczególniej że się lubi kłócić.

E — Może być — mówię — że pod tym względem. Mam jednak wrażenie, że pod tym znowu on nie jest taki.

— Pod jakim względem?

— Powinien by być bardziej zadowolony z siebie — powiedziałem — i mniej bliski Muzom, choć mógłby je lubić i chętnie słuchać, ale nigdy mówić
549 samemu. I w stosunku do służby byłby raczej nieokrzesany ktoś taki, chociaż nie gardziłby niewolnikami, jak nimi gardzi człowiek należycie wychowany; w stosunku do ludzi wolnych byłby łagodny, w stosunku do rządzących mocno uniżony, a równocześnie sam żądny władzy i zaszczytów; swoje pretensje do władzy opierałby nie na wymowie ani na niczym takim, ale na swoich czynach wojennych i zasługach wojskowych. Zamiłowany byłby w gimnastyce i w polowaniu.

— Tak — powiada — to jest charakter na modłę tamtego ustroju.

— Nieprawdaż? — dodałem — pieniędzmi też gardziłby taki człowiek za młodu, a z wiekiem ko-
B chałby się w nich coraz więcej, bo ma w sobie coś z natury chciwca i nie jest czysty w swoim stosunku do dzielności, skoro mu nie dopisuje strażnik najlepszy?

— Który? — powiedział Adejmant.

— Rozum połączony z kulturą wyniesioną od Muz. To jest jedyny zbawca dzielności, jeżeli zamieszka w kimś na całe życie.

— Pięknie mówisz — powiada.

— Więc taki jest — dodałem — młody człowiek w stylu timokracji — podobny do państwa tego typu.

— Tak jest.

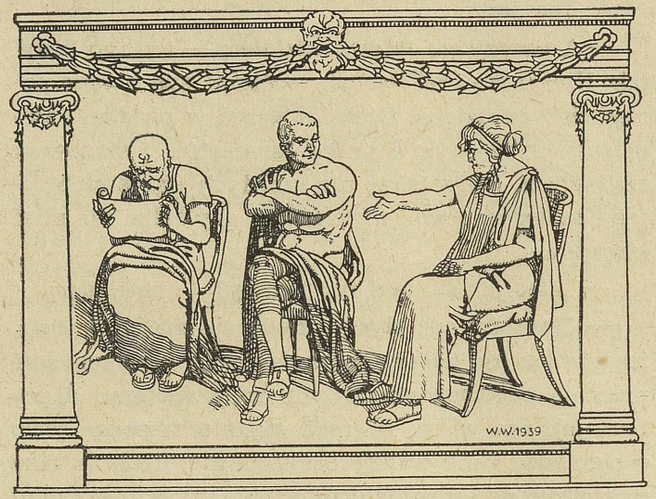
C — A tworzy się — powiedziałem — ten typ jakoś tak: Nieraz się trafia młody chłopak, syn bardzo porządnego człowieka. Ojciec mieszka w państwie niedobrze urządzonym i unika zaszczytów i stanowisk rządowych, i procesów; nie lubi tych wszystkich zajęć i zabiegów i woli mieć mniej, aby tylko nie mieć kłopotów.

— Więc jak się taki typ tworzy? — powiada.

D — Naprzód, jak słyszy, kiedy się matka gniewa, że jej mąż nie należy do rządzących, więc ona jest przez to poniżona między innymi kobietami. A potem, jak ona widzi, że mąż się nie troszczy serio o pieniądze i nie walczy o nie, i nie hańbi nikogo prywatnie po sądach ani na arenie publicznej, tylko mało sobie robi ze wszystkich takich rzeczy i widać, że zawsze tylko sam sobą zajęty, a dla niej ani kultu osobliwego nie ma, ani pogardy — więc z tego wszystkiego matka się zaczyna złościć i mówi synowi, że ojciec, to nie mężczyzna, i w ogóle fajtłapa,
E i wiele innych rzeczy w tym rodzaju, jak to lubią kobiety śpiewać pod adresem takich typów.

— O, i bardzo — dodał Adejmant — bardzo wiele potrafią; to wszystko do nich podobne.

— A wiesz — ciągnąłem — że i służba u takich ludzi nieraz po cichu synom takie rzeczy mówi, niby to z życzliwości, i jeżeli widzą, że ktoś ojcu winien pieniądze, a ojciec go nie skarży, albo mu ktoś jakąś inną krzywdę wyrządza, wtedy zaczynają synowi dogadywać, żeby się, jak wyrośnie, pomścił na
550 wszystkich takich, i był bardziej mężczyzną niż oj-



ciec. A jak chłopiec z domu wyjdzie, to inne takie rzeczy słyszy i widzi; że tych, którzy w państwie robią to, co do nich należy, ludzie nazywają głupcami i mówią o nich źle, a ci, co robią to, co zgoła do nich nie należy, cieszą się czcią i zbierają pochwały. Wtedy młody człowiek, słysząc to wszystko i widząc, i znowu słuchając tego, co ojciec mówi, i patrząc z bliska na to, co on robi, w porównaniu z tym, co inni, czuje, że go pociąga jedno i drugie. Z jednej
B strony ojciec podlewa mu i pomnaża pierwiastek myślący w jego duszy, a inni pobudzają jego pożądliwość i temperament. Więc, że on nie ma natury złego człowieka, a tylko miał towarzystwo złe, więc pod działaniem tych obu wpływów staje gdzieś pośrodku i rządy nad sobą oddaje pierwiastkowi po-

średniemu: temperamentowi, który jest przekorny, i tak robi się z niego człowiek dumny i ambitny.

— Mam wrażenie — powiada — żeś doskonale opisał genezę takiego typu.

C — Więc mamy — dodałem — drugi ustrój państwowy i drugi okaz człowieka?

— Mamy — powiada.

VI. — Nieprawdaż — a teraz będziemy z Ajschylosem mówili o innym człowieku, który do państwa innego należy, albo raczej, zgodnie z założeniem, pomówimy naprzód o państwie?

— Tak jest — powiada.

— A to by była, myślę, oligarchia, zaraz po tamtym ustroju.

— A ty jaką strukturę nazywasz oligarchią?

— To taki ustrój, w którym panuje census ma-
D jątkowy; rządzą bogaci, a ubogi nie ma udziału w rządach.

— Rozumiem — powiada.

— Nieprawdaż? Naprzód trzeba powiedzieć, jak to się z timarchii robi oligarchia?

— Tak.

— No tak — to i ślepy zobaczy, jak to się robi.

— No jak?

— To ten skarbiec — powiedziałem — ten wypełniony złotem u każdego, gubi ten ustrój. Bo oni naprzód wyszukują sobie wydatki i do tego celu naginają prawa łamiąc je tak samo, jak je łamią ich
E kobiety.

— Naturalnie — powiada.

— A potem, uważam, jeden patrzy na drugiego i zaczyna jeden drugiemu zazdrościć, za czym wszyscy się robią tacy sami.

— Naturalnie.

— Więc też dlatego — dodałem — w miarę jak coraz większe robią majątki, to im wyżej cenią pieniądze, w tym mniejszej mają cenie dzielność. Czy nie ma tego odstępu między bogactwem i dzielnością, jakby jedno i drugie na szalach wagi wisiało, i zawsze kiedy jedno idzie w górę, wtedy drugie opada?

— I bardzo — powiada.

— Więc jak się w państwie ceni bogactwo i ludzi bogatych, zaczyna być w mniejszej cenie dzielność
551 i ludzie dzielni.

— To jasne.

— A ludzie rozwijają zawsze i uprawiają to, co jest w cenie, a zaniedbują to, czego się nie ceni.

— Tak.

— Więc w miejsce ludzi kłótliwych i ambitnych robią się w końcu chciwcy i rozmiłowani w pieniądzach, ci bogatego chwalą i podziwiają, i na stanowiska rządowe go prowadzą, a ubogiego nie szanują.

— Tak jest.

B — Nieprawdaż, wtedy ustanawiają prawo — ten fundament ustroju oligarchicznego — ustalając wymaganą wysokość majątku — gdzie oligarchia ściślejsza, tam wyższą, gdzie mniej ścisła, tam niższą — i wzbraniają dostępu do rządów każdemu, którego majątek nie sięga przepisanej wysokości. I to przeprowadzają albo gwałtem, z bronią w ręku, albo z gó-

ry szerzą strach i w ten sposób ustanawiają taki ustrój. Czy nie tak?

— Tak jest przecież.

— Więc ustanowienie oligarchii jest, jednym słowem, takie?

VII. — Tak — powiada. — Ale jak to tam jest w tym ustroju? I jakie on posiada wady? — mówiliśmy, że je ma.
C

— Przede wszystkim — odpowiedziałem — już to samo właśnie, ta zasada ustroju — cóż to jest? Przecież zobacz, gdyby tak ktoś na okrętach sterników wyznaczał według cenzusu majątkowego i ubogiego by do tego stanowiska nie dopuścił, choćby on był i najlepszym sternikiem —

— To licha byłaby warta ta cała ich żegluga.

— Nieprawdaż — to samo, jeżeli chodzi o kierowanie czymkolwiek innym, o jakiekolwiek rządy?

— Mam wrażenie.

— Oprócz rządów nad państwem! — powiedziałem. — Czy i nad państwem też?

— Przede wszystkim — powiada — jeżeli o to chodzi. Właśnie dlatego, że to rządy najtrudniejsze i największe.

D — Więc właśnie w tym tkwiłby tak wielki błąd oligarchii.

— Widocznie.

— No cóż? A to może mniejszy błąd od tamtego?

— Jaki?

— To, że takie państwo nie może być jedno, tylko się zaraz zrobią dwa: jedno państwo ubogich, a dru-

gię bogatych. Ci ludzie siedzą na tym samym terenie i wciąż dybią jedni na drugich.

— Na Dzeusa — powiada — to błąd zgoła niemniejszy.

— A to też nie piękne, że oni najprawdopodobniej żadnej wojny nie będą mogli prowadzić, bo musieliby się albo posłużyć pospólstwem i dać mu broń do
E ręki, a wtedy obawiać się go więcej niż wrogów, albo się nim nie posługiwać wcale, i wtedy się na samym polu bitwy pokaże, jaka to prawdziwa oligarchia, tak tam mało będzie tych oligarchów. Równocześnie oni nie zechcą płacić podatków — bo będą przywiązani do pieniędzy.

— To niełądnie.

— No cóż? A to, cośmy już dawno ganili, to łączenie wielu zajęć w jednym ręku, to żeby i o roli
552 myśleć musieli i o pieniądzach, i o wojnie zarazem jedni i ci sami ludzie w takim ustroju, czy to ci się wydaje słuszne?

— Ani trochę.

— Ale zobacz no, czy spośród wszystkich nieszczęść, tego właśnie — a to jest największe — ten ustrój przede wszystkim nie dopuszcza?

— Jakiego?

— To, że wolno się wyzbyć całego swojego mienia, a ktoś inny może je nabyć. Wyzbywszy się, można mieszkać w państwie, nie będąc żadną z jego cząstek — ani właścicielem majątku, ani rzemieślnikiem, ani kawalerzystą, ani ciężko zbrojnym piechurem, tylko się jest tak zwanym ubogim i bez
B środków do życia.

— To pierwsze zło — powiada.

— Otóż czemuś takiemu nie stawia się żadnych przeszkód w państwach rządzonych oligarchicznie. Inaczej by w nich nie byli jedni nad miarę bogaci, a drudzy biedni poniżej wszelkiej miary.

— Słusznie.

— A to zobacz. Kiedy taki człowiek był jeszcze bogaty i marnował swój majątek, to co wtedy z niego miało państwo, jeżeli chodzi o te rzeczy, o których się w tej chwili mówiło? Czy nie wydawało się tylko, że on należy do rządzących, a on naprawdę nie był ani panem, ani sługą państwa, tylko marnotrawcą tego, co było gotowe?

— No tak — powiada. — Wydawało się inaczej,
C a to był nic więcej, tylko marnotrawca.

— Więc jeśli chcesz — dodałem — to powiedzmy, że on tak, jak się w ulu truteń lęgnie — ta choroba ula — tak samo i taki człowiek wylągł się w domu i został trutniem — chorobą państwa?

— Tak jest, Sokratesie — powiada.

— Prawda, Adejmancie, skrzydlate trutnie bóg stworzył bez żądeł, a z tych dwunogich jednym też nie dał żądła, ale inni mają żądła straszne. Ci bez żądeł w nędzy umierają na starość, a z tych, co ma-
D ją żądła, wychodzą wszyscy tak zwani złoczyńcy?

— Święta prawda — mówi.

— Więc to jasna rzecz — ciągnąłem — że w państwie czy na mieście, gdzie tylko zobaczysz ubogich, tam już gdzieś w tym miejscu chowają się i złodzieje, i rzezimieszki, i świętokradcy, i sprawcy wszelkich tego rodzaju zbrodni.

— Jasna rzecz — powiada.

— Więc cóż? W państwach urządzonych oligarchicznie, czy nie widzisz ubogich w środku?

E — Bez mała wszyscy — powiada — tam biedują, oprócz rządzących.

— Więc czy nie uważamy — dodałem — że i złoczyńców wielu w nich jest i mają żądła, a władze ich poskramiają usilnie przy pomocy gwałtu?

— Uważamy przecież — powiada.

— Więc czy nie powiemy, że to przez brak oświaty i przez złe wychowanie i zły ustrój państwowy tacy ludzie się tam lęgną?

— Powiemy.

— No więc — takie by to było państwo urządzone oligarchicznie; ono tak wielkie posiada wady, a może być, że ma ich nawet więcej.

— Mniej więcej tak — powiada.

553 — Zatem skończmy już z tym ustrojem — dodałem — który się nazywa oligarchią, a posiada rządzących dobranych według cenzusu majątkowego. A teraz zobaczmy człowieka w tym stylu; jak powstaje i jaki jest kiedy się uformuje.

— Tak jest — powiada.

VIII. — Otóż, czy to nie w ten sposób przede wszystkim przerabia się tamten timokrata na typ oligarchiczny?

— W jaki sposób?

— Kiedy mu się syn urodzi i najpierw z zazdrością patrzy na ojca, i wstępuje w jego ślady, a potem nagle widzi, jak się ojciec o państwo rozbił jak
B o skałę, i rozsypało mu się wszystko, co miał, razem z nim samym, bo albo miał naczelne dowództwo, albo jakiś inny wielki urząd i oto poszedł pod sąd — zaszkodzili mu donosiciele — i zginął albo poszedł

na wygnanie, albo stracił cześć i przepadło mu wszystko, co miał.

— Naturalnie — powiedział.

— Więc kiedy on to zobaczył, przyjacielu, i to przeszedł sam, i stracił, co miał, to się zaczyna bać, uważam, i natychmiast na łeb zrzuca z tronu swojej
C duszy ambicję i tamten temperament; ubóstwo go poniża i upokarza, więc on się zaczyna garnąć do pieniędzy, składa grosik do grosika, pomalutku oszczędza, zapracowuje się, a zbiera pieniądze. Czy ty nie myślisz, że taki człowiek posadzi wtedy na tym tronie u siebie pierwiastek pożądliwości i chciwości i zrobi z niego w sobie wielkiego króla z tiarą na głowie, z łańcuchem na szyi i z krzywą szablą u pasa.

— Ja tak myślę — powiada.

D — A pierwiastek myśli i pierwiastek temperamentu, sądzę, że na ziemi po obu stronach tamtego posadzi i do ulegania zmusi. Jednemu nie pozwoli wyrachowywać ani rozpatrywać niczego innego, jak tylko to, skądby to się mogły z małych pieniędzy zrobić większe, a drugiemu nie da podziwiać ani czcić niczego innego, jak tylko bogactwo i ludzi bogatych, i mieć swą ambicję nie w czym innym, jak tylko w zdobywaniu pieniędzy, albo jeżeli coś innego do tego celu prowadzi.

— Nie ma — powiedział — innej przemiany tak szybkiej i tak gwałtownej młodego człowieka ambitnego na chciwca.

E — A czy to jest — dodałem — typ oligarchiczny?

— No on się zmienił. Był przedtem podobny do tego ustroju, z którego się zrobiła oligarchia.

— Więc popatrzmy, czy jest teraz do niej podobny.

— Popatrzmy.

IX. — Nieprawdaż, przede wszystkim przez to przywiązywanie najwyższej wartości do pieniądza, byłby podobny?

554 — Jakżeby nie?

— I przez to, że jest oszczędny i pracowity i tylko zupełnie nieodparte potrzeby swoje zaspokaja, a na inne wydatki sobie nie pozwala, poskramia wszelkie swoje inne żądze jako głupie.

— Tak jest.

— W ogóle brudas jest — dodałem. — Na wszystkim chce zarabiać — to jest człowiek, który robi majątek. Pospólstwo przecież właśnie chwali takich. Czy nie to by był typ na modłę takiego ustroju?

— Mnie się — powiada — tak wydaje. Pieniądze w najwyższej cenie — i u państwa, i u takiego człowieka.

— Ja nie sądzę też — dodałem — żeby się taki interesował wykształceniem, kulturą.

— I ja nie myślę — powiada — bo inaczej nie byłby ślepego postawił na czele chóru i nie czciłby go najwięcej.

— Dobrze — powiedziałem. — Ale nad tym się zastanów. Trutniowate skłonności na tle braku kultury, czy nie przyznamy, że w nim siedzą? Jedne żebrackie, a drugie przestępcze; a on je gwałtem tłumi, bo w ogóle uważa na siebie?

— I bardzo — powiada.

— A wiesz — dodałem — gdzie powinieneś zajrzeć, żeby zobaczyć ich sprawki?

— Gdzie? — mówi.

— Do opieki nad sierotami, albo jeżeli mu się gdzieś nadarza jakaś taka sposobność, gdzie można sobie pozwolić na nieuczciwość.

— To prawda.

— Więc czy przez to nie widać jasno, że taki człowiek na ogół w interesach, gdzie jest w grze jego opinia, bo on uchodzi za uczciwego, więc tam pewna przyzwoitość powstrzymuje gwałtem jego inne złe skłonności, które w nim są, i on wcale w siebie nie wmawia, że inaczej nie byłoby lepiej, ani ich nie poskramia jego rozum, tylko strach i konieczność: on drży o resztę swojego majątku?

— Tak jest — powiada.

— I na Dzeusa — dodałem — przyjacielu, u wielu z nich, kiedy wypadnie gospodarować cudzymi pieniędzmi, znajdziesz ukryte skłonności, które przypominają trutnia.

— I bardzo — powiada — mocne.

— Więc taki człowiek nie byłby jednolity wewnętrznie ani prosty, tylko jakiś podwójny; miałby w sobie jedne żądze, które by panowały nad innymi: lepsze nad gorszymi.

— Jest tak.

— I dlatego myślę, że ktoś taki byłby może przyzwoitszy od wielu innych; ale prawdziwa dzielność duszy jednomyślnej i zharmonizowanej wewnętrznie gdzieś daleko by uciekała od niego.

— Wydaje mi się.

— A także taki oszczędny człowiek, to będzie lichy współzawodnik, gdyby szło o jakąś nagrodę albo o inne pole otwarte dla pięknych ambicyj; nie

555

zechce wydawać pieniędzy na to, żeby o nim dobrze mówiono, i na takie wyścigi; będzie się bał, żeby się w nim nie zbudziły skłonności, które kosztują, i żeby ich nie wezwał do przymierza i do namiętnych sporów o pierwszeństwo, więc jakoś mało wydaje na wojny — u oligarchów już tak jest — najczęściej ponosi klęskę, ale robi pieniądze.

— I bardzo — powiada.

— Więc czy jeszcze nie wierzymy — dodałem — że człowiek oszczędny i chciwy odpowiada państwu, w którym panuje oligarchia?

— O nie, żadną miarą — powiada.

B X. — Więc zdaje się, że potem trzeba rozpatrzyć demokrację, w jaki to sposób ona się tworzy, a jak się już zrobi, to jak się przedstawia, aby znowu poznać charakter człowieka w tym rodzaju i postawić go obok tamtych na sąd.

— A to byśmy — powiada — szli dalej po naszemu.

— Nieprawdaż — powiedziałem — z oligarchii robi się demokracja w jakiś taki sposób, że oto nie podobna osiągnąć dobra wziętego za cel: że trzeba się stać możliwie najbogatszym.

— Jakże to?

C — Tak, że rządzący, których władza w państwie opiera się na wielkości majątku, nie chcą prawem poskramiać młodych rozpustników, aby im nie wolno było marnotrawić i tracić fortun, bo oni przecież mogą sami wykupywać mienie takich ludzi, albo je zabierać za wypłacone zaliczki i w ten sposób powiększać własny majątek i znaczenie.

— Przede wszystkim tak.

— Nieprawdaż? To już w państwie widać, że kultu dla bogactwa połączyć z odpowiednim zapasem umiarkowania u obywateli nie ma sposobu, ko-

D niecznie jedno albo drugie musi pójść na bok.

— To dostatecznie jasne — powiada.

— Więc kiedy w oligarchiach o to nie dbają i patrzą przez palce na rozrzutność, to nieraz i nieźli ludzie muszą przez to iść z torbami.

— I bardzo.

— Więc tak sobie myślę, że oni potem siedzą w mieście, a żądła mają i broń przy sobie też: jedni w długach toną wyżej uszu, drudzy pozbawieni czci, inni jedno i drugie, a wszyscy nienawidzą i czyhają na tych, którzy ich mienie posiedli, i na innych też — i marzą o przewrocie.

— Jest tak.

E — A tamci przycupnęli cicho na swoich pieniądzach i udają, że tych nawet nie widzą, a z pozostałych, kto się im tylko da, temu po trochu wpuszczają pieniądze, nakłuwają go, a od kapitału ściągają sobie procenty wielokrotne i pomnażają w ten spo-

556 sób ilość trutniów i nędzarzów w państwie.

— Jakże — powiada — czy mało tego?

— I tego zła, które się szerzy jak pożar, nie chcą ani tamtym sposobem gasić, żeby ograniczyć dowolne rozporządzanie swoim majątkiem, ani tym sposobem, jak to znowu inne prawo może zapobiegać takim stosunkom.

— Jakże niby?

— Takie, które jest drugie po tamtym, i zmusza obywateli, żeby dbali o uczciwość. Bo, gdyby się ustanowiło to, że dobrowolne umowy zawiera się na

B ogół na własne ryzyko, to nie szerzyłaby się tak bezczelnie lichwa w państwie i mniej by się w nim mnożyło tego zła, o którymeśmy teraz mówili.

— O wiele mniej — powiedział.

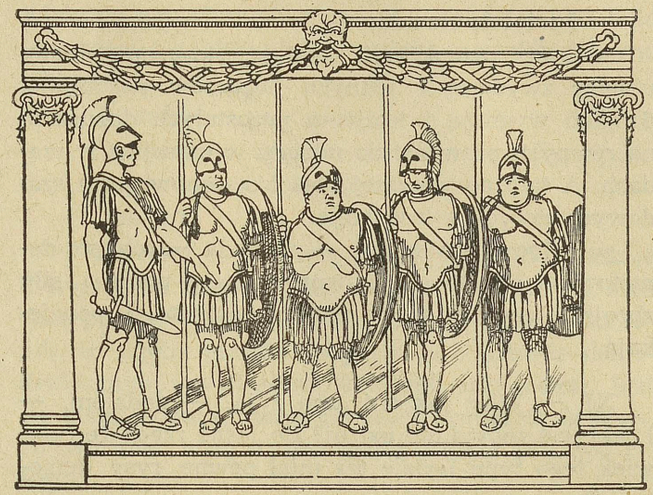
— A teraz — dodałem — przez wszystkie takie stosunki rządzący w państwie doprowadzają rządzonych do takiego stanu. A jeżeli chodzi o nich samych i o ich najbliższych, to czyż nie robią z młodych ludzi niewieściuchów i pieszczochów — niezdolnych do wszelkiego trudu fizycznego i duchowego, zbyt miękkich na to, żeby mieć moc nad przyjemnościa-
C mi i nad przykrościami, i próżniaków.

— No, cóż?

— A sami nic, tylko o pieniądzach myślą i o nic więcej nie dbają, przecież ani o włos nie troszczą się o dzielność więcej niż ubodzy.

— No, nie.

— Kiedy tak wyglądają jedni i drudzy, to jeśli się spotykają rządzący i rządzeni albo w podróży, albo gdzieś indziej, gdzie bywa więcej ludzi — na jakichś widowiskach, czy w pochodach, albo na wyprawach wojennych, czy to im wypadnie gdzieś razem płynąć okrętem, albo stać w szeregu w oddzia-
D le, albo i w samych niebezpieczeństwach, kiedy widzi jeden drugiego, wtedy w żadnym sposobie nie gardzi bogaty ubogim i nieraz bywa, że chudy i opalony człowiek ubogi, stoi na polu bitwy w szeregu obok bogacza, który się w cieniu miękko chował, a ma na sobie dużo nieswojego sadła, i tamten widzi, jak temu oddechu brak, i nie wie, którędy się ruszyć, wtedy — jak myślisz — czy on nie dojdzie do przekonania, że tacy się bogacą dzięki temu, że się



E ubodzy boją i nie mają odwagi — więc jak się zejdą sami z sobą, wtedy jeden drugiemu podaje hasło: nasi panowie to w ogóle nic.

— Ja dobrze wiem przecież — powiada — że oni tak robią.

— Nieprawdaż? Tak, jak ciału choremu wystarcza i mały wpływ z zewnątrz, żeby zapadło w chorobę, a nieraz i bez wpływów zewnętrznych zaczynają się w nim rozterki wewnętrzne, tak i państwo, podobnie dysponowane jak to ciało, zaczyna chorować z drobnego powodu, dlatego że ci sobie sprowadzili do pomocy sprzymierzeńców z innego państwa oligarchicznego, albo tamci z demokratycznego, zaczyna się w państwie wojna domowa, a nieraz wybuchają rozterki nawet i bez powodu z zewnątrz?

— I wielkie nawet.

557 — Otóż demokracja nastaje, uważam, kiedy ubodzy zwyciężą i jednych bogaczów pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczą na równych prawach do udziału w ustroju i w rządach. A tam po większej części o stanowiskach rządowych decyduje losowanie.

— Więc w ten sposób — powiada — robi się demokracja; czy to się ją wprowadza z pomocą siły zbrojnej, czy też się ci drudzy nastraszą i pouciekają.

XI. — Więc jak oni tam żyją? — dodałem. —
B I jaki jest znowu ten ustrój? Bo jasna rzecz, że człowiek tego typu będzie też miał pewne rysy demokracji.

— Jasna rzecz — powiada.

— Nieprawdaż, więc naprzód, to są ludzie wolni; pełno jest wolności w państwie i wolności słowa. Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba?

— Tak mówią niby — powiada.

— A gdzie wolno, tam — rzecz jasna — każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada.

— Jasna rzecz.

C — Więc myślę, że przede wszystkim w takim ustroju będzie najwięcej ludzi różnorodnych.

— Jakżeby nie?

— To gotów być — dodałem — najpiękniejszy z ustrojów. Jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, tak i ten ustrój, urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy. I może być — dodałem — że

wielu go potrafi uważać za najpiękniejszy, podobnie jak dzieci i kobiety, kiedy patrzą na różnobarwne materiały.

— I bardzo — powiada.

D — I on się, mój drogi — dodałem — najlepiej nadaje, żeby w nim szukać ustroju.

— Jak to?

— Przecież w nim się znajdą wszelkie rodzaje ustrojów, bo tam wszystko wolno, i bodaj że jak ktoś chce państwo urządzać, co myśmy właśnie teraz robili, to trzeba przyjść do państwa o ustroju demokratycznym i wybrać sobie w nim taki rodzaj, jaki się komu podoba, jakby człowiek przyszedł do bazaru ustrojów, wybrał sobie jeden i takie państwo założył.

— Może być — powiada — że nie zabrakłoby mu wzorów.

E — A to — dodałem — że wcale nie musisz rządzić w tym państwie, nawet, jeżelibyś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżelibyś nie chciał ani iść na wojnę, chociaż inni idą, ani pokoju zachowywać, choć go inni zachowują, jeżelibyś nie pragnął pokoju, ani gdyby ci jakieś prawo zabraniało udziału w rządach, albo bycia sędzią, mógłbyś mimo to i rządzić, i sądzić, gdyby ci to odpowiadało — czy to nie są boskie i przyjemne takie stosunki
558 — na razie?

— Może być — powiada — przynajmniej na razie.

— No cóż? A łagodność w stosunku do niektórych skazańców, czy to nie miły figiel? Czyś jeszcze nie widział w takim państwie ludzi skazanych na

śmierć albo na wygnanie, którzy mimo to siedzą na miejscu i kręcą się po mieście — jakby się nikt o takiego nie troszczył i jakby go nikt nie widział — on sobie chodzi swobodnie jak bohater, który wrócił spod Troi.

— I niejednego takiego widziałem — powiada.

B — A pobłażliwość tego państwa i ten brak wszelkiej drobiazgowości, a nawet pewna pogarda dla tych rzeczy, o których myśmy tak poważnie tutaj mówili, kiedyśmy państwo zakładali, że jeśliby ktoś nie był z natury bardzo wybitnym człowiekiem, to nigdy z niego porządny człowiek nie wyrośnie, jeżeliby się zaraz od dziecięcych lat nie zabawiał rzeczami pięknymi i nie zajmował poważnie wszystkimi takimi rzeczami, jak to państwo umie wspaniale deptać po wszystkich takich drobiazgach i wcale się nie troszczy o to, od jakich zajęć ktoś przechodzi do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szaC nuje każdego, byleby tylko oświadczył, że kocha Lud?

— To bardzo szlachetnie — powiada.

— Takie rysy — powiedziałem — miałaby demokracja i inne rysy tym pokrewne też; to byłby, zdaje się, ustrój przyjemny i nierządny i różnobarwny, i taki, co to pewną równość rozdaje i przydziela zarówno równym jak i nierównym.

— Podajesz rysy dobrze znane — powiada — łatwo je rozpoznać.

XII. — A zobacz no poszczególnego człowieka w tym rodzaju. A może naprzód to rozpatrzyć, podobnie jak rozpatrywaliśmy ustrój, w jaki sposób się taki typ tworzy?

— Tak — powiada.

D — Więc czy nie w ten sposób? Ten skąpy typ oligarchiczny, myślę sobie, mógłby mieć syna, którego by ojciec wychował w swoich obyczajach?

— Czemu nie?

— I on by też opanowywał gwałtem swoje namiętności, które narażają na wydatki, a nie przynoszą dochodu. Te się nazywają niekonieczne.

— Jasna rzecz — mówi.

— A może chcesz — dodałem — aby nie dyskutować po ciemku, to określmy naprzód te pożądania (albo potrzeby) konieczne i niekonieczne?

— Ja chcę — powiedział.

— Nieprawdaż — te, których żadną miarą odE wrócić nie potrafimy, słusznie mogłyby się nazywać konieczne, i te, których zaspokajanie przynosi nam pożytek? Bo musimy z natury dążyć do jednych i do drugich. Czy nie?

559 — I bardzo.

— Więc sprawiedliwie powiemy o nich to słowo: konieczne.

— Sprawiedliwie.

— No cóż? A te, których by się człowiek potrafił wyzbyć, jeżeliby się o to starał od młodych lat, i które nic dobrego nie przynoszą, kiedy się je ma w sobie, a nieraz nawet i przeciwnie — jeżeli te wszystkie nazwiemy niekoniecznymi, to czy nie byłoby to pięknie powiedziane?

— Pięknie przecież.

— Więc weźmiemy sobie jakiś przykład jednych i drugich, jakie one są, aby je mieć na okazach?

— Nieprawdaż — tak trzeba.

— Więc na przykład potrzeba jedzenia w granicach zdrowia i dobrego stanu ciała, i pożądanie samego chleba, i czegoś do chleba, to byłoby konieczne?

— Myślę sobie.

— Pożądanie chleba jest z obu względów konieczne. Raz dlatego, że pożyteczne, a po drugie nie może ustać, jeżeli człowiek ma żyć.

— Tak.

— A pożądanie czegoś tam do chleba, to dlatego, że może przynosi jakiś pożytek ze względu na dobry stan ciała.

— Tak jest.

— No cóż? A potrzeba wychodząca poza te granice, potrzeba innych przysmaków niż te, potrzeba, której się wielu potrafi wyzbyć, jeżeli ją od młodych lat poskramiają i pracują nad sobą pod tym względem, potrzeba, która szkodzi ciału i szkodę wyrządza duszy, jeżeli chodzi o rozum i o panowanie nad sobą, czy nie słusznie można ją nazwać niekonieczną?

— Zupełnie słusznie przecież.

— Nieprawdaż; i to też powiemy, że te potrzeby są marnotrawne, a tamte dochodowe, bo się przydają do działania.

— No, cóż?

— I to samo powiemy o potrzebach seksualnych i o innych?

— Tak jest.

— A ten człowiek, którego w tej chwili trutniem nazywamy, czy to nie był ten, w którym pełno takich przyjemności i pożądań, i rządzą nim pożądania

niekonieczne, a kim rządzą konieczne, ten jest oszczędny i w typie oligarchii?

— A no, cóż?

XIII. — Więc wróćmy do tego, jak się z typu oligarchicznego robi typ demokratyczny. Mam wrażenie, że on się po większej części tworzy w ten sposób.

— Jak?

— Kiedy młody człowiek, wychowany tak, jakeśmy przed chwilą mówili, bez wykształcenia a oszczędnie zakosztuje miodu trutniów i zacznie obcować z istotami, pełnymi ognia, które są do wszystkiego zdolne, a umieją dawać przyjemności różnorodne i wielobarwne, i takie, i inne — to tam gdzieś, bądź przekonany, będzie też początek jego przemiany wewnętrznej z typu oligarchicznego w demokratyczny.

— Koniecznie musi tak być — powiada.

— Więc czy nie tak, jak się państwo przemieniło, kiedy jednej ze stron przychodziła pomoc z zewnątrz — pomoc podobna stronie podobnej, czy nie tak samo i młodzieniec się przemienia, kiedy do niego z zewnątrz taki rodzaj pożądań przychodzi, który pomagać zaczyna jednej części jego własnych pożądań — pożądaniom pokrewnym i podobnym?

— Ze wszech miar przecież.

— I jeśli, uważam, jego pierwiastek oligarchiczny dostanie jakąś pomoc przeciwną — gdzieś tam ze strony ojca albo i od kogoś innego w domu — w postaci upomnień i nagan, wtedy zaczyna się w nim rozterka i bunt strony pokonanej, i walka wewnętrzna, w której on zaczyna wojować sam z sobą.

— No, cóż.

— I nieraz bywa, tak myślę, że demokratyczny pierwiastek ustępuje miejsca oligarchicznemu; wtedy niektóre z jego pożądań zanikają, inne muszą iść na wygnanie, kiedy pewien wstyd zapanuje w duszy młodego człowieka, i oto robi się w nim ład wewnętrzny na nowo.

— To się zdarza nieraz — powiedział.

— Ale znowu myślę sobie, mnożyć się w nim zaczynają i wzmagać pożądania inne, tym wygnanym pokrewne i razem z nimi wzrosłe, dzięki temu że
B wychowanie ojcowskie nie było umiejętne.

— Przecież nieraz się tak zdarza — powiedział.

— Nieprawdaż — one go ciągną do tego samego towarzystwa i mnożą się gwałtownie przez potajemne obcowanie.

— No, cóż.

— A w końcu, myślę, opanują wysoki zamek duszy młodzieńca, spostrzegłszy, że on stoi pustką — nie ma w nim nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych,
C które najlepiej straż pełnią, i pilnują dusz bogu miłych.

— I bardzo — powiedział.

— A fałszywe i blagierskie myśli i mniemania, uważam, zamiast tamtych wedrą się na górę i obsadzą miejsce w takim człowieku.

— Bardzo mocno — powiada.

— Więc czy on nie pójdzie znowu do tych Lotofagów obcować z nimi jawnie i gdyby z domu przyszła jakaś pomoc dla pierwiastka oszczędnego w jego duszy, wtedy te myśli blagierskie zamkną wrota królewskiego muru w nim i nie dopuszczą ani tej

pomocy samej, ani nie przyjmą słów, które w charakterze posłów od poszczególnych ludzi starszych
D przychodzą; one same panują i walczą; wstyd nazywają naiwnością, wyganiają go za mur bez szacunku i on sobie idzie precz; panowanie nad sobą nazywają brakiem rysów męskich, obrzucają je obelgami i wyrzucają; umiarkowanie i ład w wydatkach malują przekonująco jako brak kultury i brudne skąpstwo, i wyświecają je z granic przy pomocy licznych bezużytecznych pożądań?

— Bardzo mocno.

— Kiedy się ich jakoś pozbędą i wykadzą po nich
E duszę, którą opanowały, i teraz jej wysokich święceń udzielają, wtedy już sprowadzają butę i nierząd, i beznadziejną rozpustę, i bezwstyd — w całej ich świetności, w wieńcach i z licznym chórem, chwalą je i mówią o nich pieszczotliwymi słowy, nazywając butę wyższą kulturą, nierząd — niezależnością, bez-
561 nadziejną rozpustę — pańskim gestem, a bezczelność — męstwem. Czyż nie w ten sposób jakoś — dodałem — przemienia się młody człowiek z wychowanego w pożądaniach koniecznych i dochodzi do wyzwolenia i spuszczenia z łańcuchów pożądań niekoniecznych i niepożytecznych?

— To bardzo wyraźne — powiada.

— Potem żyje taki człowiek — dodałem — i wydaje pieniądze na konieczne i na niekonieczne przyjemności, i nie szczędzi na nie trudów ani zachodu. Jeżeli ma szczęście i nie rozlampartuje się zbytnio,
B a postarzeje się też i ten wielki gwałt mu przejdzie, wtedy zaczyna wpuszczać do siebie i przyjmować częściowo te pożądania, które były poszły na wygna-

nie, i co które nadejdzie, temu nie oddaje się cały, tylko jakoś między nimi równowagę zaprowadza i tak żyje. Co się które nadarzy, temu rząd nad sobą oddaje, jakby ono ten urząd losem wyciągnęło — pokąd go nie zaspokoi. Potem znowu innemu hołduje, nie gardzi żadnym, wszystkie żywi na równi.

— Tak jest.

— Ale myśli prawdziwej — dodałem — nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy — gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą
C się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiać. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno.

— Tak jest — powiada — człowiek tak dysponowany, zupełnie tak postępuje.

— Nieprawdaż — dodałem — i tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i obchudza
D się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca.

E — W każdym razie — powiada — opisałeś życie kogoś, kto jest za równością praw.

— Mam wrażenie — dodałem — że to jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami; podobnie jak tamto państwo, tak i ten człowiek. Niejeden i niejedna gotowa mu tego życia zazdrościć, takie mnóstwo w nim zobaczą przykładów na ustroje państwowe i na charaktery.

— To tak jest — powiada.

562 — Więc cóż? Postawmy takiego człowieka koło demokracji; można go słusznie nazywać typem demokratycznym?

— Niech tam stoi — powiada.

XIV. — Więc jeszcze ten najpiękniejszy ustrój i najpiękniejszy typ ludzki zostaje nam do opisania: dyktatura i dyktator.

— W każdym razie — mówi.

— Więc proszę cię, przyjacielu kochany, jaki to jest charakterystyczny rys dyktatury. Bo że ona się drogą przewrotu robi z demokracji, to mniej więcej jasne.

— Jasne.

— A czy może w pewnym sposobie tak samo, jak z oligarchii powstawała demokracja, tak się z demo-
B kracji robi dyktatura?

— Jak?

— To dobro, które sobie za cel postawili i dla którego oligarchia została urządzona — to było bogactwo; czy nie?

— Tak.

— Otóż niemożność nasycenia się bogactwem i zaniedbanie wszystkiego innego, aby tylko robić pieniądze — to gubiło oligarchię.

— To prawda — mówi.

— A czy i demokracja nie określa pewnego dobra, którego do syta mieć nie może, i przez to ginie?

— A ty myślisz, że ona co określa?

— Wolność — odpowiedziałem. — O tym możesz
C w demokratycznym państwie usłyszeć, że to jest jego największy skarb, i dlatego tylko w tym państwie godzi się żyć człowiekowi, który ma wolność w naturze.

— A no, ludzie tak mówią — powiada. — Często się spotyka to powiedzenie.

— Więc czy to nie tak — ciągnąłem — jakem przed chwilą zaczął pytać: nienasycona żądza tego dobra i zaniedbanie dóbr innych przekształca i ten ustrój i przygotowuje potrzebę dyktatury?

— Jakim sposobem? — powiada.

— Wtedy, myślę, gdy państwo demokratyczne
D cierpi pragnienie wolności, a ma przypadkiem na czele złych podczaszych, za czym się, więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną, a rządzących, jeżeli nie będą bardzo łagodni i nie będą mu dawali dużo wolności, karami ściga, zarzucając im, że to łotry i oligarchowie.

— Oni tak robią — powiada.

— A tych, którzy rządu słuchają, depce jako dobrowolnych niewolników i zupełne zera, a tylko tych rządzących, którzy pozwalają sobą rządzić i tych rządzonych, którzy chcą rządzić sami, prywatnie
E i publicznie chwali i czcią otacza. Czy w takim

państwie nie musi hasło wolności rozbrzmiewać po wszystkich kątach?

— Jakżeby nie?

— Ono musi przesiąkać — dodałem — przyjacielu, i do domów prywatnych i w końcu zwierzętom nawet zaszczepiać pierwiastek anarchii.

— Jakże my to — powiada — mówimy coś takiego?

— No, na przykład — ciągnąłem — ojciec przyzwyczaja się do tego, że się staje podobny do dziecka, i boi się synów, a syn robi się podobny do ojca i ani się nie wstydzi, ani się nie boi rodziców, bo
563 przecież chce być wolny. Osadnik robi się równy osiadłemu obywatelowi, osiadły obywatel osadnikowi, a obcy tak samo.

— Dzieje się tak — powiada.

— Takie rzeczy bywają — dodałem — a inne drobiazgi w tym rodzaju też. W takim państwie nauczyciel boi się uczniów i zaczyna im pochlebiać, a uczniowie nic sobie nie robą z nauczyciela, a tak samo ze służby, która ich odprowadza do szkoły. W ogólności młodzi ludzie upodabniają się do starszych i puszczają się z nimi w zawody i w słowach, i w czynach, a starzy siadają razem z młodymi,
B dowcipkują i stroją figle, naśladując młodych, żeby nie wyglądać ponuro i nie mieć zbyt władczej postawy.

— Tak jest — powiada.

— A szczytu wolności dochodzi pospólstwo w takim państwie, kiedy mężczyźni kupieni i kobiety kupione cieszą się nie mniejszą wolnością niż ci, co ich kupują. A w stosunkach kobiet do mężczyzn

i mężczyzn do kobiet, jakie tam równouprawnienie panuje i jaka wolność, o tym o mały włos a bylibyśmy zapomnieli powiedzieć.

C — Nieprawdaż — według Ajschylosa — powiada — mówmy, co teraz nam przyszło na wargi?

— Tak jest — powiedziałem. — Ja też tak mówię. Bo jeżeli chodzi o zwierzęta, które ludzie chowają, to o ile one są bardziej swobodne tam, niż gdzie indziej, w to by nikt nie uwierzył, kto by tego sam nie doświadczył. Po prostu suki prowadzą się tam, zgodnie z przysłowiem, całkiem tak jak ich panie, a zdarzają się też konie i osły przyzwyczajone do tego, żeby się poruszać po drogach bardzo swo-
D bodnie, i z godnością i wpadają na każdego przechodnia, jeżeli im nie ustąpi. I w ogóle w ten sposób, gdzie się tylko ruszyć, wszędzie pełno wolności.

— Ty mi mój własny — mówi — opowiadasz sen; mnie przecież spotyka to samo, kiedy się na wieś wybieram.

— A co z tego wszystkiego razem w rezultacie wynika — dodałem — to rozumiesz. Dusza obywateli robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą. W końcu — wiesz przecież — nawet o prawa pisane i niepisane nie troszczą się zgoła, aby pod żadnym względem nikt nie był nad nimi panem.

— Doskonale to wiem — powiada.

E XV. — Więc ten ustrój, przyjacielu — mówiłem dalej — jest taki piękny i taki młodzieniaszkowaty, a z tego się robi dyktatura; tak mi się zdaje.

— Młodzieniaszkowaty on jest naprawdę — powiedział. — Ale cóż dalej?

— Ta sama choroba, która tkwiła w oligarchii i gubiła ją, ta sama trawi i ten ustrój, tylko tutaj sięga szerzej i głębiej, dzięki temu, że tu wszystkim wszystko wolno, i nakłada powoli na demokrację kajdany. Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o po-
564 ry roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a niemniej, jeśli idzie o ustroje państwowe.

— Zapewne — powiada.

— Nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę — i dla człowieka prywatnego, i dla państwa.

— Zapewne przecież.

— Więc to naturalne, że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic — niewola najzupełniejsza i najdziksza.

— To ma sens — powiada.

B — Ale ja mam wrażenie — odparłem — że ty nie o to pytasz, tylko jaka to choroba nurtująca oligarchię, tkwi również i w demokracji i prowadzi ją do niewoli.

— Prawdę mówisz — powiada.

— Ja miałem na myśli — mówię — ten rodzaj ludzi: próżniaków i rozrzutników — przewodzą im najodważniejsi, a najmniej odważni ciągną za nimi. My ich przyrównywamy do trutniów z żądłami i bez żądeł.

— I słusznie — powiada.

— Te dwa rodzaje ludzi — dodałem — szerzą nieporządek w każdym ustroju, gdzie się tylko znaj-

C dą. Tak, jak w ciele flegma i żółć. Dobry lekarz i prawodawca państwa powinien się mieć przed nimi z daleka na baczności; nie mniej, niż mądry pszczelarz; przede wszystkim, żeby się to nie zamnożyło, a jeżeli się już zamnożą, to żeby to co prędzej wyciąć ze szczętem razem z samymi plastrami.

— Na Dzeusa — powiada — na wszelki sposób przecież.

XVI. — Więc weźmy rzecz — dodałem — z innej strony, abyśmy lepiej mogli dojrzeć i osądzić to, co chcemy zobaczyć.

— Z której?

— Na trzy części podzielimy sobie w myśli pań-
D stwo demokratyczne, co też i jest naprawdę. Jeden rodzaj to ludzie właśnie takiego pokroju, ci mnożą się tutaj dzięki wolności nie mniej, niż w państwie oligarchicznym.

— Jest tak.

— Ale w tym państwie trutnie tną ostrzej niż w tamtym.

— Jakim sposobem?

— Tam ich nie cenią i odpędzają od stanowisk rządowych, więc oni tam nie mają wyćwiczenia i mocy. A w demokracji to właśnie wysuwa się na czoło, z małymi wyjątkami, i to przemawia i działa — osobniki co najostrzejsze — i to obsiada mównice naokoło, i robi hałas i szum, i nie daje do słowa dojść
E nikomu, kto by mówił inaczej; więc ten żywioł rządzi wszystkim w takim ustroju, poza jakimiś nielicznymi wyjątkami.

— Tak jest — powiedział.

— Otóż inna klasa w tym rodzaju zawsze się wyróżnia od pospólstwa.

— Jaka?

— Kiedy wszyscy chyba robią pieniądze, to najporządniejsi z natury często się wzbogacają najwięcej.

— Naturalnie.

— Więc myślę sobie, że z tego źródła najłatwiej i najwięcej miodu cieknie dla trutniów.

— No jakże można — powiedział — wydusić coś z tych, którzy i tak mało mają?

— Więc ci bogacze, uważam, nazywają się paszą trutniów.

— Mniej więcej tak — powiada.

565 — A lud to byłby trzeci rodzaj — to ci, co własnymi rękami pracują, nie piastują urzędów i niewiele mają majątku. A tego najwięcej i to ma największy wpływ w demokracji, kiedy się schodzi na zgromadzenia.

— No, ma wpływ. Ale zarazem, nie chce się schodzić, jeżeli trochę miodu nie dostanie.

— A przecież dostaje — powiedziałem — zawsze, o ile tylko mogą przywódcy: zabierają tym, którzy mają majątek, dzielą to pomiędzy lud, a najwięcej zachowują dla siebie.

B — Tak jest — powiada — oni dostają w ten sposób.

— A ci, uważam, którym zabierają mienie, muszą się bronić przemawiając na zgromadzeniach i robiąc, co tylko w ich mocy.

— Jakżeby nie?

— A wtedy ich tamci obwiniają — choćby i nie sympatyzowali z dążnościami przewrotowymi — że knują coś przeciwko ludowi i dążą do oligarchii.

— No, cóż?

— Nieprawdaż, i w końcu, kiedy widzą, że lud, nie umyślnie, ale dlatego, że nie wie, a oszczercy wprowadzają go w błąd, usiłuje im krzywdę wyrządzić, wtedy już, chcąc nie chcąc, zaczynają dążyć do oligarchii — też nie umyślnie, tylko to zło też tamten truteń zaszczepia, bo ich tnie.

— W każdym razie.

— Więc zaczynają się skargi i sądy, i procesy jednych przeciw drugim.

— I bardzo.

— Nieprawdaż, lud zawsze zwykł kogoś jednego szczególniej wysoko wynosić i stawiać na swoim czele; żywi go i pomaga mu do wzrostu.

— Ma taki zwyczaj.

— Więc to chyba jasne — dodałem — że ile razy się zjawia dyktator, to nie wyrasta znikąd inąd, tylko z tego korzenia, ze stanowiska przywódcy.

— To bardzo jasne.

— Więc jaki jest początek przemiany przywódcy na dyktatora? Czy nie jasna rzecz, że to zachodzi wtedy, gdy przywódca zacznie postępować tak, jak w tej bajce, którą opowiadają w Arkadii koło świątyni Dzeusa Lykejskiego?

— Co za bajka? — powiada.

— Że, kto skosztował ludzkich wnętrzności, które się wyjątkowo zamieszały pomiędzy wnętrzności innych ofiar, ten musi stać się wilkiem. Nie słyszałeś tego opowiadania?

— Słyszałem.

— Więc, czy nie tak samo i każdy przywódca ludu, któremu lud bezwzględnie ufa, jeżeli się nie powstrzyma od krwi bratniej, ale niesprawiedliwe skargi wnosi, jak oni to lubią, i ludzi do sądów wlecze, i tam się wala krwią, bo życie człowiekowi odbiera, językiem i ustami bezbożnymi kosztuje bratniej krwi, bierze na siebie czyjeś wygnanie i śmierć, a z daleka pokazuje umorzenie długów i nowy rozdział gruntów — cóż takiemu potem zostaje? Już nieuchronnie — jak nie: zginąć z ręki wrogów albo sięgnąć po dyktaturę i stać się wilkiem z człowieka?

— Musi tak być, nieuchronnie — powiada.

— Więc ten — dodałem — stanie na czele ruchu przeciwko klasom posiadającym.

— Ten.

— A jeśliby poszedł na wygnanie i wrócił po zgnieceniu oporu wrogów, to czyż nie wróci jako gotowy dyktator?

— Jasna rzecz.

— A jeżeliby go nie mogli ani wygnać, ani uśmiercić z pomocą skargi o zdradę stanu, to dybią na jego życie i starają się sprzątnąć go po cichu.

— Tak bywa — powiedział.

— Potem ci, którzy już tak wysoko zaszli, wyszukują sobie ten dobrze znany postulat dyktatorski; domagają się od ludu jakiejś straży przybocznej, aby życie orędownika ludu nie było narażone.

— I bardzo — powiada.

— Więc oni mu straż dają, uważam, bojąc się o niego, a nie bojąc się o siebie samych.

— I bardzo.

— Nieprawdaż — kiedy to widzi człowiek majętny, na którym z tego powodu cięży zarzut, że jest wrogiem ludu, wtedy on, przyjacielu, w myśl owej wyroczni którą Krojsos otrzymał,

nad żwirowiska Hermosa
Zmyka czym prędzej i wcale nie wstydzi się swego tchórzostwa.

— Zapewne — powiada — bo nie miałby już możności wstydzić się go drugi raz.

— A którego złapią — dodałem — tego śmierć czeka.

— Z konieczności.

— A ten przywódca sam — jasna rzecz, że nie leży w całej swojej wielkości wielce rozciągnięty na ziemi, tylko, zdeptawszy wielu innych, staje na rydwanie państwa — już nie jako przywódca, ale jako
D skończony dyktator.

— Czemu by nie miał — powiada.

XVII. Zatem opisaliśmy szczęście takiego człowieka — dodałem — i szczęście państwa, w którym by się taki śmiertelnik pojawił?

— Tak jest — powiada — przeszliśmy.

— Więc czy on w pierwszych dniach i czasach — ciągnąłem — nie będzie się uśmiechał do wszystkich i każdego uprzejmie witał, kogo tylko spotka, i będzie mówił nawet, że nie jest dyktatorem, a będzie przyrzekał wiele i prywatnie, i publicznie, będzie długi skreślał i ziemię rozdzielał ludowi i swoim najbliższym, i czy nie będzie udawał łagodnego i łaskawego dla wszystkich?

— Z konieczności — powiada.

— A w stosunku do nieprzyjaciół zewnętrznych, to, uważam, że chociaż się z jednymi pogodzi, a drugich pokona i zacznie się z nimi pokój, on przede wszystkim zawsze jakieś wojny wszczyna, aby lud potrzebował wodza.

— Naturalnie.

— Nieprawdaż, i na to, żeby ludzie przez podatki zbiednieli, więc musieliby myśleć o własnym jutrze, a mniej dybali na jego osobę?

— To jasne.

— A jeśliby, sądzę, niektórych miał w podejrzeniu, że marzą o wolności i nie pozwolą mu rządzić, tych by się mógł pozbyć, zachowując pozory, boby ich mógł wydać nieprzyjaciołom. Z tych wszystkich powodów, czy dyktator nie musi zawsze zmierzać do wojny?

— Musi.

— A postępując tak, gotów rozbudzić ku sobie
B coraz to większą nienawiść obywateli?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? I niektórzy z tych, co go na wysokie stanowisko wspólnymi siłami wynieśli i mają teraz wpływy, będą otwarcie mówili i jemu w oczy i pomiędzy sobą będą ganili to, co się dzieje, ci przynajmniej najodważniejsi i najwięcej warci?

— Prawdopodobnie.

— Więc tych wszystkich musi dyktator usunąć, jeżeli ma dalej panować, aż w końcu ani spośród swoich przyjaciół, ani spośród wrogów nie zostawi nikogo, kto by był coś wart.

— Jasna rzecz.

— Więc on musi bystro patrzeć, kto jest odważny, kto wielkiego ducha, kto rozsądny, kto bogaty. I ta-

C ki jest szczęśliwy, że musi być wrogiem tych wszystkich ludzi — czy chce, czy nie chce — i musi dybać na ich życie, pokąd nie oczyści państwa.

— To ładna „czystka" — powiada.

— Tak jest — dodałem — oczyszczanie wprost przeciwne, niż to, które lekarze stosują do ciał. Bo oni usuwają to, co najgorsze, a zostawiają to, co najlepsze — on wprost przeciwnie.

— Zdaje się jednak — powiada — że on nie może inaczej, jeżeli ma panować.

D XVIII. — Co za przymusowe szczęście takiego człowieka — ciągnąłem — jakie to błogosławione kajdany: albo musieć żyć pośród przeważnie lichych jednostek i nawet u nich być w nienawiści, albo wcale nie żyć!

— W takich warunkach on żyje — powiada.

— A czy nie prawda, że im bardziej go będą za takie postępowanie nienawidzili obywatele, tym liczniejszych i tym wierniejszych będzie potrzebował gwardzistów?

— Jakżeby nie?

— Ale którzy to będą ci wierni? I dokąd on ma po takich posyłać?

— Sami — powiada — zaczną się masami zlatywać, jeżeli im da żołd.

E — Ty, zdaje mi się, znowu o jakichś trutniach mówisz, na psa! — dodałem. — O takich z obcych stron i z różnych rodzajów.

— I słusznie ci się zdaje — powiedział.

— No, cóż — a na miejscu nie chciałby ich sobie wybrać?

— Jak?

— Niewolników zabrać obywatelom, wyzwolić ich i wciągnąć ich do swojej gwardii.

— Doskonale — powiada — ci będą mu przecież najwierniejsi.

— Co za szczęście takiego dyktatora, jeżeli takich
568 ludzi musi sobie brać za przyjaciół i liczyć na wierność takich, skoro tamtych pierwszych pozabijał!

— A jednak — powiedział — on takich wybiera.

— I podziwiają go — dodałem — ci towarzysze, i obcują z nim ci nowi obywatele, a przyzwoici ludzie nienawidzą go i uciekają.

— Jakżeby nie mieli uciekać?

— To nie bez racji — dodałem — tragedia uchodzi w ogóle za coś mądrego, a Eurypides za jej gwiazdę.

— Cóż znowu?

— Bo takie mądre słowo powiedział: „mądrzeją
B dyktatorzy z ludźmi obcując mądrymi". Myślał, oczywiście, że to właśnie są ci mędrcy, z którymi dyktator obcuje.

— Ależ on — powiada — pod niebiosa wynosi dyktaturę, tak ją chwali i tam dalej, a inni poeci tak samo.

— Zatem — ciągnąłem — skoro to są mądrzy ludzie, poeci piszący tragedie, to przebaczą nam i tym, którzy mają ustrój zbliżony do naszego państwa, ponieważ są piewcami dyktatury.

— Myślę sobie — powiada — że przebaczą; przynajmniej ci, którym dowcipu nie brak.

C — Pójdą sobie, myślę, po innych państwach, zbierać tłumy i będą tam odnajmowali swoje piękne,

wielkie i przekonujące głosy, aby ciągnąć państwa do dyktatury i do demokracji.

— I bardzo.

— Nieprawdaż — w dodatku będą jeszcze brali honoraria i honory — największe — rzecz naturalna — od dyktatorów, a na drugim miejscu od demokracji. A w miarę, jak coraz wyżej podchodzą ku ustrojom coraz to lepszym, coraz bardziej blednie
D ich sława i ustaje na nogach, jakby jej tchu brakło.

— Tak jest.

XIX. — No tak — dodałem — i oto, jakąśmy zrobili dygresję. Więc mówmy znowu o tym wojsku dyktatora, o tym pięknym i licznym, i różnokolorowym, i nigdy tym samym; z czego on je będzie utrzymywał?

— Jasna rzecz — powiada — że jeśliby były w państwie kosztowności po świątyniach, to on z nich na to będzie łożył. I pokąd wystarczą pieniądze uzyskane ze sprzedaży, będzie z ludu mniejsze podatki ściągał.

— A co, kiedy to źródło wyschnie?

E — Jasna rzecz — powiada — że ze skarbca ojczyzny zacznie ciągnąć sam i ci, którzy z nim piją, przyjaciele i przyjaciółki.

— Rozumiem — powiedziałem — że lud, który dyktatora urodził, będzie go żywił i będzie żywił jego przyjaciół.

— Będzie musiał — powiada — nieuchronnie.

— A jak ty myślisz — dodałem. — Jeżeli się lud rozzłości i powie, że ani to rzecz sprawiedliwa, żeby
569 ojciec utrzymywał syna dojrzałego, ale wprost przeciwnie: syn powinien utrzymywać ojca, ani też nie

na to go lud urodził i na czele postawił, żeby teraz, skoro ten wyrósł i stał się niewolnikiem własnych niewolników, musiał go utrzymywać razem z niewolnikami i z inną zbieraniną, ale na to, żeby się pod jego rządami wyzwolić od bogaczów i od tak zwanych ludzi pierwszej klasy; i teraz każe mu pójść sobie precz z państwa razem z przyjaciółmi; podobnie jak ojciec wypędza z domu syna razem z gromadą awanturujących się pijaków.

B — Wtedy, na Dzeusa — odpowiedział — wtedy już pozna lud, jaką latorośl wydał, ukochał ją i pomógł jej do wzrostu, i że dzisiaj, kiedy sam jest słabszy, wypędzać chce mocniejszego.

— Jak ty myślisz? — dodałem — czy dyktator ośmieli się ojcu gwałt zadawać i bić go, gdyby go nie słuchał?

— Tak jest — mówi. — Odebrał mu przecież broń.

— Więc ty mówisz — dodałem — że dyktator to ojcobójca i zły opiekun starych rodziców, a zdaje się, że to by już była niewątpliwa dyktatura. Lud, jak to mówią, unikał nawet dymu niewoli ludzi wol-
C nych, a wpadłby w sam ogień despotyzmu i niewolnictwa, i zamiast tamtej obfitej a niewczesnej wolności, popadłby w najprzykrzejszą i najbardziej gorzką niewolę u niewolników.

— Tak jest — powiada. — To tak bywa.

— Więc cóż? — dodałem. — Czy nie będzie to z naszej strony zdanie odpowiedzialne, jeżeli powiemy, żeśmy dostatecznie opisali, jak to się demokracja przeradza w dyktaturę, a jak się już dyktatura zrobi, jaka wtedy jest?

— Zupełnie tak jak trzeba — powiedział.

KSIĘGA DZIEWIĄTA

571 WIĘC tylko on sam pozostaje — ciągnąłem — ten typ dyktatorski; rozpatrzyć, jak on się przemienia z demokratycznego, a kiedy się uformuje, to jaki jest i jak żyje: nędznie czy szczęśliwie.

— A wiesz ty — dodałem — czego bym jeszcze pragnął?

— Czego?

— Mam wrażenie, że pożądań nie przedyskutowaliśmy należycie, jakie są i jak są liczne. A kiedy tutaj jeszcze mamy niedostatki, nie bardzo będzie
B jasne szukanie tego, czego szukamy.

— Noo — powiedział — to jeszcze wszystko w porządku?

— Tak jest. A popatrz, co ja w nich pragnę dojrzeć. To jest taka rzecz: Spośród przyjemności i pożądań niekoniecznych niektóre wydają mi się nielegalne, a tkwią bodaj że w każdym człowieku, ale ponieważ je poskramiają prawa i pożądania lepsze, rozumne, więc one u niektórych ludzi albo zanikają zupełnie, albo zostają im tylko niektóre z nich, i to słabe, a u innych ludzi są mocniejsze i jest ich więcej.

C — A któreż to takie masz na myśli?

— Te — odpowiedziałem — które się podczas snu budzą, kiedy inna strona duszy śpi — ta, która myśli, jest łagodna i panuje nad tamtą — a ta część, zwierzęca i dzika albo jadłem, albo napojem napełniona, staje dęba, odrzuca sen i stara się iść i robić, co jej się podoba do sytu. Wiesz, że w takim stanie gotowa się odważyć na wszystko, jakby daleko od-

rzuciła wszelkie więzy wstydu i rozsądku. Nie cofa
D się przed próbami stosunków płciowych z matką ani
z kimkolwiek innym spośród ludzi, bogów albo zwie-
rząt, plami się krwią byle czego i nie cofa się przed
żadnym pokarmem. Jednym słowem nie zbywa jej
na niczym ani z głupoty, ani z bezwstydu.

— Święta prawda.

— A kiedy, uważam, ktoś się w zdrowiu utrzy-
muje i panuje nad sobą, i kładąc się spać swój pier-
wiastek myślący rozbudzi, nakarmiwszy go na kola-
cję pięknymi myślami i rozważaniami, i dojdzie
E w sobie do zgody wewnętrznej, a pożądliwej swej
części ani nie wygłodzi, ani nie przekarmi; aby cicho
spała i nie przeszkadzała swoimi przyjemnościami
572 i przykrościami temu, co w nim najlepsze — niech
ono, samo w sobie odosobnione i czyste, ogląda
i niech tam sobie pragnie czegoś, i niech spostrzega
rzeczy, których nie wie — więc albo coś z przeszło-
ści, z tego, co jest, lub co ma być, a tak samo tem-
perament swój ułagodzi, a nie, zirytowawszy się na
coś, zasypia z niespokojnym sercem, tylko uspoko-
iwszy te oba pierwiastki, a rozbudziwszy trzeci,
w którym myśl mieszka, w ten sposób spoczynku
zażywa, to wiesz, że w takim stanie najlepiej praw-
dy dotyka, i zgoła go wtedy nie nachodzą żadne nie-
B legalne widziadła w marzeniach sennych.

— Całkowicie — powiada — jestem tego samego
zdania.

— Zrobiliśmy tę dłuższą dygresję, ale poznać
chcemy to, że w każdym z nas mieszkają pożądania
tego rodzaju: jakieś straszne i dzikie, i nielegalne,
nieraz nawet w takich ludziach, którzy się wydają

bardzo opanowani. To wychodzi na jaw w marze-
niach sennych. Więc uważaj, czy masz wrażenie, że
ja mówię do rzeczy, i czy się zgadzasz.

— Ależ zgadzam się.

C II. — Więc przypomnij sobie ten typ bliższy de-
mokracji, cośmy to o nim mówili. Otóż on się od
dziecka wychowywał pod kierunkiem skąpego ojca,
który cenił tylko pożądania dochodowe, a nie cenił
pożądań niekoniecznych, a związanych tylko z za-
bawą i z upiększeniem życia. Czy nie tak?

— Tak.

— Otóż, kiedy wejdzie w eleganckie towarzy-
stwo, między ludzi ziejących tymi pożądaniami,
któreśmy przed chwilą wymienili, zaczyna odczu-
wać gwałtowny pociąg do wszelkiego szelmostwa
i do stylu tych ludzi — tak bardzo mu obrzydło
skąpstwo ojcowskie. Ale, że ma naturę lepszą, niż ci
D jego gorszyciele, więc szarpiąc się w dwie przeciwne
strony, zatrzyma się pośrodku między oboma styla-
mi życia i zacznie, jak uważa, kosztować w miarę
jednego i drugiego i pędzić życie ani nie nacechowa-
ne brudną drobiazgowością, ani też nielegalne —
stanie się jednak bliższy demokracji niż oligarchii.

— Było — powiada — i jest taka opinia o takim
człowieku.

— Więc przyjmij — ciągnąłem — że on doszedł
już swoich lat i ma syna, który się znowu w jego
stylu wychował.

— Przyjmuję.

— Więc przyjmij i to, że dzieje się z nim to samo,
E co się działo z jego ojcem: ciągną go do wszelkiego
rodzaju szelmostwa — ono się w języku tych, którzy

go ciągną, nazywa niezależnością wszelkiego rodzaju — tym pożądaniom pośrednim pomaga ojciec i cały dom, a tamci dają pomoc tamtym innym pożądaniom. Kiedy ci zdolni do wszystkiego czarodzieje i twórcy dyktatorów utracą nadzieję, żeby w jakikolwiek inny sposób potrafili młodego człowieka opętać, umyślają wtedy chytrze, żeby mu zaszczepić jakąś miłość — niech w nim Eros obejmie władzę nad pożądaniami, za którymi próżniactwo idzie
573 i marnotrawstwo — taki sobie skrzydlaty, wielki truteń. Czy myślisz, że inaczej wygląda miłość u takich ludzi?

— Nie inaczej — powiada — tylko tak.

— Nieprawdaż, kiedy koło niej brzęczą inne żądze, a pełno w nich kadzideł i wieńców, i perfum, i win, i tych żądz, które się na takich schadzkach zwykło spuszczać z łańcucha, one tę miłość karmią i wzmagają do ostateczności i żądło tęsknoty wpra-
B wiają trutniowi — wtedy ten przywódca duszy zaczyna brykać jak szalony, a straż koło niego pełni obłąkanie — i jeżeli on wtedy schwyta u siebie jakieś mniemania albo pożądania wyglądające przyzwoicie i mające jeszcze jakiś wstyd w oczach, to je zabija i wyrzuca precz od siebie, pokąd człowieka całkowicie nie oczyści z rozwagi, a nie napełni go obłąkaniem, które przyszło z zewnątrz.

— Najdokładniej — powiada — opisujesz powstawanie typu dyktatorskiego.

— A czy nie dlatego już i z dawna mówią, że Eros jest tyranem?

— Bodaj że tak — powiada.

— Nieprawdaż, przyjacielu — powiedziałem — pijany człowiek też czuje się poniekąd dyktatorem?

C — On ma tę postawę.

— A obłąkany i narwany — ten nie tylko nad ludźmi próbuje panować, ale nad bogami też i ma nadzieję, że potrafi.

— I bardzo — powiada.

— Więc dyktatorski typ — ciągnąłem — mój biedaku, powstaje, dokładnie rzecz biorąc, wtedy, gdy albo z natury, albo pod wpływem sposobu życia, albo z jednego i z drugiego powodu zrobi się z człowieka pijak, rozpustnik i wariat.

— Całkowicie tak, przecież.

D III. — Więc on tak powstaje i taki to jest człowiek. A żyje jak?

— A to tak jak w zabawie: „to powiesz ty mnie".

— No, więc mówię — powiedziałem. — Bo myślę sobie, że tam potem u nich będą święta i tańce, i kwiaty, i dziewczęta, i wszystkie rzeczy w tym rodzaju, których Eros jest panem absolutnym, a mieszkając w tej duszy, decyduje w niej o wszystkim.

— Tak musi być — powiada.

— Więc czy tam nie kiełkują, obok tamtych, liczne nowe i straszne żądze każdego dnia i każdej nocy? A potrzeby mają wielkie?

— Liczne, z pewnością.

— Więc zaraz i wydatki, jeżeli tylko będą jakieś dochody.

E — Jakżeby nie?

— A potem przecież długi i trwonienie fortuny.

— No cóż?

— A kiedy się to wszystko wyczerpie, czyż nie muszą wtedy żądze zacząć krzyczeć, te, które się gęsto zagnieździły i są gwałtowne, i wtedy ci ludzie, jakby ich dźgały żądła innych żądz, a nade wszystko żądło tego Erosa, którego inne żądze, niby gwardia, otaczają, czy nie muszą szaleć wtedy i wściekać się, i patrzeć, kto co ma i można by mu coś zabrać podstępem albo przemocą?

— Nieuchronnie — powiada.

— Więc trzeba brać, co można, i znosić stąd i stamtąd albo wielkie męki cierpieć.

— Koniecznie.

574 — Więc czy nie tak, jak te pożądania w nim samym, które przyszły później, przemogły pożądania poprzednie i przywłaszczyły sobie to, co było dla tamtych, tak i on sam będzie uważał, że będąc młodszym od ojca i od matki, powinien ich przemóc i mieć więcej od nich, i zabrać im, co mają, kiedy swą własną część przepuści, a z ojcowskiego zacznie czerpać?

— No, cóż? — powiada.

— A gdyby mu rodzice na to nie pozwalali, to czy
B naprzód nie zacznie próbować okradać i oszukiwać rodziców?

— W każdym razie.

— A gdyby mu się to nie udawało, to by ich rabował i gwałt by im zadawał z kolei?

— Myślę — powiada.

— A gdyby się bronili i próbowali walczyć, chłopcze osobliwy, ten starzec i staruszka — czy on by uważał na siebie i pilnowałby się, żeby się nie dopuścić jakiegoś kroku dyktatorskiego.

— Ja tam — powiada — nie jestem bardzo dobrej myśli, jeżeli chodzi o rodziców takiego człowieka.

— Ależ, Adejmancie na Dzeusa, czy ty nie myślisz, że taki człowiek potrafiłby, z powodu od niedawna mu miłej wcale niekoniecznej przyjaciółki,
C z dawna mu miłą i najbliżej z nim związaną matkę, albo z powodu przystojnego przyjaciela, którego ma od niedawna, a wcale go nie potrzebował, zgrzybiałego starca ojca, którego i potrzebował i miał w nim najstarszego przyjaciela, czy ty nie myślisz, że on by ich potrafił bić oboje i podawać ich w niewolniczą zależność od tamtych, gdyby ich do tego samego domu sprowadził?

— Tak jest, na Dzeusa — powiada.

— To doprawdy wielkie błogosławieństwo — dodałem — wydać na świat syna o typie dyktatorskim.

— Tak jest — mówi.

D — A cóż, kiedy takiemu zabraknie majątku ojca i matki, a już się w nim nagromadził wielki rój żądz, czy on wtedy naprzód nie naruszy muru jakiegoś domu albo nie ściągnie z kogoś płaszcza, kto późno w noc wraca do domu, a potem jakiejś kaplicy nie wyprzątnie? I w tych wszystkich wypadkach te dawne opinie, które żywił od dziecka na temat tego, co piękne i brzydkie, te, które wyglądały przyzwoicie, ulegną tym niedawno wypuszczonym z niewoli, tym, co to straż pełnią koło Erosa — one zwyciężą przy jego pomocy — one przedtem tylko w marze-
E niach sennych biegały wolno podczas snu, kiedy on był jeszcze pod władzą praw i ojca, i miał w sobie ustrój demokratyczny. Teraz, kiedy nad nim Eros tak absolutne rządy objął, jak to mu się mało kiedy

przydarzało we śnie, on się na jawie robi taki na stałe i nie powstrzyma się ani od jakiegoś strasznego morderstwa, ani od pokarmu żadnego, ani od roboty, bo w nim żyje i panuje absolutnie Eros, który nie dba o żaden rząd i żadne prawo, a że sam jest jedynowładcą, więc i tego, w którym siedzi, niby państwo swoje, wiedzie na każdą awanturę, z której by się sam mógł utrzymać i utrzymać tę zgrają koło siebie, tę, która częściowo z zewnątrz wtargnęła, a pochodzi od złego towarzystwa, a częściowo pochodzi z wewnątrz; z obyczajów samych i on ją sam wyzwolił i spuścił z łańcuchów. Czy nie takie jest życie takiego człowieka?

— Takie jest — powiada.

— I jeżeli — dodałem — jest niewielu takich w mieście, a reszta pospólstwa to porządni ludzie, wtedy się tacy wynoszą precz, żeby służyć w gwardii jakiegoś innego dyktatora, albo się wynajmują jako wojsko zaciężne, jeżeli gdzieś jest wojna. A jeżeli jest pokój i mają siedzieć cicho, wtedy w samym mieście dopuszczają się licznych małych łotrostw.

— Ty o jakich myślisz?

— No, na przykład kradną, włamania robią, urzynają mieszki, kradną suknie po domach i wota po świątyniach, porywają bogatych ludzi, aby pieniądze wymuszać. Bywa, że wnoszą fałszywe oskarżenia, a jeżeli umieją przemawiać, stają jako fałszywi świadkowie i biorą łapówki.

— To niewielkie nieszczęście — powiada — to, co mówisz, jeżeliby niewielu było takich.

— Bo małe rzeczy — powiedziałem — są małe w porównaniu do wielkich, a to wszystko, jeżeli

chodzi o poziom moralny i nędzę państwa, to jest nic, jak to mówią w porównaniu do dyktatora. Kiedy się w państwie zrobi dużo i takich i innych, którzy w ich ślady wstępują, i zobaczą, jak wielu ich jest, wtedy oni, ponieważ lud jest głupi, wydają spośród siebie dyktatora, tego mianowicie, który sam w sobie, w swojej duszy nosi największego tyrana.

— To naturalne — powiedział. — To byłby najbardziej dyktatorski typ.

— Nieprawdaż, jeżeli mu się dobrowolnie poddadzą. A jeżeli mu państwo nie będzie powolne, to on tak, jak przedtem bijał i poniewierał matkę i ojca, tak teraz będzie traktował ojczyznę, jeżeli tylko potrafi; sprowadzi sobie nowych przyjaciół i starą miłą matczyznę jak mówią na Krecie, i ojczyznę odda im w niewolę — takie on jej da utrzymanie. To byłby ostateczny cel pożądań takiego człowieka.

— Tak — powiada — ze wszech miar przecież.

— Nieprawdaż — dodałem — ci ludzie w życiu prywatnym — jeszcze nim zaczną panować — są tacy. Naprzód, jeżeli chodzi o towarzystwo, to przestają albo z tymi, którzy im schlebiają i gotowi są do wszelkich posług, albo jeżeli kogoś potrzebują, to sami umieją upadać do nóg i przyjaciół odgrywać na wszelkie sposoby, a jak swoje uzyskają, są obcy?

— Stanowczo tak.

— I tak przez całe życie — w przyjaźni nie są nigdy z nikim — zawsze tylko albo kogoś tyranizują, albo się przed kimś płaszczą, a swobody w stosunku osobistym i prawdziwej przyjaźni natura despotyczna nie zakosztuje.

— Tak jest.

— Więc czy nie słusznie moglibyśmy powiedzieć, że to są typy niepewne, niewierne?

— Jakżeby nie?

— I niesprawiedliwe, jak tylko być może, jeżeliśmy się przedtem słusznie zgodzili na to, co to jest
B sprawiedliwość.

— Ależ tak — powiada — słusznie przecież.

— Więc zbierzmy krótko — dodałem — ten typ najgorszy. To będzie ktoś, kto by na jawie był taki, jakeśmy stan snu opisywali.

— Tak jest.

— Nieprawdaż — taki się robi i taki będzie, kto by, mając naturę w najwyższym stopniu despotyczną, osiągnął władzę niezależną, a im więcej życia spędziłby na stanowisku dyktatora, tym bardziej byłby taki.

— Nieuchronnie — powiedział Glaukon — zabrawszy głos z kolei.

C IV. — A czy ten — dodałem — który się okazuje najgorszy, nie okaże się zarazem i najnędzniejszy, najnieszczęśliwszy? I kto by najdłuższy czas i najbardziej absolutną władzę piastował, ten by w najwyższym stopniu i najdłużej był naprawdę taki. Bo ludzi jest dużo, a co głowa, to rozum.

— To przecież musi tak być — powiada.

— A czy nie prawda — dodałem — że typ despotyczny gotów być podobny do państwa rządzonego despotycznie, a typ demokratyczny do demokracji i inni tak samo?

— No, cóż?

— Nieprawdaż — jak się ma jedno państwo do drugiego ze względu na wartość moralną i szczęście, tak się też ma i jeden z tych ludzi do drugiego?

— Jakżeby nie?

— A jakże się przedstawia ze względu na wartość moralną państwo rządzone absolutnie w stosun-
D ku do państwa pod rządami królewskimi, jakeśmy je opisali na początku.

— To jest całkowite przeciwieństwo — powiada. — Jedno państwo jest najlepsze, a drugie najgorsze.

— Ja się nie będę pytał — dodałem — które właściwie ty masz na myśli. Bo to jasne. Ale czy ty o ich szczęściu i nieszczęściu sądzisz tak samo czy inaczej? Tylko nie przerażajmy się od razu, patrząc na dyktatora, który jest jeden, ani na tych tam, może niewielu, ludzi koło niego, tylko tam trzeba wejść w środek, w to państwo, i obejrzeć je całe — więc dajmy w nie nurka i oglądajmy je w całości — dopiero jak
E je zobaczymy, będziemy wypowiadali swoje zdanie.

— Słusznie zapraszasz — mówi. — I to jasne każdemu, że nie ma państwa bardziej nieszczęśliwego, niż to w którym rządy są despotyczne, i nie ma szczęśliwszego nad to, w którym panują rządy królewskie.

— A gdybym ja tak — dodałem — z takim samym
577 zaproszeniem wystąpił także w odniesieniu do ludzi, czy słuszne byłoby to zaproszenie? A gdybym ja uważał, że sądzić o nich ma prawo tylko ten, kto potrafi duszą wniknąć w charakter człowieka i przejrzeć go na wskroś, a nie ktoś, kto, tak jak dziecko, patrzy z zewnątrz i robi na niego wrażenie przepych dyktatorski, obliczony na ludzi z zewnątrz — pod-

czas gdy trzeba umieć dojrzeć i to, co się za nim kryje? Więc gdybym uważał, że myśmy wszyscy powinni posłuchać takiego człowieka, który ma warunki, żeby sądzić, bo z takim typem razem mieszkał i przy-
B glądał mu się z bliska na terenie domowym, w stosunku do każdego z domowników — tam, gdzie go najlepiej można widzieć nagim, bo bez teatralnej maski i kostiumów i koturnów, a także w momentach niebezpiecznych dla państwa; kogoś takiego, co to wszystko widział, możebyśmy poprosili, niech nam powie, jak się przedstawia szczęście i nędza dyktatora w stosunku do innych ludzi?

— Bardzo słuszne — powiada — byłoby i to zaproszenie z twojej strony.

— Więc jeżeli chcesz — dodałem — to my będziemy udawali, że my mamy warunki do wydawania sądu i żeśmy już spotykali takich. Abyśmy mieli kogoś, kto nam będzie odpowiadał na nasze pytania.

— Tak jest.

C V. — Więc proszę cię — ciągnąłem — tak się przypatrz. Przypomnij sobie podobieństwo pomiędzy państwem i człowiekiem, bierz za każdym razem pod uwagę, jedno i drugie i mów, co to się dzieje w jednym i w drugim.

— A o cóż chodzi? — powiada.

— Przede wszystkim — odparłem — żeby mówić o państwie — to jak ty powiesz: państwo rządzone despotycznie jest wolne czy jest w niewoli?

— W niewoli — powiada — największej, jaka być może.

— A widzisz w nim, prawda, panów i ludzi wolnych.

— Widzę — powiada — coś trochę i tego, ale całość w nim, mówiąc krótko, i najprzyzwoitsza jego cząstka jest pogrążona w haniebnej niewoli i w nędzy.

D — Więc jeżeli człowiek jest podobny do państwa, to czy i w nim nie musi ten sam porządek panować, i czy jego duszy nie musi przepełniać niewola na wielu punktach i brak swobody? I czy nie te jego cząstki są w niewoli, które były najprzyzwoitsze, a ten jego pierwiastek, który jest mały i najgorszy, i najbardziej szalony, ma w jego duszy władzę absolutną?

— Musi tak być — powiada.

— Więc cóż? Powiesz, że taka dusza jest niewolnicą, czy jest wolna?

— Ależ to niewolnica przecież — moim zdaniem przynajmniej.

— Nieprawdaż? A znowu państwo zostające w niewoli i despotycznie rządzone bynajmniej nie robi tego, czego chce?

— W wysokim stopniu jest skrępowane.

— Więc i dusza rządzona despotycznie bynaj-
E mniej nie będzie robiła tego, czego by chciała, jeżeli mówić o duszy jako o całości. Ją wciąż to żądło popycha gwałtem tędy i owędy, więc będzie pełna niepokoju i żalu za czymś.

— Jakżeby nie?

— A bogate, czy ubogie musi być państwo pod rządami despoty?

— Ubogie.

578 — Więc i dusza despotyczna musi być zawsze uboga i nigdy nienasycona.

— Tak jest — powiedział.

— No, cóż? A obawy, czy nie musi być pełne takie państwo i taki człowiek?

— Musi, koniecznie.

— A co myślisz? Że w jakimś innym państwie znajdziesz więcej skarg i westchnień, i żalów, i cierpień?

— W żaden sposób.

— A w człowieku innym jakimś, myślisz, że będzie tego więcej, niż w tej naturze despotycznej, którą do szału doprowadzają pożądania i amory?

— Jakżeby tam? — powiedział.

— Więc jeżeli, myślę sobie, wszystko to i inne takie rzeczy wziąwszy pod uwagę, osądziłeś, że to państwo jest najnieszczęśliwsze ze wszystkich.

— A czy nie słusznie? — wtrącił.

— Nawet i bardzo — powiedziałem. — Ale znowu o typie despoty, co mówisz, jeżeli te same rzeczy bierzesz pod uwagę?

— To powiada — że on jest o wiele nieszczęśliwszy od wszystkich innych.

— To — dodałem — to jeszcze nie jest zdanie słuszne.

— Jak to? — powiada.

— Mam wrażenie — ciągnąłem — że ten typ jeszcze nie jest taki w najwyższym stopniu.

— A kto właściwie?

— Może być, że ten ci się wyda jeszcze mniej szczęśliwy od tamtego.

— Jaki?

— Ten — ciągnąłem — który by, naturę mając despotyczną, nie spędził życia w zaciszu prywat-

nym, tylko by miał to nieszczęście i jakimś przypadkiem dostałaby mu się dyktatura do ręki.

— Wnoszę — powiada — na podstawie tego, co się poprzednio powiedziało, że ty mówisz prawdę.

— Tak jest — dodałem. — Ale takich rzeczy nie trzeba tylko mniemać; trzeba je doskonale rozpatrzyć w następującym toku myśli. Chodzi przecież o rzecz największą: o życie dobre i złe.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Więc zastanów się, czy też ja mówię do rzeczy. Bo zdaje mi się, że rozważanie tej sprawy trzeba oprzeć i rozpocząć od tego.

— Od czego?

— Od każdego poszczególnego spośród ludzi prywatnych, jacy są w państwie, mają pieniądze i trzymają sobie licznych niewolników. Ci pod tym względem są podobni do dyktatorów, że panują też nad wieloma. Różnicę stanowi tylko liczba niewolników tamtego.

— Stanowi różnicę.

— Więc wiesz, że ci żyją bez obawy i nie lękają się swojej służby?

— A czegóż by się mieli lękać?

— Niczego — mówię. — Ale czy rozumiesz przyczynę?

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

— Pięknie mówisz — powiedziałem. — No, cóż? A gdyby tak jakiś bóg człowieka jednego, który ma niewolników pięćdziesięciu, albo i więcej, zabrał z pośrodka miasta — i jego samego, i jego żonę, i dzieci — i przeniósł go na pustynię razem z całym

majątkiem i służbą, gdzieby w jego obronie nie mógł stanąć nikt z ludzi wolnych, wtedy, jak myślisz? Jaka i jak wielka musiałaby go opaść obawa o własną osobę, o dzieci i o żonę, aby ich służba nie wymordowała?

579 — Największa, myślę sobie — powiedział.

— Nieprawdaż — wtedy by on już musiał schlebiać niektórym spośród niewolników i przyrzekać im wiele, i wyzwalać ich, choćby nie chciał, i czy nie okazałby się pochlebcą w stosunku do własnej służby?

— Musiałby, nieuchronnie — powiada — inaczej by zginął.

— No cóż? — A gdyby tak — dodałem — ten bóg osadził naokoło niego licznych sąsiadów, którzy by nie znosili, żeby sobie jeden człowiek pozwalał trzymać drugiego w niewoli, a gdyby gdzieś kogoś takiego przychwycili, to by go z ich ręki czekały kary ostateczne?

B

— To popadłby — powiada — moim zdaniem w nieszczęście jeszcze większe, gdyby go naokoło pilnowali sami wrogowie.

— A czyż nie w takim samym więzieniu siedzi i dyktator — on już z natury jest taki, jakim myśmy go opisali: pełen licznych i różnorodnych obaw i pożądań. A choćby całą duszą tego łaknął, to jednak jemu tylko jednemu w całym państwie ani wyjechać nigdzie nie wolno, ani zobaczyć czegoś z tych rzeczy, które inni wolni ludzie też lubią oglądać; on siedzi

C

schowany przeważnie w pałacu — jak kobieta — i zazdrości innym obywatelom, jeżeli któryś wyjeżdża za granicę i coś dobrego ogląda?

— Ze wszech miar tak jest — powiada.

VI. — Nieprawdaż? Więcej tego rodzaju nieszczęść spada na takiego człowieka, źle zagospodarowanego wewnętrznie, któregoś przed chwilą ocenił jako największego nędznika — ten typ despotyczny — jeżeli nie spędza życia prywatnie, tylko jakiś los go przymusi, żeby był dyktatorem, i ten, który sam nad sobą żadnej władzy nie ma, próbuje władać drugimi — zupełnie tak, jakby ktoś, ciało mając chore i nie władnąc sobą, nie mógł żyć w zaciszu prywatnym, ale musiał całe życie chodzić w zapasy i walczyć

D

z innymi ciałami.

— Tak, to ze wszech miar podobne — mówi. — Ty masz najzupełniejszą rację, Sokratesie.

— Nieprawdaż? — dodałem — kochany Glaukonie, to jest stan ze wszech miar nędzny i w porównaniu do tego, coś ty ocenił, jako żywot najnędzniejszy, despota ma życie jeszcze gorsze?

— W każdym razie — powiedział.

— Zatem naprawdę — choć może ktoś tak nie myśli — kto jest istotnie dyktatorem, ten jest istotnie niewolnikiem — to jest największa niewola i poniżanie się, i schlebianie typom najgorszym. Taki człowiek zgoła nie zaspokaja swoich pożądań, tylko cierpi niezliczone niedostatki i okazuje się w świetle prawdy biedakiem, jeżeli ktoś umie zobaczyć całą duszę — to człowiek, którego strach dławi całe życie, i wciąż go chwyta skurcz i ustawiczna męka, jeżeli jego stan jest podobny do stanu państwa, którym on włada. A on jest podobny. Czy nie?

E

580 — I bardzo — powiedział.

— Nieprawdaż? W dodatku dołóżmy jeszcze temu człowiekowi to, cośmy i przedtem powiedzieli,

że on musi być, a stać się musi dzięki temu, że panuje, jeszcze bardziej, niż przedtem, zazdrosny, nie budzący zaufania, niesprawiedliwy, niezdolny do przyjaźni, bezbożny i musi karmić i utrzymywać wszelkie zło, przez co wszystko i sam jest skrajnie nieszczęśliwy, a w następstwie wpędza w ten sam stan i swoje otoczenie.

— Nie sprzeciwi ci się — powiada — nikt, kto ma rozum.

B — Więc proszę cię — dodałem — teraz, jak sędzia, który o wszystkich orzeka, tak i ty oceń, który jest pierwszy według twego zdania, jeżeli chodzi o szczęście, a kto jest drugi, i tych innych oceń po kolei. Pięciu ich jest: typ królewski, timokratyczny, oligarchiczny, demokratyczny i despotyczny.

— Ależ to łatwy sąd — powiada. — Bo tak, jak wchodzili, tak ja ich oceniam, jak chóry, ze względu na wartość moralną dodatnią i ujemną i ze względu na szczęśliwość i jej przeciwieństwo.

— Więc wynajmiemy herolda — dodałem — czy
C ja mam sam ogłosić, że syn Aristona osądził, jako iż człowiek najlepszy i najsprawiedliwszy jest najszczęśliwszy, a tym jest typ najbardziej królewski i królujący nad sobą samym, a typ najgorszy i najniesprawiedliwszy jest najnieszczęśliwszy, a tym jest właśnie człowiek o typie despotycznym, który by był największym despotą w stosunku do samego siebie i w stosunku do państwa.

— Niech ci będzie; ogłoś to — powiada.

— A czy mam w dodatku ogłosić — dodałem — że tak jest, bez względu na to, czy się ci ludzie ze

swymi charakterami ukryją, czy nie ukryją przed wszystkimi ludźmi i bogami?

— Ogłoś i to w dodatku — powiedział.

D VII. — No, dobrze — dodałem. — Więc to by był nasz pierwszy dowód. A drugi niechby był ten, jeżeli się wyda do rzeczy.

— Jakiż to?

— Skoro, tak samo jak państwo, odpowiedziałem, tak i dusza każdego poszczególnego człowieka dzieli się na trzy części, to powinien się udać, uważam, jeszcze jeden dowód.

— Co to za dowód?

— Taki. Jeżeli są te trzy pierwiastki w człowieku, to zdaje mi się, że są też trzy rodzaje przyjemności — każdy pierwiastek ma swoje. Tak samo dzielą się i pożądania i rządy wewnętrzne.

— Jak mówisz? — powiada.

— Jeden pierwiastek — odpowiedziałem — to ten, którym się człowiek uczy, drugim się gniewa i zapala, a trzeci jest tak wielopostaciowy, że nie po-
E trafiliśmy nadać mu jednej nazwy, jemu tylko właściwej. Ale co miał w sobie największego i najmocniejszego, tośmy mu dali jako nazwę. Nazwaliśmy go pierwiastkiem pożądliwości ze względu na gwałtowność pożądań związanych z jedzeniem i piciem, i z życiem płciowym, i co się tam innego z tym łączy, i pierwiastkiem chciwości też, dlatego że za-
581 spokajanie takich pożądań najbardziej wymaga pieniędzy.

— I słusznie — powiada.

— A gdybyśmy powiedzieli, że i przyjemność tego pierwiastka i jego przywiązanie dotyczy zysku,

to oparlibyśmy się w myśli najbardziej na jednym głównym czynniku; tak, że coś jasnego mielibyśmy na myśli, kiedykolwiekbyśmy mówili o tej części duszy. I słuszniebyśmy ją nazywać mogli umiłowaniem pieniędzy i zysku?

— Mnie się tak wydaje — powiada.

— No cóż? A temperament, czy nie powiemy, że cały dąży do mocy, do zwyciężania, do zdobycia sobie opinii i sławy?

B — I bardzo.

— Więc gdybyśmy go nazwali pierwiastkiem ambicji, i żądzą zwycięstw to prawda, że brzmiałoby to nieźle?

— Brzmiałoby to znakomicie.

— A ten pierwiastek, którym się uczymy, to każdemu rzecz jasna, że on cały zawsze dąży do tego, żeby znać prawdę, wiedzieć, jak jest, a o pieniądze i o sławę zgoła mu nie chodzi.

— Wielka prawda.

— Więc jeżeli go nazwiemy zamiłowaniem do nauki i do mądrości, to mogłaby być nazwa stosowna?

— Jakżeby nie?

C — Nieprawdaż? — dodałem — i w jednych duszach ludzkich panuje ten pierwiastek, a w innych tamten — jak się trafi?

— Tak — powiedział.

— I dlatego też powiedzmy już z góry, że istnieją trzy rodzaje ludzi: kochający mądrość, lubiący zwyciężać i lubiący zyski.

— W każdym razie przecież.

— I przyjemności też są trzy rodzaje — każdy odpowiada jednemu z tych typów.

— Tak jest.

— A czy wiesz — dodałem — że gdybyś chciał każdego z takich ludzi po kolei pytać, który z tych trzech rodzajów życia jest najprzyjemniejszy, to każdy będzie najbardziej chwalił życie swoje własne? Przecież zbijacz pieniędzy powie, że w porównaniu z zyskiem, przyjemność związana z doznawaniem czci albo z uczeniem się jest nic nie warta, D chyba że coś w tym rodaju też jakieś pieniądze przynosi?

— Prawda — powiedział.

— A cóż człowiek ambitny? — dodałem. — Czy on przyjemności pochodzącej od pieniędzy nie uważa za coś w złym guście i bez smaku i tak samo tej, którą uczenie się przynosi, i jeżeli jakaś nauka nie przynosi sławy, to to jest dla niego dym i lary fary.

— To tak jest — powiada.

— A człowiek, który kocha mądrość — dodałem — za co ten człowiek naszym zdaniem, uważa inne E przyjemności w porównaniu do tej, żeby znać prawdę, wiedzieć, jaka ona jest, i wciąż w czymś takim tkwić, ucząc się? On powie, że tamte są od rozkoszy nie b a r d z o dalekie? I nazwie je istotnie koniecznymi, bo on sam by zgoła ich nie potrzebował, gdyby to nie było konieczne?

— Dobrze to trzeba wiedzieć — powiada.

VIII. — Więc kiedy się tak sobie przeciwią przyjemności każdego z tych rodzajów i każdy z tych rodzajów życia, już bez względu na to, które jest pięk-

niejsze a które brzydsze, ani na to, które gorsze
582 a które lepsze, ale właśnie ze względu na to, które przyjemniejsze i mniej przykre, to jak my możemy wiedzieć, które z nich mówi coś najbliższego prawdy?

— Ja — powiada — nie bardzo to umiem rozstrzygnąć.

— A to tak spojrzyj. Jakiegoż narzędzia potrzeba do wydania słusznej oceny? Czy nie potrzeba do tego doświadczenia i rozsądku, i myśli? Czy mógłby ktoś mieć lepsze od tych narzędzi oceny?

— Ależ jakim by sposobem? — powiada.

— Więc przypatrz się. Jest tych ludzi trzech, a który z nich ma największe doświadczenie w zakresie tych wszystkich przyjemności, o którycheśmy mówili? Czy ten, co to lubi zysk, jeżeli się przy nauce dowiaduje, jaka jest prawda sama, wydaje ci się, że on lepiej z doświadczenia poznaje przyjemność
B pochodzącą od wiedzy, niż filozof zna przyjemność płynącą z zysku pieniężnego.

— O, to wielka różnica — powiada. — Bo jeden z nich musi kosztować innych przyjemności już od dziecka. A zamiłowany w zysku pieniężnym, kiedy się uczy, jaka jest natura rzeczywistości, nie musi zaznać smaku tej przyjemności ani doświadczyć jej słodyczy i nawet, gdyby go kto zachęcał, niełatwo jej zakosztuje.

— Zatem filozof — dodałem — o wiele przewyższa
C chciwca, jeżeli chodzi o to, żeby z doświadczenia znać dwa rodzaje przyjemności.

— O wiele, doprawdy.

— A cóż, jeżeli idzie o człowieka ambitnego? Czy filozof gorzej zna z doświadczenia przyjemność związaną z odbieraniem czci, niż tamten zna przyjemność związaną z rozumnym myśleniem.

— Przecież cześć spotyka każdego z nich — powiedział — jeżeli tylko który dokona tego, do czego się zabrał. Przecież i bogaty cieszy się czcią wielu ludzi i mężny, i mądry, tak że oni wszyscy wiedzą z doświadczenia, jaka to przyjemność płynie z odbierania czci. Ale jaka przyjemność płynie z oglądania bytu, tego nie potrafi zakosztować nikt inny, tylko filozof.

D — Zatem ze względu na doświadczenie — dodałem — filozof jest najlepszym sędzią spośród tych ludzi.

— Bez porównania.

— I on jeden będzie miał to doświadczenie przemyślane.

— No, cóż.

— A także to narzędzie, które jest potrzebne do oceny, to nie jest narzędzie chciwca ani człowieka ambitnego, tylko to jest narzędzie filozofa.

— Jakie?

— Mówiliśmy gdzieś tam, że do oceny potrzeba myśli. Czy nie tak?

— Tak.

— A myśli są przede wszystkim narzędziem filozofa.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? Gdyby warunkiem wydania najE lepszego sądu o rzeczach ocenianych było bogactwo i zysk, to, cokolwiek by pochwalił i zganił człowiek

goniący za zyskiem, to właśnie byłoby z konieczności najbliższe prawdy.

— Stanowczo.

— A gdyby do tego było trzeba czci i zwycięstwa, i męstwa, wtedy czy nie to, co by pochwalił człowiek ambitny i przekorny?

— Jasna rzecz.

— A skoro tu potrzeba doświadczenia i rozsądku, i myśli?

— To z konieczności — powiada — będzie najprawdziwsze to, co chwali miłośnik mądrości i miłośnik myśli.

583 — Więc kiedy istnieją trzy rodzaje przyjemności, to rodzaj należący do tej części duszy, z pomocą której uczymy się, to byłaby przyjemność największa i życie takiego człowieka byłoby najprzyjemniejsze, w którym ten nasz pierwiastek panuje?

— Jakżeby nie miało tak być? — powiada. — Przecież jako arcychwalca chwali swoje życie człowiek myślący.

— A któreż on życie stawia na drugim miejscu — dodałem — i którą przyjemność uważa sędzia za drugą z kolei?

— Jasna rzecz, że tę, którą się cieszy wojownik i człowiek ambitny. Bo ta mu jest bliższa niż przyjemność chciwców.

— Więc zdaje się, że na samym końcu znajdzie się przyjemność tego człowieka, który się kocha w zysku pieniężnym.

— No cóż — powiada.

B IX. — Więc w ten sposób to by były dwie pochwały z kolei i dwa razy by zwyciężył sprawiedli-

wy niesprawiedliwego. A trzeci raz po olimpijsku, na cześć Zbawiciela i na cześć Dzeusa Olimpijskiego; zobacz, że nawet całkowicie prawdziwa nie jest przyjemność innych ludzi, oprócz przyjemności człowieka myślącego, i nie jest czysta, tylko jakaś jakby malowana — zdaje mi się, żem to słyszał od kogoś z mędrców. Toż ci to by była największa i najgłówniejsza porażka.

— Niesłychana. Ale jak ty to myślisz?

— W ten oto sposób — odpowiedziałem — ja do tego dojdę, jeżeli ty będziesz odpowiadał szukając razem ze mną.

— Więc pytaj — powiada.

C — Zatem mów — ciągnąłem — czy nie przyznamy, że przykrość jest przeciwna przyjemności?

— I bardzo.

— Nieprawdaż? Przyznamy też i to, że istnieje stan wolny od przyjemności i od przykrości?

— Istnieje, oczywiście.

— On jest pośrodku między nimi obiema — pewien spokój duszy ze strony przyjemności i przykrości. Czy nie tak to rozumiesz?

— Tak jest — mówi.

— A czy nie pamiętasz — dodałem — co to chorzy mówią kiedy chorują?

— Co takiego?

— Że — powiadają — nie ma nic przyjemniejszego niż zdrowie, ale oni o tym nie wiedzieli przed

D chorobą, że zdrowie to rzecz najprzyjemniejsza.

— Pamiętam — powiada.

— I ci, co jakieś nadmierne męki cierpią, słyszysz, jak mówią, że nie ma nic przyjemniejszego niż ustanie mąk.

— Słyszę.

— I w wielu innych podobnych wypadkach, sądzę, że spostrzegasz ludzi, którzy, jak długo doznają przykrości, wychwalają jako największą przyjemność brak przykrości i spokój od tej strony a nie: cieszenie się.

— Bo może wtedy — powiada — to właśnie staje się przyjemne i pożądane: spokój.

E — A kiedy się ktoś przestanie cieszyć — ciągnąłem — to spokój od strony przyjemności będzie przykry.

— Może być — powiada.

— Więc to, co leży pośrodku między jednym a drugim — powiedzieliśmy tak przed chwilą — ten spokój, to będzie w pewnych wypadkach i jednym i drugim: i przykrością, i przyjemnością.

— Zdaje się.

— A czy to możliwe, żeby coś, co jest brakiem jednego i drugiego, stawało się i jednym, i drugim?

— Nie wydaje mi się.

— A prawda, że przyjemność, która w duszy powstaje, i przykrość, to jedno i drugie jest pewnym ruchem. Czy nie?

584 — Tak.

— A czy nie pokazało się przed chwilą, że brak przykrości i przyjemności to spoczynek, który leży pośrodku między jedną i drugą?

— Pokazało się.

— Więc jak to może być słuszne, żeby brak cierpienia uważać za przyjemność, a brak cieszenia się za przykrość?

— W żaden sposób.

— Zatem to nie jest tak, tylko się tak wydaje — dodałem. — Ten spokój wtedy wydaje się przyjemny w porównaniu do cierpienia, a w porównaniu do przyjemności wydaje się cierpieniem. I w tych wydawaniach się nie ma nic realnego w stosunku do przyjemności prawdziwej — to są tylko jakieś takie czary.

B — Tak niby wynika z rozumowania — powiedział.

— Więc zobacz, proszę cię, te przyjemności — dodałem — które nie wynikają z cierpień, aby cię tymczasem nie nachodziło przekonanie, że przyjemność, to ustanie przykrości, a przykrość to ustanie przyjemności.

— A gdzież one są — powiada — i o jakich ty mówisz?

— Wiele ich jest — odpowiedziałem — i w innym rodzaju, ale najlepiej, gdybyś zechciał zastanowić się nad tymi przyjemnościami, które się z woniami wiążą. One się przecież zjawiają nagle z niesłychaną siłą, chociaż człowiek przedtem żadnej przykrości nie doznawał, a gdy ustają, też nie zostawiają żadnej przykrości.

— Święta prawda — powiedział.

C — Więc nie sądźmy, że czysta przyjemność, to jest pozbycie się przykrości, ani że przykrość, to ustanie przyjemności.

— Więc nie.

— Tymczasem — dodałem — te tak zwane przyjemności, które przez ciało do naszej duszy zmierzają, prawie że po większej części, i co największe z nich, należą do tego rodzaju. To są pewne wyzwoliny od cierpień.

— One są tym.

— Nieprawdaż — a tak samo się przedstawiają stany przyjemności i przykrości uprzednich, ktore wyprzedzają tamte, i rodzą się na tle ich oczekiwania?

— Tak samo.

D X. — Więc wiesz — dodałem — jakie one są i do czego są najbardziej podobne?

— Do czego? — powiada.

— Czy ty uważasz — mówię — że w przyrodzie istnieje jakaś góra, dół i środek?

— Tak jest.

— A czy ty myślisz, że człowiek, który by się z dołu podnosił do środka mniemałby o sobie coś innego, a nie to, że jedzie w górę? A gdyby się w środku zatrzymał i spojrzał tam, skąd przyjechał, to czy mniemałby coś innego, a nie to, że jest na górze — bo nie widziałby tej „góry naprawdę"?

— Na Dzeusa — powiedział — ja nie sądzę, żeby taki człowiek mógł być innego mniemania.

E — A gdyby znowu w przeciwną stronę jechał, to by myślał, że zjeżdża w dół i miałby rację?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż — doznawałby tego wszystkiego przez to, że nie znałby z doświadczenia tego, co naprawdę jest na górze i w środku i na dole?

— Jasna rzecz.

— Więc czy mógłbyś się dziwić, jeżeli także ludzie, nie znający prawdy z doświadczenia, o wielu innych rzeczach nie mają zdrowego sądu, a tak samo się odnoszą do przyjemności i do przykrości, i do tego, co pomiędzy nimi. Toteż, kiedy się zbliżają do

585 przykrości, wtedy myślą słusznie i doznają przykrości istotnie, a kiedy się od przykrości poruszają w kierunku do tego, co pośrodku, wtedy się im gwałtownie narzuca to przekonanie, że dochodzą do zaspokojenia i do rozkoszy, a tymczasem to tak, jakby wzrok przenosili z czarnego na popielate, a białego nie znali, tak samo się łudzą przenosząc oczy z przykrości na brak przykrości, a przyjemności prawdziwej nie znając?

— Na Dzeusa — powiada — nie tylko bym się nie mógł dziwić, ale dziwiłbym się raczej, gdyby tak nie było.

— Więc tak się zastanów — dodałem. — Czy nie prawda, że głód i pragnienie, i stany w tym rodzaju, to są pewne niedostatki w stanie ciała?

— No, cóż?

— A niewiedza i nierozum, czy to nie jest też niedostatek — w stanie duszy?

— I wielki.

— Nieprawdaż; uzupełnia chyba swoje braki i ten, który żywność w siebie przyjmuje i ten, co do rozumu przychodzi?

— Jakżeby nie?

— A uzupełnienie prawdziwsze z pomocą tego, co mniej istnieje, czy z pomocą tego, co bardziej?

— Jasna rzecz, że z pomocą tego, co bardziej?

— A jak uważasz? — Który rodzaj rzeczy ma w sobie więcej czystej istoty rzeczy — taki, jak pokarm i napój, i coś tam do chleba, i wszelkiego rodzaju pożywienie, czy też rodzaj, do którego należy

C sąd prawdziwy i wiedza, i rozum, i w ogóle wszelka dzielność? A w ten sposób rzecz rozstrzygaj: To, co

bliskie jest temu, co zawsze niezmienne i nieśmiertelne, i bliskie prawdzie, i co samo jest takie i w czymś takim powstaje, wydaje ci się czymś bardziej rzeczywistym, niż to, co bliskie rzeczom wciąż zmiennym i śmiertelnym, i co samo jest takie i w czymś takim powstaje?

— Wielka różnica — powiada — między czymś takim a czymś wiecznie niezmiennym.

— A czy istota tego, co niezmienne, ma w sobie więcej istoty, niż wiedzy?

— W żaden sposób.

— No cóż — a prawdy więcej?

— Ani tego.

— A jeśliby prawdy mniej, to czy nie mniej istoty zarazem?

— Z konieczności.

— Nieprawdaż — w ogóle: rodzaje rzeczy związane ze staraniem około ciała mają w sobie mniej D prawdy i mniej istoty niż związane z troską o duszę?

— O wiele mniej.

— A czy nie myślisz, że tak samo i ciało w porównaniu z duszą?

— Ja myślę.

— Nieprawdaż — zatem i to, co się bardziej istniejącymi rzeczami napełnia, i to, co samo bardziej istnieje, raczej się napełnia, niż to, co się napełnia rzeczami mniej istniejącymi i co samo mniej istnieje?

— Jakżeby nie?

— Więc jeżeli napełnianie się tym, co z natury stanowi pokarm odpowiedni, jest przyjemne, w takim razie to, co się istotnie napełnia tym, co bardziej

E istnieje, powinno istotniej i prawdziwiej napełniać nas przyjemnością prawdziwą, a to, co w siebie bierze rzeczy mniej istniejące, będzie się chyba napełniało mniej prawdziwie i mniej pewnie i będzie miało w sobie przyjemność mniej niezawodną i mniej prawdziwą?

— Koniecznie musi tak być — powiada.

586 — Więc ci, którzy z rozumem i z dzielnością nie mają nic wspólnego, a czas spędzają na ucztach i tym podobnych przyjemnościach, i to jest całe ich doświadczenie, ci, zdaje się, zjeżdżają tylko na dół, a stamtąd z powrotem do połowy drogi i na tej przestrzeni plączą się całe życie, a nie mijają tej granicy nigdy i nigdy się nie wznoszą do tego, i nie patrzą na to, co jest naprawdę wysoko, i nigdy się istotnie nie napełniają tym, co istnieje, więc pewnej a czystej rozkoszy nie kosztują, tylko, tak jak bydło, patrzą zawsze w dół i schylają się ku ziemi i ku stołom, pasą się tam i parzą, a że każdy z nich chce mieć B tego więcej niż inni, więc kopie jeden drugiego i bodzie żelaznymi rogami i kopytami i zabijają się nawzajem, bo nie napełnili tym, co istnieje, ani tego, co w nich samych jest, ani tego, co w nich jest szczelne.

— Mówisz jak wyrocznia, Sokratesie — powiedział Glaukon — a najwierniej rysujesz życie tych, których jest wielu.

— Więc czy takich ludzi nie muszą i przyjemności nawiedzać pomieszane z przykrościami, widma tylko rozkoszy prawdziwej i malowanki, które przez C zestawienia wzajemne nabierają barw, tak że jedne i drugie wydają się mocne i zaszczepiają ludziom

głupim wściekłe żądze do nich skierowane, i ci potem walczą o nie, tak jak Stesichor powiada, że pod Troją walczono: o widziadło Heleny, bo Heleny prawdziwej nie znano?

— Koniecznie — powiada — musi to być coś takiego.

XI. — No cóż? A czy i z temperamentem nie musi być ta sama sprawa? Jeżeli się ktoś samym temperamentem kieruje, więc albo zazdrością, bo jest ambitny, albo sobie na jakieś gwałty pozwala, bo jest przekorny, albo w gniew wpada, bo jest w złym humorze i zaspokojenia szuka dla swojej żądzy, zwy-
D cięstwa i dla swego gniewu a nie oblicza skutków i nie słucha rozumu?

— Tak musi być i z tym — powiada.

— Więc cóż? — ciągnąłem — bądźmy dobrej myśli i powiedzmy, że nawet i te żądze, które się wiążą z chęcią zysku i z przekorą, jeżeli nimi kieruje wiedza i myśl, i one z ich pomocą gonią za przyjemnościami, a chwytają te, które im rozsądek wskaże, potrafią chwytać przyjemności możliwie najprawdziwsze — o ile tylko takie żądze mogą w ogóle chwytać przyjemności prawdziwe — bo za prawdą szły, i potrafią znajdywać przyjemności sobie po-
E krewne, skoro to, co jest najlepsze dla każdego, to mu też jest i najbardziej pokrewne?

— Ależ tak — powiada — najbardziej pokrewne przecież.

— Więc kiedy cała dusza idzie za umiłowaniem mądrości i nie jest rozdarta wewnętrznie, może w ogóle każda jej część robić to, co do niej należy, człowiek może być sprawiedliwy i może wtedy każ-

dy sobie właściwe i najlepsze przyjemności zrywać i mieć je, ile możności, co najprawdziwsze.

587 — Całkowicie przecież.

— A kiedy zapanuje któryś z tamtych pierwiastków, wtedy nawet sobie właściwej przyjemności wyszukać nie potrafi, a oprócz tego zmusza do gonienia za przyjemnością obcą i nieprawdziwą.

— Tak — powiada.

— Nieprawdaż — to, co najdalsze jest od filozofii i od myśli, to przede wszystkim może taki stan wywoływać?

— Przede wszystkim.

— A najdalsze od myśli, czy nie to, co najdalsze od prawa i od porządku?

— Jasna rzecz.

— A czy nie pokazało się, że najdalej od tego odbiegają pożądania erotyczne i despotyczne?

B — Bardzo przecież.

— A najmniej królewskie i porządne?

— Tak.

— Zatem i od przyjemności prawdziwej i sobie właściwej najdalszy będzie despota, a tamten najmniej daleki?

— Koniecznie.

— Więc i najmniej przyjemnie — dodałem — będzie despota żył a król najprzyjemniej.

— Koniecznie i nieuchronnie.

— A czy ty wiesz — dodałem — ile to razy mniej przyjemnie żyje despota niż król?

— A może byś powiedział — mówi.

— Wobec tego, że, jak się zdaje, są trzy przyjemności — jedna prawego pochodzenia, a dwie nie-

prawe, despota daleko wybiega poza granicę tych
C nieprawych, uciekłszy przed prawem i sensem, obcuje z gwardią przyjemności niewolniczych, a jak źle na tym wychodzi, to nawet powiedzieć nie łatwo — chyba może w ten sposób.

— Jak? — powiada.

— Od typu oligarchicznego despota stoi jakoś jakby trzeci z rzędu. Bo między nimi jest typ demokratyczny.

— Tak.

— Nieprawdaż? Zatem chyba i z trzecim z rzędu odbiciem przyjemności w stosunku do prawdy, gdy liczyć od tamtego, ma do czynienia, jeżeli prawdą jest to, co przedtem?

— Tak jest.

D — A przecież typ oligarchiczny jest też trzeci z rzędu, jeżeli liczyć od królewskiego, a królewski i arystokratyczny przyjmiemy za jedno.

— No, trzeci.

— Zatem w porównaniu do kogoś odległego o trzy jednostki jest despota trzy razy tak daleki od prawdziwej przyjemności, jeżeli zliczyć odległość.

— Widocznie.

— W takim razie, to widziadło przyjemności, którego zażywa despota, to byłaby, zdaje się, powierzchnia odpowiednia do liczby wyrażającej jej odległość.

— Całkowicie przecież.

— A z kwadratu i z trzeciej potęgi widać ten odstęp — jaki on jest wielki.

— Widać — powiada — jeżeli tylko umie ktoś rachować.

E — Nieprawdaż — a gdyby ktoś w przeciwną stronę liczył i chciał powiedzieć, jak bardzo odbiega król od despoty ze względu na prawdziwość przyjemności, to jeśli dokona mnożenia, znajdzie, że król żyje siedemset dwadzieścia dziewięć razy przyjemniej, a despocie jest tyle samo razy smutniej.

— Niesłychane — powiada — obliczenie zwaliłeś na tych dwóch ludzi, na sprawiedliwego i niesprawiedliwego — obliczenie różnicy, jaka między nimi zachodzi ze względu na przyjemność i przykrość.

588

— A tak; i to prawdziwe obliczenie i stosowne przecież, dodałem; stosuje się do życia każdego z nich, skoro w nim są i dni, i noce, i miesiące, i lata.

— Ależ tak — powiada — są w nim.

— Nieprawdaż? Skoro o tyle góruje dobry i sprawiedliwy nad złym i niesprawiedliwym, jeżeli chodzi o przyjemność, to po prostu wyobrazić sobie trudno, o ile bardziej będzie nad nim górował dobrym stylem życia jego pięknością i dzielnością?

— Wyobrazić sobie trudno — na Dzeusa — powiedział.

B XII. — No, dobrze — dodałem. — Skorośmy tutaj doszli w rozważaniach, wróćmy do tego, co się na początku powiedziało i przez cośmy tutaj zaszli. Mówiło się jakoś tak, że opłaca się niesprawiedliwość człowiekowi doskonale niesprawiedliwemu, jeżeli uchodzi za sprawiedliwego. Czy nie tak się mówiło?

— Tak jest, tak.

— A teraz — ciągnąłem — rozprawmy się z tym stanowiskiem, skoro się pogodzimy na temat postę-

powania niesprawiedliwego i sprawiedliwego i ustalimy, jaką ma siłę jedno i drugie.

— Jak? — powiada.

— Plastyczny obraz duszy ludzkiej stwórzmy myślą, aby wiedział ten, co tamto mówił, co mówił właściwie.

— Jaki obraz niby? — powiada.

C — Jakiś w tym rodzaju — ciągnąłem — jak to w mitach opowiadają, że bywały dawniej takie natury jak Chimajra i Skylla, i Kerberos, a o jakichś innych też opowiadają, w których się wiele postaci zrosło w jedność.

— A opowiadają — dodał.

— Więc wymodeluj sobie jedną postać zwierzęcia; niech ono będzie wielobarwne i niech ma wiele głów — naokoło niech ma głowy zwierząt swojskich i dzikich i niech się może przemieniać i wypuszczać to wszystko z siebie jak roślina.

— Tęgiego rzeźbiarza — powiedział — trzeba do takiej roboty. Ale — ponieważ myśl jest bardziej
D plastyczna niż wosk i podobne materiały, więc niech ci to będzie wymodelowane.

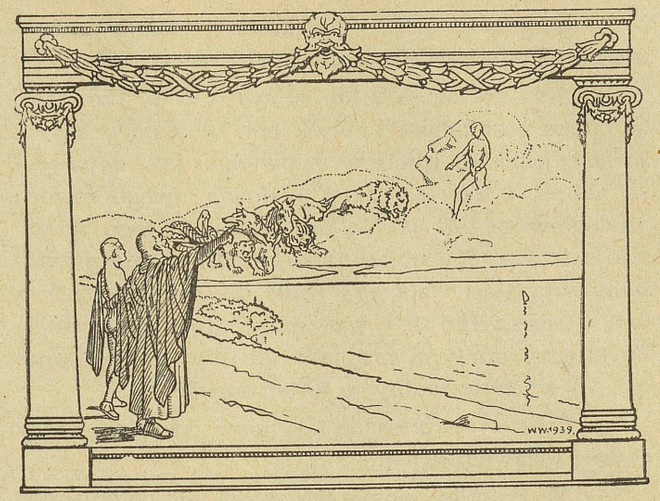
— I jeszcze jedną postać lwa i jedną człowieka. Ale największe — i to bez porównania — niech będzie to pierwsze, a później to drugie.

— To już są rzeczy łatwiejsze — powiada — i już są wymodelowane.

— A teraz te trzy rzeczy spróbuj spoić razem tak, żeby się jakoś ze sobą zrosły.

— Już są spojone — powiada.

— A teraz wymodeluj i obuduj naokoło nich postać jedną — człowieka; tak, żeby się to komuś, kto



E nie może widzieć tego, co w środku, a widzi tylko zewnętrzną powłokę, wydawało jedną istotą żywą: człowiekiem.

— Już jest wymodelowana powłoka naokoło — powiada.

— A teraz powiedzmy coś temu, który twierdził, że opłaci się człowiekowi być niesprawiedliwym, a postępowanie sprawiedliwe pożytku nie przynosi. Przecież on nic innego nie twierdził, jak to, że opła-
589 ci się człowiekowi utuczyć to wielopostaciowe zwierzę, aby było mocne, i tego lwa wraz z jego otoczeniem, a człowieka zamorzyć głodem i osłabić go, aby go jedno lub drugie z tamtych zwierząt wlokło, dokądby chciało, i żeby się one z sobą nie zżywały i nie przyjaźniły, tylko niech się jedno z drugim gryzie i niech się pożerają nawzajem we wzajemnej walce.

— Ze wszech miar — powiada — tak by mówił ktoś, kto by chwalił niesprawiedliwość.

— Nieprawdaż — a ten znowu, kto by twierdził, że trzeba postępować i mówić tak, żeby ten człowiek mieszkający we wnętrzu człowieka, jak najwięcej sił nabrał, i żeby się zajął hodowlą owego stworu wielogłowego tak jak to robi rolnik, i jego głowy
B swojskie karmił i obłaskawiał, a dzikim nie pozwalałby wyrastać, wziąwszy sobie do pomocy naturę lwa, i troszczyłby się o wszystko razem i zaszczepiałby między tamtymi przyjaźń ich dla siebie samego — i wychowywałby je w ten sposób.

— Całkowicie przecież tak mówi człowiek, który chwali sprawiedliwość.

C — Na wszelki sposób ten, który sprawiedliwość chwali, mówiłby prawdę, a chwalca niesprawiedliwości byłby w błędzie. Bo jeśli brać pod uwagę przyjemność i opinię, i pożytek, zawsze chwalca sprawiedliwości ma słuszność, a kto ją gani, ten ani nie mówi do rzeczy, ani nie wie, co właściwie gani.

— Nie wydaje mi się — powiada — w żaden sposób przecież.

— Więc przeciągnijmy go na swoją stronę łagodnie, bo on nie błądzi umyślnie, i zapytajmy go tak: Pokój z tobą, ale powiedz, czy nie zgodzimy się jakoś, że to, co słusznie uchodzi za piękne i za brzydkie, z czegoś takiego pochodzi. To, co piękne, poddaje zwierzęce pierwiastki natury człowieka pod władzę
D pierwiastka ludzkiego, a może raczej boskiego, a to, co brzydkie, oddaje składnik łagodny w niewolę składnika dzikiego. On się zgodzi na to; czy jak?

— Jeżeli tylko mnie posłucha, to tak — powiada.

— Więc czy istnieje wedle tego toku myśli ktoś, komu by się opłaciło wziąć niesprawiedliwie pieniądze, jeżeli to tak jest, że on, biorąc pieniądze, równocześnie oddaje swój najlepszy pierwiastek w niewolę swej cząstki najgorszej? Czy też, jeśliby
E wziąwszy pieniądze oddawał syna lub córkę do niewoli, i to jeszcze u ludzi dzikich i złych, to nie opłacałoby mu się wziąć za to nawet bardzo dużo pieniędzy, a kiedy swój najbardziej boski pierwiastek oddaje w niewolę czynnika najdalszego od bóstwa i najniższego i litości nad tamtym nie ma, to czy to
590 nie jest nędznik i czy nie na zgubę o wiele większą wziąłby te pieniądze niż Erifyle, gdy naszyjnik przyjęła, aby jej mąż duszę stracił?

— Na większą o wiele — powiedział Glaukon. — Już ja ci za niego odpowiem.

XIII. — Nieprawdaż, a czy nie myślisz, że i rozpustę dlatego ludzie ganią od dawna, że na tym tle wyzwala się ten czynnik straszny, to wielkie i wielopostaciowe zwierzę — w granicach szerszych niż potrzeba?

— Jasna rzecz — powiada.

— A egoizm i nieuprzejmość gani się, czy nie wtedy, gdy pierwiastek lwi i wężowy wzmoże się
B i napnie w sposób nieharmonijny?

— Tak jest.

— A zniewieściałość i miękkość, czy nie dlatego uchodzi za wadę, że polega na zwolnieniu napięcia w tym samym pierwiastku, co też w nim wyrabia tchórzostwo?

— No, cóż?

— A pochlebstwo i lokajstwo, czy nie wtedy powstaje, gdy ktoś ten sam pierwiastek — temperament — odda na służbę bestii podobnej do tłumu, i dla pieniędzy i dla nienasyconej chciwości już od
C młodych lat biczem przymusi, żeby był małpą a nie lwem?

— I bardzo — powiada.

— A duch podłego rzemiosła, dlaczego, myślisz, hańbę przynosi? Czy z innego powodu, powiemy, czy też, gdy czyjś pierwiastek najlepszy jest z natury słaby; tak, że nie potrafi panować nad tamtymi stworami, które w człowieku mieszkają, ale im służy i tylko im schlebiać potrafi, a niczego więcej nauczyć się nie zdoła?

— Zdaje się — powiada.

— Nieprawdaż; aby takim człowiekiem mogło zacząć rządzić to samo, co rządzi najlepszym, zgodzimy się, że on powinien zostać niewolnikiem tamte-
D go — najlepszego, który ma w sobie boski pierwiastek u steru. I nie będziemy uważali, że ten najlepszy powinien rządzić na szkodę niewolnika, jak to myślał Trasymach o rządzonych, ale dlatego, że to jest dla każdego lepsze, żeby nim rządził pierwiastek boski i rozumny — najlepiej, jeżeli każdy ma w sobie taki pierwiastek własny dla siebie — a jeśliby nie, to niech on nad nim panuje choćby z zewnątrz, abyśmy, ile możności, wszyscy byli podobni i przyjaźnią wspólną związani pod rządami tego samego pierwiastka?

— I słusznie — powiada.

— Świadczy o tym — dodałem — i prawo, że czego-
E goś takiego chce, a ono jest sprzymierzeńcem wszyst-

kich w państwie. I prowadzenie dzieci — to, że się im nie daje wolności, pokąd w nich, tak jak w państwie, nie wyrobimy pewnego ustroju wewnętrzne-
591 go i nie wychowamy w nich pierwiastka najlepszego z pomocą takiego samego pierwiastka w nas samych, aby był podobnym strażnikiem i kierownikiem w duszy dziecka — dopiero wtedy dajemy mu wolność — niech sobie idzie.

— Świadczy i prawo — powiedział.

— Zatem w jakim sposobie powiemy — Glaukonie — i wedle jakiego sensownego toku myśli, opłaca się niesprawiedliwość albo rozpusta, albo jakieś postępowanie brzydkie, przez które człowiek się robi gorszy, ale zdobywa sobie więcej pieniędzy albo jakiś inny wpływ.

— W żadnym sposobie — powiada.

— A w jakim sposobie opłaca się to, żeby się
B ukrywać i nie ponosić kary? Czy ten, co się ukrywa, nie staje się jeszcze gorszy, a u tego, który się nie kryje i ponosi karę, pierwiastek zwierzęcy uspokaja się i łagodnieje, a łagodny wyzwala się i cała dusza dochodzi do najlepszej konstytucji; przyjmuje wtedy stan bardziej pochwały godny, kiedy wraz z rozumem osiąga panowanie nad sobą i sprawiedliwość, niż ciało, kiedy wraz ze zdrowiem wraca do sił i piękności — o tyle, o ile dusza godniejsza jest od ciała?

— Ze wszech miar — powiada.

— Nieprawdaż; człowiek, który ma rozum, bę-
C dzie całe życie wszystkie swoje siły w tym kierunku skupiał — naprzód będzie te nauki szanował, które

potrafią tak na jego duszę wpłynąć, a innych nie będzie cenił.

— Jasna rzecz — powiada.

— A potem — dodałem — jeżeli chodzi o stan i odżywianie ciała, to on nie będzie przez całe życie miał tej postawy, żeby folgować przyjemnosciom zwierzęcym i bezrozumnym — on nawet w swojej trosce o własne zdrowie tylko o tyle będzie dbał o to, żeby się stać silnym, zdrowym albo pięknym, o ile miałby się przez to stać bardziej opanowanym we-
D wnętrznie; zawsze będzie widać, że on harmonię swego ciała stosuje jako środek do osiągnięcia zgodnej z nią harmonii duchowej.

— Ze wszech miar tak będzie, jeżeliby to miał być człowiek naprawdę muzykalny.

— Nieprawdaż — dodałem — to samo, jeżeli chodzi o gromadzenie majątku — aby i to było odpowiednie i harmonizowało z resztą. I nie będzie nagromadzał pieniędzy bez końca — całymi górami, ulegając sugestii tłumu, który pieniądze za błogosławieństwo boże uważa, choć z nimi się wiąże niezmiernie wiele zła?

— Nie sądzę — powiada.

E — Będzie miał na oku — dodałem — swój własny ustrój wewnętrzny i będzie się pilnował, żeby mu się tam coś we wnętrzu duszy nie przesunęło przez nadmiar majątku albo przez niedostatek — więc, jak tylko potrafi, w tym duchu będzie sterował dochodami i wydatkami.

— Całkowicie tak — powiada.

— A jeśli o zaszczyty chodzi, na to samo będzie patrzał — jedne przyjmie i będzie ich kosztował

592 chętnie — jeżeli będzie uważał, że one go lepszym zrobią, a o których by przypuszczał, że popsują jego strukturę obecną, tych będzie unikał w życiu prywatnym i publicznym.

— Więc jeżeli mu będzie na tym zależało, to do polityki nie zechce się garnąć — powiada.

— Na psa — odpowiedziałem — w swoim państwie nawet i bardzo, ale może niekoniecznie w ojczyźnie, chyba że i to zdarzy jakiś los od boga zesłany.

— Ja rozumiem — powiada. — Ty masz na myśli to państwo, o którymeśmy mówili zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma.

B — A może w niebie — dodałem — leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej różnicy, czy ono gdzieś już jest, czy dopiero będzie. Dość, że tylko w tym jednym państwie on by odgrywał rolę polityczną — a w każdym innym — nie!

— Oczywiście — powiada.

KSIĘGA DZIESIĄTA

595 NO tak — powiedziałem — myślę o tym państwie i to, i owo; że chyba jednak słusznieśmy je urządzali, a w nienajmniejszym stopniu mam przy tym na myśli poezję.

— A co takiego myślisz? — powiada.

— To, żeby w żaden sposób nie przyjmować w państwie tej poezji, która naśladuje. Pod żadnym warunkiem nie można jej dopuszczać — to teraz na-
B wet i wyraźniej widać, zdaje mi się, kiedy się z osobna rozebrało poszczególne postacie duszy.

— Jak ty to myślisz?

— Tak — mówiąc między nami — bo wy przecież nie pójdziecie na mnie na skargę do poetów piszących tragedie i do wszelkich innych naśladowców — wszystko to wygląda na szkodę wyrządzoną duszom słuchaczów, którzy nie mają przy sobie lekarstwa w postaci wiedzy, co to jest właściwie, to wszystko.

— Ale jak ty rozumiesz to, co mówisz? — powiada.

— Trzeba to powiedzieć — odparłem — chociaż mówić mi trudno; tak bardzom od dziecka nawykł lubić Homera i czcić. A zdaje się, że to on jest pierw-
C szym nauczycielem i wodzem tych wszystkich pięknych tragików. Ale nie należy człowieka cenić więcej niż prawdę, więc trzeba powiedzieć, co myślę.

— Tak jest — powiada.

— Więc słuchaj; a raczej odpowiadaj.

— Pytaj.

— Naśladownictwo w ogóle, potrafiłbyś mi powiedzieć, co to właściwie jest? Bo ja sam jakoś nie bardzo wiem, co to ma być.

— A to właśnie ja mam wiedzieć — powiada.

— Nic w tym — dodałem — osobliwego; toż nieraz człowiek o krótszym wzroku dojrzy coś prędzej,
596 niż ten, co ma wzrok lepszy.

— Jest tak — powiada. — Ale w twojej obecności nawet bym próbować nie potrafił wypowiedzieć się, jeżeli mi coś tam świta. Więc patrzaj ty sam.

— Zatem jeżeli chcesz, to zacznijmy rozważanie stąd, naszą zwyczajną drogą. Zwykle przecież przyjmujemy za każdym razem jedną postać w związku z licznymi przedmiotami, którym nadajemy tę samą nazwę. Czy nie rozumiesz?

— Rozumiem.

— Więc weźmy i teraz co bądź spośród wielu przedmiotów. Na przykład, jeśli chcesz — no, jest
B wiele łóżek i stołów.

— Jakżeby nie?

— Ale idee tylko dwie zostają w związku z tymi sprzętami. Jedna idea łóżka i jedna: stołu.

— Tak.

— Nieprawdaż — i zwykliśmy mówić, że wykonawca jednego i drugiego sprzętu ku idei spogląda, a tu robi — jeden łóżka a drugi stoły — którymi my się posługujemy, i inne rzeczy tak samo; bo przecież idei samej nie wykonywa żaden z wykonawców. Bo jakże?

— W żaden sposób.

C — Ale zobacz no — kogoś takiego, czy też nazywasz wykonawcą?

— Jakiego?

— Który wszystko robi, cokolwiek wykonywa każdy z wykonawców.

— To jakiś tęgi mąż; ten, o którym mówisz, i podziwiać go!

— Na razie jeszcze nie — raczej za chwilę tak powiesz. Bo on — ten sam mistrz — nie tylko wszystkie sprzęty wykonać potrafi, on tworzy także wszystko to, co z ziemi wyrasta, i żywe istoty wszystkie wyrabia — między nimi i siebie samego, a oprócz tego ziemię i niebo, i bogów, i wszystko, co w niebie i co w Hadesie, pod ziemią, wszystko to wykonywa.

D — To wielce podziwu godny i mądry ktoś — powiada.

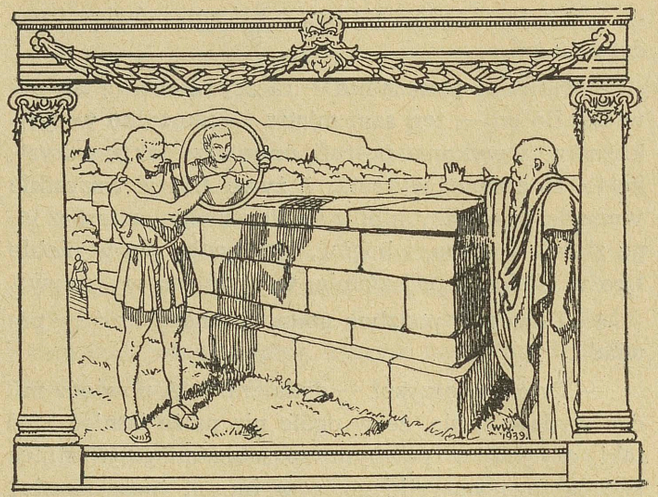
— Ty nie wierzysz? — dodałem. — A powiedz mi, czy wydaje ci się, że w ogóle nie może istnieć ktoś taki, czy też w pewnym sposobie mógłby istnieć twórca tego wszystkiego, a w innym sposobie nie? Czy nie uważasz, że nawet i ty sam potrafiłbyś wszystkie te rzeczy stworzyć, chociaż tylko w pewien sposób?

— A cóż to za sposób taki? — powiada.

— Nietrudny — ciągnąłem. — To się da zrobić rozmaicie a prędko. Najszybciej chyba, jeżeli zechcesz wziąć lustro do ręki i obnosić je na wszystkie strony. To zaraz i słońce zrobisz i to, co na niebie,
E i zaraz ziemię, i od razu siebie samego, i inne żywe istoty i sprzęty, i rośliny, i to wszystko, o czym się w tej chwili mówiło.

— No tak — powiada — tylko ich wyglądy, ale przecież nie te rzeczy istniejące naprawdę.

— Pięknie — powiedziałem — i ty idziesz myślą we właściwym kierunku. Bo ja mam wrażenie, że do takich właśnie wykonawców należy i malarz. Czy nie?



— Jakżeby nie?

— Ale ty powiesz, sądzę, że to nie są rzeczy prawdziwe, to, co on robi. Chociaż w pewnym sposobie malarz też robi łóżko. Czy nie?

— No tak — mówi — ale tylko wygląd łóżka — i on też.

597 II. — A cóż ten majster od łóżek? Czyżeś przed chwilą nie mówił, że on nie robi samej postaci (idei), a tylko t o jest tym, czym jest łóżko — tak mówimy — on robi p e w n e łóżko?

— Mówiłem tak.

— Nieprawdaż? Jeżeli nie robi tego, czym ono jest, to nie może robić tego, co istnieje, tylko coś takiego, jak t o, co stnieje choć ono nie istnieje właściwie. A gdyby ktoś powiedział, że dzieło tego, co

robi łóżka, albo innego jakiegoś rękodzielnika, istnieje doskonale, to gotowo nie być prawdą?

— Nieprawdaż — powiedział — tak by się przynajmniej wydawało tym, którzy się zajmują rozważaniami tego rodzaju.

— Więc my się wcale nie dziwmy, jeżeli i ono jest czymś niewyraźnym w stosunku do prawdy.

— No, nie.

— A chcesz — dodałem — to poszukajmy tego naśladowcy tych rzeczy, kto to niby jest?

— Jeżeli chcesz — powiada.

— Prawda, że te łóżka są jakoś trzy; jedno to, które jest w istocie rzeczy; moglibyśmy może powiedzieć — uważam — że je bóg zrobił. Albo kto inny?

— Nikt inny — myślę.

— A jedno to, które stolarz.

— Tak — powiada.

— A jedno to, które malarz. Czy nie?

— Niech będzie.

— Więc: malarz, stolarz, bóg. Oto trzej autorzy przełożeni nad trzema postaciami łóżek.

— Tak. Trzej.

C — Więc tedy bóg, czy to, że nie chciał, czy też jakaś konieczność nad nim stała, żeby więcej łóżek niż jedno w naturze rzeczy nie wykonał, tak też i zrobił: jedno tylko łóżko samo — to, czym jest łóżko. A dwóch takich albo ich więcej ani bóg nie stworzył, ani nie stworzy nigdy.

— Jakże to? — powiada.

— Dlatego — mówię — że gdyby tylko dwa takie zrobił, to by się znowu pokazało, że to tylko jedno łóżko, którego postacie miałyby tamte dwa, i ono byłoby tym, czym jest łóżko, a nie te dwa.

— Słusznie — powiada.

D — Więc myślę sobie, że bóg wiedząc to i chcąc być istotnie twórcą łóżka istniejącego istotnie, a nie łóżka pewnego, i nie chcąc być jakimś tam stolarzem, stworzył tamto w egzemplarzu jedynym z natury rzeczy.

— Zdaje się.

— Więc jeżeli chcesz, to nazwijmy go twórcą jego natury albo czymś takim?

— Słusznie — powiada — skoro on przecież stworzył naturę i tego, i wszystkiego innego.

— A cóż stolarz — jak tego nazwać? Czy nie wykonawcą łóżka?

— Tak.

— A czy i malarza nazwiemy jego wykonawcą i twórcą?

— W żaden sposób.

— Więc powiesz, że on jest c z y m tego łóżka?

E — To może — powiada — według mego zdania, najlepiej by go nazwać n a ś l a d o w c ą tego, czego inni są wykonawcami.

— No dobrze, więc autora trzeciego z kolei tworu, licząc od natury rzeczy, nazywasz naśladowcą?

— Tak jest — powiada.

— Więc tym samym będzie i autor tragedii, jeżeli jest naśladowcą — on będzie kimś trzecim z natury, licząc od króla i od prawdy, i wszyscy inni naśladowcy tak samo.

— Gotowo tak być.

— Więc co do naśladowcy zgoda między nami.

598 A o malarzu powiedz mi taką rzecz. Jak ty uważasz, czy on próbuje naśladować każdy z tamtych przed-

miotów samych, z tych, co są w naturze rzeczy, czy też on naśladuje dzieła wykonawców?

— Dzieła wykonawców — powiada.

— Czy tak, jak są, czy tak, jak wyglądają. Jeszcze i to rozgranicz.

— Jak ty to myślisz? — powiada.

— W ten sposób. Łóżko, czy je tam ktoś na ukos ogląda, czy na wprost, czy z którejkolwiek strony, wcale się nie różni samo od siebie, czy też nie różni się wcale, ale jego wygląd wciąż się zmienia. A z innymi rzeczami, czy nie tak samo?

— Tak jest — powiada — wyglądają różnie, choć nie różnią się niczym.

B — Więc właśnie nad tym się zastanów. Do czego zmierza malarstwo w każdym wypadku? Czy do rzeczywistości, żeby naśladować ją samą, jaka ona jest, czy też do wyglądu — jak ona się przedstawia? Malarstwo jest naśladowaniem widoku czy naśladowaniem prawdy?

— Widoku — powiedział.

— Więc sztuka naśladująca jest daleka od prawdy i, zdaje się, dlatego odrabia wszystko, że w każdym wypadku mało prawdy dotyka — a jeżeli już — to widziadła tylko. Na przykład malarz, powiemy,

C wymaluje nam i szewca, i cieślę, i innych rzemieślników, a nie rozumie się na żadnej z tych umiejętności. A jednak dzieci i głupszych ludzi potrafi w błąd wprowadzać, jeżeli będzie dobrym malarzem; bo gdy wymaluje cieślę, pokaże to z daleka i będzie się wydawało, że to cieśla prawdziwy.

— Czemu nie?

— Więc myślę sobie, przyjacielu, że o wszystkich takich ludziach tak sobie trzeba myśleć. Jeżeli nam ktoś opowie o kimś, a mianowicie, że spotkał człowieka, który się zna na wszystkich rękodziełach i na wszystkich innych specjalnościach poszczególnych ludzi i nie ma takiej rzeczy, na której by się nie znał
D lepiej od kogokolwiek innego, to trzeba przyjąć, że to jest jakiś człowiek naiwny, i natrafił, zdaje się, na jakiegoś magika i naśladowcę, który go nabrał, i dlatego mu się wydał arcymądry, że on sam nie umiał rozróżnić wiedzy od niewiedzy i od naśladownictwa.

— Święta prawda — powiedział.

III. — Nieprawdaż — dodałem — a teraz trzeba rzucić okiem na tragedię i na jej przodownika, Homera, skoro słyszymy z niektórych ust, że ci ludzie
E znają się na wszystkich umiejętnościach i na wszystkim, co ludzkie, jeżeli chodzi o zalety i wady charakteru, a na wszystkim, co boskie, też. Bo dobry poeta, jeżeli ma pięknie pisać o tym, o czym pisze, musi się na tym znać, kiedy tworzy, albo w ogóle pisać nie potrafi. Więc trzeba się zastanowić nad tym, czy to ci wielbiciele nie natrafili też na naśladowców, i dają się im w pole wywodzić, za czym pa-
599 trzą na ich dzieła i nie dostrzegają, że one stoją na trzecim miejscu w stosunku do rzeczywistości, i łatwo je pisać temu, co prawdy nie zna; przecież poeta daje widok rzeczywistości, a nie rzeczywistość; czy też może dobrzy poeci mówią jednak coś do rzeczy i znają się na tym, o czym, zdaniem szerokich kół, tak dobrze piszą.

— Tak jest — powiada — trzeba to rozstrząsnąć.

— A co myślisz? Gdyby ktoś umiał robić i jedno, i drugie: i przedmiot naśladowany, i jego widziadło, to czyby się puścił na wyrabianie widziadeł i poważnie by się temu oddawał, i wziąłby to sobie za cel
B życia, mając to za coś najlepszego?

— Nie myślę.

— Ja sądzę, że gdyby się naprawdę znał na tym, co naśladuje, to by mu więcej chodziło o czyny niż o ich naśladownictwa i próbował by wiele pięknych czynów zostawić jako pamiątkę po sobie, i wolałby raczej być chwalonym, niż samemu chwalić drugich.

— Myślę sobie — powiada. — Bo przecież to nie wyjdzie na jedno: być sławnym i być pożytecznym.

— Więc jeżeli chodzi o inne rzeczy, to nie pociągajmy Homera do odpowiedzialności, albo kogokol-
C wiek innego z poetów, i nie pytajmy się, czy któryś z nich był lekarzem, a nie tylko naśladowcą słów lekarskich, i kogo ze starożytnych albo z nowożytnych ludzi miał któryś poeta uzdrowić — tak jak Asklepios — albo jakich uczniów w zakresie sztuki lekarskiej zostawił, tak jak tamten swoich potomków, a o inne sztuki też ich nie pytajmy, tylko dajmy im pokój. Ale jeżeli chodzi o rzeczy największe i najpiękniejsze, o których Homer próbuje mówić, o woj-
D ny i o dowództwa, i ustroje państw, i o wykształcenie człowieka, to chyba godzi się go pytać i dowiadywać się: „Kochany Homerze, jeżeli nie jesteś w sprawach dzielności trzeci z rzędu w stosunku do prawdy — wytwórca widziadeł — bo takeśmy określili naśladowcę —, jeżeli jesteś chociaż drugi i potrafiłeś rozpoznać, jakie zajęcia robią ludzi lepszymi

albo gorszymi w życiu prywatnym i w publicznym, to powiedz nam, które państwo poprawiło swój ustrój przez ciebie, tak jak się Lakedajmon poprawił za staraniem Likurga, a za sprawą wielu innych liczne wielkie i małe państwa? A tobie które państwo zawdzięcza swoje dobre prawa i ma cię za swego dobroczyńcę? Bo Charondasa czci za to Italia i Sycylia, a my Solona. A ciebie kto? Potrafisz kogoś wymienić?

— Ja myślę, że nie — powiedział Glaukon. — Przecież nie mówią tego nawet sami Homerydzi.

— A którą tak wojnę miano według tradycji stoczyć z powodzeniem pod wodzą lub za radą Homera?

— Żadnej.

— A jakie to wynalazki praktyczne miał Homer poczynić? Może miał jakieś pomysły techniczne dające się zastosować w umiejętnościach albo w ogóle w jakiejś praktyce, jak to podają o Talesie z Miletu, a miał je też robić Skyta Anacharsis?

— Nigdzie nic podobnego.

— Jeżeli się nie zaznaczył w życiu publicznym, to może Homer miał być za życia kierownikiem duchowym dla pewnych ludzi, którzy go kochali, bo obcowali z nim blisko i przekazali potomnym pewną homerycką drogę życia, podobnie jak Pytagorasa za to przede wszystkim kochano i późniejsi jeszcze i dziś mówią o pytagorejskim stylu życia, i zwracają nim uwagę pomiędzy innymi?

— Nie; takiego też nic nie podają — odrzekł. — Bo chyba ten Mięsorodek, Sokratesie, Kreofylos, młody przyjaciel Homera, gotów się okazać nie mniej śmieszny ze względu na swą kulturę, jak na swoje

imię, jeżeli to prawda, co opowiadają o Homerze. Mówią przecież, że jakoś bardzo zaniedbywał Homera, jak długo ten żył.

IV. — A mówią tak — dodałem. — A czy ty myślisz, Glaukonie, że gdyby Homer był istotnie umiał kształcić ludzi i robić ich lepszymi, jako ten, co się na tym zna, a nie tylko to naśladować potrafi, to nie byłby sobie zjednał wielu przyjaciół i ci nie byliby go czcili i kochali? Przecież Protagoras z Abdery i Prodikos z Keos, i bardzo wielu innych umie w prywatnym obcowaniu wpajać swemu otoczeniu to przekonanie, że ani własnego domu, ani państwa nikt sobie urządzić nie potrafi, jeżeli ich nie weźmie na kierowników swego wykształcenia, i za tę mądrość tak ich ludzie gwałtownie kochają, że tylko co ich uczniowie i przyjaciele na własnych głowach nie obnoszą. A gdyby Homer był umiał przydać się ludziom na drodze do dzielności, to czyż otoczenie byłoby pozwoliło jemu i Hezjodowi chodzić po świecie i śpiewać rapsody? Czy nie byliby o nich dbali więcej niż o pieniądze i nie byliby ich zmusili do pozostania u nich w domu? A gdyby ci nie słuchali, to czy nie byliby ich sami odprowadzali, jak dzieci do szkoły, dokądkolwiek by tamci szli, pokądby nie nabrali dość wykształcenia?

— Ze wszech miar, Sokratesie — powiada — zdaje mi się, że mówisz prawdę.

— Nieprawdaż — przyjmijmy, że począwszy od Homera wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają; tylko tak, jakeśmy teraz mówili: malarz zrobi ci szew-

ca, który będzie wyglądał na rzeczywistego, ale sam
601 się nic nie rozumie na szewstwie i pracuje dla tych,
którzy też się na nim nie znają, a patrzą tylko na
barwy i na kształty i z tych coś widzą.

— Tak jest.

— Tak samo, myślę sobie, i o poecie powiemy, że on pewne barwy wzięte od poszczególnych umiejętności słowami i zwrotami nakłada, a sam nie umie nic, tylko naśladować! Inni tacy sami jak on patrzą
B przez jego słowa i zdaje się im, kiedy ktoś o szewstwie mówi w mowie wiązanej, w rytmie i w harmonii, wtedy zdaje się, że to bardzo dobrze powiedziane, czyby tam o dowództwo szło, czy o cokolwiek innego. Taka już jest natura tego właśnie; to ma jakiś wielki swoisty czar. Ale jak to obedrzeć z barw, które od muzyki pochodzą, wtedy słowa poetów mówione same dla siebie, myślę, że wiesz, jak wyglądają. Możeś widział kiedy.

— Tak jest — powiedział.

— Nieprawdaż? — dodałem — tak, jak twarze ludzi dobrze wyglądających, ale niepięknych, kiedy przekwitną.

— Ze wszech miar — powiedział.

— A proszę cię, to zobacz. Twórca widziadeł, naśladowca, tak mówimy, nie zna się zgoła na rzeczywistości, a zna się tylko na wyglądzie. Czy nie tak?

— Tak.

C — To nie zostawiajmy tej myśli wypowiedzianej do połowy, tylko przyjrzyjmy się jej należycie.

— Mów — powiada.

— Malarz, przyznamy, wymaluje lejce i uzdę?

— Tak.

— A zrobi je rymarz i brązownik?

— Tak jest.

— A czy malarz wie, jakie powinny być lejce i uzda? Czy też nie wie tego nawet i ten, co je zrobił: brązownik i rymarz; tylko ten, który się umie nimi posługiwać: jedynie tylko znawca jazdy konnej?

— Święta prawda.

— A czy nie powiemy, że ze wszystkim ta sama sprawa?

— Jak to?

D — W każdym zakresie są jakoś te trzy umiejętności: ta, która się będzie czymś posługiwała; ta, która coś wykona, i ta, która będzie naśladowała?

— Tak.

— A prawda, że dzielność i piękność, i słuszność każdego sprzętu i narzędzia, i żywej istoty, i czynu polega na stosunku nie do czegoś innego, tylko na ich stosunku do użytku, do którego każda rzecz została zrobiona lub przeznaczona z natury?

— Tak.

— Więc musi koniecznie tak być, że ten, który się posługuje każdą rzeczą, najlepiej się z nią zna i daje informacje wykonawcy, które z jego wytworów są dobre a które złe w użyciu. Tak na przykład
E flecista informuje fabrykanta fletów o fletach, które mu dobrze służą do grania, i będzie mu dawał polecenia, jak je należy robić, a tamten będzie mu służył.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, jeden się zna na tym i daje informacje o przydatnych i złych fletach, a drugi wierzy i będzie je robił?

— Tak.

— Więc o tym samym narzędziu wykonawca będzie miał wiarę słuszną, jeżeli idzie o jego piękność i lichotę, bo będzie obcował z tym który się zna, i będzie musiał słuchać tego, który wie — a ten, co się
602 narzędziem posługuje, będzie miał wiedzę.

— Tak jest.

— A naśladowca, czy z posługiwania się zaczerpnie wiedzy o tych rzeczach, które maluje, czy one są piękne i słuszne, czy nie, czy też będzie miał mniemanie słuszne, dlatego że z konieczności obcował z tym, który wie, i dostawał polecenia, co i jak ma malować?

— Ani jedno, ani drugie.

— Zatem naśladowca ani wiedzieć nie będzie o tych rzeczach, które naśladuje, ani słusznie mniemać, czy one są piękne, czy liche.

— Zdaje się, że nie.

— A to on musi być sympatyczny w robocie taki naśladowca, jeżeli chodzi o inteligentny stosunek do tego, co się robi.

— Nie bardzo.

B — A jednak mimo to będzie naśladował nie wiedząc w każdym wypadku, o ile to złe albo coś warte. Tylko zdaje się, że tak, jak się coś wydaje piękne szerokim kołom, które nic nie wiedzą — tak on będzie naśladował.

— Cóż innego?

— Więc tośmy już, zdaje się, należycie uzgodnili, że naśladowca nie wie nic godnego uwagi o tym, co naśladuje — naśladownictwo to jest pewna zabawa, a nie zajęcie poważne, a ci, którzy się bawią pisaniem tragedyj w jambach i heksametrach — wszyscy są naśladowcami w najwyższym stopniu.

— Tak jest.

C V. — Na Dzeusa — powiedziałem — więc to naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim z rzędu w stosunku do prawdy? Czy nie?

— Tak.

— A na który pierwiastek człowieka ono działa? Z taką siłą, którą posiada?

— Ty o którym pierwiastku mówisz?

— O takim. Jedna i ta sama wielkość, widziana z bliska i z daleka, nie wydaje się jednaka.

— No, nie.

— I jedno, i to samo wydaje się i złamane, i proste, zależnie od tego, czy się to widzi w wodzie, czy poza
D wodą i wklęsłe, i wypukłe. To dlatego, że barwy wzrok w błąd wprowadzają, i stąd to całe jakieś widoczne pomieszanie w naszej duszy i niepewność. Na ten stan naszej natury czyha malarstwo nie ustępując w niczym zabiegom czarodziejskim. To samo robi sztuka magików i wiele innych tego rodzaju zmyślnych sposobów.

— To prawda.

— A czy mierzenie i liczenie, i ważenie nie okazuje się najmilszą pomocą i lekarstwem na te rzeczy, tak żeby w nas nie miało władzy to pozornie większe albo mniejsze, albo więcej tego, albo cięższe, tylko to, co wylicza i mierzy albo waży?

— Jakżeby nie.

E — A to by była robota pierwiastka myślącego w naszej duszy.

— Tak jest, tego przecież.

— A jednak, chociaż ten pierwiastek nieraz mierzy i potem wskazuje, że coś jest większe albo mniejsze jedno od drugiego, albo równe drugiemu, to przecież bywa, że i coś wprost przeciwnego okazuje się równocześnie o tych samych rzeczach.

— Tak.

— A mówiliśmy, prawda, że jedno i to samo nie może o jednym i tym samym wydawać sądów przeciwnych?

— I słusznieśmy mówili.

603 — Więc to, co w naszej duszy wydaje sądy wbrew pomiarom, i to, co zgodnie z pomiarami, nie może być jednym i tym samym.

— No, nie.

— A to, co wierzy pomiarom i rachunkowi, to byłby najlepszy pierwiastek naszej duszy?

— No, cóż.

— Więc to, co mu się przeciwi, to by było coś z lichszych pierwiastków w nas.

— Z konieczności.

— Więc ja to chciałem przedyskutować i uzgodnić i dlatego mówiłem, że malarstwo i w ogóle naśladownictwo, jak z jednej strony wykonywa swoją robotę stojąc z daleka od prawdy, tak z drugiej strony zwraca się i obcuje z tym naszym pierwiastkiem, B który jest daleki od rozumu — spoufala się z nim i zaprzyjaźnia, a z tego nie wychodzi nic zdrowego i nic prawdziwego.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc naśladowcza sztuka — sama licha — z lichym pierwiastkiem obcuje i lichotę rodzi.

— Zdaje się.

— A czy tylko ta — dodałem — która na wzrok działa, czy też i ta, co na słuch, a my ją nazywamy poezją?

— Zdaje się — powiedział — że i ta.

— Ale nie polegajmy na tym, co się nam tylko zdaje, dlatego żeśmy rozpatrzyli sprawę malarstwa; zwróćmy się teraz także i do tego pierwiastka duszy, C z którym ma coś do czynienia naśladownictwo poetyckie, i zobaczmy, czy to pierwiastek lichy, czy zacny.

— Ano, trzeba.

— A tak to sobie weźmy przed oczy. Ta sztuka naśladowcza, powiemy, naśladuje ludzi wykonujących czynności przymusowe albo dowolne i przekonanych, że postąpili w nich albo dobrze, albo źle, za czym albo cierpią na tle tego wszystkiego, albo się cieszą. Chyba tam nie ma nic innego poza tym?

— No, nic.

D — Otóż czy w tym wszystkim człowiek zachowuje równowagę i jednolitość wewnętrzną? Czy też tak, jak w dziedzinie wzroku był w rozterce i miał równocześnie w sobie przekonania sobie przeciwne w odniesieniu do tych samych przedmiotów, tak samo i w działaniach swoich bywa w rozterce i walczy sam z sobą? Zresztą przypominam sobie, że w tej chwili nie mamy potrzeby godzić się co do tego punktu, bośmy w toku poprzedniej dyskusji dostatecznie wszystko to uzgodnili, że nasza dusza pełna jest niezliczonych przeciwieństw tego rodzaju, które istnieją równocześnie.

— Słusznie — powiada.

— Zupełnie słusznie — dodałem. — Tylko to, cośmy wtedy pominęli, to, zdaje mi się, należy teraz
E rozwinąć.

— Co takiego? — powiedział.

— Człowiek jak się należy — dodałem — jeżeli go taki los dotknie, że straci syna albo inną jakąś wartość najwyższą — mówiliśmy gdzieś tam już i wtedy — on to najłatwiej zniesie w porównaniu do innych.

— Tak jest.

— A teraz to weźmy pod uwagę: czy w ogóle nie będzie cierpiał i protestował wewnętrznie, czy też to jest niemożliwe, a tylko zachowa miarę w cierpieniu.

604 — Raczej tak — powiada — jeżeli chodzi o prawdę.

A powiedz mi o nim taką rzecz. Czy myślisz, że on więcej walczy ze swoim cierpieniem i przeciwstawia mu się jakoś, kiedy go widzą podobni do niego, czy też, gdy w samotności zostaje sam z sobą?

— Zdaje się, że on będzie zupełnie inny, gdy go ludzie widzą.

— A w samotności, myślę, pozwoli sobie na niejedno słowo, którego by się wstydził, gdyby go ktoś słyszał, i gotów robić niejedno, czego by też wolał, żeby ludzie nie widzieli.

— To tak jest — powiada.

VI. — Nieprawdaż — to, co każe przeciwstawiać
B się cierpieniu — to jest rozum i prawo, a to, co wlecze do cierpień — to jest ból sam?

— Prawda.

— Więc kiedy się równocześnie w człowieku odzywają takie dwa przeciwne sobie popędy w związku z tą samą sprawą, to powiemy, że muszą w nim mieszkać jakieś dwa (przeciwne sobie) pierwiastki.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż — jeden z nich gotów jest słuchać prawa, dokądkolwiekby ono iść kazało.

— Jak?

— Prawo przecież mówi, że najpiękniej jest zachowywać w nieszczęściach spokój, najbardziej jak tylko można, i nie ciskać się, bo ani nie widać dość jasno, co jest dobre a co złe w takich rzeczach, ani cierpiącemu nic nie przyjdzie z cierpienia, ani też niczego z rzeczy ludzkich nie warto brać poważnie,
C a smutek i cierpienie przeszkadza tylko i oddala to, czego nam w takich razach potrzeba jak najprędzej.

— A czego takiego — myślisz? — powiedział.

— Tego — odparłem — żeby przemyśleć to, co się stało, i tak, jakby kości w ten sposób upadły, dostosować swoje sprawy do tego, co zaszło, jak rozum powiada, że byłoby najlepiej — a nie, kiedy nas nieszczęście spotkało, trzymać się jak dziecko za miejsce uderzone i nic, tylko krzyczeć, zamiast przy-
D zwyczajać duszę, aby się jak najprędzej leczyć zaczęła, i na nogi stawiać to, co upadło, więc zaczęło chorować i zabiegami leczniczymi pieśń bólu uciszać.

— Najsłuszniejby było — powiada — gdyby się człowiek w ten sposób do zrządzeń losu odnosił.

— Nieprawdaż; zgodzimy się, że to, co w nas najlepsze, chce iść za tym wyrachowaniem.

— Jasna rzecz przecież.

— A to, co prowadzi do rozpamiętywania nieszczęścia i do skarg i nigdy się nimi nasycić nie może, czy nie powiemy, że to jest pierwiastek nierozumny i leniwy, i sprzyjający tchórzostwu?

— Powiemy.

— Więc tę skłonność do wybuchów żalu i do
E gniewu naśladują często i na różne sposoby, a charakter rozumny i spokojny, który zawsze jest mniej więcej taki sam, ani nie jest łatwy do naśladowania, ani go zrozumieć nie jest łatwo, gdyby go kto naśladował — zwłaszcza wobec tłumów zebranych na święta albo wobec mieszanej publiczności, która się gromadzi w teatrach. To przecież byłoby naśladowanie stanu, który jest obcy dla tłumów.

— Ze wszech miar.

605 — A poeta, naśladowca, jasna rzecz, że nie lgnie z natury do takiej postawy duchowej, i jego mądrość nie tym kamiennym rysem musi budzić upodobanie, jeżeli ma sobie zdobyć sławę u szerokich kół — jemu bliższe jest usposobienie skłonne do wybuchów i raz takie a raz inne, bo takie łatwo jest naśladować.

— Jasna rzecz.

— Nieprawdaż — więc już sprawiedliwie możemy się do niego przyczepiać i postawić go jako odpowiednik obok malarza. On przecież podobny do niego i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do prawdy, i tym, że z takim samym pierwiastkiem w duszy ludzkiej obcuje, a nie z tym, który jest najlepszy.
B To też podobieństwo. Wobec tego słuszniebyśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić, bo on rozbudza i karmi ten pierwiastek duszy, i potęguje go, a gubi pierwiastek

myślący. Zupełnie tak, jakby ktoś w państwie wzmagał na siłach element ciemny i wydawał państwo w jego ręce, a sympatyczniejszych ludzi wytracał.

To samo, powiemy, robi i poeta - naśladowca; on w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczepia zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić
C ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko.

— Tak jest.

VII. — Ale jeszcześmy przeciw takiej sztuce nie wytoczyli najcięższego zarzutu. To, że ona potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych, z jakimiś nielicznymi wyjątkami, to chyba rzecz najstraszniejsza.

— Zapewne — jeżeli ona to robi.

— Posłuchaj i zobacz. Przecież i najlepsi z nas,
D słuchając Homera albo któregoś innego z tragików, jak naśladuje kogoś z bohaterów, pogrążonego w cierpieniu, i ten długie tyrady wygłasza pośród łkań, albo i śpiewają i biją się tam w piersi, to wiesz, że z przyjemnością poddajemy się temu sami, idziemy za poetą, czując razem z nim, bierzemy go poważnie i kto nas najbardziej w ten sposób nastraja, tego chwalimy, że to dobry poeta.

— Wiem — jakżeby nie?

— A jeżeli którego z nas opadnie osobista troska, to uważasz, że bywamy dumni z postawy wprost przeciwnej: jeżeli potrafimy zachować spokój i siłę
E ducha, bo to jest postawa męska, a tamto jest kobieca, którąśmy wtedy chwalili.

— Uważam — powiada.

— A czy to w porządku — dodałem — pochwała w tym sposobie, kiedy się widzi człowieka takiego, jakim by się samemu być nie chciało, bo to poniżej godności, a tylko wstyd nie brzydzić się, tylko się cieszyć i chwalić?

— Na Dzeusa — powiada — to nie wygląda mądrze.

606 — Tak jest — dodałem — a gdybyś na to jeszcze z tej strony popatrzył.

— Z której?

— Gdybyś wziął pod uwagę to. Ten pierwiastek powstrzymywany gwałtem w nieszczęściach osobistych, ten, który łaknie łez i skarg do sytości, on już ma taką naturę, że tych rzeczy pożąda, i jemu właśnie poeci przynoszą pokarm i przyjemność. A ten nasz pierwiastek, który jest z natury najlepszy, ale niedostatecznie wykształcony myśleniem i nawykiem, zaniedbuje się i opuszcza straż nad tamtym,
B łzawym, bo patrzy na cierpienia nieswoje, i jego to nie szpeci, jeżeli ktoś inny podaje się za dzielnego, a cierpi nie w porę: i chwalić go, i litować się nad nim. On myśli, że zyskuje przyjemność — i za nic by się jej nie chciał pozbyć odrzucając poemat w ogóle. Mało kto potrafi sobie wyrachować, że trzeba z cudzych przypadków wynosić korzyść dla siebie. A jak w tamtych wypadkach podkarmisz i wzmocnisz to, co rozczula i litość budzi, niełatwo to powstrzymasz i we własnych nieszczęściach.

— Święta prawda — powiedział.

C — A czy nie ta sama sprawa i ze śmiesznością? Jeżelibyś się sam wstydził błaznować, to jednak, je-

żeli się tego nasłuchasz w naśladownictwie komediowym, albo i u siebie w domu, i mocno się tym zaczniesz bawić, a nie będziesz się brzydził, że to niskie, czy nie to samo zaczniesz robić, co i wtedy, gdy cię litość rozbierała? Bo to, coś rozumem powstrzymywał w sobie, kiedy chciało błaznować, boś nie chciał uchodzić za błazna, teraz puszczasz wolno; ono przez to nabiera świeżych sił i nieraz, sam nie wiesz kiedy, poniesie cię między bliskimi tak daleko, że gotowy z ciebie komediopisarz.

— I bardzo — powiada.

— Tak samo działa na nas naśladownictwo poe-
D tyckie, jeżeli chodzi o życie płciowe i gniew, i o wszystkie pożądania, i przykrości, i przyjemności, które w duszy mieszkają, a towarzyszą każdemu naszemu działaniu. Ono karmi i podlewa te dyspozycje, które by powinny uschnąć, i kierownictwo nad nami oddaje tym skłonnościom, które same kierownictwa potrzebują, jeżeli mamy się stać lepsi i szczęśliwsi, a nie gorsi i mniej szczęśliwi.

— Nie umiem inaczej tego ująć w słowa — powiedział.

E — Nieprawdaż, Glaukonie? — dodałem; kiedy spotkasz wielbicieli Homera głoszących, że ten poeta Helladę wykształcił i wychował i, jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać, wtedy się im kłaniaj i pozdrów ich serdecznie, bo to są ludzie
607 najlepsi, o ile tylko potrafią, i zgódź się z nimi, że Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy, ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich

wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych. A jeżeli wpuścisz muzę, która serca pieści liryką albo epiką, wtedy ci w państwie królować zacznie przyjemność i przykrość, zamiast prawa i tej myśli, która się pospolicie zawsze wyda najlepszą.

— To wielka prawda — powiedział.

B VIII. — Więc to — dodałem — niech za nami przemawia, kiedy sobie przypominamy, że jednak słuszniśmy ją wtedy wygnali z państwa, skoro taka jest. Tak nam rozum dyktował. Ale powiedzmy jej jeszcze coś na pożegnanie, aby nas nie miała za ludzi nieokrzesanych i bez kultury, bo między filozofią i sztuką poetów jakoś od dawna są niesnaski. To „głośno szczekają psy na pana" i „ten mędrców tłum
C chce Dzeusa brać za łeb" i „subtelne mędrki z nich, a jeść nie mają co" i niezliczone inne ustępy, to są dokumenty świadczące o dawnym przeciwieństwie między poezją a filozofią. Ale mimo to niech już padnie to słowo, że gdyby poezja, obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy je z przyjemnością przyjęli. Przecież my sobie zdajemy sprawę z tego, że ulegamy ich czarowi. Ale byłby to grzech: zdradzać to, co się wydaje prawdą. Tak jest, przyjacielu — czy i ty nie czujesz uroku poezji —
D szczególniej, jeśli na nią patrzysz poprzez Homera?

— Nawet i bardzo.

— Nieprawdaż — ma prawo wrócić z wygnania, jeżeli się obroni w pieśni albo w jakiej innej formie wierszowej?

— Tak jest.

— A może pozwólmy też i jej orędownikom, którzy nie są poetami, tylko przyjaciółmi poetów, niech prozą przemówią w jej obronie, że ona jest nie tylko przyjemna, ale i pożyteczna dla życia państw i poszczególnych ludzi. Będziemy życzliwie słuchali. Przecież chyba tylko zyskamy, jeżeli się okaże nie
E tylko przyjemna, ale i pożyteczna.

— Jakżebyśmy nie mieli zyskać? — powiada.

— A jeżeli nie, kochany przyjacielu, to tak, jak nieraz człowiek, który się w kimś zakochał, jeśli dojdzie do przekonania, że mu ta miłość nie przynosi pożytku, zadaje sobie gwałt, a jednak trzyma się z daleka, tak i my, skoro w nas miłość do takiej poezji wrodzona, bośmy się w takich pięknych ustro-
608 jach państwowych wychowali, będziemy się bardzo cieszyli, jeżeli ona się okaże jak najlepsza i jak najbliższa prawdy, ale jak długo nie potrafi oczyścić się z zarzutów na niej ciążących, będziemy jej słuchali odmawiając sobie po cichu wciąż tę myśl, którąśmy wypowiedzieli; tę formułkę ochronną; aby, broń boże, nie wpaść z powrotem w tę dziecinną, a tak rozpowszechnioną miłość. Widzimy przecież, że nie trzeba brać takiej poezji serio, jakby ona prawdy dotykała, a nie była tylko zabawą; każdy kto jej słucha, powinien uważać na siebie i bać się o swój własny ustrój wewnętrzny, i to o poezji myśleć, cośmy
B powiedzieli.

— Pod każdym względem — powiada — zgadzam się z tobą.

— Bo to jest walka — dodałem — nie o byle co, kochany Glaukonie; większa, niżby się wydawało,

kiedy chodzi o to, czy człowiek będzie jak trzeba, czy też będzie zły. Więc niech nas ani żądza sławy, ani pieniędzy, ani władzy żadnej, ani też poezja nie ponosi tak daleko, żebyśmy zaniedbali sprawiedliwość i zapomnieli o innej dzielności.

— Zgadzam się z tobą — powiada — na podstawie tego, cośmy przeszli. A myślę, że każdy inny tak samo.

C IX. — No tak — dodałem — ale największych nagród za dzielność, które czekają zwycięzców w tych zawodach, jeszcześmy nie przeszli.

— Ty o jakiejś niepojętej mówisz wielkości, jeżeli inne mają być jeszcze większe niż te, o których się mówiło.

— A cóż wielkiego potrafi się zmieścić w krótkim czasie? Przecież ten cały czas — od lat dziecięcych do starości — w stosunku do całego czasu będzie jakoś krótki.

— To w ogóle nic nie jest — powiada.

— No, cóż? A coś, co nie umiera, czy powinno się poważnie troszczyć o cokolwiek ze względu na
D czas tak krótki, a nie ze względu na czas wszystek?

— Myślę sobie. Ale co ty masz tutaj na myśli? Czy nie zauważyłeś — dodałem — że nieśmiertelna jest nasza dusza i nie ginie nigdy?

A on spojrzał na mnie zdziwiony i powiada: Na Dzeusa — ja nie zauważyłem, a ty możesz to twierdzić?

— Jeżeli tylko nie grzeszę — powiedziałem. — A myślę, że i ty; to nie jest taka trudna sprawa.

— Dla mnie trudna — powiedział. — Ale od ciebie chętnie bym coś usłyszał o tej nietrudnej sprawie.

— To możebyś posłuchał — dodałem.

— Mów tylko — odpowiedział.

— Nazywasz coś dobrem i złem? — ciągnąłem.

— Ja tak.

E — A czy myślisz o nich to samo, co i ja?

— Co takiego?

— Wszystko, co zgubę przynosi i psuje, to zło, a to, co ocala i przynosi pożytek, to dobro.

— Zgoda — powiedział.

— No cóż? A przyjmujesz dla każdego przedmio-
609 tu jakieś zło i dobro? Na przykład dla oczu — zapalenie oczu, a dla całego ciała choroba, dla pszenicy rdza, a próchno dla drew, dla brązu i żelaza śniedź i rdza i, jak mówię, prawie każda rzecz ma związane z nią z natury zło jakieś i schorzenie?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż — jeśli na którąkolwiek rzecz coś takiego spadnie, zaraz czyni złem to, do czego się przyczepi, i w końcu ją całą rozkłada i gubi.

— Jakżeby nie?

— Zatem każdą rzecz gubi zło, jej przyrodzone,
B i jej lichota, a jeżeli to jej nie zgubi, to już nie potrafi jej zgubić nic innego. Bo przecież dobro nigdy niczego do zatraty nie doprowadzi, ani też to, co ani dobre, ani złe.

— Jakżeby tam — powiada.

— A jeżeli znajdziemy jakąś rzecz, która ma swoje zło, i ono ją psuje, ale nie potrafi jej rozłożyć i zniszczyć, to czy nie będziemy już wiedzieli, że niemożliwa jest zatrata rzeczy o takiej naturze?

— Tak — powiada — zdaje się.

— Więc cóż? — dodałem. — Czy dusza ma coś takiego, co ją czyni złą?

— I bardzo nawet — powiada. — To wszystko, cośmy teraz przeszli. Niesprawiedliwość i rozpusta,
C i brak rozwagi, i brak rozumu.

— A czy któraś z tych wad rozkłada duszę i niszczy? A uważaj, żebyśmy nie ulegli złudzeniu i nie myśleli, że niesprawiedliwy człowiek i nierozumny, kiedy go na zbrodni przychwycą, ginie skutkiem niesprawiedliwości, dlatego że ona stanowi zły stan duszy. Tylko tak to sobie przedstaw. Tak, jak zły stan ciała, czyli choroba, roztapia ciało i gubi je, i prowadzi do tego, że ono nawet i ciałem być przestaje, i tak, jak każda z tych rzeczy, któreśmy przed chwilą wymienili, pod wpływem zła sobie właściwego do niebytu przechodzi, bo w niej to zło tkwi
D i psuje ją na wskroś. — Czy nie tak?

— Tak.

— Więc proszę cię, nad duszą też w ten sam sposób się zastanów, czy tkwiąca w niej niesprawiedliwość i inne wady, przez to, że w niej są, powodują psucie się i więdnięcie duszy tak, że przychodzi śmierć i oddzielenie się jej od ciała?

— W żaden sposób — powiada — to nie.

— To przecież nie ma sensu, żeby coś do zguby doprowadzał zły stan czegoś innego, a zły stan własny nie.

— To bez sensu.

E — Zastanów się, Glaukonie — dodałem — że nawet pod wpływem złego stanu pokarmów, który by im samym był właściwy, czyby to o starość szło, czy

o zgniłość, czy o jakikolwiek inny, nie uważamy, że ciało powinno ginąć. Dopiero jeżeli zły stan pokarmów wytworzy w ciele zły stan ciału właściwy, powiemy, że ono przez te pokarmy zginęło, ale pod wpływem własnego złego stanu to jest choroby. A pod wpływem złego stanu pokarmów — przecież
610 co innego pokarmy, a co innego ciało — więc pod wpływem nieswojego zła, które by nie wytworzyło zła swoistego i naturalnego, nie będziemy uważali, żeby się ciało kiedykolwiek psuło.

— Zupełnie słusznie mówisz — powiada.

X. — Więc według tej samej zasady — dodałem — jeżeli zły stan ciała nie wytworzy złego stanu duszy, nigdy nie będziemy uważali, żeby dusza pod wpływem obcego zła miała ginąć, nie mając w sobie zła własnego — ona jest czymś innym — nic jej nie szkodzi obce zło.

— To ma sens — powiada.

— Więc albo odrzucimy to stanowisko, dowiedziemy, że nie mówimy słusznie, albo, jak długo ono
B nie będzie obalone, nie mówmy nigdy, że pod wpływem gorączki albo pod wpływem innej choroby ani pod wpływem ucięcia głowy, ani nawet gdyby ktoś całe ciało na najdrobniejsze cząstki pokrajał, to jednak i z tego powodu dusza nigdy nie ginie — chyba by ktoś dowiódł, że skutkiem takich stanów ciała ona sama staje się bardziej niesprawiedliwa i bardziej bezbożna. A jak długo obce zło tkwi w czymś innym, a własnego zła nie ma w środku, przez to ani
C dusza, ani nic innego nie ginie.

— Nikomu tak mówić nie pozwalajmy.

— Tego — odpowiedział — doprawdy nikt nigdy nie dowiedzie, żeby się dusze umierających robiły przez śmierć mniej sprawiedliwe.

— Jeżeli się ktoś — ciągnąłem — ośmieli zaczepić tę myśl i powiedzieć, że mniej sprawiedliwy i gorszy robi się człowiek, który umiera, aby nie musiał zgodzić się, że dusze są nieśmiertelne, wtedy my będziemy chyba uważali, że jeśli on ma rację, to niesprawiedliwość jest jak gdyby śmiertelną chorobą i dopiero od niej samej, bo to leży w jej naturze,
D umiera ten, który się jej nabawił, kto ją ma w najwyższym stopniu, ten prędzej, a kto w mniejszym, ten później, a nie tak, jak teraz, inni za to karę wymierzają i dopiero zbrodniarz umiera.

— Na Dzeusa — powiedział — w takim razie niesprawiedliwość nie wyda się czymś najstraszniejszym ze wszystkiego, jeżeli ma śmierć przynosić niesprawiedliwemu. Bo to by był sposób pozbywania się łotrów. Ja raczej mam to wrażenie, że ona się okaże czymś wprost przeciwnym: ona drugich zabi-
E ja, jeżeli tylko można, a zbrodniarzowi siły życiowe nadzwyczajnie wzmaga — on nawet mniej snu zażywa, taki jest ożywiony. Oto, gdzie mieszka niesprawiedliwość — zdaje się, że bardzo daleko od śmiertelnej choroby.

— Pięknie mówisz — powiedziałem. — Więc skoro nie wystarczy swoista złość i swoiste zło, żeby zabić duszę i zniszczyć ją, to trudno, żeby ją mogło unicestwić zło przeznaczone na zgubę czegoś innego. Takie ani duszy nie zabije, ani niczego innego, tylko to jedno, czemu jest przeznaczone.

— Trudno, istotnie — powiada — tak się wydaje przynajmniej.

611 — Nieprawdaż? Skoro jej nie zgubi żadne zło, ani własne, ani cudze, to jasna rzecz, że ona musi istnieć zawsze, a jeśli istnieje zawsze, to jest nieśmiertelna.

— Koniecznie — powiada.

XI. — Więc to — dodałem — niech tak zostanie. A jeżeli to tak jest, to miarkujesz, że zawsze dusz powinno być tyle samo. Bo ani się ich mniej zrobić nie może, skoro żadna nie ginie, ani więcej. Bo gdyby choć trochę istot nieśmiertelnych przybywało, to wiesz, że tworzyłyby się z istot śmiertelnych i w końcu wszystkie byłyby nieśmiertelne.

— Prawdę mówisz.

B — Więc i tak nie myślmy, bo na to rozum nie pozwoli, i tego też nie sądźmy, żeby w swej najprawdziwszej naturze dusza miała być pełna wielkiej i pstrej różnorodności wewnętrznej.

— Jak mówisz? — powiada.

— To nie jest łatwa rzecz, żeby istota niewidzialna była złożona z wielu pierwiastków, a nie stanowiła najpiękniejszej syntezy. A tak nam się teraz dusza przedstawiała.

— Nie powinna przecież.

— Więc, że dusza jest nieśmiertelna, tego z koniecznością dowodzić powinien argument, dopiero
C co przytoczony, i wiele innych. A chcąc wiedzieć, jaką dusza jest naprawdę, trzeba ją widzieć niepopsutą przez wspólnotę z ciałem i przez inne zło — tak jak my ją teraz oglądamy — tylko w stanie czystym trzeba ją należycie rozpatrzyć myślą — wtedy człowiek

zobaczy, że jest piękniejsza, a sprawiedliwość i niesprawiedliwość, i wszystko to, cośmy teraz przeszli, zobaczy wtedy wyraźniej i na wskroś. Myśmy teraz o niej mówili prawdę — tak, jak ona się teraz przedstawia. Myśmy ją dojrzeli i widzimy ją w takim stanie, jak to widują boga morskiego, Glaukosa; tak,
D że niełatwo dojrzeć jego dawną naturę. Dlatego że z jego dawnych części ciała jedne obłamane, drugie zniekształcone i fale je uszkodziły na wszelkie sposoby, a ponarastały na nim muszle i wodorosty, i kamienie — tak że raczej każdy inny stwór przypomina, a nie jest taki, jaki był z natury. Tak my i duszę ludzką widzimy; tak, jak ją przyrządziło nieprzebrane zło. A tymczasem, Glaukonie, trzeba w tamtą stronę patrzeć.

— W którą? — powiada.

— Spojrzeć na jej umiłowanie mądrości i zwa-
E żyć, czego ona dotyka i do jakiego się garnie towarzystwa, ponieważ spokrewniona jest z tym, co boskie i nieśmiertelne, co istnieje wiecznie, i jaka by ona była, gdyby ją całą ten prąd porwał i wyniósł z morza, w którym dziś przebywa, gdyby z siebie zrzuciła te ziemskie kamienie i muszle, które ją dziś
612 obrastają, jak długo ziemią się żywi — upaja się i najada tym, co tu za szczęście uchodzi, a przez to ją naokoło obrastają liczne i dzikie twory, które się z ziemi i z kamieni robią. Dopiero wtedy można by zobaczyć jej naturę prawdziwą i dojrzeć, czy ona jest wielopostaciowa czy prosta, czy jaka tam i jak się przedstawia. A na razie to, co się z nią w życiu ludzkim dzieje i jak ona w nim wygląda, opisaliśmy jak potrzeba — tak uważam.

— Ze wszech miar — powiada.

XII. — Nieprawdaż — dodałem — odsunęliśmy
B na bok w naszych rozważaniach inne względy i nie pochwaliliśmy ani tej zapłaty, ani sławy, na którą sprawiedliwość zarabia, a wyście mówili, że Hezjod i Homer wychwala, tylkośmy znaleźli, że sprawiedliwość jest czymś najlepszym dla duszy samej i ona powinna postępować sprawiedliwie, bez względu na to, czy będzie miała pierścień Gygesa, czy nie, a oprócz tego pierścienia jeszcze i czapkę niewidkę?

— Najzupełniejszą prawdę mówisz.

— A może już teraz, Glaukonie, nie ma co żałować i, oprócz tego, co przedtem, trzeba już oddać sprawiedliwości i innej dzielności także i tę zapłatę,
C jaką ona przynosi duszy od ludzi i od bogów jeszcze za życia człowieka i po jego śmierci?

— W każdym razie — powiada.

— A oddacie mi teraz to, com wam pożyczył w toku rozważania?

— A co takiego?

— Pozwoliłem wam, żeby się człowiek sprawiedliwy wydawał niesprawiedliwy, a niesprawiedliwy, żeby uchodził za sprawiedliwego. Bo wyście uważali, że chociaż to się nie może ukryć przed bogami i ludźmi, to jednak trzeba to przyjąć ze względu na tok myśli, aby można ocenić sprawiedliwość
D samą w stosunku do niesprawiedliwości. Czy nie przypominasz sobie?

— Nic bym nie był wart — powiada — gdybym sobie nie przypominał.

— Więc teraz — dodałem — skoro obie są już ocenione, ja się upominam o zwrot; sprawiedliwość ma rzeczywiście sławę u bogów i u ludzi, więc i my-

śmy to powinni uznać — niech ona otrzyma tę nagrodę zwycięską, którą z ręki opinii bierze i przynosi tym, których ozdabia, skoro się pokazało, że ona im przynosi dobra już i przez to samo, że jest, choć o niej nie wiedzą i nie zawodzi tych, którzy ją istotnie posiedli.

— Słuszna twoja pretensja — powiedział.

E — Nieprawdaż? — dodałem — naprzód oddacie mi to, że przed oczyma bogów nie ukryje się nigdy, jaki jest jeden człowiek i drugi?

— Oddamy — powiedział.

— A jeśli bogowie widzą jednego i drugiego, to jeden musi być bogom miły a drugi znienawidzony, jakeśmy się na to i na początku zgadzali.

— Jest tak.

613 — A czy nie zgodzimy się, że kto bogom miły, na tego wszystko, co najlepsze, z ręki bogów spływa, jeżeli tylko coś od bogów pochodzi, chyba że na nim cięży jakieś konieczne zło z dawnego grzechu?

— Tak jest.

— Więc tak trzeba myśleć o człowieku sprawiedliwym, choćby żył w ubóstwie i choroby go trapiły albo jakieś inne rzekome zło, że jakoś mu się to wszystko na dobre obróci za życia albo po śmierci. Na pewno nigdy bogowie nie opuszczą tego, który by miał dobrą wolę i starał się być sprawiedliwy i chciałby, dzielność objawiając w czynach, stać się

B do boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi.

— Zdaje się — dodał — że kogoś takiego nie opuści ten, co do niego podobny.

— Nieprawdaż? A o niesprawiedliwym trzeba myśleć coś wprost przeciwnego.

— Bardzo nawet.

— Więc z ręki bogów taka by nagroda czekała sprawiedliwego.

— Według mego zdania — powiedział.

— A cóż ze strony ludzi? — ciągnąłem. — Czy to nie tak jest w gruncie rzeczy? Czy ci zdolni do wszystkiego i niesprawiedliwi nie robią tak, jak ci, co biorą udział w wyścigach pieszych? Dobrze biegną pod górę, ale z góry nie. Z miejsca porywają się ostro

C i dobrze gonią z początku, a na końcu robią się śmieszni, kiedy uszami ramion dotykając bez wieńców zbiegają z areny. A ci, co naprawdę biegać umieją, dochodzą do mety i odbierają nagrody i wieńce. Czy nie tak samo bywa po większej części i z ludźmi sprawiedliwymi? Pod koniec każdej roboty i każdego stosunku z drugimi i pod koniec życia zyskują dobrą sławę i dostają nagrody od ludzi.

— I bardzo.

— A czy zniesiesz, jeżeli ja powiem o nich to samo, coś ty mówił o ludziach niesprawiedliwych? Ja powiem, że sprawiedliwi pod starość rządzą w swo-

D im państwie, jeżeli rządzić chcą, i żony biorą z domów, z których chcą, i dzieci żenią, z kim chcą. I wszystko coś ty mówił o tamtych, ja mówię teraz o tych. A jeżeli chodzi o niesprawiedliwych, to wielu z nich, choćby za młodu unikali oka ludzkiego, jednak pod koniec biegu wpadają ludziom w ręce i robią się śmieszni; na starość spadają na nich obelgi, bo obcy i swoi mówią, że to nędzne figury, sma-

E gają ich bicze i to barbarzyństwo, o którym mówiłeś — a mówiłeś prawdę — że nieraz ich na pal wbijają i przypalają ogniem — wszystko to niesprawie-

dliwi znosić muszą — uważaj, żeś to ode mnie usłyszał. Tylko, jak mówię, przypatrz się, czy to zniesiesz.

— Owszem — powiada. — Sprawiedliwie mówisz.

XIII. — Więc jakie — ciągnąłem — człowieka
614 sprawiedliwego za życia spotykają nagrody i zapłaty, i dary ze strony bogów i ludzi, oprócz tamtych dóbr, które sprawiedliwość sama przynosiła, to by było to.

— To bardzo piękne rzeczy — powiada — i niezawodne.

— Ale to wszystko jeszcze nic — dodałem — jeżeli chodzi o ilość i wielkość w porównaniu do tego, co czeka ich obu po śmierci. Trzeba o tym posłuchać, aby jeden i drugi z nich odebrał w skończonej postaci to, co mu się od naszej rozmowy usłyszeć należało.

B — Mów — powiada — przecież mało czego słuchałbym z równą przyjemnością.

— Ale ja ci nie opowiem — odrzekłem — historii o Alkinoosie, tylko o dzielnym żołnierzu. Nazywał się Er, był synem Armeniosa, a rodem był z Pamfilii. Zginął kiedyś na wojnie, a gdy po dziesięciu dniach zbierano trupy, już zepsute, zabrano go w stanie świeżym, zaniesiono do domu i miano go dwunastego dnia pogrzebać. Ale wrócił do życia leżąc już na stosie. Wróciwszy, opowiedział, co widział po tamtej stronie. Więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi,
C aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie



były w ziemi dwie przepaście, sąsiadujące z sobą, a w niebie, na górze, inne takie dwie rozpadliny naprzeciw. A między nimi siedzieli sędziowie. Ci rozdzielili duchy na dwie gromady i sprawiedliwym kazali pójść na prawo i na górę przez ten otwór w niebie, a każdemu przewiesili wyrok sądu z przodu. Niesprawiedliwym kazali iść na lewo i w dół. Ci
D mieli też — na plecach — świadectwo wszystkich swoich czynów. A kiedy on przyszedł przed sędziów, powiedzieli mu, że musi ludziom zanieść wiadomość o tym, co tam, i przykazali mu, żeby wszystkiego słuchał i oglądał wszystko, co się na tym miejscu działo.

Więc on widział, jak przez dwie rozpadliny, jedną w niebie a drugą w ziemi, odchodziły dusze po odbyciu sądu, a z dwóch innych przepaści wychodzi-

ły; z tej w ziemi okryte brudem i kurzem, a przez drugą schodziły z nieba dusze czyste. I te, które wciąż przybywały, wyglądały tak, jakby wracały
E z długiej wędrówki. Z radością odchodziły na łąkę, aby się na niej rozgościć jak na festynie — tam się witały z sobą te, które były znajome, i wypytywały się powracające z ziemi o to, co tam, a wracające z nieba pytały, jak tam u tych innych na ziemi. Więc opowiadały sobie nawzajem to i owo; jedne ze łzami i z jękiem wspominały, ile to i jak wielkich cier-
615 pień zaznały i widziały podczas wędrówki pod ziemią — wędrówka trwała tysiąc lat — a te znowu z nieba opisywały rozkosze i widoki niewypowiedzianej piękności. Długo by to wszystko opowiadać, Glaukonie; główna rzecz w tym, powiada, że za każdy grzech popełniony i za każdego pokrzywdzonego karę ponosili; za każdy punkt dziesięciokrotną — to znaczy: raz co sto lat, bo tak długo trwa życie czło-
B wieka — aby każdy dziesięciokrotną pokutą każdą zbrodnię odpłacił. Więc jeżeli ktoś wielu śmierci był winien, bo miasto wydał nieprzyjacielowi albo obóz poddał w niewolę, albo się do innego jakiegoś nieszczęścia przyczynił, szło o to, żeby za każdą taką rzecz dziesięć razy większe męki poniósł, a znowu ci, którzy drugim jakieś dobrodziejstwa wyświadczyli i byli sprawiedliwi i bogobojni, żeby tak samo za-
C służoną nagrodę odnieśli.

A o tych, którzy niedługo po urodzeniu umarli i żyli krótki czas, mówił inne rzeczy, ale nie warto o nich pamiętać. A za bezbożność i pobożność, i za stosunek do rodziców, i za samobójstwo o jeszcze większych opowiadał odpłatach.

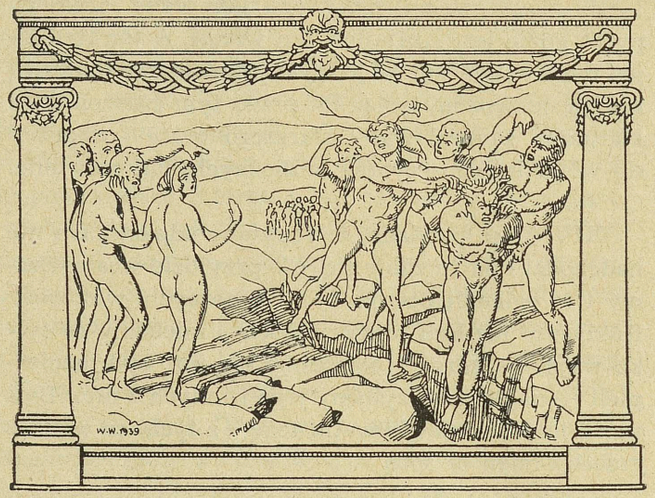
Bo mówił, że był przy tym, jak jeden drugiego pytał, gdzie jest Ardiaijos, ten wielki. A ten Ardiaijos był dyktatorem w jednym mieście w Pamfilii; kiedyś, jeszcze na tysiąc lat przed tym czasem. Ojca
D staruszka zamordował i starszego brata i dopuścił się wielu innych czynów bezbożnych, jak mówiono.

XIV. Więc powiada, że zapytany odparł: „On nie nadchodzi i on tu zdaje się, nie przyjdzie wcale. Bośmy i to oglądali pośród tych strasznych widowisk. Kiedyśmy już byli blisko wyjścia i mieliśmy co tylko wyjść na górę — a tyleśmy się już byli nacierpieli — nagle zobaczyliśmy jego i innych z nim. Byli tam i jacyś ludzie prywatni też — z tych, co wielkie
E grzechy mieli za sobą.

Ci, kiedy już zamyślali wyjść na górę, wtedy ich paszcza przepaści wypuścić nie chciała, tylko wydawała ryk, ile razy ktoś z tych nieuleczalnych zbrodniarzy, albo ktoś, kto jeszcze swej pokuty nie odbył, próbował wyjść na górę.

Wtedy, powiada, ludzie dzicy, a od żaru na wskroś czerwoni, przypadli i rozumiejąc głos przepaści rozebrali jednych między siebie i zaczęli ich pędzić, Ardiaijosowi zaś i innym związali ręce, nogi
616 i głowę, przewrócili ich, zbili, powlekli na bok, z drogi, zaczęli ich czesać cierniami i dawać znaki przechodzącym, za co to, i pokazywali, że ich prowadzą na wrzucenie do Tartaru.

Przeżyły tam dusze wiele różnych strachów, ale ten strach był największy, aby głosu przepaści nie usłyszeć przy wchodzeniu na górę. Najchętniej każdy wychodził, kiedy przepaść milczała. Więc kary



i pokuty były jakieś takie, a były i dobre rzeczy —
B tamtym wprost przeciwne.

Kiedy każdy z tych, co byli na łące, kończył swój siódmy dzień, musiał wstać i ósmego dnia ruszać w drogę, aby po czterech dniach przyjść tam, skąd widać z góry snop światła, przez całe niebo i ziemię rozpięty, niby słup — najbardziej do tęczy podob-
C ny, tylko jaśniejszy i czystszy. Do tego światła doszli po jednym dniu drogi i zobaczyli tam przez środek światła z nieba napięte końce więzów niebieskich. Bo ono stanowi obwiązanie nieba, podobnie jak liny opasujące okręty trójrzędowe; w ten sposób światło wiąże całą obracającą się kulę. A między końcami jest napięte wrzeciono Konieczności, które wszystkie kule obraca. Którego oś i hak jest ze stali, a krąg zmieszany ze stali i z innych materiałów. A budowa

D kręgu jest taka. Kształt ma taki sam jak u wrzecion tutejszych. Według tego, co mówił, trzeba sobie przedstawić, że on jest taki: jak gdyby w jednym wielkim kręgu wydrążonym i przewierconym na wskroś, tkwił inny taki sam mniejszy, dokładnie się z nim stykający; tak, jak to wiadra czasem pasują i jedno dokładnie wchodzi w drugie. W ten sposób też trzeci krąg i czwarty, i jeszcze inne cztery. Bo osiem jest wszystkich kręgów, tkwiących jedne
E w drugich. Na górze widać ich przekroje okrągłe, tworzące ciągłą powierzchnię grzbietową jednego dużego kręgu naokoło osi. A ta oś przebija na wskroś krąg ósmy. Więc krąg pierwszy z zewnątrz ma w przekroju najszerszy pierścień kołowy, druga z rzędu jest szerokość szóstego, trzecia — czwartego, czwarta — ósmego, piąta — siódmego, szósta — piątego, siódma — trzeciego, a ósma — drugiego. I powierzchnia największego pierścienia jest upstrzona, powierzchnia siódmego najjaśniejsza, powierzchnia
617 ósmego bierze swą barwę od światła kręgu siódmego, barwy drugiego i piątego są do siebie podobne, bardziej żółte od tamtych, trzeci krąg ma barwę najbielszą, czwarty czerwonawą, a drugi z rzędu co do białości jest pierścień szósty.

A kiedy się oś kręci, obraca się z nią całość tym samym ruchem, ale w tej obracającej się całości siedem kręgów wewnętrznych obraca się po cichu i powoli w kierunku przeciwnym obrotowi całości.
B Spośród nich najszybciej biegnie pierścień ósmy — potem wolniej, a ruchem równoczesnym, siódmy, szósty i piąty; trzecią z kolei szybkość obrotu — tak się im zdawało — posiada krąg czwarty, wirujący

w stronę przeciwną. Czwartą prędkość ma trzeci, a piątą — drugi. A kręci się oś obrotu oparta na kolanach Konieczności. Tam u góry, na każdym kręgu chodzi Syrena obracająca się razem z nim i wydaje jeden głos, jeden ton. Wszystkie razem, a jest ich osiem, tworzą jeden harmonijny akord.

Jeszcze inne trzy postacie kobiece siedzą naokoło w równych odstępach, a każda ma swój tron: to
C Mojry, córki Konieczności, w białych sukniach, a przepaski mają na głowach. Láchesis, Klotó i Atropos. Śpiewają zgodnie z Syrenami. Láchesis o przeszłości śpiewa, Klotó o tym, co jest, Atropos o tym, co będzie. Klotó od czasu do czasu dotyka prawą ręką zewnętrznego kręgu wrzeciona i przyśpiesza jego ruch obrotowy, tak samo znowu Atropos lewą ręką popycha kręgi wewnętrzne. A Láchesis jedną i drugą ręką dotyka chwilami to jednych, to drugich.

D XV. Więc oni, kiedy tam przyszli, musieli zaraz iść do Láchesis. Wtedy ich naprzód jakiś prorok w porządku ustawił, a potem wziął z kolan Láchesis losy i okazy życia ludzkiego, wstąpił na mównicę wysoką i powiedział: „Oto Konieczności córa, dziewica Láchesis, mówi: Dusze jednodniowe, oto początek nowej wędrówki okrężnej rodu śmiertelnego,
E wędrówki kończącej się śmiercią. Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie — później już nieuchronne. Dzielność nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien". To powiedziawszy,

rzucił pomiędzy wszystkich losy i każdy podejmował
618 ten, który mu padł u nóg. Tylko on jeden nie wybierał. Nie pozwolono mu. Kto los podniósł, ten widział, który numer dostał.

Potem znowu typowe okazy życia ludzkiego rozłożył przed nimi na ziemi, a było ich znacznie więcej niż obecnych. I były różnorodne. Były tam żywoty zwierząt wszystkich i wszystkie żywoty ludzkie. Były między nimi i dyktatury — jedne dożywotnie a drugie złamane i kończące się ubóstwem, wygnaniem i nędzą. A były tam i żywoty mężów sławnych;
B z powierzchowności, z piękności i z innej mocy, i z rywalizacji zwycięskiej, znamienitych rodem i cnotami przodków, a także ludzi niesławnych. Tak samo również i kobiet.

Dusze nie były tam uszeregowane. Dlatego że z konieczności każda musiała się stawać inna, jeżeli inny typ życia wybrała. Zresztą były tam losy i pomieszane z sobą, i pomieszane z bogactwem i z ubóstwem, jedne z chorobami, drugie ze zdrowiem, a były i losy pośrednie.

Zdaje się, że tam właśnie, kochany Glaukonie, największe niebezpieczeństwo ludzi czeka, i dlatego najwięcej trzeba się starać, żeby każdy z nas, mniej
C dbając o inne nauki, szukał i tę studiował, jeżeli się jej skądeś nauczyć potrafi, i potrafi znaleźć kogoś takiego, kto go nauczy żywot dobry i żywot zły rozpoznawać i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać.

Więc trzeba szukać podobieństw we wszystkim tym, co się teraz mówiło, i zestawiać te rzeczy, i rozbierać stosunek życia do dzielności, i wiedzieć, co

dobrego albo co złego wywołuje piękność pomieszana
D z ubóstwem albo z bogactwem, i na tle jakiego stanu duszy to się dzieje, i jak na siebie wpływają pochodzenie wysokie i życie prywatne i udział w rządzie, i siła, i brak siły, i wysokie wykształcenie, i brak wykształcenia, i wszystkie takie rzeczy, które z natury swej mają związek z duszą. A jeśli się do nich domieszają jakieś cechy nabyte, to jak to wszystko wzajemnie wpływa na siebie. Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który
E duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. Widzieliśmy przecież i widzimy, że dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy.

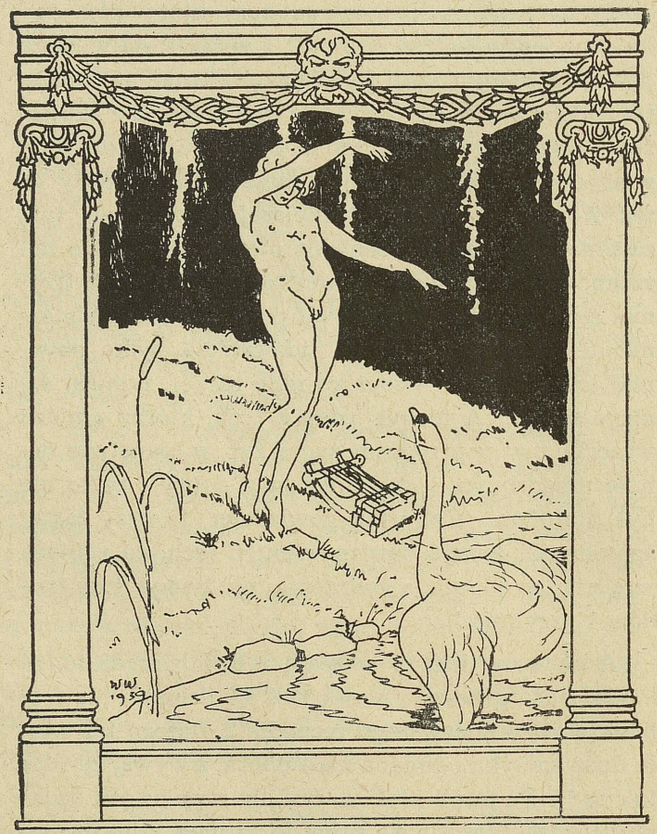
Trzeba to przekonanie mieć w sobie twarde jak
619 stal i tak do Hadesu iść, aby i tam człowieka nie zbijały z tropu bogactwa i tym podobne zła, żeby nie popaść w dyktatury i w inne tego rodzaju praktyki, i nie spowodować wielu i nieuleczalnych nieszczęść, a samemu jeszcze większych nie doznać, ale umieć zawsze wybierać między tymi ostatecznościami życie pośrednie i unikać przesady z jednej i z drugiej strony — już i w tym życiu, ile możności, i w każdym życiu następnym. W ten sposób człowiek najpełniejsze szczęście osiąga.

B XVI. Więc tak i wtedy tam, jak mówił ten, co przyniósł wieści z tamtych stron, odezwał się prorok w ten sposób: „Choćby kto i ostatni wszedł, to, jeśli rozumnie wybrał i potrafi w życiu tak struny

napinać, żeby harmonijnie brzmiały, czeka go życie przyjemne, a nie złe. Ten, kto pierwszy wybiera, niech nie będzie lekkomyślny, a kto ostatni, niech nie traci otuchy".

Po tych słowach, powiada, ten, który pierwszy losował, natychmiast podszedł i wybrał największą
C dyktaturę. Głupi był i żarłok wielki, więc nie rozpatrzył dobrze wszystkiego przy wyborze i nie zauważył, jakie tam przeznaczenie było w środku: miał własne dzieci pożerać. Inne nieszczęścia czekały go też. A kiedy się przy wolniejszej chwili nad tym zastanowił, zaczął się sam bić pięściami i głośno narzekać na swój wybór — nie zapamiętał i nie trzymał się tego, co z góry mówił prorok. I nie sobie samemu przypisywał swoje nieszczęścia, tylko obwiniał los i duchy, i wszystko inne raczej, zamiast samego siebie. A to był jeden z tych, którzy z nieba wracali, i w poprzednim życiu żył w państwie dobrze urządzonym i charakter miał dobry, tylko nie był filozofem. Żeby tak powiedzieć, to przy takiej sposobności wpada bardzo wielu z tych, co z nieba
D wracają, bo nie mają ćwiczenia, nie nawykli do trudów i przykrości.

A ci liczni, którzy wracają z ziemi, przez to, że i sami dużo przeszli i napatrzyli się drugim, nie wybierają tak z pierwszego rozpędu. I dlatego też wiele dusz spotyka odmiana zła i dobra, a bywa, że i los tak pada. Bo jeżeli ktoś zawsze, ile razy na ten świat
E przychodzi, filozofią się zajmuje zdrowo, a los mu jakoś nie wypadnie ostatni, ten zgodnie z tym, co tam głoszą, nie tylko tu będzie szczęśliwy, ale i wędrów-



kę stąd tam i z powrotem będzie miał nie po ziemi i ciężką, tylko lekką i po niebie.

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

Powiada więc, że widział duszę niegdyś Orfeusza, jak wybierała żywot łabędzia przez odrazę do płci żeńskiej. Orfeusz poniósł śmierć z ręki kobiet, więc nie chciał przychodzić na świat przez ciało kobiety. I widział duszę Tamyrasa, jak wybiera żywot słowika. A widział też łabędzia, który dla odmiany postanowił wybrać życie człowieka, a inne muzykalne zwierzęta tak samo. Dwudziesta z rzędu dusza
B obrała życie lwa. A ta była Ajaksa, syna Telamona. Nie chciała się stawać człowiekiem; pamiętała ten sąd, który rozstrzygał o zbroi. A po niej dusza Agamemnona. Ona też z odrazy do rodzaju ludzkiego i przez przebyte cierpienia wolała się w orła przemienić. Gdzieś pośrodku losowała dusza Atalanty. Zobaczyła zaszczytne odznaki atlety i nie umiała przejść mimo — wzięła swój los. A potem widział
C duszę Epeijosa syna Panopeusa, jak weszła w naturę kobiety o zdolnościach do techniki. A dalej, pośród ostatnich, zobaczył duszę tego błazna Tersytesa, jak wstępuje w ciało małpy.

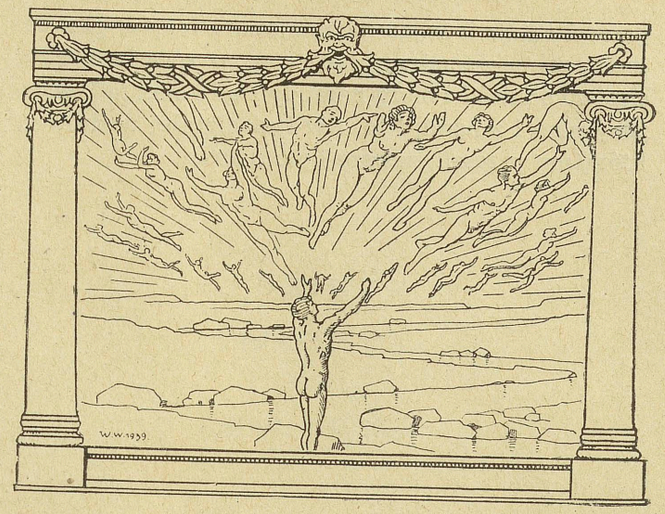
Przypadkiem dusza Odysseusa losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale, przypomniawszy sobie minione trudy przez żądzę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by

miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli.
D Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością.

Dusze wielu zwierząt przechodziły w ludzi i przechodziły jedne zwierzęta w drugie. Niesprawiedliwe dusze wstępowały w zwierzęta dzikie, a sprawiedliwe przemieniały się w zwierzęta łagodne — odbywały się wszelkie możliwe przemiany.

Więc skoro wszystkie dusze żywoty sobie wybrały, zaczęły po porządku, jak która losowała, podchodzić do Láchesis. Ona każdemu przydzielała ducha, którego sobie każdy wybrał i posyłała go wraz
E z nim, aby był stróżem ludzkiego życia i dopełniał tego, co sobie każda dusza obrała. Duch opiekuńczy naprzód prowadził duszę do Klotó — pod jej rękę obracającą oś wszechświata, aby zatwierdzić los obrany. A gdy jej dotknął, wiódł duszę tam, gdzie Atropos przędła, aby nić przeznaczenia uczynić nieodwracalną. Stamtąd, nie odwracając się sam, szedł
621 pod tron Konieczności, minął go, a skoro i inni tamtędy przeszli, skierowali się wszyscy na dolinę Zapomnień poprzez upał i żar okropny. Tam nie było drzew ani czegokolwiek, co ziemia wydaje. A że już się miało ku wieczorowi, więc rozłożyli się obozem nad Rzeką Beztroski — wody tej rzeki żadne naczynie nie utrzyma. Pewną miarę tej wody każdy koniecznie wypić musiał. Których rozum od tego nie
B ustrzegł, pili ponad miarę. A kto ją pija wciąż, ten zapomina o wszystkim.

Kiedy się pokładli spać i nadeszła północ, odezwał się grzmot i przyszło trzęsienie ziemi. Wtedy



w mgnieniu oka rozleciały się duchy na wszystkie strony; w górę, ku narodzinom; rozprysły się jak gwiazdy.

Jemu samemu nie pozwolono pić tej wody. A jakim sposobem i którędy znalazł się znowu w ciele, nie wiedział. Tylko że nagle oczy otworzył; było rano i zobaczył, że już leży na stosie.

W ten sposób, Glaukonie, ten mit ocalał i nie zgi-
C nął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy i poprzez Rzekę Zapomnień szczęśliwie przebrniemy, a nie splamimy duszy. Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro, więc będziemy się zawsze trzymali drogi wzwyż i na wszelki sposób sprawiedliwość z rozumem w czyn wprowadzali, abyśmy byli mili i sobie samym, i bo-

gom; i tutaj, trwając na miejscu, i wtedy, gdy nagrodę za to weźmiemy jak ci, co w zawodach zwy-
D cięstwo odnieśli i biorą nagrody stąd i stamtąd, więc, żeby nam i z nami, i tu, i w tysiącletniej wędrówce, którąśmy przeszli, zawsze było dobrze.

KONIEC

OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI SZÓSTEJ

I. Platon charakteryzuje idealnego naukowca i stara się wykazać, że taki idealny typ o głowie jasnej, otwartej, ścisłej, który on nazywa filozofem, miałby zarazem doskonałe warunki do kierowania państwem. Dlatego, że umiałby ustanawiać prawa dobre i piękne, bo wiedziałby jasno, jakie one mają być, i musiałby z tego samego powodu prawa ustanowione ściśle zachowywać. Nie brakłoby mu z pewnością także innych zalet charakteru.

II. A więc odznaczaliby się na pewno ci ludzie miłością prawdy i nienawidziliby fałszu. Tego, oczywiście, trzeba się po naukowcach spodziewać. Czyby jednak nie stosowali kłamstwa jako lekarstwa? Zapewne tak, bo Platon to rządzącym zaleca. Oddani nauce nie tonęliby w rozpuście i nie gonili za pieniędzmi, i nie walaliby się skąpstwem, a odznaczaliby się odwagą i łagodnością. Pierwszym warunkiem takiego charakteru są wielkie zdolności intelektualne, wrodzone opanowanie i wdzięk. Te zalety rozwinąć musiałoby właściwe wychowanie. To byliby władcy idealni.

III. Adejmant zgadzał się cały czas, aż się ocknął w tej chwili i zobaczył w myśli tych, których na mieście nazywano filozofami. Typy wychudłe, obdarte, oderwane od życia i jego spraw, psychopatyczne, narwane, zdziwaczałe. Wspomniał może „Chmury" Arystofanesa i po doskonałej apostrofie na temat metody Sokratesa oświadcza, że filozofowie, tacy jakich zna, są zgoła nieużyteczni dla państwa; więc jak można takim typom powierzać rządy? I Sokrates zgadza się. On rysował typ idealny; rzeczywistość wygląda inaczej. On to wie.

IV. Dlaczego dziś filozofowie mają tak złą opinię, jeżeli chodzi o zdolność do pracy dla państwa. To naturalne, mówi Sokrates. To dlatego, że o wszystkich sprawach państwa decyduje lud na zgromadzeniach. Lud, który się na niczym nie zna i nie daje się pouczyć. On jest jak ten przygłuchy i niedowidzący kapitan okrętu. A ci marynarze, którzy się o ster kłócą, to mówcy politycy, zwalczający się wzajem przed forum zgromadzeń ludowych; nie przygotowani wcale do rządzenia, ambitni, chciwi, rozpustni, zazdrośni. Usuwają chytrze co najlepszych współzawodników, a lud bałamucą mowami, aby tylko zostać u władzy. Czerpią z niej zyski i dlatego schlebiają ludowi. Zwalczają każdego, kto im nie schlebia i nie służy, a najbardziej takiego, kto by głosił, że polityka jest umiejętnością, której się trzeba i można wyuczyć. Prawdziwy filozof musi zajmować to stanowisko i dlatego nie może być popularny w dzisiejszym państwie i nikt go o rządy nie prosi. To miejsce tekstu może mieć ślad osobistej goryczy. Odtąd nuta osobista zaczyna brzmieć coraz głośniej. Że się mędrcy kręcą koło

drzwi bogaczów, to miał powiedzieć Simonides i to zdanie boli Platona. Filozof prawdziwy jest zbyt dumny na to, żeby się uciekał do protekcji jednostek możnych; on czeka, żeby go proszono o rządy. Tak być powinno.

V. Jeszcze raz w natchnionych słowach charakteryzuje Platon filozofa idealnego i jego pracę, posługując się przenośniami zaczerpniętymi z życia płciowego i z teatru.

VI. Dzisiejsza zła opinia o filozofii także i stąd, że biorą się do niej ludzie bez talentu i rzucają cień na wszystkich. A ci młodzi i zdolni, i znakomicie wyposażeni od natury, zbyt łatwo ulegają zepsuciu; właśnie dlatego, że posiadają podmiotowe warunki do kariery politycznej, a nie natrafiają na warunki polityczne, które by ich mogły wyrobić. Obecne stosunki w państwie demokratycznym najgorzej wpływają na młodzieńców najlepszych. Tym gorszącym czynnikiem jest atmosfera zgromadzeń ludowych, która pobudza ambicję młodych ludzi i asymiluje ich szybko do tych złych stosunków, które w państwie panują. Kto widział dziś jeszcze pionowy złom szarej skały na Pnyksie, naprzeciw Akropoli, który wtedy echo mów i oklasków odbijał, ten zwróci uwagę na plastykę platońskiego opisu w tym miejscu i dosłyszy gwałtowny akcent uczuciowy, który tę plastykę rodzi. To niewątpliwie własne, osobiste wspomnienie samego Platona — pełne goryczy i gniewu.

VII. Akcenty uczuciowe rosną. Filozofom grozi w Atenach niesława i śmierć. Nic dziwnego, że taki

na przykład Alkibiades nie chciał pójść śladami Sokratesa. Widział, dokąd prowadzą. Jeśli się w Atenach filozof prawdziwy uchowa, to musi w nim być coś boskiego — doprawdy. Sofiści uczą tylko schlebiania tłumowi i oportunizmu, obznajmiają młodzież z opiniami panującymi, zamiast te opinie pogłębiać krytycznie. W ten sposób ludzie najzdolniejsi wychodzą nie na władców, ale na niewolników tłumu i jego mętnych opinii.

Diomedejska konieczność — to tyle, co: nieuchronna. Podobno Trak, Diomedes, miał córki prostytutki i gwałtem zmuszał obcych, żeby z nimi obcowali, chcąc czy nie chcąc. Obcowali na pewno tylko ci, którzy w końcu chcieli. Tak, jak ci młodzieńcy, którzy się zaasymilowali do demokracji ateńskiej, choćby ich zrazu była brzydziła.

VIII. Tu już chyba niewątpliwe wyznanie osobiste Platona. Krótko naszkicowana jego postawa duchowa z lat pierwszej młodości, spotkanie i wpływ Sokratesa, i nieprzyjemności z tym związane i zawody. Uratowało go to, że miał w sobie pierwiastek boski, który Sokrates dojrzał i w jego braciach w księdze II.

IX. Więc ludzie wybitni ulegają zgorszeniu w sposób zrozumiały, a do filozofii garną się wybiórki i odpadki ludzkie. Platon ma tu ostre pióro satyryka, a pisze żółcią i krwią. Czuć gniew wielkiego pana, który wypadł z równowagi.

X. Ale już się w nim serce ucisza i już go dławią połykane łzy. Dlatego się uśmiecha w tym ustępie niezrównanym, którego czas nie tknął, i oto zda-

nia w nim świecą niesamowicie. Tylko trudno uwierzyć, żeby jakikolwiek ustrój — choćby najbardziej idealny — mógł cokolwiek poradzić na zdziczenie serc ludzkich. Takie rzeczy się leczą powoli i nie drogą przewrotów politycznych. Więc rzeczywiście: robić swoje, a nie tracić nadziei.

XI. Jakie wzmożone samopoczucie żywi Platon jako filozof, o tym świadczy to, że już nie nad tym się zaczyna zastanawiać, jaki filozof przydałby się państwu najlepiej — to już powiedział — tylko nad tym, jaki ustrój państwa przydałby się najlepiej, jako grunt dla rozwoju filozofa. Otóż żaden z obecnych ustrojów. Na to potrzeba ustroju nowego, idealnego. W każdym razie stosunek państwa do filozofii powinien być inny, niż jest dziś, i inny powinien być tok wykształcenia filozoficznego. Nie: zbyt wczesny kurs logiki, a potem nic, tylko naprzód wychowanie fizyczne, potem praca dla państwa, a na starość dopiero filozofia. Platon wróci do tego tematu i rozwinie go szerzej.

XII. Tu bijący w oczy dowód, że to, co mówił Trasymach w I księdze, i cała jego postać nie jest straszakiem ani błaznem, wystawionym tam na pośmiewisko czytelników, ani smokiem, którego Sokrates-Perseusz miał tam zabić efektownie. Przeciwnie. Platon oświadcza tu wyraźnie, że Sokrates i Trasymach nie byli i nie są wrogami. Myśmy też to widzieli już w I księdze, ale to nie wszyscy widzą. Tak się Platon lubi z czytelnikiem bawić w chowanego. Ale oto mu na myśl przyszło coś, w czym jest pewien uśmiech pocieszenia. Może być, powiada, że nie przekonam

was wszystkich dzisiaj, ale zrozumiecie mnie i posłuchacie kiedyś, może po tysiącach lat, kiedy będziecie żyli drugi raz. Ci sami, co dziś. Bo czasy się zmieniają, a ludzie tacy sami zostają — mówi przysłowie. Nie tylko „t a c y sami" mówi Platon, ale po prostu „c i sami". Tu pierwszy raz w ciągu tego dialogu pada pomysł powrotu dusz ludzkich na ziemię, przy czym ludzie w następnych żywotach korzystaliby jakoś z tego, czego się nauczyli i czego doświadczyli w poprzednich. Będzie o tym mowa przy samym końcu księgi dziesiątej. Ten dziwny pomysł mniej dziwi u Platona, niżby dziwił u kogoś innego. Przecież człowiek z pewnego momentu — na przykład: pozujący do portretu pewnego dnia i godziny jest dla Platona tylko znikomym, chwilowym widziadłem tegoż człowieka rzeczywistego, który sam w całości w ogóle nie jest widzialny w żadnym momencie, bo on jest jeden i ten sam — zarówno wtedy, gdy ssie pierś matki jako niemowlę, jak i wtedy, gdy wzruszony pierwszy raz słucha mitów z ust niańki, i gdy Homera skanduje na stołku u nauczyciela, i gdy się zapala do kariery politycznej, i gdy, zrażony, rezygnuje z niej i już długą brodą sięga stołu, spisując refleksje o życiu, które było i minęło, i dalej mija, ale ten sam człowiek — niewidzialny — może jeszcze i nowe wyglądy przybierać: naprzód zgrzybiałego starca, a potem mu się ciało w ogóle rozpadnie, ale nic nie przeszkadza, żeby się ten sam człowiek nie miał znowu zjawić kiedyś w wyglądzie niemowlęcia i tam dalej, jak poprzednio. Niewątpliwie, powtarzają się w odstępach wieków ludzie t a c y s a m i, właściwie — może to są właśnie c i s a m i? A czas jest długi — końca mu nie widać.

W obliczu wieczności Platon zdobywa się na pobłażanie i przebaczenie dla tych, do których nie trafia na razie. Tylko dlatego, że jego pomysł jakiejś naukowej organizacji państwa jest zbyt oryginalny, a współcześni zbyt nieprzygotowani do takich rzeczy i do takich myśli, na które nie stać mądrych dowcipnisiów ze sławnej szkoły megarejskiej. Ale stanowczo przecież nie wydaje mu się wykluczone, żeby się znalazł kiedyś w ciągu dziejów na tronie człowiek z kulturą filozoficzną. Ten zracjonalizuje ustrój państwa z pewnością, choć to nie będzie łatwe. Platon się trochę zawiódł. Bo ani Marek Aureli, ani cesarz Julian zasadniczych reform nie przynieśli, a na nowych filozofów na tronie trzeba było czekać aż osiemnaście wieków po Chrystusie. Zracjonalizowanie zaś hodowli i eksploatacji ludzi w państwach zaczęto uprawiać na wielką skalę dopiero w wieku dwudziestym, ale to nie wyszło od typów, które by Platon do filozofów zaliczał. To zaczęli robić dyktatorzy po spaleniu lub zamknięciu parlamentów. O dyktatorach opowie Platon, co myśli — bardzo szeroko i wymownie, ale później. W tej chwili wierzy, że łagodnie i spokojnie przekonać potrafi nawet szerokie koła.

XIII. Znowu idealny obraz zrównoważonej i spokojnej duszy uczonego i jakby uszlachetniający wpływ obiektywizmu, który musi cechować badaczów. To by tak powinno być i to by było bardzo pięknie, ale czy to naprawdę zawsze tak jest, o to by trzeba zapytać Trasymacha. Ten usnął na razie, a Sokrates marzy łagodnie, jak to pięknie kiedyś ci ludzie idealni, nawykli do kontaktu z rzeczywistością samą, a nie z jej pozorami zmysłowymi, przystąpią do stwa-

rzania państwa idealnego, jak malarze przystępują do tworzenia obrazu. I tu jest moment trochę straszny w swojej oschłości, a wygląda niewinnie. Oni, powiada, naprzód oczyszczą podłoże. A cóż tu będzie podłożem? Żywi ludzie dotychczasowi. Dziś znamy zbyt dobrze to oczyszczanie podłoża i wiemy, że reformatorzy ustrojów nie używają do tego celu pumeksu, tylko gilotyny, lub jeszcze bardziej nowoczesnych mechanizmów. To wkreślanie i wymazywanie pewnych rysów w charaktery ludzkie — rysów, które się reformatorom wydawały idealne — też nie odbywało się tylko z pomocą szkół, gazet i radia. Pomagały bardzo więzienia i obozy koncentracyjne i odludne wyspy; terrorem maluje się takie obrazy najszybciej, choć nie zawsze najtrwalej. Widzieliśmy, jak się sam Platon chce obchodzić z arcyludzkimi rysami serca ludzkiego: z miłością i współżyciem mężczyzny i kobiety, i z uczuciami rodzinnymi, aby matkom macierzyństwo ułatwić, a państwu zapewnić najlepszą piechotę i konnicę.

Te właśnie niewinne, piękne porównania z dziedziny techniki malarskiej, to traktowanie żywych czujących ludzi jako materiału martwego, kiedy się mówi o reformach od fundamentów, które oczywiście wymagają gwałtu i nie dadzą się inaczej pomyśleć, świadczy znowu o schizotymicznej oschłości reformatora tam, gdzie w grze jest życie psychiczne cudze, które mu się wydaje nie takie, jakie być powinno.

W liście VII, 331, c i nast. pisze wprawdzie Platon, że „ojca zaś i matki nie godzi się, zdaniem moim, przymuszać do czegokolwiek, chyba, że nie są przy zdrowych zmysłach. Tą samą zasadą powinien się i wobec państwa kierować w życiu człowiek rozumny".

Zob.: M. Maykowska: LISTY PLATONA, KASAMIAN. 1938, str. 90. Ale nasz tekst tutaj każe bardzo krytycznie brać te słowa.

Platon wierzy, że jednak, jeżeli się szerokim kołom wyjaśni, co to jest filozof, to nie będą się wahały uznać filozofów za najlepiej ukwalifikowanych do rządzenia w państwie. Wierzy, bo jest w nastroju pojednawczym, łaskawym po tym naszkicowaniu państwa w zarysie.

XIV. Prawie że proroczo brzmi ten ustęp, dotyczący przyszłych organizatorów państw: „jeżeli przyjdzie jeden taki jak się należy, a będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dzisiaj ludziom wierzyć nie chce". To jest wielka prawda: jeśli państwo jest uległe, a można wiele państw do tego doprowadzić, to niewiarygodne reformy może przeprowadzać organizator nawet i niezupełnie taki, o jakim Platon myślał. Słowem: Platon nie traci wiary w możliwość realizacji swojego ustroju albo jakiegoś zbliżonego.

XV. Wraca dalszy ciąg zagadnienia przerwanego poprzednio: jak kształcić strażników doskonałych, którymi mają być filozofowie. Przede wszystkim wybrać z pomocą odpowiednich testów jednostki najlepsze pod względem intelektu i charakteru. Pierwszy postulat próbują dziś spełniać z pomocą skali Bineta i Termana; testów na charakter szuka się dalej z bardzo średnim powodzeniem. Interesujące uwagi typologiczne: twardy charakter częściej idzie w parze z mierną inteligencją — na typach bardzo sprytnych nie tak pewnie można polegać. To już tak jest,

Jednostka krytyczna łatwiej znajduje drogę do obejścia przepisów narzuconych a nieznośnych, łatwiej zrywa wewnętrznie z przepisem nieracjonalnym, ma pokusy do chodzenia własnymi drogami — to odpada, gdy intelekt ograniczony nie wskazuje żadnych innych dróg poza jedną, wyznaczoną z góry. Tu widać, z jakim humorem Platon rysuje plastycznie młodzieńca ograniczonego o dobrym charakterze. Taki miałby wielki kłopot, gdyby miał czytać dalszy ciąg tej księgi. A ten inteligentniejszy miałby też trudności.

XVI. Bo przychodzą ustępy natchnione, przenośne, pisane tu i ówdzie raczej dla siebie samego niż dla czytelnika, nabrane uczuciem a krępowane i dociągane gwałtem do jaśniejszego wyglądu, jakby ktoś koniecznie chciał sonatę patetyczną wypowiedzieć za pomocą rozdziału z geometrii. Zrazu potoczny styl; tu i ówdzie żart, polemika, ale przez to wszystko przebija coraz wyraźniejszy rytm, aż w dziewiętnastym i dwudziestym rozdziale przyjdzie coś, jak uroczysta pieśń, zjawi się Bóg Ojciec i Bóg Syn: D o b r o s a m o i słońce.

Platon przypomina naprzód to, co się mówiło o dobrych stronach człowieka i państwa. Taką dobrą stroną była mądrość, męstwo, rozwaga i sprawiedliwość. To są cztery przedmioty określone, cztery postacie, których może dotyczyć poznanie i nauka. Każdy z tych przedmiotów jest pewnym dobrem, w każdym z nich jest coś z Dobra, Dobro przebija się też we wszystkich rzeczach cennych, we wszystkich myślach z sensem. Dobro jest postacią najwyższą — a może być też przedmiotem poznania i nauki. Co by to była za nauka, trudno powiedzieć na pewno. Po-

nieważ jednak Dobro u Platona wychodzi na to samo, co byt i rzeczywistość, więc mogłaby to być jakaś ontologia, metafizyka opisowa, może i logika w pewien sposób ujęta.

XVII. Dobro — to nie jest to samo, co rozkosz, bo są też rozkosze niedobre, ani to samo, co poznanie — ono jest p r z e d m i o t e m poznania. Musi ten przedmiot znać strażnik doskonały, jeżeli ma w państwie zachować jego objawy.

XVIII. Ale czym właściwie jest D o b r o s a m o? Jak je określić? Tu Sokrates milknie. Coś mu się wydaje na ten temat, powiada. Ale dajmy temu pokój — dodaje — nie potrafi tego ująć w żadne słowa. Widać, że ten wyraz nie ma w tej chwili u niego wyraźnego znaczenia, tylko budzi gwałtowne uczucia, które się o przenośnie proszą. Jakaś wielka pochwała, uwielbienie, cześć, wdzięczność, miłość, woń uczuciowa, zebrana z wszystkich dobrych momentów w życiu i związana z tym jednym wyrazem: Dobro. Uczucia, które w dziecięcych latach próbował odnosić do Dzeusa, ojca bogów, i ludzi, i do Ateny Panny, dziś odnosi Platon do tej istoty, która się nazywa Dobro. I nazywa się Prawda i nazywa się Byt, Rzeczywistość. To jest dla niego prawdziwy Bóg. On widzi jego blask i jego twór we wszystkim, co piękne i chwalebne.

A że się Platon patosu wstydzi, więc swoje rozmodlenie dziecięce okrywa żartami i mówi, że Dobro to Ojciec i o Nim samym mówić trudno, ale On ma dziecko, całkiem do Niego podobne — o tym Synu mówić łatwiej. Synem bożym jest słońce. „A światło w ciemnościach świeci i ciemności go nie chwytają. Światło, które oświeca każdego człowieka przycho-

dzącego na ten świat" tak będzie pisał w jakichś niecałych pięć wieków później święty Jan na początku swojej Dobrej Wieści o tym, którego nazywa Pomazanym i nazywa go Synem Bożym. Ale to są bardzo dalekie echa VI Księgi „Państwa".

Platon streszcza teraz krótko swoją naukę o postaciach, czyli ideach. Idee to nie są pojęcia ani myśli jakieś, ani słowa, tylko to są przedmioty pewne, którym odpowiadają nazwy ogólne tak, jak przedmioty zmysłowe chwilowe, konkretne, odpowiadają imionom własnym, nazwom jednostkowym. Postacie rzeczy, czyli idee, można poznawać tylko myślą a nigdy zmysłami. Tak, jak na przykład nikt nie może zmysłami zobaczyć dobroci lub sprawiedliwości ludzkiej — może tylko zobaczyć w pewnym momencie pewnego człowieka — dobrego lub sprawiedliwego, a sprawiedliwość m o ż e ująć, ale tylko myślą.

Otóż warunkiem niezbędnym widzenia oczami rzeczy konkretnych jest światło. Ono wiąże zdolność widzenia przysługującą oczom, z widzialnością, która przysługuje przedmiotom konkretnym. Bez światła nie ma żadnych wyglądów rzeczy i nie ma żadnego widzenia.

XIX. Światło to jest, według wierzeń ludowych, też moc boża, moc Heliosa, słońca. Moc naszego oka, czyli zdolność widzenia przedmiotów, i samo widzenie zawdzięczamy słońcu. Ono jest jego przyczyną. Tak samo, jak jest przyczyną tych jasnych, barwnych, chwilowych widoków i wyglądów, a więc tylko widziadeł rzeczy materialnych, w których nam się te rzeczy zjawiają dopiero, gdy te widziadła słońce wywoła z ciemności.

Taka sama jest rola D o b r a (czyli: Bytu, Rzeczywistości, Prawdy), jeżeli chodzi o przedmioty myśli, o postacie rzeczy, które się tylko myślami ujmuje. Tylko wtedy, gdy taka pomyślana postać rzeczy ma w sobie choć trochę Rzeczywistości, Bytu, Dobra, tylko wtedy myśl, która ją ujmuje, staje się poznaniem, wiedzą, a nie bałamuctwem, fikcją, urojeniem i jej przedmiot jest wtedy prawdziwy, a nie jest fałszem, złudą. Prawda naszych pomysłów, to jest jakby kolor i blask Rzeczywistości, leżący na przedmiotach naszych myśli, a poznanie nasze jest jak widzenie rzeczy materialnych. Oto, dlaczego Dobro, czyli Byt, jest jakby ojcem słońca i ma z nim podobieństwo rodzinne — w naturze swej i w działaniu. To wszystko nie jest żadna mistyka, tylko z pomocą obrazowych zwrotów powiedziane rzeczy dość proste i słuszne, i zrozumiałe. To przecież prosta rzecz, że nie każdy pomysł, nie każda myśl ujęta wyrazami oderwanymi jest prawdziwa i zasługuje na nazwę poznania. Tylko wtedy nasze pomysły tego rodzaju są prawdziwe, gdy im odpowiada coś rzeczywistego, gdy tak jest, jak to sobie myślimy. Poza tym są męty i ciemności w głowie, i majaczenia. Wiedza nasza i prawda, to są piękne rzeczy i dobre i wielkie, ale dobro, czyli rzeczywistość, to jest coś jeszcze większego. Do niej się przecież nasza wiedza musi stosować i od niej zależy. I to dopiero jest piękna rzecz.

I jak dzięki słońcu rośliny i zwierzęta powstają i rosną, i zmieniają się w oczach, tak dzięki swojemu związkowi z rzeczywistością przedmioty myśli są naprawdę tym, za co je bierzemy, i tak trwają — niezmienne, a nie są majakami zmiennymi. Tak na przykład sprawiedliwość w ujęciu Simonidesa w pierw-

szej księdze okazała się jakimś cieniem zmiennym i mglistym; nie było wiadomo, jak ją uchwycić właściwie, żeby można było przy tym zostać. To dlatego, że tak ujęta zaleta człowieka nie istnieje w ogóle i mieni się w oczach. A mówiąc przenośnie: nie padał na nią blask Rzeczywistości, Dobra. A, sprawiedliwość, ujęta jako porządek wewnętrzny w człowieku i w państwie, jest postacią istotną, ma określoną, realną treść — zawsze będzie wiadomo, co to jest. — A czemu? Bo w rzeczywistości zachodzi taki porządek w wielu ludziach. Na tę postać więc, na tę ideę pada blask Rzeczywistości. To jest dobra idea. Tak by powiedział Platon w rozmowie i można by zrozumieć, o co mu chodzi. Więc i tu mówi Platon rzeczy dość proste, ale go uczucia ponoszą i rodzą przenośnie za przenośniami. Z nich się robi pewna mgła — za tą chmurą Pan Bóg — na kształt słońca.

XX. Więc, jak zawsze, kiedy go patos ponosić zaczyna, lubi go Platon pokrywać jakimś żartem, tak i tu Glaukonowi w usta włożył wyraz, którym się autor sam z siebie śmieje uprzedzając uśmiech czytelnika. Glaukon mówi: Apollonie! „Oto Duch go porwał i pod chmury go unosi". I mówi równocześnie: „To twoje Dobro przewyższa wszystko, co ludzkie jakby duch najwyższy". Obie myśli na raz wypowiedział w trzech krótkich słowach: „Apollon! dajmonijas hyperbolées! To można tak — po grecku — w związku z tekstem, a oddać to po polsku — daremny trud. To gaśnie pod piórem.

Platon wyznaje, że mu się teraz nawał myśli i słów na usta ciśnie, tak mu serce wezbrało. Ale widzi, że te słowa musiałyby być mętne nawet dla niego same-

go, niezrozumiałe dla drugich, może śmieszne; on to sam wie — przecież najczęściej się milczy, kiedy się ma zbyt dużo do powiedzenia — rzeczy idących z głębi — więc sobie nałożył cugle i już tak krótko, jak tylko potrafi, próbuje na geometrycznym, suchym schemacie streścić jakoś i podzielić cały świat przedmiotów zmysłowych i aktów poznania. Odcinek linii prostej każe przeciąć na dwie części nierówne. Niech część krótsza przedstawia świat przedmiotów myśli (genos noetón), a część dłuższa — świat widzialny (genos horatón). Dlatego taki stosunek, że każdemu przedmiotowi myśli zwykło odpowiadać dużo przedmiotów widzialnych. Każdą z tych części trzeba podzielić w tym samym stosunku, w którym dzieliliśmy całość. Więc naprzód odcinek dłuższy odpowiadający temu wszystkiemu, co widzialne. Rozpadł się teraz na dwa kawałki. Kawałek większy niech nam przedstawia wszelkiego rodzaju odwzorowania (ejkones) przedmiotów widzialnych — same też widzialne — jak odbicia, obrazy, cienie rzucone, może nawet i wyglądy chwilowe. Kawałek krótszy niech przedstawia same przedmioty poprzednio odwzorowywane, a więc istoty żywe i wytwory ręki ludzkiej. Na pewno rzeczy martwe a naturalne również, jak góry, skały, morza itd.

Obie grupy przedmiotów widzialnych, a więc rzeczy widzialne oraz ich odwzorowania, różnią się od siebie ze względu na prawdę i fałsz. Rzeczy są przecież prawdziwsze niż ich odwzorowania. Te są pewnymi fałszami, złudami, rzeczami na niby.

Świat myśli dzieli się podobnie na dwa kawałki. Jeden z nich, to konkretne widzialne symbole przedmiotów niezmysłowych (geometriká i t. p.) na przy-

kład figury geometryczne rysowane lub wycinane, które jednak przedstawiają figury oderwane: trójkąt sam, kwadrat idealny, koło doskonałe itd. To są przedmioty idealne na niby, to są odwzorowania postaci rzeczy w świecie zmysłowym.

XXI. Ten krótszy odcinek świata myślowego — to będą w końcu postacie same, czyli idee (ta éjdee), przedmioty najbardziej rzeczywiste i prawdziwe, poznawalne jednak tylko myślą a nie zmysłami. Więc tu będzie gdzieś i Trójkąt sam — można tylko wiedzieć, co to jest, a zobaczyć oczami można tylko jego odwzorowanie w drzewie lub tekturze, w papierze, na piasku itd. I Sprawiedliwość tu będzie i Męstwo i Dusza ludzka i inne.

Dialektyka, to tyle, co sztuka mądrej rozmowy. Takiej, w której się ważne wyrazy określa jasno, i przez to ujmuje się postać doskonałą każdej grupy rzeczy i każdego rodzaju spraw, o których mowa. Ujęte postacie rzeczy porządkuje się przy tym jakoś w myśli, aby dojść, która się w której mieści i która którą obejmuje, która podporządkowana a która wyższa, aż do postaci i wyrazów najogólniejszych. To są szczyty. A jednostkowe przykłady i spostrzeżenia na materiale konkretnym są tylko założeniami pewnymi (hypothéseis), od których się wychodzi w rozmowie, aby dojść do uogólnień prawdziwych — ale już nieobrazowych, niezmysłowych, tylko czysto słownych.

Platon zdolność do jasnego, rzeczowego, prawdziwego myślenia z pomocą przedstawień nieobrazowych i nazw ogólnych, ściśle określonych, nazywa r o z u m e m (núus).

Zdolność do jasnego prawdziwego myślenia z pomocą konkretnych symbolów odpowiadających postaciom rzeczy, a więc na materiale konkretnym, nazywa się r o z s ą d k i e m (dianoija). Zdolność do trafnego oceniania przedmiotów konkretnych bez żadnego wnikania w ich istotę, w rzeczywistą postać rzeczy nazywa w i a r ą, mniemaniem. (Pístis, doksa). W końcu: myślenie z pomocą porównań, przenośni, analogij, obrazów, mitów, bajek i snów może też mieć w sobie coś z pewnego poznania i może pewne prawdy przybliżać. To nazywa m y ś l e n i e m o b r a z a m i (ejkasíja).

Te cztery postawy duszy ludzkiej są coraz to mniej jasne, jeżeli iść od rozumu poprzez rozsądek i wiarę do myślenia obrazami. Odpowiadają im coraz mniej prawdziwe rodzaje przedmiotów, które zostały uporządkowane na czterech kawałkach odcinka. Cały schemat podany w ostatnich rozdziałach tej księgi można by tak ująć:

Rzeczywistość sama		Świat zmysłowy	
Świat, w którym króluje Dobro (Agathón)		w którym króluje Słońce (Heélios)	
postacie rzeczy czyli idee (Ta éjdee)	symbole geometryczne itp. (Geometriká)	rzeczy widzialne (Horatá)	odwzorowania rzeczy widzialnych (Ejkónes)
Rozum Núus	Rozsądek Diánoija	Wiara mniemanie spostrzeganie Pístis, Dóksa, Ajsthesis	Myślenie przenośniami Ejkasíja

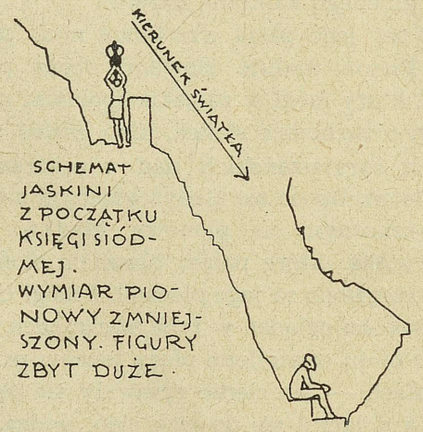
Bardzo ściśle te rzeczy nie wychodzą i nasuwają niejedno zapytanie — jakoś tekst wypadł właśnie w tym miejscu zbyt zwięźle. Ale zbyt wiele byłoby o tym do mówienia. O co chodzi mniej więcej, wiadomo.

OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI SIÓDMEJ

I. Przy końcu księgi szóstej pracował Platon rozsądkiem. Tak by się to u niego nazywało. Dzielił przecież odcinek prostej na cztery części, ale nie szło o ten odcinek — on był tylko geometrycznym symbolem świata myśli i świata rzeczy. Ale jego Sokrates wyznał niedawno w rozmowie z Adejmantem, że przepada za porównaniami, że pasjami myśli z pomocą obrazów. To wtedy, gdy mówił o marynarzach, którzy się kłócą na pokładzie nawy państwowej i upijają głuchego kapitana okrętu.

Teraz też jego pasja wzrokowa musi przyjść do głosu i Platon maluje słowami obraz plastyczny i barwny, który mógł w zalążku upolować gdzieś pod Neapolem o zachodzie słońca, albo gdzieś w kamieniołomach syrakuzańskich nad wieczorem. Mógł przecież łatwo bawić się kiedyś własnym zielonawym cieniem, rzuconym na pionową, gładką, wapienną ścianę urwiska, które pałało blaskiem słońca, zapadającego czerwono za jego plecami. I mógł łatwo z jakiejś wysokości oglądać w tych warunkach spoza kamiennego płotu oświetlone plecy jeńców pracujących w kopalniach — ich cienie rysowały się ostro przed każdym, a dołączał się do nich cień widza, rzucony z góry i z daleka. Nawiasem mówiąc, cień widza tak bardzo oddalonego od ściany, na której się cienie ry-

sowały, musiałby być w tych warunkach bardzo nieostry i blady. Cień rzucony od pochodni albo od ognia za plecami widza byłby powiększony i ruchliwy. W tym widoku przemijającym dojrzał Platon symbol spraw, o których mówił przed chwilą przy pomocy podziału odcinka. To nieraz tak typom wzrokowym natura sama pokazuje żywe przenośnie w przypadkowych konkretach — innym razem te natury stwarzają takie konkreta o znaczeniu przenośnym w treści marzeń sennych, w słowach i zwrotach obrazowych albo w obrazach samych, które można słowami interpretować. Przecież „Szał" Podkowińskiego nie jest obrazem konkretnej przygody pewnej damy — która próbowała jeździć konno. Konkretna grupa jeńców w jaskini jest u Platona symbolem poznania ludzkiego. Schematycznie, w przekroju, scena, którą widzimy, przedstawiałaby się tak mniej więcej:



Strzałka przedstawia kierunek światła, padającego od ognia.

Światło słoneczne nie dochodzi w ogóle do jaskini. Chcąc wyjść na światło słońca, trzeba się z trudnością wdzierać bardzo wysoko. Murowane ogrodzenie i ścieżka musi być wyżej niż szereg jeńców, a ogień świecący jeszcze wyżej, bo inaczej cienie rzucone obnoszonych posągów i naczyń nie znalazłyby się przed oczyma więźniów. Ci ludzie są na bardzo niskim poziomie. Kim mają być ci więźniowie? To młodzi i starzy ludzie, kształcący się u sofistów i na dziełach poetów współczesnych i dawnych, i ludzie nie kształcący się w ogóle, a tworzący sobie pogląd na świat pod wpływem mętnych opinij będących w obiegu. Ci ludzie obnoszący posągi i sprzęty, to nauczyciele publiczności, a więc poeci, sofiści lub mówcy na zgromadzeniach. Popisują się i bałamucą ludzi jak kuglarze. Opinia stawia ich wysoko. To, co oni obnoszą, to nie są rzeczy same, a więc to nie jest na przykład Sprawiedliwość sama, Piękno samo. To, co pożyteczne naprawdę, ani To, co zdrowe, ani Człowiek doskonały, wzorowy, tylko to są wytwory ich mniemań, które mogą nawet przypominać rzeczywistość, ale nie stanowią rzeczywistości samej.

Oprócz tego te rzeczy obnoszone mają jeszcze drugie znaczenie: to są przedmioty jednostkowe, zmysłowe, m a t e r i a l n e, jak na przykład — zwierzęta, rośliny, dzieła ręki ludzkiej, przedmioty spostrzeżeń poszczególnych i przedmioty wiary i mniemania ludzkiego. W jednostkowych spostrzeżeniach nie mamy nawet samych przedmiotów materialnych w świadomości. Mamy tylko ich widoki chwilowe, znikome, zmienne — jak cienie rzucone, które by ktoś niesłusznie brał za przedmioty cień rzucające. Ale nie może być inaczej — m u s i m y spostrzegać rzeczy

zmysłami, a zmysły dają nam tylko pozory rzeczy a nie rzeczy same. Jesteśmy jakby przykuci do naszych oczu i uszu i skazani na przeżywanie widziadeł zmysłowych od urodzenia aż do śmierci. Kto się ogranicza do spostrzeżeń zmysłowych i opartych na nich mniemań, jest jak więzień w jaskini, który by nigdy nie mógł głowy odwrócić i patrzeć — jeśli nie na rzeczy same — to przynajmniej na ich odwzorowania same, a nie na cienie tych odwzorowań. Człowiek ujęty w dobrej definicji człowieka jest czymś rzeczywistym. Człowiek konkretny, pewien człowiek w ciele i kościach — jest tylko pewnym odwzorowaniem owego człowieka rzeczywistego. A widok konkretnego człowieka w pewnym momencie — jest tylko cieniem zwiewnym tego odwzorowania.

Ten „cień" wytwarza dla oczu słońce. Natomiast tych cieni, które przez całe życie biorą ludzie współcześni za rzeczywistość, kiedy za przykładem poetów myślą o sprawiedliwości, o tym, co dobre, o państwie, o człowieku dzielnym, tych cieni nie wytwarza ani słońce, ani Dobro, Rzeczywistość sama. One padają od ognia sztucznego: od retoryki, dramaturgii, epiki, od liryki. Chyba tak trzeba rozumieć w naszym obrazie blask bijący nie od słońca, tylko od ognia. I te, powiększone chyba, ruchliwe cienie rzucone.

Wyzwolenie i odwrócenie oczu w stronę przedmiotów samych — to zerwanie z opiniami obiegowymi i szukanie istoty każdej rzeczy. Innymi słowy: szukanie ścisłych niesprzecznych określeń dla nazw ogólnych, którym by odpowiadało coś rzeczywistego. Konieczny warunek myślenia jasnego, naukowego. Ale dla nowicjusza rzecz jest trudna i nie łatwo mu zrazu uwierzyć, że właśnie w ten sposób, z pomocą

ściśle określonych przedstawień nieobrazowych, ujmuje rzeczywistość, a z pomocą wyobrażeń wcale tego nie robi i zostaje ciemny, jak był.

Najtrudniejsze wydają się zrazu i najmniej jasne wyrazy takie, jak Dobro, Byt, Rzeczywistość, Prawda. Nowicjusz nic jasnego nie umie sobie przy nich pomyśleć — zupełnie, jakby miał patrzeć w słońce, które go olśniewa.

II. Przyuczanie się do operowania wyrazami ściśle określonymi, zapoznawanie się przy nauce ze światem niewidzialnych a rzeczywistych przedmiotów myśli — robi wielkie trudności ludziom nienawykłym i wydaje się im torturą. Najłatwiej uczą się zrazu na bajkach, mitach, przykładach konkretnych, powieściach i schematach geometrycznych zmysłowych. Na końcu dopiero zaczynają rozumieć znaczenie słońca dla świata zmysłowego i znaczenie Rzeczywistości dla świata myśli. Wtedy z politowaniem muszą patrzeć na poprzednią swoją i cudzą kulturę czysto literacką, na myślenie mętne, potoczne — nawet na umiejętności czysto empiryczne. Człowiek, który zakosztował myślenia jasnego, czuje, patrząc na myślących mętnie, że on jeden, jak Tyrezjasz, jest przytomny, a tam się cienie przewijają; obcowanie z majakami, z ułudami, z mętnymi pomysłami, z frazesami, które na coś wyglądają, a nic jasnego nie znaczą, wydaje mu się czymś tak marnym i smutnym — jak życie w Hadesie z cieniami ludzi żywych i przedmiotów uchodzących za rzeczywiste.

Kto nawykł do operowania jasnymi pojęciami, ten się łatwo gubi w dyskusjach mętnych i nie rozumie wielu zwrotów, które się potocznie mówi bez waha-

nia, łatwo wygląda na pozbawionego polotu i kultury umysłowej, naraża się na śmiech i niechęć. Nawet na śmierć jak Sokrates.

III. Miłośnicy myślenia jasnego nie lubią bałamutnych dyskusyj literackich ani mów obliczonych na sugerowanie ludzi niekrytycznych; nie umieją tego robić i stąd bywają śmieszni w oczach tłumu. Bardziej i słuszniej śmieszni są ludzie niezdolni do myślenia jasnego, ścisłego, chociaż się w pozorach rzeczywistości łatwo orientują.

IV. Zdolność do myślenia jasnego ma w zalążku każdy człowiek. Tylko trzeba ją kształcić od najmłodszych lat, wpływając na całą duszę. Nie tylko na intelekt, ale na charakter tak samo. Ludzie zamiłowani w pracy naukowej łatwo oddzielają się od życia, od spraw państwa, bo ich nauka pochłania. Nie należy im na to pozwalać. Trzeba ich będzie zmuszać, żeby obejmowali stanowiska kierownicze w państwie.

V. Będzie to w myśl ogólnej zasady: wszystko dla państwa i dla jego spoistości. Rządzenie będzie dla nich obowiązkiem, ponieważ otrzymają potrzebne kwalifikacje podczas wychowania. Kwalifikacją będzie wysoki poziom intelektu. On będzie i gwarancją, że na stanowiskach kierowniczych nie będą objawiali chciwości, jak ci, co rządzą dzisiaj; uczeni łakną wiedzy a nie grosza i zaszczytów. Stąd i rywalizacja o władzę będzie pośród nich niemożliwa. Dlatego będzie się ich zmuszało do rządzenia. I znowu widać nierealny, marzycielski charakter wywodów Platona i widać jego bezwzględność w stosunku do jednostki

ludzkiej. Przecież najwyższy poziom intelektu nie musi iść w parze ze zdolnościami do administracji. Zbyt łatwo sobie wyobrazić rządy sekretarzy i asystentów w razie, gdyby przymus rządzenia spadł jako obowiązek na uczonego, który by w sobie nie czuł i nie miał naprawdę żadnego powołania do władzy. Przymus panowania, reprezentowania władzy na jakimś tronie królewskim czy republikańskim, da się pomyśleć i to się spotyka — przymus rządzenia wbrew chęci nie prowadziłby do niczego dobrego. Rządy stałyby się od razu fikcyjne.

Warto zauważyć, jak Platon czerpie pierwowzory swego państwa ze świata zwierzęcego. Dotychczas państwo, to była racjonalna trzoda i obora zarodowa, teraz to ma być ul.

VI. Przemiana człowieka, myślącego mętnie wyrazami obiegowymi, na typ idealnego naukowca jest rzeczą trudną. Wymaga odwrócenia się całej duszy w inną stronę. Tu przypomina się Platonowi zabawa chłopców ateńskich. Rzucało się przy niej w górę skorupkę, z jednej strony białą, z drugiej czarną. Czarna strona nazywała się nocą, biała dniem. Wygrywał ten, któremu skorupka padła „dniem" do góry. (Odwrócenie się duszy od ciemnego świata panujących opinij do jasnego poznania rzeczywistości nie jest tak łatwe. Ono wymaga, oprócz gimnastyki i muzyki, które wcale nie budziły rozumu, nauki rachunków, która jest też niezbędna dla żołnierza ze względów praktycznych).

VII. Rachunki pobudzają rozum do działania. A spośród spostrzeżeń zmysłowych robią to tylko te,

w których zdają się być zawarte jakieś cechy sprzeczne. Zatem tylko niektóre spostrzeżenia wzrokowe (na przykład dotyczące wielkości przedmiotów albo spostrzeżenia dotykowo-mięśniowe). Sprzeczne i złudne dane wzrokowe i dotykowe skłaniają do myślenia i zmuszają do ustalenia pewnych cech, jak np. wielkości z pomocą przyjętych miar. Przedmiot widzialny wydaje się w różnych momentach i warunkach i z różnych punktów widzenia zarazem wielki i mały. Ten sam przedmiot, ujęty rozumną myślą, posiada stale i zawsze oznaczoną ilość jednostek mierniczych i jest wolny od pozorów cech sprzecznych. To niewątpliwie prawda. Trzeba tylko pamiętać, że Platon wyraża się obrazowo i personifikuje tutaj nasze oczy i uszy i palce. W naszych spostrzeżeniach z reguły dokonywamy od razu korektury danych zmysłowych i organizujemy je automatycznie w wolny od sprzeczności obraz myślowy przedmiotu spostrzeganego, a nie wołamy dopiero później rozumu na pomoc. Chyba, żeby szło np. o sięganie do miarki celem ustalenia wielkości rzeczywistej przedmiotu, ocenianego poprzednio na oko.

VIII. Rachunki praktyczne, o których tu Platon mówi z pogardą, to są działania liczbami mianowanymi, a te wyższe, filozoficzne — to działania na liczbach niemianowanych. Jednostkę przedstawiali Grecy przy nauce rachunków jako odcinek niepodzielony. Jego wielkość była dowolna. Ten odcinek reprezentował jednostkę — przedmiot myślowy a nie zmysłowy. Platon jest wielkim optymistą, kiedy sądzi, że ludzie zdolni do rachunków są zdolni do wszystkich innych przedmiotów nauki. My dziś znamy bardzo

dobrze typy cudownych dzieci i fenomenalnych rachmistrzów, niezwykle ograniczonych w każdym innym kierunku. Nie udało się też stwierdzić w żaden sposób tego formalnego wpływu nauki rachunków na całą umysłowość ludzi tępych z natury. A mimo to wymaga się i dziś przy egzaminach matematyki więcej, niż jej kiedykolwiek większość egzaminowanych będzie potrzebowała. Chodzi o jakieś utrudnienie egzaminów, a że się je utrudnia właśnie z pomocą logarytmów, wzoru Newtona i formuł trygonometrycznych — to już sprawa tradycji poczynającej się w naszym dialogu.

IX. Geometria również wymaga myślenia ścisłego, wolnego od sprzeczności, o kształtach tylko pomyślanych, bo takie są kształty rzeczywiste, chociaż się je uzmysławia i uprzystępnia przy nauczaniu na materiale zmysłowym pewnych wykresów i modeli. Terminy stosowane w geometrii wyglądają na nazwy operacyj czysto mechanicznych, jak np. budowanie kwadratu na pewnym odcinku, ale te wyrazy oznaczają czynności czysto myślowe, dokonywane na przedmiotach rzeczywistych — a więc niewidzialnych. Stąd geometria jest doskonałym szczeblem do filozofii. Na gmachu Akademii Platońskiej miał być napis: „Niech tu nie wchodzi nikt — nie obeznany z geometrią". (Meedeis ageoométreetos eisitoo).

X. Teraz się Platonowi nasuwa astronomia jako trzeci z kolei przedmiot kształcący w operowaniu abstraktami, a nie pozbawiony, podobnie jak i geometria, znaczenia praktycznego, które zresztą leży dla niego na drugim planie. Już zaczął o nim pisać i oto

głośno rozmawia sam z sobą pod pozorem rozmowy z Adejmantem. „Do których ty ludzi mówisz? pyta sam siebie; do praktyków czy do filozofów? A może tylko dla siebie samego?“ Te słowa: „Ja wolę tak: ze względu na siebie samego przede wszystkim i mówić, i pytać, i dawać odpowiedzi“ są ważne nie tylko w tym jednym miejscu „Państwa“. Widzieliśmy już szereg miejsc o charakterze pamiętnika i monologu. Dopiero Marek Aureli zatytułował swoją rzecz słowami: „Do siebie samego“. Platon mógł był równie dobrze położyć te słowa pod tytułem swojego „Państwa“.

Po geometrii płaskiej z natury rzeczy przychodzi stereometria, która w czasach Platona stała bardzo nisko. Stąd przychodzi mu na myśl projekt organizacji badań stereometrycznych z ramienia państwa. I to nie ze względu na potrzeby wojenne czy inne potrzeby praktyczne. Wiemy, jak późno spełniły się te marzenia i powstały państwowe akademie nauk, instytuty nauk teoretycznych, fundusze publiczne dla popierania nauk niepraktycznych.

Astronomia podnosi umysł nie dlatego, że gwiazdy widać nad głowami. Kto się bawi wyglądem konstelacji, ten jeszcze nie uprawia astronomii. Analiza ruchów po torach krzywych zamkniętych i tym podobne zagadnienia teoretyczne, oto właściwy przedmiot astronomii.

XI. Widzialna nocami mapa nieba, to tylko konkretna zmysłowa ilustracja, symbol, przykład pewnych prawidłowości teoretycznych, które się myślami ujmuje a nie wzrokiem.

Platon nie mógł wiedzieć, jak niesłychanie posunęły naprzód astronomię obserwacje czynione nad ciałami niebieskimi — nie przeczuwał jeszcze teleskopów.

XII. Oprócz astronomii, bardzo kształcąca wydaje się Platonowi teoria muzyki. Pythagorejczykom roił się jakiś związek między ruchami i odległościami ciał niebieskich, a stosunkami strun na kitarze, opowiadali o harmonii kul niebieskich. Platon ma pewne zaufanie do Pythagorejczyków, jeżeli chodzi o muzykę, i objawia wyraźną awersję do empirycznych badań ówczesnych w akustyce i w teorii muzyki. Po prostu wyśmiewa tych, którzy w jego czasach próbowali uchem wyławiać ćwierćtony i ustalać doświadczalnie jakieś zasady harmonii. Platon wolałby, żeby to robić jakoś bez pomocy ucha — z pomocą myślowej analizy samych liczb.

Oczywiście, że mały byłby wynik takich usiłowań. I trzeba by wiele dobrych chęci, żeby w tym miejscu przypisać Platonowi przeczucie równań dzisiejszej akustyki teoretycznej! Badania nad harmonią dźwięków bez eksperymentów słuchowych są w ogóle nie do pomyślenia.

XIII. Największą nauką jest dialektyka, czyli sztuka mądrej rozmowy. Jest to dążenie do ujmowania rzeczywistości w określenia ścisłe nazw ogólnych i ustalanie stosunków między nazwami ściśle określonymi. Tak, jak to Platon robi, albo stara się robić w dialogach np. o pobożności, o męstwie, o rozwadze, o tym, co miłe, o fałszu umyślnym i mimowolnym. Platon kładzie przy tym nacisk na myślenie nieobra-

zowe. Wydaje mu się, że jak długo jeszcze jakąś treść obrazową mamy na myśli, to nie ujmujemy jeszcze rzeczywistości samej, tylko jej widziadła, odbicia: znikome cienie.

To niesłuszne stanowisko. Można myśleć nieobrazowo i bałamutnie i można myśleć ściśle i jasno, nie tracąc z oczu obrazów rzeczy, o których się myśli. I nic łatwiejszego, jak stracić z oczu materiał faktów, materiał spostrzeżeń zmysłowych, i mieć wrażenie, że się weszło na szczyty świata myśli, podczas gdy naprawdę obraca się tylko wyrazy w ustach albo się je kreśli po papierze, a straciło się kontakt z rzeczywistością, zamiast go teraz dopiero osiągnąć. Na czymś takim polega znany w pedagogice upiór werbalizmu. Na tym i frazeologia filozoficzna uprawiana w niektórych szkołach dawniej i dziś.

W tym miejscu Platon uprawia walkę z samym sobą i robi sobie na przekór. Zdaje mu się, że wtedy dopiero staje się jasny i rzeczowy, kiedy przestaje być konkretny. A było na odwrót. Kiedy zaczyna pisać bez przykładów, wygląda, jakby sam dobrze nie wiedział, o co mu chodzi właściwie. I tak jest u każdego innego autora. Ramy słów bez ilustracyj są najczęściej ogólnikowe i mgliste. Szczęściem, ma Platon zdrowy instynkt, który mu każe od przykładów konkretnych wychodzić i przykłady konkretne przytaczać, gdzie tylko potrafi. Dopiero te konkreta pozwalają go zrozumieć i pomagają mu do ścisłości.

Założenia, o których tu czytamy, że je dialektyka odnosi do samego początku — to właśnie są spostrzeżenia i wypadki jednostkowe, które podpadają pod uogólnienia szukane podczas mądrej rozmowy. A ten

początek i szczyt, to Dobro, Rzeczywistość, Byt realny.

XIV. Nauką w ścisłym znaczeniu pragnąłby Platon nazwać to, co się inaczej nazywa metafizyką. Naukę o cechach formalnych każdego przedmiotu. Logika w ujęciu ontologicznym tężby tu należała. Natomiast arytmetyka, geometria, astronomia — to są tylko rozsądne rozważania. Nauki przyrodnicze apelują do wiary, a literatura piękna poucza z pomocą przenośni, jeżeli poucza w ogóle.

Logika i matematyka wraz z jej zastosowaniami wymagają rozumu i dają poznanie — nauki przyrodnicze i literatura dają tylko mniemania. Tylko praca rozumu dotyczy bytu — mniemania dotyczą nie tego, co istnieje, tylko tego, co powstaje i ginie i zmienia się ustawicznie i jest względne.

Trzeba pamiętać, że w jego czasach nauki przyrodnicze właściwie nie istniały, i nie było widać wielkiej różnicy między romansem a reportażami przyrodniczymi przypadkowych obserwatorów, podróżników. Logika pojęta ontologicznie i metafizyka, pod nazwą dialektyki, stanowi koronę wykształcenia niezbędną dla strażników doskonałych.

XV. Do tych studiów wypadnie wybierać jednostki najlepsze pod względem cielesnym i psychicznym, ochocze do ćwiczeń fizycznych i do nauki zarówno.

XVI. Tu znakomite zasady pedagogiczne, żywe i dziś — o tym, jak to nauka musi być dla dzieci zarazem zabawą a nigdy narzuconym przymusem. Między siedemnastym a dwudziestym rokiem życia

chłopcy pokończą swoje obowiązkowe ćwiczenia gimnastyczne. Podczas tych ćwiczeń trudno się czegoś uczyć. Wybranych na przyszłych członków kasty rządzącej już w latach chłopięcych wciąga się teraz na listę i oddaje się ich na dziesięć lat na studia wyższe. Tam otrzymują systematyczne wykształcenie — jakąś porównawczą encyklopedię nauk.

Po trzydziestym roku życia wybiera się spośród nich do nowej, jeszcze bardziej zaszczytnej listy, tych, którzy objawią największe zdolności, potrafią najlepiej myśleć nieobrazowo a samodzielnie. Samodzielność myślenia i rozbudzony krytycyzm mogą jednak łatwo prowadzić do bankructwa moralnego, kiedy się tradycyjne zasady okażą wewnętrznie sprzeczne, nieracjonalne i stracą swą dawną powagę, a nowych nie uda się sformułować i uzasadnić. Łatwo wtedy młody człowiek traci wszelki moralny grunt pod nogami, oddaje się rozpuście i co najwyżej stara się żyć tak, żeby się podobał tym, którzy o jego karierze decydują — wszystko jedno: źle czy dobrze. To jest to schlebianie, o którym wiele czytamy w „Gorgiaszu".

XVII. Żeby uniknąć tego możliwego zgorszenia, trzeba chłopców oddzielić od wpływów wolnej myśli, aby sobie jeden z drugim nie zaczął kpić ze wszystkiego. Choć oni to robią w oślich latach nie zawsze z przekonania, ale żeby błaznować i wprowadzać drugich w zakłopotanie. To jednak gorszy drugich i naraża opinię filozofii w kołach konserwatywnych.

Tu dotknął Platon punktu trudnego i nie wiadomo, jakby z niego wybrnął, gdyby go chciał rozwinąć. Przecież na początku trzeciego rozdziału księgi trzeciej sam chciał, żeby chłopcy z uśmiechem pogardy umieli czytać tradycyjnego Homera, kiedy on o bogach mówi — rzeczy przekazane tradycją. Skreślił te miejsca, ale jednak chciał widzieć w chłopcach wybranych zawiązki myśli — niezależnej od tradycji. Więc nie wiadomo, czy chciałby teraz chłopców uchronić od czytania drugiej i trzeciej księgi własnego dialogu. Tam przecież są ustępy niesłychanie wolnomyślne, krytyczne, nawet sarkastyczne w stosunku do poglądów przekazanych tradycją.

To w ogóle będzie sprawa niesłychanie trudna i pytanie, czy w ogóle możliwa do przeprowadzenia: budzić w młodzieży krytycyzm, wyczulać młodych ludzi na sprzeczności i niegodziwości ukryte w tekstach czytanych i mówionych, a równocześnie zachować u nich do trzydziestu lat naiwny stosunek do poglądów tradycyjnych i uchronić ich od myślenia i mówienia o nich w sposób niezależny, obiektywny. A przecież wszelki obiektywizm w stosunku do niedorzeczności i niegodziwości otoczonych czcią — jest bluźnierstwem, budzi zgorszenie i wygląda na atak, na burzycielstwo i budzi odruchy nienawiści w szerokich kołach. A Platonowi w tej chwili tak zależy na pozyskaniu w tych szerokich kołach przychylnej opinii dla filozofii. Zatem sprawa będzie bardzo trudna. Wypadnie trzydziestoletnich zobowiązać, żeby nigdy nie rozmawiali szczerze i otwarcie z dwudziestopięcioletnimi i żeby konsekwentnie udawali naiwnych na zewnątrz, a myśleli i mówili szczerze tylko pomiędzy sobą, w kołach ściśle zamkniętych. I wypadnie oczekiwać, że się sprytni chłopcy nie poznają na obłudzie starszych, i nie zaczną też udawać tylko na zewnątrz postawy zachowawczej, a kpić z niej po cichu między sobą. Nie byłby to jedyny fałsz obowią-

zujący w tym idealnym państwie, ale byłby może trudniejszy od innych. Tak nas przynajmniej uczy doświadczenie.

Dość, że od trzydziestego do trzydziestego piątego roku życia młodzieńcy wybrani do rządów mają przechodzić krytyczny rozbiór poglądów obowiązujących — to byłaby może w języku dzisiejszym jakaś etyka naukowa, jakaś filozofia prawa, jakieś dysputatorium czy konserwatorium z tych przedmiotów — i na tym kończyłoby się na razie wykształcenie urzędników.

Teraz, między trzydziestym piątym a pięćdziesiątym rokiem życia, pełniliby służbę państwową na stanowiskach kierowniczych pod ustawiczną i ścisłą kontrolą swej prawomyślności.

Dopiero w pięćdziesiątym roku życia czekałby ich kurs logiki i metafizyki opisowej — to byłoby to przymusowe oglądanie idei Dobra — w tym wieku. W razie potrzeby musieliby wstępować do służby państwowej jeszcze i teraz. Szczególnie do służby nauczycielskiej. Po śmierci będą odbierali cześć należną ludziom zasłużonym, a nawet boską, jeżeli się temu nie sprzeciwią kapłani w Delfach. Dotyczy to wszystko zarówno mężczyzn jak i kobiet; tak samo przygotowanych i wybranych, jak wybrani mężczyźni.

I tak się w tej chwili po raz drugi kończy opis państwa idealnego — już raz zakończony przy końcu księgi czwartej. Obraz został rozwinięty w szczegółach, jeżeli idzie o przygotowanie elity rządzącej i o charakterystykę filozofów i filozofii.

Realizacja tego ideału nie wydaje się Platonowi możliwa pośród ludzi dojrzałych, obarczonych tradycjami i nawykami dotychczasowymi. Wobec tego znajduje wyjście, które mu się przedstawia najprościej: starych wyprawić gdzieś na wieś, a zabrać im dzieci poniżej lat dziesięciu i te chować odpowiednio, i dopiero z nich zorganizować ustrój idealny. To jest zabieg dość radykalny i jasna rzecz, że nie dałby się przeprowadzić po dobremu! Ale nie byłby to jedyny gwałt na uczuciach ludzkich, jakiego by państwo idealne wymagało. Byłby tylko pierwszy.

Platon nazywa to państwo szczęśliwym, choć zastrzegał się nieraz, że nie wszystkie jednostki i nie wszystkie klasy będą się w nim czuły zadowolone tak, jakby powinny. Wcale mu o to nie chodzi. Jaki pożytek mogłaby taka organizacja przynieść ludowi, pośród którego by powstała — izolowana — nie bardzo widać. Adejmant wierzy w to bez zastrzeżeń; rozwinięcie tej myśli albo się Platonowi wydawało za trudne, albo raczej niepotrzebne.

OBJAŚNIENIA
DO
KSIĘGI ÓSMEJ

I. Księga ósma dialogu jest księgą humoru Platona. Jedno pasmo fantastycznych karykatur z zacięciem realistycznym, szereg satyr, obrazków rodzajowych — na których się wzorował Teofrast i wielu satyryków po nim.

Adejmant przypomina, że przy końcu księgi czwartej zapowiadał Sokrates przegląd złych ustrojów państwowych, i już go nawet był rozpoczął, ale rozważanie się przerwało przez długą dygresję o kobietach i dzieciach i o wykształceniu prawdziwego filozofa, za czym wypadło mu ten przegląd rozwinąć dopiero teraz.

Sokrates wymienia jako ustrój najlepszy spośród złych — ustrój lakoński i kretyński, który nazwie timokracją, na drugim miejscu stawia oligarchię majątkową, na trzecim demokrację, a na ostatnim dyktaturę; ta mu się przedstawia najczarniej.

II. Twierdzenie, że musi istnieć tyle typów charakterów ludzkich, ile jest rodzajów państw — nie jest oczywiste. To prawda, że organizatorzy państw narzucają ustrojom państwowym pewne odbicia swego charakteru, ale na pewno nie każdy obywatel państwa demokratycznego jest typowym demokratą,

ani znoszący rządy dyktatora jest sam typem dyktatorskim. Tego ostatniego zdania nie podziela nawet Platon. Więc raczej opisuje pewne typy, które mu się wydają p o d o b n e do pewnych ustrojów, takie, na których pewien ustrój wycisnął swoje ślady, albo one wpłynęły na taką, a nie inną, postać ustroju. Wszystkie są wytworami fantazji Platona i są rysowane tendencyjnie, aby pokazać, że im bardziej się jakiś ustrój oddala od państwa idealnego — które już znamy — a zbliża się do dyktatury, tym straszniejsze w nim panują stosunki, a człowiek poszczególny, im jest dalszy od filozofa a bliższy typu dyktatora, tym jest mniej szczęśliwy i bardziej pogardy godny. Są to więc karykatury dydaktyczne.

III. Platon wierzy, że ustroje państwowe wyradzają się jedne z drugich — coraz to gorsze z lepszych — jakby przez proces schorzenia i degeneracji, przez rozpad pewnego rodzaju. Zatem — jakże się potrafi rozpaść ta „idealna" arystokracja, którą nam wymalował tak dokładnie? Oczywiście przez rozterki w łonie rządu. Platon jest w tej chwili tak humorystycznie usposobiony, myśląc już naprzód o licznych obrazach głupoty i złości ludzkiej, które zamierza narysować, że już tutaj zabawnie traktuje nawet ten temat, który mu się powinien przecież przedstawiać choćby trochę tragicznie. Tymczasem ten tragizm parska śmiechem. Sokrates pyta o koniec swego państwa Muz, wspominając Homera Iliadę (księga XVI w. 112): „Powiedźcie mi, Muzy, jak to tam po raz pierwszy wpadł ogień w okręty Achajów". I muzy odpowiadają mu tragicznie. To znaczy: tonem tajemniczym i strasznym, b o z n i m ż a r t u j ą jak

z dzieckiem i figle sobie stroją. Dlatego mówią tonem komicznie poważnym i sztucznie podniosłym. Trzeba o tym pamiętać koniecznie, że Platon sam to mówi tutaj, i nie łamać sobie głowy nad tym, ile jednostek może wynosić groteskowa liczba, którą tu muzy Sokratesowi podają w słowach zagadkowych, mętnych, bałamutnych i nie mających mieć żadnego sensu poważnego. Przecież muzy wyraźnie uprzedziły, że to będą żarty. Tymczasem istnieje wielka literatura dotycząca obliczania tej właśnie liczby. Nie winien jej Platon. On tu był dość wyraźny.

Nikt właściwie nie będzie winien degeneracji państwa idealnego. Rządzący dopuszczą do zapładniania i poczynania dzieci w niewłaściwym czasie — i stąd przyjdzie całe nieszczęście — nadmiar wyrodków. Ale trudno, żeby filozofowie umieli zgadnąć czy wyrachować potrzebną do obliczeń eugenicznych liczbę, której nawet same muzy nie umieją scharakteryzować dość jasno. Dość, że jakaś niewiedza i jakaś niewstrzymałość i stosunki z kobietami popsuć mogą wszystko.

Objawem upadku państwa będzie przede wszystkim upadek kultury duchowej, zaniedbanie nauk i sztuk ze strony państwa. Później dopiero upadek fizyczny obywateli. Wmieszają się do arystokracji jednostki niskiego pochodzenia. Te wniosą do niej swoją przyrodzoną chciwość, przez co powoli upadnie wspólność dóbr materialnych, a przyjdzie własność prywatna i niewola klas niższych pod rządami ambitnych wojskowych.

IV. Będzie to też w swoim rodzaju — względna — arystokracja — wojskowa. Coś na wzór ówczesnej

Sparty, która ma tutaj rysy zabawne. Jak na przykład ta „obawa", żeby ludzi mądrych nie dopuszczać do rządów, albo chciwość trzymana w sekrecie, albo zaniedbanie kultury duchowej na rzecz wychowania fizycznego.

Podczas gdy w państwie idealnym dominował rozum i jego przedstawiciele: naukowcy — w timokracji dominować będzie ambicja, objaw temperamentu. Stąd nawet nazwa tego ustroju, od greckiego wyrazu: timée — cześć, zaszczyt.

V. Z charakterystyki typu timokratycznego, który Adejmant figlarnie zestawia z Glaukonem, można się domyślić, jak Platon charakteryzuje Glaukona, którego już w księdze drugiej określił jako wzorowego młodzieńca. A zatem wypada, że Glaukon jest ambitny i nieustępliwy, a równocześnie raczej krytyczny w stosunku do siebie samego i daleki od zadowolenia z siebie; oddany studiom i sztukom i lubiący mówić pięknie. W stosunku do służby uprzejmy, chociaż w głębi duszy gardzi niewolnikami, jak każdy wówczas dobrze wychowany młodzieniec stanu szlacheckiego. W stosunku do ludzi wolnych łagodny, a w stosunku do rządzących daleki od uniżoności; nie goni za karierą rządową za każdą cenę, choć uważa, że dar wymowy daje mu potrzebną kwalifikację. Pieniędzmi gardzi — a najwyżej ceni rozum i kulturę literacką i artystyczną. Wolno przypuszczać, że tej charakterystyki nie wyparłby się i Platon sam, gdyby szło nie o brata, tylko o niego samego również.

A że jego myśli są w tej chwili na torze rodzinnym, więc wolno się domyślać, że obraz stosunków domowych, obraz cichego, inteligentnego ojca i ambitnej, władczej a niezbyt subtelnej matki, stwarza Platon też na podstawie własnych wspomnień z dziecięcych lat i że do postaci fikcyjnych rodziców timokraty pozuje mu w myśli jego własny ojciec, Ariston i matka, Periktione. A ten młody timokrata — ambitny o dobrym charakterze, stojący na rozdrożu między własnym temperamentem a rozumem — to będzie chyba też on sam — aż do poznania Sokratesa.

VI. Oligarchie majątkowe nie powstawały koniecznie z rządów arystokracji rodowej. Platon przyjmuje to zupełnie dowolnie, że tak być musi. Po raz pierwszy wprowadza przemoc i terror jako czynnik, który organizuje państwo. Chciwość zmienia timokrację w oligarchię tak samo, jak zmieniłaby arystokrację idealną w timokrację typu spartańskiego.

VII. Oligarchia majątkowa błądzi naprzód tym, że oddaje rządy bogatym, a nie: przygotowanym jakoś do rządzenia. Ta uwaga wygląda słusznie, że majątek nie uczy nikogo rządzić państwem. Jednakże biorąc pod uwagę te setki panujących w ciągu tylu wieków na tylu tronach — tak trudno wskazać tego, który by się gdzieś systematycznie uczył sztuki rządzenia. Nawet spośród tych, którzy niewątpliwie rządzili dobrze. A jeśli chodzi o wybitnych organizatorów, którzy przebudowali swoje państwa od gruntu, to jeden był redaktorem pisemka, drugi malarzem, inny teologiem, żaden nie przeszedł porządnego kursu rządzenia państwem. Więc może to nie jest taka specjalność, która by wymagała kwalifikacyj fachowych, jak rzemiosło, sztuka, praca naukowa. Rządzić państwem potrafi niejeden i bez przygotowania, je-

żeli ma do tego ochotę, nie jest tępy i ślamazarny, a ma szczęście. To nie to, co prowadzić pociąg albo sterować okrętem. To trzeba naprawdę umieć i trzeba się tego nauczyć. I pociągu nie można zbyt długo źle prowadzić, bo się zaraz wykolei; ani okrętu, bo się rozbije, zabłądzi, zatonie, a państwem można bardzo długo rządzić źle, jeżeli tylko sąsiedzi pozwolą, a swoi wytrzymają.

Druga słaba strona oligarchii, to rozłam na klasę posiadających i nieposiadających. I kwestia socjalna, jak się to mówi. Możliwość rewolucji społecznej w razie wojny i niechęć do płacenia podatków, i narastanie proletariatu, obok nielicznych fortun magnackich — to wszystko nieuniknione przy dowolnym dysponowaniu własnością prywatną. Wydziedziczeni, wyzuci z majątków, giną w nędzy, albo pomnażają coraz liczniejsze szeregi zbrodniarzy.

VIII. W duszy jednostki ludzkiej może się też dokonać przemiana analogiczna. Ambicja może w niej ustąpić dominującego miejsca chciwości, jeżeli ustrój państwa daje pierwszeństwo ludziom bogatym. Obrazowo przedstawiona chciwość w postaci króla perskiego. Rozum i temperament uosobione również i uzależnione od człowieka i nakłonione, żeby słuchały jego chciwości. Ta przenośnia ma dużą słabą stronę: zakłada u tego człowieka jeszcze jeden rozum i temperament, dzięki którym on wymienione władze swojej duszy organizuje. To samo wypadłoby prościej bez przenośni. Ale nie byłoby tak ładnie.

IX. Człowiek, podobny do oligarchii jest przede wszystkim chciwy i pozbawiony kultury duchowej.

A w głębi duszy skłonny do zbrodni, choć stara się nad swymi skłonnościami przestępczymi panować, aby zachować pozory przyzwoitości. Kradnie, gdzie może. Nie ekspensuje się dla honorów, oszczędza i dusi grosz do grosza — mały, chciwy, nędzny dorobkiewicz.

X. Uwagi Platona o demokracji celują, oczywiście, w ojczyste Ateny. Demokrację zdaniem Platona również rodzi chciwość niepomierna jednych i rozpusta drugich; przy dowolnym dysponowaniu pieniędzmi. Sprytniejsi obdłużają umyślnie rozrzutników, żeby ich mienie zagarnąć po lichwiarsku za długi i w ten sposób pomnażają ilość nędzarzy dążących do przewrotu.

Pomogłoby na to wzięcie wszystkich pod kuratelę państwa albo powszechne moratorium bez terminu, ale nikt nie stosuje tych radykalnych środków zaradczych. Platon wie, że jego pradziad, Solon, kiedyś już tak strząsnął ciężary długów z ramion biedaków, kiedy to wypłacone procenty kazał zliczyć jako zwrot pożyczonego kapitału, a długi zaciągnięte na hipoteki w ogóle zanulował. On jednak też wprowadził dla rządzących cenzus majątkowy, a więc zasadę, którą Platon uważa za oligarchiczną, a nie racjonalną. Czy taka odmowa wszelkiej ochrony ze strony państwa dla pożyczek prywatnych, a tym samym wydanie wierzycieli na łup dłużników byłoby krokiem sprawiedliwym, nad tym się wcale nie zastanawia. Nie byłoby to z pewnością przyznawanie każdemu tego, co mu się należy, ani tego, co mu się winno, i nawet trudno powiedzieć, że wtedy każdy zjadałby swoje — nieuczciwi dłużnicy zjadaliby cudze.

Platon zarzuca też demokracji zbyt małą troskę o kulturę fizyczną i duchową młodzieży. Cielec złoty rządzi Atenami. Były podminowane nienawiścią ubogich przeciwko klasie posiadaczów, a ci niewieścieli w zbytkach. Demokracje powstają drogą rewolucji z państw oligarchicznych, kiedy silni nędzarze wyrżną i wymiotą z kraju zniewieściałych bogaczów.

XI. Bardzo sarkastycznie mówi Platon o wolności osobistej i o wolności słowa w państwie demokratycznym. Ironia zjadliwa i gryząca, kiedy mówi o jawnym nieposzanowaniu prawa i wyroków sądowych, o braku wszelkich kwalifikacyj u czynników rządzących i o zrównywaniu naturalnych nierówności między ludźmi. Adejmant, czy też Glaukon, dają do zrozumienia, że mowa o Atenach współczesnych.

XII. Opis przemiany młodego chciwca i dusigrosza na rozpustnika, podobnego z charakteru do współczesnych Aten, przerywa Platon dygresją o przyjemnościach i potrzebach koniecznych i niekoniecznych. Koniecznymi nazywa te, których się wyrzec nie można żadną miarą, i te, których zaspokajanie przynosi nam pożytek. Niekoniecznymi te, bez których można się obejść, jeżeliby się o to starać od młodych lat, i które nie przynoszą pożytku, a kosztują. W bardzo obszernych granicach wiadomo, o co chodzi.

XIII. Złe towarzystwa psują dobre obyczaje. Powolna utrata równowagi wewnętrznej i panowania nad sobą, opisana przenośniami, wziętymi z przewrotów politycznych, aby zaakcentować podobieństwo

między strukturą jednostki a ustrojem i destrukcją państwa. To pięknie wypada stylowo, ale zmienność zainteresowań nie musi być zawsze objawem upadku moralnego.

XIV. Że dyktatury nieraz powstają drogą przewrotu w demokracjach, to niewątpliwe. Platon uważa, że przyczyną jest i tu niepomierna chciwość, ale przedmiotem jej już nie są pieniądze, tylko wolność. Z uśmiechem nagany przedrzeźnia gorące pochwały wolności, które łatwo było słyszeć w Atenach. Satyrycznie maluje brak poczucia hierarchii, widoczny w stosunku różnych klas ludności, nawet w stosunku młodzieży i ludzi dojrzałych, i strzela zjadliwymi dowcipami, kiedy mówi o swobodzie obyczajów u pań ateńskich, zacząwszy ten ustęp na żart pompatycznym wierszem z Ajschylosa. Dodaje figiel o demokratycznych nawykach nawet u koni i osłów. Dziwna rzecz, że Cicero wziął ten koncept zupełnie serio, kiedy tłumaczył ten ustęp w swojej pracy De Rep. I. Cap. 43. Nie tylko w tym miejscu nie poznawano się na żartach Platona.

XV. Nadmierne umiłowanie wolności, niechęć do wszelkiego przymusu toruje drogę dyktaturze. Próżniacy i rozrzutnicy, a więc ludzie bez majątków — tych jest w państwach demokratycznych najwięcej — wyłaniają spośród siebie przywódców przewrotu, odznaczających się odwagą. To są przyszli dyktatorzy.

XVI. Obok proletariatu mnożą się w państwach demokratycznych posiadacze wielkich fortun, które budzą zawiść nędzarzy. O sprawach państwa decydu-

je lud na zgromadzeniach, gdzie większość stanowią biedni robotnicy. Ci zostają pod wpływem dowódców partyjnych. Przywódcy przeforsowują uchwały na szkodę ludzi majętnych a na pożytek własny i proletariatu. Za udział w zgromadzeniach lud dostaje wynagrodzenie. Bogatsi zrzeszają się we własnej obronie i dążą do oligarchii po cichu i jawnie. Zaczynają się procesy, waśnie i rozterki, jakich widownią były naprawdę Ateny w czasie wojny peloponeskiej.

Na ich tle nabierają coraz większego wpływu na masy przywódcy warstw nieposiadających, obiecujący ludowi reformy rolne i umorzenie długów. Nie cofają się przed zabiegami skrajnymi, więc narażają się na zemstę posiadających. Dlatego starają się uzyskać zbrojną straż dla swojej osoby, a uzyskawszy ramię zbrojne, stają już nie na czele partii, ale na czele państwa, w roli dyktatorów.

XVII. Dyktator na początku swoich rządów stara się o popularność, jest ludzki, łagodny i obiecuje złote góry prywatnie i publicznie. W polityce zewnętrznej zmierza do aneksji i do wojen zaborczych, aby zyskać władzę nad wojskiem i być potrzebnym w roli wodza, a pozbyć się przeciwników przy sposobności. Na wewnątrz przykręca śrubę podatkową i tępi bezwzględnie wszelką opozycję z pomocą organów śledczych. Ofiarą padają ludzie co najbardziej ideowi, odważni, otwarci, a otaczają go coraz liczniej figury ciemne, płatne, do których musi się uciekać, choć i do nich nie może mieć zaufania.

XVIII. Tu gorzkie wyrzuty w stronę Eurypidesa i innych tragików. Eurypides miał odwiedzać dwór

Archelaosa Macedońskiego, Pindar i Simonides, a może i Ajschylos też, mieli być w przyjaźni z Hieronem Syrakuzańskim. Eurypides wyraża się naprawdę pochlebnie o samodzierżcach. Platon nienawidzi tutaj *) dyktatury całą duszą. Na tym punkcie podziela powszechne pośród demokratów greckich poczucia i od niego pochodzi to straszne zabarwienie wyrazu tyrannos, które nosi i nasz wyraz „tyran". Ten wyraz oznaczał jednak w jego czasach tylko dyktatora, wodza narodu, nieskrępowanego żadnym ciałem ustawodawczym naczelnika państwa.

XIX. Na utrzymanie wojska, które musi mu być osobiście oddane, zacznie dyktator naprzód czerpać z dóbr duchownych, potem ze skarbu państwa, bez kontroli. Elita będzie musiała z czegoś żyć. W razie buntu, gotów mordować własnych współobywateli, którzy go na kierujące stanowisko wynieśli. Ale za późno bywa na bunt, gdy wszystka broń jest już w posiadaniu dyktatora.

Oto, jak czarno wypadł wizerunek samowładcy i państwa, w którym lud nie miałby żadnego głosu. Trochę to dziwne, że Platon nie dojrzał w takim państwie ani cienia sprawiedliwości w swoim rozumieniu. Bo przecież w państwie dyktatora niewątpliwie każdy robiłby swoje (z wyjątkiem organu naczelnego) i żaden rolnik ani rzemieślnik nie mieszałby się do rządzenia, i strażnicy pilnowaliby rządzonych — więc musiałby tam panować jakiś porządek i karność i autorytet władzy mógłby być pilnowany surowo — i cenzura bezwzględna, i żadnej wolności słowa,

*) Por. dialog pt. „Polityk".

i obowiązujące legendy niewątpliwie — więc wiele rysów miałoby to państwo wspólnych z idealnym państwem Platona. Mimo to, a może właśnie dlatego, ani słowa sympatii, ani jej cienia bladego nie znajdujemy w charakterystyce dyktatury. Przeciwnie: wyrazy skrajnej pogardy i nienawiści żywiołowej. Platon miał ciężkie osobiste doświadczenia z dyktatorami. Może tu trzeba szukać tła. A może się bał, żeby go kto nie posądził, że on sam chce zaprowadzić jakąś tyranię — naukowców. On przecież tego nie chciał. W każdym razie nie byłby się do tego przyznał.

OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI DZIEWIĄTEJ

I. Obrazy poprzednich typów ludzkich wypadły stosunkowo krótko w porównaniu do wizerunku dyktatora, który Platon zamierza wykończyć nie żałując barw ciemnych. Ma ich bardzo dużo w zapasie. Przywiózł je chyba z Syrakuz.

Naprzód wyróżnia pośród pożądań niekoniecznych pożądania nielegalne, a więc zbrodnicze — dziś mówi się też kryminalne — i sądzi, że one się kryją jakoś nawet w duszach ludzi opanowanych i porządnych, a wychodzą na jaw podczas marzeń sennych. Sny kazirodcze, bluźniercze, zbrodnicze, wstrętne nie są przypadkami — to są objawy tych nielegalnych pożądań utajonych podczas życia na jawie skutkiem działania cenzury nawyków i pożądań lepszych, legalnych.

Ta teoria snów jest dziś powszechnie znana i reklamowana pod nazwiskiem Freuda. Zdumiewające tylko to, że nikt z tylu freudystów nie wymienia dziewiątej księgi „Państwa“ jako źródła tego pomysłu. Freud usiłował podeprzeć ten pomysł założeniem, że każde marzenie senne jest spełnieniem jakiegoś pragnienia. Ale to założenie jest nie tylko nieoczywiste, ale jawnie niezgodne z doświadczeniem, które uczy, że tylko niekiedy śni się nam to, czego pragnie-

my, a bardzo często śnią się nam rzeczy, których się boimy, brzydzimy, nienawidzimy ich i nie chcemy z głębi duszy i zupełnie szczerze, a nie: tylko powierzchownie, wbrew głębszemu pociągowi. I u Platona, i u Freuda nie przemawia za tą hypotezą, dotyczącą snów żaden fakt ani żadna zasada oczywista. Ta hypoteza jest tylko wyrazem pewnego pogardliwego, pesymistycznego spojrzenia na duszę ludzką.

II. Dyktator platoński jest synem albo wnukiem ubogich rodziców z niższej klasy społecznej i ma skąpego, ograniczonego ojca. Zaczyna się psuć pod wpływem rozpustnego towarzystwa złotej młodzieży. Ono zaszczepia mu chytrze jakąś namiętność — może seksualną. W każdym razie nieopanowaną i niewłaściwą. Stąd folgowanie zachciankom. Dyktatora cechują rysy psychopatyczne, jak chorobliwie wzmożone poczucie mocy i potrzeba narzucania swej woli otoczeniu. Nierzadko alkoholizm i rozpusta.

Tu Platon przesadza. Znamy dyktatorów abstynentów o rysach ascetycznych. Skłonności władcze muszą być — oczywiście, a rysy psychopatyczne zdają się wychodzić na jaw w wielu wypadkach, tylko rozpoznawać je przed czasem na miejscu nie jest dość bezpiecznie, a z daleka nie zawsze jest łatwo.

III. Gwałtowne a nieopanowane potrzeby niekonieczne prowadzą — zdaniem Platona — do nieposzanowania cudzej własności, do krzywdzenia nawet własnych rodziców, bo hamulców wewnętrznych brak. Taki człowiek nie cofnie się przed rabunkiem i przed świętokradztwem, staje się zdolny do wszystkiego i gotów na wszystko. Z takich typów rekrutują się wojska zaciężne za granicą a przestępcy wewnątrz państwa. Z tych sfer wychodzą dyktatorzy — aby zadawać gwałt własnej ojczyźnie. W życiu prywatnym cechuje ich obłuda, bezwzględność wobec zależnych, a płaszczenie się i schlebianie w stosunku do tych, których potrzebują. Niezdolni do przyjaźni, nieszczerzy, niewierni, niesprawiedliwi, urodzeni zbrodniarze, psuci do reszty i do dna brakiem wszelkiej odpowiedzialności na swoim stanowisku.

IV. Platon widzi zupełne przeciwieństwo pomiędzy idealnym królestwem filozofów a państwem rządzonym absolutnie pod berłem dyktatora. Jedno jest najlepsze, a drugie najgorsze. Właściwie jednak różnica ogranicza się u Platona przede wszystkim do poziomu moralnego rządzących. Przecież absolutne rządy miały panować także w ustroju idealnym. Żadnego głosu w rządzie nie mieli mieć rządzeni. Zarówno tam, jak i tu. Tyle tylko, że filozof był rozumny, opanowany, i wykształcony, a każdy inny dyktator, to koniecznie urodzony zbrodniarz i zepsuty, i dziki. To nie wydaje się takie oczywiste i konieczne. A brak wszelkiej kontroli ze strony rządzonych i brak wszelkiej odpowiedzialności przed nimi wydaje się niebezpieczny dla poziomu moralnego nawet najbardziej idealnych władców.

Teraz ma się o stosunkach panujących w państwie i w domu, i w duszy dyktatora, wypowiedzieć ktoś, kto te rzeczy zna z własnego bezpośredniego doświadczenia. My wiemy, że w roku 388 prz. Chr. Platon sam bawił po raz pierwszy na dworze Dionysiosa Starszego w Syrakuzach, więc nie będziemy daleko

szukali tego naocznego świadka, który ma teraz mówić przez usta Sokratesa.

V. Podobnie jak niewola panuje w ustroju absolutnym, tak i dusza, w której nie panuje rozum, tylko pożądania kryminalne, jest niewolnicą własnych niskich żądz, a że one bywają sobie przeciwne, więc taka dusza musi stale żyć w niepokoju wewnętrznym, w ciągłym żalu za czymś i nie czuje nigdy dosytu. Taka natura wychodzi jeszcze najlepiej, jeżeli może wieść życie prywatne — na stanowisku dyktatora musi wciąż dławić się strachem przed nienawiścią mas rządzonych i mieć nieznośnie ograniczoną swobodę osobistą, ze względu na bezpieczeństwo swojej osoby. Czytamy i dziś o tych udrękach życia prywatnego dyktatorów — ich los nie wydaje się naprawdę godny zazdrości.

VI. Syn Aristona, to znaczy po grecku mniej więcej: syn człowieka najlepszego — a wiemy kto to jest — ogłasza, że najszczęśliwszym typem ludzkim jest człowiek rozumny i opanowany, a największym nędzarzem jest typ pożądliwy a nieopanowany — w szczególności, jeżeli się znajdzie na stanowisku dyktatora. Inne typy, omówione poprzednio, zajmują na skali szczęścia miejsce pośrednie.

W tych ocenach nie chodzi o opinię ludzką, tylko o samą budowę wewnętrzną duszy ludzkiej. O ten punkt widzenia przy ocenie sprawiedliwości i niesprawiedliwości prosili Sokratesa Glaukon i Adejmant już w księdze drugiej. Dopiero teraz Sokrates spełnia ich prośbę.

VII. Chcąc jeszcze inaczej dowieść, że niesprawiedliwy typ jest najnieszczęśliwszy, przypomina Sokrates omówione już poprzednio rozróżnienie trzech pierwiastków duszy ludzkiej. Są to rozum, czyli zamiłowanie do nauki, temperament, który tu wychodzi na to samo, co ambicja. I pożądliwość, która tu wychodzi na chciwość. Ludzie dzielą się na trzy rodzaje zależnie od tego, która z tych trzech stron duszy w kimś dominuje. Każdy z tych typów ceni najwyżej życie sobie właściwe.

VIII. Jednakże prawo do rozstrzygania, który z tych trzech rodzajów przyjemności jest najwięcej wart, ma tylko filozof, bo on może znać wszystkie trzy rodzaje przyjemności z własnego doświadczenia, a rozkoszy, płynącej z pracy naukowej, nie zna ani człowiek goniący tylko za zaszczytami, ani ten, który nie zna wartości większej, niż pieniądz. Oprócz tego, tylko filozof myśli obiektywnie — więc tylko on tu jest powołany do rozstrzygania.

Trochę są zabawne te argumenty, bo to tak wygląda, jakby każdy filozof był jednaki, a przecież i Platon to wiedział i my wiemy, że nie każdy filozof ma sposobność doświadczać tej przyjemności, jaką chciwcom przynoszą duże pieniądze, a czy każdy myśli rzeczowo — to też pytanie nierozstrzygnięte, chociaż myśleć tak powinien każdy a nie tylko filozof. Nie ma przecież sposobu na to, żeby stwierdzić obiektywnie, komu jest przyjemniej: chciwcowi, gdy zdobędzie duże pieniądze, ambitnemu, gdy na niego spadnie wielki zaszczyt, czy uczonemu, gdy wykryje doniosłą prawdę.

IX. Mimo to Platon spróbuje jeszcze dowieść, że przyjemności chciwców i łakomców są mniej rzeczywiste, mniej prawdziwe niż przyjemności naukowców, czerpane z poznania rzeczywistości.

W tym celu zakłada zupełnie słusznie pewną skalę uczuć. Na niej od punktu zerowego w środku biegną ku górze coraz to większe przyjemności, a ku dołowi przykrości coraz większe. Przejście od przykrości do punktu zerowego, a więc do stanu w rzeczywistości obojętnego, wydaje się tylko przyjemnością. Tak samo przejście do zera od przyjemności wydaje się przykrością, a też nie jest nią naprawdę.

X. Ludzie doznają naprawdę przyjemności, poruszając się na skali uczuć ku górze, a przykrości, gdy na niej opadają w dół, ale to są jednak przykrości i przyjemności złudne, pozorne, podobne do zjawisk kontrastu następczego w dziedzinie barw neutralnych. To zjawisko wymienia tu Platon po raz pierwszy w literaturze świata.

Oprócz tego, przyjemność, to jest zawsze uzupełnienie jakiegoś braku, jakieś napełnianie się. Prawdziwsze, bardziej rzeczywiste napełnianie się ma zachodzić wtedy, gdy się człowiek napełnia czymś bardziej rzeczywistym, bliższym prawdy. A że tylko przedmioty myśli, które rozum poznaje, są rzeczywiste, czyli prawdziwe, więc tylko napełnianie się nimi przy poznawaniu rozumowym jest przyjemnością prawdziwą. Wszelkie uzupełnianie innych braków wszelkimi innymi rodzajami przedmiotów daje tylko przyjemności pozorne. I pozorne i prędko przemijające, ponieważ pożądliwość ludzka podobna jest do

nieszczelnych naczyń. Czymkolwiek by je napełniać, przecieka wszystko i znowu brak. A tylko nauka otwiera źródła przyjemności trwałych, które nie więdną.

Ten piękny ustęp budzi dwa zastrzeżenia. Po pierwsze — żadna przyjemność, choćby wywołana złudzeniem, nie jest przyjemnością pozorną. Jest rzeczywistą, jeżeli się tylko zjawia. Kiedy miło mi patrzeć na łuk tęczy na sinawych obłokach nad lasem, przeżywam przyjemność rzeczywistą, chociaż kto by wierzył w takiej chwili w to, że chmury także i widziane z bliska byłyby wtedy różnokolorowe, ulegałby złudzeniu. Jego sąd byłby mylny, jego spostrzeżenie mogłoby być złudzeniem — ale jego przyjemność byłaby tak samo rzeczywista jak i moja. Nie byłaby złudna ani fałszywa, ani pozorna.

Po drugie — napełnianie płuc powietrzem jest zupełnie tak samo napełnianiem, jak napełnianie żołądka grochem albo pustej kuli ołowiem. Za to uczenie się, poznawanie rzeczywistości — upragnione i rozkoszne — jest tylko podobne nieco do procesu napełniania się — i to nie bardzo — a napełnianiem się nie jest. To są tylko przenośnie — bardzo niedokładne. Nauka przecież nigdy myślącego człowieka nie napełni, nie nasyci — żądza wiedzy jest tak samo bez dna jak żądza pokarmu, napoju, narkotyku albo obcowania z ludźmi. I w tym jej wielka wartość. Wszechwiedza osiągnięta musiałaby przynieść nudę — bez nadziei i bez ratunku.

XI. Pewne ustępstwo robi teraz Platon dla ambicji i chciwości. One też mogą czasem dawać przyjemności bliskie prawdy, bliskie rzeczywistości. To

wtedy, gdy ambicją i chciwością rządzi rozum. Wobec tego, tylko filozof — rządzący się rozumem — ma dostępne przyjemności i prawdziwe i bliskie prawdy, a typ oddany rozpuście bezrozumnej — typ despoty — może kosztować tylko przyjemności pozornych, złudnych, fałszywych.

I tu przychodzi na myśl Platonowi figiel: a może by tak spróbować ilościowo, geometrycznie ująć dla większej plastyki różnicę między filozofem a despotą ze względu na rzeczywistość, prawdziwość przyjemności dla nich obu dostępnych.

Zatem ustawia w myśli w szereg typy, które omówił, i tworzy szereg następujący: 1. filozof — król, 2. timarcha, 3. oligarcha, 4. demokrata, 5. despota. Być może wyobraża ich sobie ustawionych wzdłuż linii prostej. Jak długie odstępy dzielą jednego od drugiego, tego nam nie mówi. A przydałoby się to założenie dla plastyki obrazu. Może będą to odstępy równe. Chociaż despota wygląda raczej na trzy razy tak dalekiego od filozofa, jak jest od niego odległy oligarcha. Przy każdym typie wyobraża sobie w postaci powierzchni płaskiej cień, pozór przyjemności prawdziwej, dostępnej dla filozofa-króla. I jakoś mu się wydaje, jakby te cienie rosły z oddaleniem każdego typu od filozofa. Rosną z kwadratem odległości. Oczywiście — pod warunkiem, że te cienie rzuca jakieś światło, ustawione za przyjemnością prawdziwą filozofa, a biegnące po liniach prostych. Zatem wolno sobie tak wyobrazić ten szereg typów ludzkich i odpowiadających im cieni szczęścia prawdziwego. Na początku poziomego odcinka prostej niech stoi po lewej stronie filozof-król. O półtora centymetra od niego w prawo timokrata, a o trzy centymetry od króla

oligarcha. Zgodnie z brzmieniem tekstu trzeba despotę ustawić o dziewięć centymetrów od filozofa na prawo. Pomiędzy oligarchą a despotą znajdzie się gdzieś demokrata. Może być, że na szóstym centymetrze od króla. Ale nie o niego chodzi. Chodzi o stosunek ciemnego szczęścia oligarchy do wielkości tych mroków, w których jest pogrążony despota. Otóż jeśli cienie szczęścia rosną jak kwadraty ich odległości od stanowiska filozofa króla — to cień szczęścia oligarchy odległego od króla o 3 cm będzie odpowiadał powierzchni dziewięciu centymetrów kwadratowych. A ogromny cień szczęścia despoty odległego o dziewięć centymetrów od króla będzie odpowiadał powierzchni aż osiemdziesięciu jeden centymetrów kwadratowych. Zważywszy zaś, że to szczęście można pojąć nie jako powierzchnię, ale jako imitację rzeczywistości, jako pozorną bryłę, sześcian — dostaniemy 9 razy 81, czyli 729 centymetrów sześciennych, jako obraz tej złudy szczęścia i tych masywnych mroków, w których tonie despota.

Tym samym filozofowi jest siedemset dwadzieścia dziewięć razy przyjemniej i lepiej niż dyktatorowi. Słusznie Glaukon powiada, że to niesłychane obliczenie spadło tutaj z góry na głowy sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Platon nie brał tego poważnie. Ani tych uwag uzupełniających o latach, dniach, nocach i miesiącach. Że niby to, jak zliczyć trzysta sześćdziesiąt cztery i pół dni i tyleż samo nocy, to wyjdzie w sam raz 729. A jakby każdy miesiąc liczyć po trzydzieści i jedna trzecia dnia dwudziestoczterogodzinnego, a takich miesięcy w roku wziąć dwanaście — to wyjdzie trzysta sześćdziesiąt cztery dni dwudziestoczterogodzinnych. A jeżeli 364 i pół po-

mnożyć przez dwa, wyjdzie też 729 dni dwunastogodzinnych. A znowu 729 miesięcy, to będzie sześćdziesiąt lat — przeciętny okres życia człowieka. Apelt przytacza jeszcze za Plutarchem i Hezjodem domysł, że nimfy i demony mają żyć po dziewięć tysięcy siedemset dwadzieścia dziewięć lat. Ale to są też informacje mniejszej wagi. Nie trzeba zbyt serio traktować rzeczy nie pomyślanych zbyt serio.

Ten ustęp jest tak napisany, że łatwiej dojść, o co w nim chodzi, jeżeli tylko myśleć liczbami, a nie próbować przedstawiać tego rysunkiem. Do wykonania rysunku brak jednoznacznych informacyj. Może być, że i Platon nie rysował sobie tych cieni szczęścia, tylko myślał o nich z pomocą czystych liczb. Dlatego opis wyszedł nieco mętnie. Platon bawi się w matematyka, ale znudziło go rysowanie. Teraz zacznie modelować.

XII. Żeby plastycznie pokazać straszny stan duszy nierządnej, każe Sokrates Glaukonowi wyobrazić sobie twór, którego nie można wykonać w materiale plastycznym, a gdyby go kto w nim wykonać próbował, wyszłoby coś bardzo brzydkiego i bardzo nie greckiego w wyglądzie. Symbolem duszy ludzkiej ma być zlepek z trzech postaci: z wielogłowego i wielobarwnego potwora, który ma być obrazem pożądliwości, z dużego lwa, który symbolizuje temperament, i z postaci małego człowieka, która odpowiadać ma rozumowi. Cały ten zlepek ma być schowany we wnętrzu wielkiej postaci ludzkiej. Na tym modelu pomyślanym demonstruje Platon sprawiedliwość i niesprawiedliwość, przy czym niesprawiedliwość wychodzi istotnie bardzo brzydko.

Erifyle, o której tu mowa, przyjęła w prezencie złoty naszyjnik od Polynejkesa, aby wydać, że mąż jej, Amfiaraos, nie chce iść na wyprawę na Teby. On nie chciał iść, bo przeczuwał, że tam zginie i zginął naprawdę. Erifyle źle wyszła na swej chciwości i na prezencie, bo naszyjnik — naszyjnikiem — a mąż na ogół więcej wart.

XIII. W świetle tego symbolu plastycznego pokazuje Platon teraz szereg wad i zalet jednostki ludzkiej. Rozpusta to puszczenie wolno strasznego stworu pożądliwości. Egoizm i arogancja, nieuprzejmość — to wady temperamentu: zbytnie i rażące napięcie tego lwa i węża, które mieszkają w piersi człowieka. Miękkość usposobienia, to przeciwieństwo tamtych wad tego samego pierwiastka. Pochlebstwo i lokajstwo, to wyraz przemiany lwa ambicji w śmieszną, zabawną a pogardzaną małpę — pod wpływem chciwości. Rzemiosło, w przeciwstawieniu do sztuki, która wymaga rozumu twórczego, to oddanie słabego intelektu na służbę dla chleba i dla zaspokajania pożądań cudzych. Dlatego rzemieślnicy powinni słuchać intelektualistów — swojego rozumu nie mają dość — niech przynajmniej słuchają cudzego. Tu się może trochę zapędził, bo na własne potrzeby gotowo i rzemieślnikom rozumu wystarczyć. Podobnie i dzieci nie powinny mieć żadnej samodzielności, pokąd się w nich nie wyrobi rozum, którym by się już same mogły kierować w życiu. Kara wymierzana za przestępstwa poskramia pożądliwość, a uczy rozumu — więc jest czynnikiem nad wyraz zbawiennym. Kara śmierci da się tak pojąć chyba dopiero w związku z życiem pośmiertnym.

Zajęcia naukowe i ćwiczenia gimnastyczne tylko o tyle są pożądane, o ile pomnażają władzę rozumu nad temperamentem i nad pożądliwościami.

Gromadzenie majątku bez miary jest niebezpieczne dla równowagi wewnętrznej — zatem i tym zabiegom powinna przyświecać i regulować je troska o harmonię własnej duszy. To samo dotyczy zaszczytów. Jeżeli idzie o udział w życiu politycznym, to w realnych, obecnych warunkach w ojczyźnie nie ma tam czego szukać człowiek, dbający o siebie, czyli człowiek sprawiedliwy. W państwie idealnym rządziłby chętnie i z pożytkiem, ale to idealne państwo dziś nie istnieje nigdzie na ziemi. Jest tylko przedmiotem myśli — pierwowzorem czcigodnym, na modłę którego można i należy urządzać przede wszystkim samego siebie.

Cóż pomoże człowiekowi, gdyby posiadł nawet i całą ziemię, a na duszy własnej szkodę poniósł? Tak sobie myśli Platon formułując swój egocentryczny ideał życia i struktury wewnętrznej człowieka. Odwraca się od rzeczywistości konkretnej. Ta go mierzi. Próbuje stworzyć wzór lepszej. Z pewnością — też przede wszystkim dla samego siebie. Kiedy się przyglądać i przysłuchiwać tej pracy jego intelektu i fantazji, słychać czasem głos potężny, który ma w sobie coś królewskiego. Czasem słychać syk jadowity a widać wciąż pazur lwi. Tak, jakby i jego intelekt szedł nieraz za temperamentem, za pasją władania, za potrzebą poczucia mocy, której życie nie umiało nasycić. Aparat intelektu ludzkiego nie pracuje nigdy, jeżeli go nie porusza motor uczucia.

OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI DZIESIĄTEJ

I. Platon spogląda wstecz na swoje dzieło i odzywa się w nim sumienie. Sztukę wygnał ze swego państwa — z wyjątkiem zamówionych utworów w duchu państwowym. I teraz mu trochę żal. Widzi przecież, jak wciąż sam myśli przenośniami, jak stwarza obrazy symboliczne, tworzy postacie i sytuacje zmyślone, daje w nich wyraz uczuciom, które go opanowują, wpada w rytmy, gra i opędzić się nie umie przypomnieniom z Homera i z tragików. W pamięci ma długie ustępy z poetów, nad którymi płakał i śmiał się z nich i zżył się z nimi. Później myślał nad tym, zmagał się i w końcu rozgryzł to, co w nich ukochał. To wszystko jest na nic — powiada — to trzeba wyrzucić. A jednak mu żal. Więc jeszcze raz siebie samego chce przekonać, że postąpił słusznie.

Homer jest jego osobistym przyjacielem, ale prawdę należy cenić więcej niż człowieka. Tę samą zasadę — zupełnie słuszną — obrócił Arystoteles przeciw Platonowi i stąd później powstało używane do dziś powiedzenie łacińskie: Amicus Plato, sed magis amica veritas.

Platon wychodzi z tego założenia, że każda sztuka stwarza jakąś niby to rzeczywistość. Myśli przy tym o dziełach sztuki, które mają swój przedmiot, doty-

czą czegoś, opisują coś, jak obrazy perspektywiczne, rzeźby figuralne, utwory epickie i utwory sceniczne. Sztuka stwarza świat zmyślony, podobny do świata rzeczywistego. Zatem sztuka jest naśladownictwem. Ale czy jest naśladownictwem rzeczywistości? Żeby na to odpowiedzieć, streszcza znowu swoją teorię poznania. Każdej grupie przedmiotów konkretnych, oznaczonych tą samą nazwą ogólną, odpowiada j e d e n tylko przedmiot rzeczywisty zwany ideą albo postacią. Wykonawcy przedmiotów konkretnych nie wykonują przedmiotów rzeczywistych (idei), tylko je oglądają w myśli i jakoś je naśladują w materiałach. Każdy konkretny przedmiot naturalny jest już pewnym naśladowaniem — idei, czyli rzeczywistości. Każdy przedmiot konkretny, stworzony przez artystę, jest podobny do odbicia przedmiotu konkretnego w lustrze albo do obrazu malowanego i jest naśladowaniem naśladowania.

II. Idea, istota, postać łóżka albo stołu, jest tworem Boga. Istnieje każda w jednym tylko egzemplarzu — z natury rzeczy. Łóżko konkretne albo stół są dziełami stolarza i każdego z nich zarówno stołu jak i łóżka może być i jest wiele egzemplarzy. Widok łóżka i stołu z pewnego punktu i w pewnym oświetleniu naśladuje malarz. Jego twór jest trzecim z kolei w szeregu przedmiotów coraz to mniej prawdziwych, coraz to mniej rzeczywistych. Malarz nie musi znać istoty rzeczy, której chwilowy przemijający wygląd naśladuje. A ten malarz jest tutaj tylko reprezentantem k a ż d e g o artysty — czy by się on posługiwał pędzlem, czy słowem mówionym lub pisanym. Poeci uchodzą tylko w szerokich kołach za znawców

wszystkiego, o czym piszą. (Por. dialog pt. „Ijon"). To swiadczy o naiwności przeciętnego czytelnika.

Widocznie niewiele się pod tym względem zmieniło od czasów Platona. Przecież i u nas szerokie koła „uczą się" o początkach chrześcijaństwa z „Quo Vadis", o czasach Ludwika XIV z Dumasa, o wojnach kozackich z „Ogniem i Mieczem", o powstaniu listopadowym z Wyspiańskiego, o styczniowym z Grottgera, o miłości i o tym, co dobre i złe — z powieści obyczajowych. Dziś, jak przed dwoma tysiącami lat, artyści spełniają rolę nieodpowiedzialnych i nieuczonych nauczycieli dla każdego, kto ich czyta lub ogląda, a do nauki nie sięga.

III. Artyści dlatego odwzorowują tylko rzeczywistość, że nie potrafią jej tworzyć, choćby chcieli. To na pewno nie będzie trafna uwaga, jeżeli ją wziąć dosłownie. Rembrandt nie dlatego namalował wołu rozprutego, że wołów pruć nie umiał. Ale Platon, być może, dlatego napisał swój dialog i stworzył w nim widziadło państwa idealnego, że nie było mu dane założyć państwa rzeczywistego. A gdy próbował, źle się to skończyło. On by naprawdę wolał tworzyć w materiale ludzkim organizację realną niż zapisywać łokcie papyrusu literkami i zwijać to na wałki. Wiedział, że będzie sławny — wolałby być pożyteczny. Urągając tutaj Homerowi, urąga samemu sobie i wie o tym. Homer przecież żadnych praw nie układał i nie malował ideału człowieka i życia. Cóż go pytać o realizację tych fikcyj?

IV. Tu równie dziwnie jak w Gorgiaszu, Platon twierdzi, że niewdzięczność i brak uznania u współ-

czesnych ujemnie świadczy o zdolnościach wychowawczych sławnych twórców. Przecież wiedział, że Sokrates też nie znalazł uznania i wdzięczności ze strony szerokich kół i wiedział, jak mu się samemu nie udało wychować dyktatora Syrakuz. Cóż dopiero Lud Ateński! Za wzór zdolności wychowawczych podaje sławnych sofistów, a wiemy z innych dialogów, jak na nich patrzył naprawdę. I ustęp o sofistach jest tu bardzo przejrzyście ironiczny. Cała ich mądrość ma polegać tylko na sztuce w m a w i a n i a w drugich, że sofiści są niezbędni jako wychowawcy. Wobec tego, cały ten ustęp, to tylko wołanie o cześć i miłość, skierowane do współczesnych przede wszystkim, i wyrzut, że garną się do blichtru, a nie doceniają wartości prawdziwych.

Poezja mało mówi i mało mówiła o szewstwie. To szewstwo jest tu użyte tylko jako symbol. Artysta jako taki nie może być nauczycielem, nie może należycie informować o rzeczywistości, bo musiałby ją naprzód sam znać, a wiemy już z księgi szóstej i siódmej, że poznanie rzeczywistości wymaga myślenia ścisłego, nieobrazowego — takie myślenie jest przeciwieństwem pracy artystycznej. Ta musi być obrazowa i jest z konieczności mętna. Jeżeli świetny ustęp poetycki przetłumaczyć na ścisłą prozę, gaśnie jego cały urok i zostaje jako obrok duchowny bardzo niewiele materiału, i to najczęściej bardzo wątpliwego. Można spróbować i dziś streścić w dwóch, trzech zdaniach „Stepy Akermańskie", albo trochę obszerniej „Odę do Młodości" i skontrolować, czy to zdanie Platona już przebrzmiało, czy jeszcze nie.

Artysta — jako naśladowca tylko — nie potrzebuje wiedzy o rzeczywistości. Wiedza o rzeczach samych nie jest potrzebna nawet i wykonawcom. Wystarczy im wiara; mniemanie oparte na zaufaniu do znawców. Naśladowcom nawet i tego nie potrzeba. Pracują przecież tylko na wygląd dla szerokich kół, które się też na rzeczy nie znają. Sztuka jest rodzajem zabawy, jest tworzeniem na niby. „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst". To są myśli psychologicznie trafne i nie są powierzchowne. Wypowiada je jeden z największych artystów świata, który był swojej pracy świadom, jak mało kto. Robi z sobą samym rachunek sumienia.

V. Sztuka stwarza złudy, które lubimy wbrew naszej miłości prawdy. Upodobanie już w obrazach malowanych łudząco jest pewną ofiarą z rozumu. Ten zadowolić by się powinien lepiej wykresami geometrycznymi, mapami, rzutami równoległymi, bo one lepiej informują o rzeczywistym kształcie przedmiotów. Oto, co mówi Platon; malarz, który chce być matematykiem. I to mówi tak niepotrzebnie, bo perspektywiczny rysunek stołu jest równie prawdziwym obrazem tego stołu, przy założeniu promieni zbieżnych w patrzącym oku, jak trzy rzuty równoległe, przy innych założeniach. Platon ma wrażenie, że malarstwo perspektywiczne apeluje do jakiegoś niższego pierwiastka jego duszy. Do takiego, który się lubi łudzić. To nie będzie rozum. Ten potrzebuje prawdy.

Podobnie i poezja, a w szczególności sztuka dramatyczna, apeluje do pierwiastka niższego, który objawów cierpienia i namiętności nie zwalcza i nie kryje, tylko je bezwstydnie lubi pokazywać przed ludźmi.

VI. Sztuka dramatyczna stawia na piedestale gwałtowne, nieopanowane afekty i pobudza do rozdmuchiwania ich w sobie, zamiast, żeby je człowiek rozumnie zwalczał i miarkował. W szczególności afekty ujemne, żalu i gniewu, znajdują zbyt często wyraz na scenie, bo ich objawy są efektowne, a człowieka spokojnego, opanowanego na scenach nie pokazują, bo to nieefektowne. Zwłaszcza dla tłumów wypełniających teatry. Sztuka dramatyczna jest na ogół gorsząca, bo nie apeluje do rozumu i nie pobudza go, i nie zachwala, tylko pobudza i zachwala wybujałe, nieopanowane życie uczuciowe.

VII. Starożytny dramat, podobnie jak nasza opera, wzruszał mimo widocznej przesady w geście i w wyrazie; afektacja, choć nieznośna w życiu, podobała się na scenie. I to mogło zarażać nawet ludzi opanowanych, o dobrym smaku i takcie. Podobnie — komedia — potrafi nieraz zarażać błazeństwem nawet ludzi poważnych. W ogóle: poezja zbytnio dopuszcza serca ludzkie do głosu i oddaje im ster nad człowiekiem, który stale powinien być w rękach rozumu. Dlatego nie należy jej w państwie tolerować — z wyjątkiem pieśni pobożnych i pochwał na cześć ludzi wybitnych.

VIII. Zawstydził się Platon tej konsekwencji sam przed sobą. I nie był z niej zadowolony. Wybacza komediopisarzom ich dawne i stałe zaczepki pod adresem filozofów i gotów, wbrew wszystkiemu, co mówił, otworzyć dla poezji bramy państwa, tylko pragnąłby znaleźć jakieś racjonalne usprawiedliwienie dla jej istnienia i działania. Boi się jej i chciałby, że-

by się ludzie bronili od wpływu poezji, powtarzając sobie stale, że to jest coś tylko na niby, a nie na serio.

To zupełnie słuszna rada dla każdego, komu się łatwo zacierają granice między supozycjami a przekonaniami, dla tych, którzy się poezją przejmują tak, że przestają odróżniać ją od nauki, i świat przedmiotów i przeżyć zmyślonych biorą łatwo za świat rzeczywisty. Taką naturą musiał być i Platon sam. Dlatego tak żywo polemizował z poetami już w księdze drugiej i w trzeciej. Że to nieprawda, co mówią. Bo on sam zrazu myślał, że to wszystko prawda i że się to wszystko śpiewa zupełnie serio.

I tu było zasadnicze nieporozumienie. Ludzie p o t r z e b u j ą poezji i już to samo stanowi jej dostateczną rację bytu w państwie. Potrzebują jej tak, jak potrzebują marzeń sennych i snów na jawie, zabaw i gier i zachowań się obyczajem przekazanych — w ogóle: potrzebują przeżyć na niby równie mocno, jak potrzebują przeżyć serio. Nie należy poezji brać za naukę — tu ma Platon zupełną rację, ale nie ma powodu ani się jej samemu wyrzekać, ani bronić jej drugim. To tak, jakby chłopak nie chciał w ogóle nigdy spać. Dlatego, że czasem mu się śnią cyganie i potem się ich przez dzień boi. I można pozwolić ludziom na wiele niecenzuralnych przeżyć w obcowaniu ze sztuką. Na tej drodze niejedna żądza niecenzuralna znajduje swe fikcyjne zaspokojenie i przycicha, zamiast, żeby się nasycenia domagała w życiu. Tak mówią przynajmniej. A na organizacje przeczulone i przejmujące się zbyt głęboko, i biorące serio słowa każdej pieśni i każdej śpiewki, trzeba uważać — niech nie śpią z otwartymi oczami.

IX. Odżegnał się Platon od wszelkiej poezji i oto sam nastroił kitarę. Zaczyna się wielki finał dialogu. Będzie śpiewał o nieśmiertelności duszy i poprowadzi nas za grób.

Zaczyna, jak zwykle, od żartów. Bo rzucił okiem w nieskończoność i oto Sokrates pyta w tej chwili Glaukona, jakby o jakiś drobiazg szło, czy nie zauważył czasem, że nieśmiertelna jest nasza dusza i nie ginie nigdy. Glaukon jest zdumiony, jak można coś takiego zauważyć i rad by czegoś o tej „nietrudnej" sprawie posłuchał. Widocznie i Platon sam nie uważał tej sprawy za zbyt oczywistą i łatwą. On w to wierzy obrazowo, artystycznie, supozycjami, a będzie próbował zamienić tę wiarę na rodzaj wiedzy, ujętej w słowa oderwane, które by się jakoś dały powiązać.

Więc jako pierwszy argument podaje to, że nie może w ogóle zginąć coś, czego nie gubi zło jemu właściwe, swoiste. A że swoistym złem duszy jest niesprawiedliwość i ta duszy ludzkiej zguby nie przynosi — więc dusza w ogóle zginąć nie może. Zguba ciała nie może jej dotykać wcale, bo ona nie jest ciałem — cóż ją obchodzi cudze zło — zło tkwiące w ciele?

Argument nie bardzo oczywisty, bo każde ciało żywe, jak wiadomo, ginie w ogniu albo w zbyt rzadkim powietrzu, chociaż żadne ciało żywe nie jest ogniem ani zbyt rzadkim powietrzem.

X. Niesprawiedliwość pojęta jest tutaj jako jedyne i decydujące zło duszy. Jeżeli ono jej nie zabija — nie zabije jej nic w ogóle. Ale właśnie o to idzie, czy naprawdę niesprawiedliwość ma takie decydujące znaczenie dla duszy, że jeśli co, to ona tylko jedna

mogłaby jej przynieść koniec. Bo ostatecznie zgniłość jest też swoistym złem jajek jadalnych i to swoiste zło żadnego jajka nie unicestwia. Zgniłe jajko może trwać bardzo długo. Mimo to nie jest nieśmiertelne i może się stłuc bardzo łatwo. Dopiero wtedy ginie, a z tym swoistym złem trwać mogło bardzo długo.

XI. Z założenia nieśmiertelności dusz ludzkich nie wynika wcale stała ilość dusz, jak myśli Platon w tym miejscu. Przecież nic o tym nie wiadomo, z czego się nieśmiertelne istoty mogą tworzyć, a z czego nie mogą, i ta myśl, że w końcu wszystkie mogłyby się stać nieśmiertelne, nie ma w sobie nic bardziej osobliwego niż przyjmowanie jednej takiej istoty albo kilku.

Platon nie chce się zbyt długo rozwodzić nad zagadnieniem nieśmiertelności duszy — poświęcił tej sprawie cały dialog: „Fedona". Woli skorygować plastyczny symbol duszy ludzkiej, który mu tak brzydko wypadł w księdze poprzedniej. To wspólnota z ciałem tak duszę oszpeca powierzchownie. Ale dusza mądra a odwiązana od ciała jest z pewnością piękna i znacznie prostsza w wyglądzie. Łatwo sobie wyobrazić, że jeśli się w jej symbolu plastycznym usunie tę wielogłową hydrę na dole i lwa z wężem nieco wyżej, a zostanie z niej sam tylko rozum w postaci człowieka — dusza wyładnieje bardzo. Tylko cóż to za człowiek będzie: bez pożądań i bez temperamentu?!

XII. Tu przypomnienie księgi drugiej. Mówiło się tam o nagrodach, jakimi niebo i ziemia ludzi sprawiedliwych obdarzają. I wtedy się ta myśl o nagrodach doczesnych za dzielność wydawała naiwna. Te-

raz wraca zupełnie serio. W formie nadziei i wiary w opiekę boską nad człowiekiem sprawiedliwym. Przychodzą wyrazy otuchy, że i powodzenie chociaż pod koniec życia jakoś powinno nadejść w ślad za sprawiedliwością. I opinia ludzka też uszanuje w końcu człowieka dzielnego, a nieuczciwego pognębi. Optymistyczny nastrój przyświeca ostatnim rozdziałom tej księgi.

XIII. A teraz przychodzi mit końcowy: pierwowzór „Boskiej Komedii". Nagrody i kary doczesne nie zawsze trafiają tak, jakby wypadało i jakby się chciało w to wierzyć. A serce ludzkie pragnie widzieć ludzi sprawiedliwych w szczęściu, a niejedno serce mniej dobre pragnie widzieć zbrodniarzy na mękach. Tych pragnień nie zaspokaja życie, ale potrafi je zaspokoić fantazja. W stanie snu zjawiają się też nieraz marzenia senne, których treść spełnia pragnienia niezaspokojone w dzień, a na jawie fantazja artystów potrafi stwarzać obrazy — odpowiedniki marzeń sennych; treść ich spełnia tę samą rolę: koi pragnienia, którym życie odmówiło spełnienia. To znaczenie ma i końcowy mit platoński tutaj.

Pierwsze słowa przypominają „Odysseę", ale zapowiadają inne widowisko, niż tam, gdzie Odysseus też zstępował pod ziemię, oglądać dusze zmarłych. Od początku opowiadania o Erze, synu Armeniosa, proza wpada w rytm. I słychać pomiędzy zdaniami jakby męskie akordy, uderzane na strunach. Trzeba to czytać powoli a po prostu.

Tok, forma i treść opowiadania ma charakter marzenia sennego. Wielka plastyka szczegółów, ale nie można ich żadną miarą konsekwentnie powiązać

w konkretny model przestrzenny i czasowy — nie zejdą się. Pole widzenia z jednego momentu nie da się związać z polem widzenia z momentu następnego. Postacie zjawiające się w treści opowiadania, są nieraz figurami symbolicznymi — to uosobione abstrakcje — obok ludzi pozbawionych znaczenia oderwanego. Postacie znane tylko z literatury i z mitu plączą się z osobami znanymi gdzieś z życia — akcja ma zabarwienie rozkoszne i straszne — na przemian i równocześnie — a kończy się nagłym wstrząsem jak przy obudzeniu się od jakiegoś huku albo blasku nagłego. W treści swobodna wędrówka pośród widowisk uroczych i okropnych, a tu i ówdzie jakieś natrętne, uparte wyliczenia i pomiary bardzo mętne.

Właśnie tak, jak to bywa w snach. Daremnie te pomiary kontrolować i objaśniać je i sprawdzać na jawie. Nic z tego nie wychodzi i nie może wyjść, bo to jest właśnie charakterystyczne dla myślenia w snach. Ono nie zawsze się da powtórzyć i skontrolować na jawie — po przebudzeniu się.

Er, syn Armeniosa, to ten sam, który zaczyna u Słowackiego „Króla Ducha", tylko Słowacki nie znał go z oryginału platońskiego, ale z francuskiego przekładu, i dlatego zrobił go przez pomyłkę Ormianinem, kiedy pisał:

„Ja, Her Armeńczyk, leżałem na stosie" itd.

Dwie rozpadliny w niebie naprzeciw dwóch przepaści w ziemi — to będą chyba dwie szczeliny świecące między chmurami, bo trudno to zobaczyć inaczej.

Pierwsza scena przypomina nieco „Sąd Ostateczny" Michała Anioła. Dwa pionowe szeregi postaci

ludzkich po lewej i po prawej i sędziowie pośrodku. Oczywiście, że Platon nie wziął tego obrazu od Michała Anioła. Duchy mają tu formy cielesne, ubrań chyba nie mają, chodzą nogami po skałach i po chmurach. W niebie trzeba sobie też pomyśleć jakąś trwałą podstawę pod nogami dusz szczęśliwych, ale to nie jest w marzeniu sennym konieczne. Można we śnie chodzić i po powietrzu. Zbawieni mają na piersiach przewieszony wyrok sądu — prawdopodobnie dla orientacji władz niebieskich i dla rozpoznawania się nawzajem.

Potępieni noszą wyrok na plecach — jak dorożkarze warszawscy numer, ale to dla większej hańby. Bo odznakę przypiętą z przodu widzą tylko ci, których może widzieć i odznaczony — przypiętą z tyłu czytają ci, o których nie wie naznaczony. Jeżeli oznaka haniebna, hańba tym przykrzejsza.

Kary i nagrody zagrobowe powtarzają się co sto lat, aby w ciągu tysiącletniego żywota pośmiertnego mogły być dziesięciokrotne. O karach czytamy szczegóły — o nagrodach ogólniki.

Ci, co umarli niedługo po urodzeniu, sprawiają niejaką trudność w opowiadaniu, bo ani karać ich nie ma za co, ani nagradzać. Platon wie o tej trudności, ale ją pomija. Według wierzeń chrześcijańskich cieszą się takie dusze szczęściem naturalnym w tak zwanej Otchłani.

Opowiadanie nabiera rysów osobliwie konkretnych, kiedy się „dusze zmarłe“ zaczynają pytać o znajomych po imieniu i pada nazwisko Ardijaiosa.

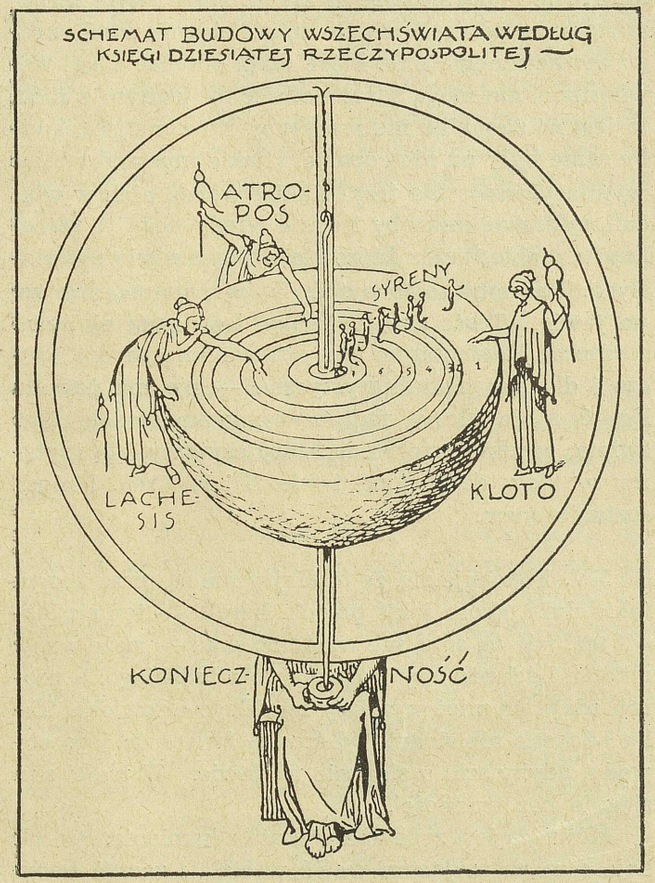
XIV. Straszne widowisko, kiedy diabli cierniami czeszą dyktatora, a przepaść ryczy, kiedy z niej po-

tępieńcy chcą wychodzić. Można się dorozumiewać, że obciążeni bardzo wielkimi grzechami idą na męki wieczne do Tartaru. A inni odbywają rodzaj czyśćca.

Po kilku dniach wędrówki odbytej gdzieś chyba po ziemi, dochodzą dusze tam, skąd widać dobrze budowę wszechświata. Nasz świat ma stanowić olbrzymią wydrążoną kulę obwiązaną pasem światła. Część górna tej kuli to będzie sklepienie niebieskie, a jej obwiązanie świetlne to zapewne droga mleczna. Tylko, że to światło, opasujące świat, przebija kulę sklepienia niebieskiego w dwóch biegunach i wiąże oba bieguny nieba na wskroś poprzez wnętrze kuli niebieskiej i ziemi w postaci słupa świetlnego o barwach tęczowych. I ten słup świetlny można widzieć z ziemi — wtedy się pokazuje, że on chyba nie sięga od jednego bieguna nieba do drugiego, tylko jakby miał końce wolne, zwrócone ku środkowi ziemi i świata. Na tych wolnych końcach, a może na jakimś sznurze, zwisa wrzeciono Konieczności, motor obrotu nieba. Wrzeciono ma kształt odwróconego grzyba o bardzo wąskim trzonie i półkulistym kapeluszu, złożonym z ośmiu grubszych i cieńszych czasz półkulistych, wpasowanych dokładnie jedna w drugą. Wszystko razem podobne do kołotuszki, jaką u nas chłopi sprzedają na targach, do bączka albo do prawdziwego, starogreckiego wrzeciona. Wydrążone półkule, z których się składa jego głowa, nazywa Platon kręgami. Przekroje tych kręgów, widać na płaskiej powierzchni głowy wrzeciona na około osi, w postaci barwnych współśrodkowych pierścieni kolistych. Że je widać na wrzecionie prawdziwym, to jasne, ale gdzieby należało stanąć na ziemi, żeby przekrój głowy tego wrzeciona zobaczyć, gdyby istniało, nie jest łatwo zgadnąć.

W każdym razie musiałby to być widok z góry, a nie widok nad głowami. I jakim sposobem stalowy hak wrzeciona powiesić można na świetle — to jest też tajemnica snu. A czemu się poszczególne kręgi kręcą w różnych kierunkach? To ma odpowiadać ruchom słońca, księżyca i planet. To, że poszczególne kręgi mają odpowiadać poszczególnym planetom i gwiazdom stałym, też nie precyzuje dostatecznie obrazu. Tekst brzmi tak, jakby powierzchnia kręgu ósmego była powierzchnią ziemi i jakby można było z jakiejś góry na niej dojrzeć pierścienie koliste na przekroju wielkiej głowy wrzeciona, zwisłej ku dołowi. Ale, jak tę oś obrotu świata oprzeć na kolanach Konieczności. trudno dojść. I gdzie do tego celu tę Konieczność umieścić: wewnątrz świata — nie podobna, raczej gdzieś poza nim. Informacje o barwach i szybkościach obrotu poszczególnych kręgów są tylko rodzajem zmory matematycznej, jaka się w marzeniach sennych trafia, choć wiążą je z ruchami, barwami i jasnością poszczególnych ciał niebieskich. Zwrot: „tam u góry, na każdym kręgu chodzi syrena" jest sprzeczny z opisem dotychczasowym. Bo kręgi dotąd musiały być widziane z góry, na przekroju, jako płaskie, olbrzymie, poziome koła. A nie z dołu, jako krągły sufit nad ziemią. Było powiedziane, że kręgi ściśle pasują do siebie. W takim razie nie zmieści się pomiędzy ich wypukłości żadna Syrena i nie będzie miała którędy chodzić i śpiewać, względnie wydawać jednego tonu.

Widać, jak się głowa wrzeciona odwróciła jakoś i zdaje się tworzyć układ siedmiu współśrodkowych sklepień niebieskich nad głowami ludzi. I już są odstępy między tymi sklepieniami, aby Syreny miały



którędy chodzić czy może pływać, bo chodzić na rybim ogonie jest trudno.

Tak samo nie ma tu wtedy miejsca dla trzech Mojr. Nie mogą siedzieć na ziemi. Taka Mojra utrzymana w proporcjach do ziemi, nie sięgnie wtedy kręgu zewnętrznego, a te, które mają obracać kręgi wewnętrzne, nie mogą same siedzieć na jednym z nich, to jest na ziemi, bo nie ruszyłyby ich z miejsca, gdyby same były na nich oparte. I jakie musiałyby mieć wymiary wszystkie trzy? Jakby wobec nich wyglądali sędziowie-mikroby i gdzie wtedy będą te szczeliny w niebie, przez które się sypie mrowie zbawionych. Daremnie o to pytać. To są pytania możliwe na jawie. Treść snu może być i najczęściej bywa sprzeczna wewnętrznie i to jest we śnie bardzo urocze i dla snu charakterystyczne — nie ma powodu łamać sobie głowy nad wykonaniem modelu tego świata, zgodnie z tekstem, który czytamy, ale czytamy w biały dzień i na jawie. To jest sen. I niech zostanie snem.

XV. Pokazuje się, że te Mojry nie są teraz znowu takie duże, skoro jakiś prorok, herold — ten się zjawił też, jak we śnie, nie wiadomo skąd — może wziąć z kolan Láchesis losy i okazy życia ludzkiego, a prorok zdaje się mieć wymiary zwykłego człowieka. Taka Láchesis nie sięgnie od środka świata do jego obwodu, gdyby szło o sięganie na jawie. W treści snu sięgnie bez trudności.

Mównica jest zapewne wykuta z kamienia. Prorok daje duszom mającym wejść w ciała i zacząć nowy żywot ludzki na ziemi do wyboru losy i okazy życia ludzkiego. Nie Bóg zsyła los, bo los bywa czasem zły.

Bóg nie może być winien żadnego zła — zatem Platon woli wierzyć, że każdy sam jest winien swego złego losu. Taki los każdy sam sobie wybrał kiedyś, zanim się urodził, i taki musi znosić. Jeżeli wybrał los zły, to sam sobie winien. Niech ma pretensję do własnej głupoty, a nie do woli bożej. Zresztą, jeżeli chodzi o los, to nawet i mądry człowiek nie może sobie wybrać za światem losu dowolnego, bo tam wiele znaczy przypadek. Przecież prorok rozrzuca losy na chybił trafił, a każdy podejmuje taki, jaki mu padnie u nóg. Trudno.

Za to wybierać można przed urodzeniem do woli styl i rodzaj własnego życia, charakter i główne zajęcie, to, czym ktoś będzie na ziemi.

XVI. Kto tam wybiera lekkomyślnie, bo ulega pokusom chciwości lub ambicji, musi potem cierpieć za życia. Ale powinien mieć żal tylko do samego siebie.

Co prawda, to można by się w administracji zaświatów spodziewać jakiejś opieki nad naiwnymi, jakiegoś poradnika dla wybierających tam na miejscu, aby ludzie dobrzy, tylko nie bardzo mądrzy, nie wpadali tak fatalnie jak ten poczciwiec, który z nieba wracał, a wpadł w samą dyktaturę i musiał potem własne dzieci zjadać, choć tego przedtem nie lubił. Ale tego Platon nie przewiduje i zostawia sferom niebian rys pewnego chłodnego podstępu i kuszenia naiwnych, po czym następują kary straszliwe w stosunku do przewinienia. Rys często przypisywany bóstwom — bez żadnej ujmy dla ich czci. Człowieka by taki rys nie ozdobił.

Przy wyborze przyszłego życia kierują się dusze doświadczeniami z żywotów poprzednich. Widocznie — nie wszystko zapominają, co kiedyś przeżyły. I tak, śpiewak Orfeusz wybiera żywot łabędzia, bo zostało mu zamiłowanie do śpiewu, a łabędź ma pięknie śpiewać przed śmiercią. I woli przyjść na świat z jaja ptasiego, niż mieć matkę kobietę, bo miały go niegdyś rozszarpać bakchantki, które swym głosem czarował.

Śpiewak, Thamyras, przegrał w sporze z muzami własną twarz. W nowym życiu wolał zachować piękny śpiew, a powierzchownością nie zwracać uwagi. I Ajaks nie chce już być człowiekiem; obrażony, że mu zbroi Achillesa nie przyznano. I Agamemnon nie może zapomnieć Klitemnestry i Ajgistosa — woli być orłem niż człowiekiem. Atalanta biegała lepiej niż mężczyźni. Ambicja skierowała ją na bieżnię. Epeios, syn Panopeusa, zbudował konia trojańskiego, a Tersytes to złośliwy błazen znany z Homera.

Dusza mądrego Odysseusa pokazuje swoim wyborem, że dla mądrego człowieka więcej warte jest ciche życie prywatne, dające możność inteligentnej pracy, niż kariera polityczna. Tym obrazem musiał się i Platon sam pocieszać.

Ponieważ ludzie często bywają ze swego losu i z typu swego życia niezadowoleni, więc, żeby żaden nie mógł zejść ze swego toru, musi sobie każdy wybrać za światem Anioła Stróża i ten go już potem przez całe życie pilnuje — nieuchronnie. Bieg życia raz obranego na tamtym świecie jest nieodwracalny i ujęty w stalowe ramy konieczności. Podobnie jak bieg wszechświata. Platon jest deterministą, jeżeli

chodzi o ten świat i o to życie. Pewne pozory indeterminizmu przeniósł na okres przed urodzeniem się człowieka. Powtórzył to Kant po paru tysiącach lat, ale znacznie nudniej.

Pewna miara beztroski i zapomnienia potrzebna jest i duszom bezcielesnym, i ludziom żyjącym w ciele. Beztroski nigdy człowiek nie ma dość, ale tylko głupi nie ma żadnych trosk i zapomina o wszystkim.

W ostatnim momencie duchy na głos grzmotu i trzęsienia ziemi rozpryskują się jak meteory i lecą wtedy w górę, ku narodzinom. Znaczyłoby to, żeśmy jednak byli z nimi pod ziemią, a nie na ziemi. A pamiętamy, że scena się rozpoczęła w okolicy pustej nad rzeką Zapomnienia.

Ale i to zagadnienie nie jest ważne w treści snu. Takie rzeczy, jak pod ziemią czy nad ziemią, można w marzeniu sennym przeżywać równocześnie — bez skrupułu.

Państwo zmarłych było państwem Hadesa, a Hades mieszkał pod ziemią. Bo pod ziemią grzebano ciała umarłych, a choć je też palono na stosach — popioły wracały do ziemi. Tam, skąd przyszły. Nie ludzie.

Dzieło kończy krótkie, pogodne, pełne otuchy życzenie — w tonie modlitwy.

Czy Platon sam wrócił drugi raz na świat, jak sobie to kiedyś marzył — nie wiadomo. Ale że jego myśli i słowa po dwóch i pół tysiącach lat wędrówki wracają na nowo do obiegu, do życia i grają jak dawniej — to pewne.

WOJEWÓDZKA MIEJSKA BIBLIOTEKA PUBLICZNA 16900 Białymstoku
KSIĄŻNICA PODLASKA im. Łukasza Górnickiego Nr 7064 A KS. ARCHIWALNY w Białymstoku
BIBLIOTEKA MIEJSKA Nr 1876 w Bielsku-Podlaskim

SPIS RZECZY

	Str.
Księga VI	5
Księga VII	59
Księga VIII	113
Księga IX	165
Księga X	211
Objaśnienia do księgi VI	263
Objaśnienia do księgi VII	283
Objaśnienia do księgi VIII	303
Objaśnienia do księgi IX	317
Objaśnienia do księgi X	331

007064 A