



Jest to cyfrowa wersja książki, która przez pokolenia przechowywana była na bibliotecznych półkach, zanim została troskliwie zeskanowana przez Google w ramach projektu światowej biblioteki sieciowej.

Prawa autorskie do niej zdążyły już wygasnąć i książka stała się częścią powszechnego dziedzictwa. Książka należąca do powszechnego dziedzictwa to książka nigdy nie objęta prawami autorskimi lub do której prawa te wygasły. Zaliczenie książki do powszechnego dziedzictwa zależy od kraju. Książki należące do powszechnego dziedzictwa to nasze wrota do przeszłości. Stanowią nieoceniony dorobek historyczny i kulturowy oraz źródło cennej wiedzy.

Uwagi, notatki i inne zapisy na marginesach, obecne w oryginalnym wolumenie, znajdują się również w tym pliku – przypominając długą podróż tej książki od wydawcy do biblioteki, a wreszcie do Ciebie.

Zasady użytkowania

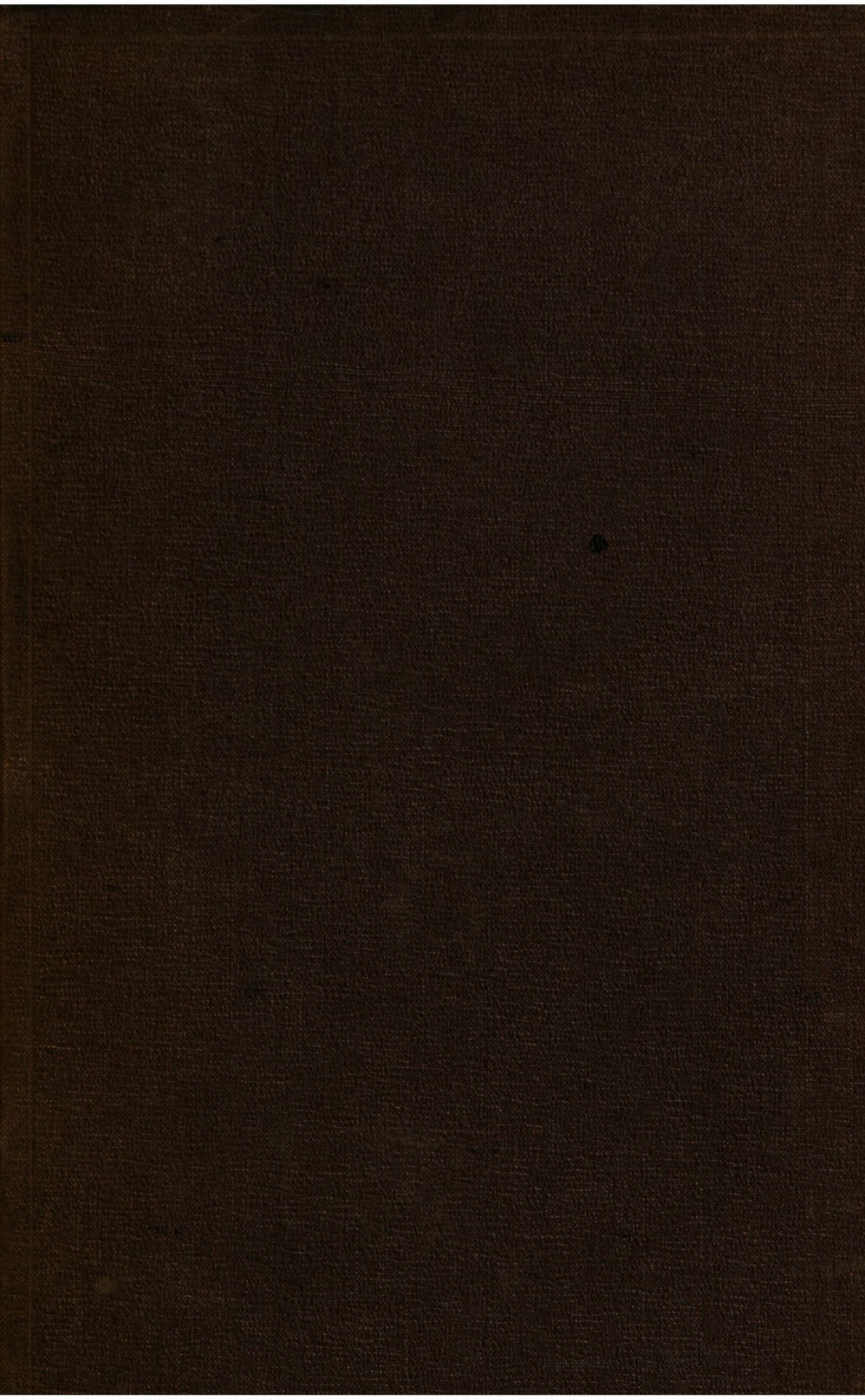
Google szczeni się współpracą z bibliotekami w ramach projektu digitalizacji materiałów będących powszechnym dziedzictwem oraz ich upubliczniania. Książki będące takim dziedzictwem stanowią własność publiczną, a my po prostu staramy się je zachować dla przyszłych pokoleń. Niemniej jednak, prace takie są kosztowne. W związku z tym, aby nadal móc dostarczać te materiały, podjęliśmy środki, takie jak np. ograniczenia techniczne zapobiegające automatyzacji zapytań po to, aby zapobiegać nadużyciom ze strony podmiotów komercyjnych.

Prosimy również o:

- Wykorzystywanie tych plików jedynie w celach niekomercyjnych
Google Book Search to usługa przeznaczona dla osób prywatnych, prosimy o korzystanie z tych plików jedynie w niekomercyjnych celach prywatnych.
- Nieautomatyzowanie zapytań
Prosimy o niewysyłanie zautomatyzowanych zapytań jakiegokolwiek rodzaju do systemu Google. W przypadku prowadzenia badań nad tłumaczeniami maszynowymi, optycznym rozpoznawaniem znaków lub innymi dziedzinami, w których przydatny jest dostęp do dużych ilości tekstu, prosimy o kontakt z nami. Zachęcamy do korzystania z materiałów będących powszechnym dziedzictwem do takich celów. Możemy być w tym pomocni.
- Zachowywanie przypisań
Żnak wodny "Google" w każdym pliku jest niezbędny do informowania o tym projekcie i ułatwiania znajdowania dodatkowych materiałów za pośrednictwem Google Book Search. Prosimy go nie usuwać.
- Przestrzeganie prawa
W każdym przypadku użytkownik ponosi odpowiedzialność za zgodność swoich działań z prawem. Nie wolno przyjmować, że skoro dana książka została uznana za część powszechnego dziedzictwa w Stanach Zjednoczonych, to dzieło to jest w ten sam sposób traktowane w innych krajach. Ochrona praw autorskich do danej książki zależy od przepisów poszczególnych krajów, a my nie możemy ręczyć, czy dany sposób użytkowania którejkolwiek książki jest dozwolony. Prosimy nie przyjmować, że dostępność jakiegokolwiek książki w Google Book Search oznacza, że można jej używać w dowolny sposób, w każdym miejscu świata. Kary za naruszenie praw autorskich mogą być bardzo dotkliwe.

Informacje o usłudze Google Book Search

Misją Google jest uporządkowanie światowych zasobów informacji, aby stały się powszechnie dostępne i użyteczne. Google Book Search ułatwia czytelnikom znajdowanie książek z całego świata, a autorom i wydawcom dotarcie do nowych czytelników. Cały tekst tej książki można przeszukiwać w internecie pod adresem <http://books.google.com/>



279
15

~~816~~

~~1913~~

8461. dd 21

DZIEŁA PLATONA.



^K
DZIEŁA PLATONA

1. Apologia czyli Obrona Sokratesa, 2. Kriton,

3. PHEDON czyli O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY

PRZEKŁAD

F. KOZŁOWSKIEGO

Magistra Nauk pięknych b. Professora w Gim: Gub: Warszawskiem:

WARSZAWA,

Nakład i druk S. Orgelbranda

KSIĘGARZA I TYPOGRAFA.

1845.



Wolno drukować, z warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury po wydrukowaniu, prawem przepisanej liczby exemplarzy.

w Warszawie dnia 30 Grudnia (11 Stycznia) 184 $\frac{4}{5}$ r.

Cenzor Niezabitowski.

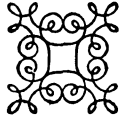
O PRZEKŁADZIE PLATONA.



KIEDY inne narody szczycą się oddawna przekładem dzieł Platona, tyle w starożytności ubóstwianego mędrca, u nas nikt dotąd nie odważył się na podobną pracę. Przykład Schleiermachera u Niemców, a Cousena u Francuzów, którzy niedawno z bogacili swoją literaturę przekładem dzieł tego filozofa, nie natchnął nikogo u nas myślą puszczania się w podobny zawód. Zapewne trudność mierzenia sił swych z tak wielkim pisarzem odwiodła nie jednego od najlepszej chęci. Ale przecież probować nie zaszkodzi! Może początek dany przez jednego, zachęci drugiego do szczęśliwej pracy. Znam jak wielkie są trudności przekładu z języka greckiego na polski, z których w ostatnim trudno często wydać ową zwięzłość pierwszego za pomocą imiesłów, trafność i dobitność wyrażeń przez wielką obfitość słów i czasów, nareszcie pełność mowy przez znaczną ilość party-

kuł. Słowem, sędzę, każdemu wiadomo, ktotyłko zna język grecki, ile różny, nietyłko od polskiego, ale i wszystkich nowożytnych. Nawet między starożytnemi trzyma on pierwsze miejsce pod względem filozoficzności. Nietyłko że nauka ta w nim doszła w ówczas do najwyższego stopnia doskonałości, lecz jeszcze jego składnia w ogóle, czyli układ mowy opuszczający wszystko co w zewnętrznej formie dla myśli zbyteczne, a przeto dający wiele do domyslenia i samym duchem przenikania, nadaje mu cechę języka filozoficznego. Z tego więc przekładać na język polski, w którym oprócz różnej wcale składni noszącej już znamię języków nowożytnych, jeszcze brak wielki pewnych dla filozofii wyrazów, musi być nie łatwo, témbardziej Platona, którego styl, nietyłko jak mówi Cicero, przedstawia najwyższy stopień doskonałości wymowy, ale często bardzo, jakeśmy gdzieindziej wspomnieli, jest poetycznym. Jednak niezrażony temi trudnościami, starałem się, ile tylko w mojej mocy było, pokonać je, choć nie zawsze może z jednakowym skutkiem. Dla wielkiej różnicy, o jakiej wspomniałem języka greckiego z polskim, nie mogłem wszędzie słownie tłumaczyć Platona, jakto robi Schleiermacher, przezco w przekładzie jego niemieckim, nie widać często Platona; przynajmniej takim, jakim jest w swoim języku, w tym się nie wydaje. Dlatego wyższość przyznaje w tym względzie Cousenowi, który, aby właściwości swego języka nie zepsuł, często od toku wyrazów Platona odstąpił, i tylko myśl starał się podać; bo téż tak być powinno, zwłaszcza w dziełach filozoficznej treści, ażeby nie wyrazy lecz myśli tłumaczyć. Co do wstępów i uwag nad pojedynczemi częściami dzieł Platona, korzystałem w tym względzie z Schleiermachera i Cousena. Wydań dzieł Platona do przekładu używałem Bekkera i Asta, które dotąd uznane są za najlepsze. Na początku przekładu umieściłem Apologią i Kritona dlatego, że te są

niejako wstępem do Phedona, i przygotowują nas do wielkiego że tak powiem filozoficznego dramatu, który w Phedonie się odkrywa. Phedon jest tu główną częścią, a dwa poprzednie dialogi do niego przysposobieniem. Podają okoliczności które poprzedziły ostatnią chwilę zgonu Sokratesa, i dają nam poznać jego powiększej części własne myśli. W Phedonie zaś zaczyna się filozofia Platona. W nim on swój system rozwija. Dlatego dialog ten uważany jest za jedno z najważniejszych dzieł Platona.



WSTĘP.

O DZIELACH I FILOZOFII PLATONA.



JEDNYM z najpiękniejszych zabytków, jakie nam los po starożytnych dochował, są bezwątpienia dzieła Platona. Ten plód genialnego talentu Greckiego filozofa, skarb mądrości owczesnych Greków, od całej starożytności tyle wielbiony i później chciwie poszukiwany, ma i dziś swoje zasłużoną cenę. Jakkolwiek duch dzisiejszej filozofii wzniósł się daleko wyżej, i po dwu tysiącach przeszło lat od Platona musiał w postępie swoim wyższej osiągnąć sfery, patrzy jednak na filozofię Platona jako na pierwszy swój śmielszy krok ku wyższemu udoskonaleniu. Dzieła Platona zostaną zawsze godnym pamięci wieków pomnikiem mądrości Greckiego filozofa, któremu nie napróżno starożytność nadała imię boskiego (*divinus Plato*), kiedy od małych początków stanął na tak wzniosłym stanowisku ⁽¹⁾.

„Podać obraz jego filozofii, mówi Hegel, ⁽²⁾ nie jest tak „trudno z powodu niej saméj, jak raczej, że w rozmaitych

⁽¹⁾ Filozofia Platona słusznie nazwana *boską*, jako od Boga poczynająca i wszystko teoretycznie i praktycznie do Boga jako pierwszego początku i ostatniego celu swego odnosząca. *Rixner Gesch. der Philo.*

⁽²⁾ Hegl's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie — zweiter Band — Berlin 1833.

„czasach będąc rozmaicie uważana, nieczystymi rękami późniejszych wielorako skalana została; albowiem ei niezdolni „pojąć ducha Platona, grube swoje wyobrażenia do niego „powprowadzali, lub to w nim za istotę wzięli, co nie do „filozofii, lecz do jój przedstawienia tylko należy.“ Jakkolwiek bez zaprzeczenia przyczyną tego był w ogóle brak przyzwoitego wówczas postępu filozofii, jednak nie mały na to wpływ miał także stan dzieł Platónskich, w jakim te aż do naszych czasów doszły. Już w starożytności dla ich osobliwości nader poszukiwane, wcześniej wielu podrobionemi zarzucone zostały, tak, że gdy je od fałszywych trudno odróżnić było, tém samém i powziąć z nich dokładnego o filozofii wyobrażenia nikt nie mógł⁽¹⁾. Już sławny Arystofanes Bizantyński nauczyciel Arystarcha patriarchy Krytyków Greckich i Łacińskich nie znał prawdziwych dzieł Platona,⁽²⁾ i nie pojmując istotnego ich związku, tak je uszykował i połączył⁽³⁾, że nie odpowiadały bynajmniej duchowi filozofii Platona. Później Thrasyllus za Augusta i Tyberysza mając tylko wzgląd na samą ich formę dramatyczną, przez związek,⁽⁴⁾ jaki im podług tego nadał, jeszcze więcej

(1) Uczniowie Platona dziełami jego znaczny prowadzili handel, i często nawet pod imieniem tego filozofa wydawali własne naśladowania; a jeden z nich nawet Hermodor poszedł ztąd w przysłowie: Cicero w liście do Attyka mówi: Sed dic mihi, placetne tibi primum edere (de Finibus) injussu meo; hoc ne Hermodorus quidem faciebat, is qui Platonis libros solitus est divulgare; ex quo *λόγων Ερμόδωρος*. Epp. ad Att. XXII. 21.

(2) Już starożytni mianowicie ze szkoły Alexandryjskiej wiele rozmów Platona jako nieautentycznych odrzucili; a powątpiewanie swoje wyrazili o Eraście Thrasyllus, o Alcybiadesie II Athenacus, o Hipparchu Aclian, o Epinomie Suidas.

(3) Na trilogie: to jest badające, nuczające i przedstawiające: przez co dał poznać, że już szkoła Alexandryjska nie znała prawdziwego porządku dzieł Platona i nie umiała znaleźć zasad do przywrócenia go.

(4) Połączył go w tetralogie na podobieństwo dzieł dramatycznych tragiczków greckich.

pomięszal. Nareszcie Diogenes Laercyusz (żyjący w trzecim wieku po Chrystusie) lubo na zasadach dialektyki, jednak nie w duchu filozofii Platonskiej dzieląc je i układając porozrywał to co sam Plato połączył. W wiekach średnich także, gdy systematyczność we wszystkiém panowała, Jan Serranus (de Serre) dzieląc pisma Platona na sześć oddziałów czyli syzygii, będących niejako tylko rejestrem służącym do znalezienia pojedynczych zdań Platona, zepsuł ich wszelki chronologiczny i naturalny porządek. Podobnie także Jakóba Gedesa Szkota zasada, że niektóre rozmowy Platona wzajemnie jedna drugą objaśniają, niedostateczną była do utworzenia przyzwoitego ich porządku, tak jak próżném usiłowanie Eberharda, wszystkie dzieła Platona odnieść do jednego wspólnego całej jego filozofii celu, kształcenia za pomocą niej znakomitszej młodzieży Ateńskiej na dobrych obywateli i urzędników. Ztąd we wszystkich owych wiekach, oprócz zarzucenia dzieł Platona wielu podrobionemi dodatkami, których odróżnić nie umiano, jeszcze dla złego ich uporządkowania i ztąd wynikającego zamieszania, mało był rozumiany Plato, nawet wtenczas, kiedy był bardzo lubiony i silny wywierał wpływ na panujące opinie. Neoplatonicy dbający więcej o eklektyczne z niego korzystanie lub kombinowanie i godzenie platonizmu z judeizmem i chrystyanizmem, nie starali się o poznanie filozofii Platona w zupełnym i właściwym jój charakterze. Później jeszcze trudniej o to było, za długiego panowania filozofii scholastycznej; bo umysł scholastyków przy uspiionych jego siłach nawykłszy raz podług form przyjętych jednostronnie pojmovać filozofię, i podług przepisów szkolnej logiki filozofować, nie mógł porozumieć się z Platonem; dlatego musiał winę nierozumienia nie sobie samemu lecz Platonowi przypisywać. Ztąd powstały owe bardzo błędne zdania o Platonie „ze naprzykład próżno szukać w nim całości; nie masz w nim pierwszych nawet rysów ścisłego

systematu filozoficznego; wszystko w nim waha się; niezgodny, często sprzeczny sam z sobą raczej był eklektykiem niżeli systematycznym filozofem.“ W takim prawie stanie była znajomość Platona aż do końca ośmnastego wieku. Wtenczas dopięro Tiedemann w swoich treściach rozmów (1) i Tennemann w swoim systemacie filozofii Platonskiej (2) rzucili niejaki światło, przy którym można było dokładniej w Platonie dostrzedz Platona; jednak pochodnia która głównie naszego filozofa we właściwej okazała postaci, należy do wypadków dziewiętnastego wieku, będących skutkiem wyższej uprawy umysłowej w Europie. Trzem mianowicie uczonym winniśmy to światło w jakim dziś Platona widzimy. Schleiermacher, Ast, Secher przez krytykę dzieł Platona ułatwili nam poznanie i ocenienie jego filozofii. Schleiermacher idąc ku gruntowności i subtelności drogą dzisiejszej nauki filologicznej, zdolny przenieść się w odległe wieki i przejąć się ich duchem, aby dał poznać współczesnym Platona, przedsięwziął nietylko nowe badania nad dziełami jego, ale nawet przekład tychże w własnym języku. Co wszystko uskutečnił z chwałą dla siebie (3). Naprzód odsłonił główne pisma Platona, jednaście rozmów: Phedr, Protagoras, Parmenid, Theetet, Sophista, Politik, Phedon, Phileb, Rzeczpospolita, Timeus i Kritias, których dopełnieniem przez właściwość odpowiednią mowy, wspólny przedmiot, stosowną formę dialogiczną i układ, są: Laches, Charmides, Menon, Euthydem, Prawa, Lysis, Euthyphron, Gorgias, Kriton, Apologia, nie wszystkie mające jednakową autentyczność (4).

(1) *Argumenta dialogorum* Zweibrücken — 1786.

(2) *System der Platonischen Philosophie* — Leipzig 1795.

(3) *Platons Werke* — Berlin 1817, 18, 19 — 26.

(4) Reszta rozmów, które nie uznaje za prawdziwe, są: *Kratyl*, *Symposion*, lubo je później przyjął za takie Ast. Dalej odrzucił 12 następujących: *Epinomis*, *Aleybiades I i II*, *Menexen*, *Hippias starszy i młodszy*, *Jon*, *Theages*, *współzawodnicy*, *Hipparch*, *Minos*, *Klitophon*.

W tych dziełach jenuusz i nauka filozofa najdobitniej się malują. Nadto Schleiermacher wychodząc z zasady, że gdy w dziełach Platona przedstawienie filozofii od pierwszych wyobrażeń, aż do podania pojedynczych nauk ciągle jest jednakowe, stąd musi być naturalne następstwo i konieczny związek rozmów między sobą; albowiem dalej niemógłby Plato postępować w jednej, nie osiągnąwszy zamierzonego celu w poprzedzającej, tak że co jest końcem jednej, musi być początkiem i zasadą drugiej. Oraz, ponieważ Plato nie podaje oddzielnie każdej przez się nauki, tylko wszystkie jako całość z sobą połączone, i będące w związku z sobą, tedy i układ ich czyli porządek musi się łączyć z sobą. Nareszcie z uważania wspólnych zasad nie masz u Platona wielu niezależnie od siebie będących rzędów rozmów, tylko jeden wszystko w sobie zawierający. Stósownie do tego Schleiermacher uszykował dzieła Platona porządkiem naturalnym, odpowiednim jenuuszowi Platona i naturalnemu rozwijaniu się myśli i nauk. Podzielił je na trzy części. W pierwszej podane są główne pojęcia tego, co potem wszystkiemu za zasadę służy: naprzód dialektyki, jako sztuki filozofii, a potem idei jako właściwego jój przedmiotu. To stanowi niejako zasadniczą część dzieł Platona. Należą do téj części rozmowy: Phedr, Protagoras, i Parmenid, z których dwie pierwsze mają na celu pokazanie fałszywości pospolitego sądzienia o rzeczach (sofistów w Atenach), a trzecia jest już to jako przedstawienie dialektycznej metody, już jako przejście do drugiej części mówiąc o stosunku idei do rzeczy, czyli o zasadzie wszelkiej wiedzy ludzkiej. Dopełnieniem tych są Laches, Charmid, i Euthyphron: W drugiej części jest zastosowanie zasad podanych w pierwszej, czyli tłumaczenie wiedzy ludzkiej. Należą do niej: Theetet jako wstęp, Sophist i Polityk jako środek, a Phedon i Phileb jako przejście do trzeciej części. Dopełnieniem tych są: Gorgias, Menon, Eu-

thydem. Trzecią część składają *Timeus* i *Kritias* jako dokończenie teoretycznej filozofii, i *Rzeczpospolita* jako praktyczna filozofia. Dopełnieniem są *Prawa*. Resztę rozmów, jak *Kriton*, *Apologię*, *Lysis* i t. d. rozdzielił *Schleiermacher* między te trzy części jako dodatki, podług tego, jak z którą przez historyczne wspomnienie lub wewnętrzne znaczenie w bliższym stosunku zostają. Prócz tego przenikliwość w tym względzie prawdziwie filozoficzną wsparł gruntowną krytyką historyczną, pokazawszy, że porządkowi naturalnemu przezeń wskazanemu odpowiada dosyć ściśle porządek chronologiczny, ile dotąd mógł być wysłiedzony. Nareszcie poszukiwania swoje rozciągnął do każdej rozmowy, wykładając przedmiot i cel wszystkich w szczególe, oraz osobliwość metody, lub sztuki dialektycznej; przytém związek między częściami a całością, stosunek jednej rozmowy do drugich z nią powinowatych; słowem zrobił to wszystko co dawszy lepiej i właściwiej poznać istotę każdej rozmowy, mogło rzucić światło na jeniusz i naukę *Platona*. Dlatego niesłuszne zdanie *Hegla* „że cała praca *Schleiermachera*, osądzenie autentyczności, i rozkład wszystkich rozmów jest niepotrzebny dla filozofii i należy do zbytecznej krytyki naszych czasów.“ Współzawodnikiem *Schleiermachera* w pracach około dzieł *Platona* był *Ast*, jeden z najznakomitszych filologów dzisiejszych. Korzystając z badań swego poprzednika, posunął poszukiwania swoje dalej ⁽¹⁾. W sądzeniu jednak zbyt surowy, z dziesięciu rozmów, które *Schleiermacher* za autentyczne, lubo za mniej ważne był uznał i do głównych jedenastu przyłączył, on siedm, *Prawa*, *Epinomis*, *Apologia*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Mennon*, *Euthydem* odciął, zaprzeczywszy im wszelkię autentyczności; tak że tylko czternaście rozmów: *Protagoras*, *Phedr*,

(1) W dziele pod tytułem: *Platons Leben und Schriften, als Einleitung in das Studium des Platon*. Leipzig 1816. —

Gorgias, Phedon, Theetet, Sophista, Politik, Parmenid, Kratyl, Phileb, Symposion, Rzeczpospolita, Timeus, i Kritias za prawdziwe dzieła Platona osądził, polegając na dowodach wyciągniętych ze stylu, w którym pierwsze znalazł niższe od drugich, oraz tylko jako same przypomnienia i powtórzenia ostatnich. Z tego powodu pociągał je za płód późniejszych Alexandryjskich Grammatyków. Wiele jednak z tych jego zarzutów zbili później Socher i Thiersch. Co do uporządkowania dzieł Platona, lubo podług różnych od Schleiermachersa zasad postępował, dzieląc je na trzy szeregi, według trzech głównych epok życia filozofa, jednak nie wiele w tém od swego poprzednika odstąpił; gdyż obadwa szukali porządku chronologicznego, i do niego się stosowali. Podział jego jest następujący: I^a część, rozmowy sokratyczne, bezpośrednio do uwielbienia idealnego Sokratesa ściągające się, w których poetyczność i dramatyczność przemaga, są: Protagoras, Phedr, Gorgias, Phedon. 2^a rozmowy dialektyczne, w których dialektyczna przenikliwość objawia się: Theetet, Sophista, Politik, Parmenid, Kratyl. 3^{cia} rozmowy czyste naukowe, w których poetyczny i dialektyczny element przebijają się: Phileb, Symposion, Rzpta, Timeus i Kritias. Nareszcie Schleiermacher po dziełach prawdziwych położył podejrzane i fałszywe, podług bliższego stosunku każdego do poprzedzających, lub następujących. Ast umieścił naprzód wszystkie prawdziwe, a potem wątpliwe i fałszywe podług zmniejszającej się wartości, jak tę uważał. W ogóle zasługa Asta pod względem krytyki samych dzieł nie tyle ważna (okazał się bowiem w niej zbyt śmiały), ile raczej co do wyjaśnienia w nich szczególnych miejsc ciemnych niezrozumiałych, oraz poprawienia tekstu, i wytłumaczenia wątpliwego niekiedy słów znaczenia. Nareszcie przyczynił się do lepszego rozumienia Platona wydaniem nowego łacińskiego przekładu, gdy dawniejszy nie odpowiadał dzisiejszemu po-

stępowi prac około niego. Po Ascie wpłynął także na wyjaśnienie dzieł Platona Socher przez stosowny ich podział podług przedmiotu traktowanego i epok życia filozofa, oraz starając się (1) te, przeciw którym autentyczności nie masz pewnych z rzeczy wyprowadzonych dowodów, zachować od zbytecznej surowości Asta (2). Podział jego podług przedmiotu jest następujący: 1° rozmowy dotyczące sprawy i śmierci Sokratesa: Eutyphron, Apologia, Kriton, Phedon, Kratył. 2° będące dalszym ciągiem jedna drugiej: Theetet, Sofisci, Polityk, Rzeczpospolita, Timeus, i Kritias. 3° rozmowy przeciw fałszywej filozofii: Euthydem, Protagoras, Gorgias, Jon, Hippias. 4° rozmowy rozbiegające kwestye spekulacyjne: Phedon, Theetet, Sofisci, Philebus, Timeus i Parmenid. 5° rozmowy poświęcone polityce czyli sztuce rządzenia: Polityk, Mias, Rzeczpospolita, Prawa, Epinomis. 6° rozmowy rozbiegające kwestye retoryczne: Gorgias, Menexenon, Phedr, Symposion. 7° rozmowy dotyczące osób z towarzystwa Sokratesa: Theages, Alcybiades I, Laches, Theetet. 8° rozmowy, w których rozbiegane jest pytanie, czyli cnoty można nabyć z nauki: Euthydem, Protagoras, Menon. 9° rozmowy, w których tytuły wskazują przedmioty szczególne, jak Charmides czyli o umiarkowaniu, Laches czyli o mężstwie, Lysis czyli o przyjaźni, Eutyphron czyli o pobożności. Podług epok życia Platona, podzielił Socher rozmowy jego na cztery okresy: pierwszy - do 306 roku wieku Platona, czyli do śmierci Sokratesa: należą do niego cztery rozmowy dotyczące sądu i śmierci Sokratesa, to jest: Eutyphron, Kriton, Apologia, i Phedon, który zdaje się, był zaraz po śmierci

(1) W dziele wydanem w Monachium r. 1820 pod tytułem „Ueber Platons Schriften.“

(2) Mimo tego że wiele rozmów przyznaje Platonowi, które Ast odrzucił, powątpiewa jednak o autentyczności trzech najważniejszych, które poprzednicy jego za prawdziwe przyjęli: Sophisty, Polityka, i Parmenidesa.

Sokratesa napisany. Do téj saméj epoki odnoszą się: Theages, Laches. Alcybiades IV, Hipparch, Minos, Współzawodnicy, Charmides, Lysis, Hippias II^{ty}, Klitophon, Kratyl, i Menon, przypuszczając że te wszystkie są własnością Platona. Drugi okres jest do założenia szkoły, czyli akademii, albo 40 roku wieku Platona; należy do niego 10 rozmów, jużto ze względu, że zawierają jakąś skazówkę chronologiczną, która im naznacza czas, jaki Plato po śmierci nauczyciela swego przepędził przed założeniem Akademii; jużto, że zostają w związku z rozmowami, które niezawodnie należą do tego okresu. Wtych wszystkich, zdaje się, Plato miał zamiar wieść wojnę przeciw sofistom, przerwana na czas niejaki śmiercią Sokratesa. Rozmowy te są: Jon, Euthydem, Hippias IV, Protagoras, Gorgias, Theetet, Sophista, Politik, Parmenid, i Phileb. Trzeci okres zawiera wiek dojrzały Platona, przez lat 20, kiedy kierował akademią. Należą do niego wszystkie inne rozmowy, prócz Timea, Kritiasa, Phedra, Menexena, Symposia i Rzeczypospolitéj. Czwarty okres mieści starość filozofa, równie przez lat 20. Należą do niego rozmowy: Timeus, Kritias, i Prawa. Nareszcie prócz Sochera, przyczynił się także nie mało do upowszechnienia znajomości dzieł Platona Cousin, przez piękny i gładki przekład ich w języku francuzkim, trzymający równe miejsce z niemieckim Schleiermachera, oraz przez wstępy do każdego z nich, rozbiór krytyczny i uwagi. Wspólnéj tych wszystkich uczonych pracy winniśmy, (1) że dziś z kilkunastu pewnych pism Platona (podług Schleiermachera 21, a Asta 14,) le-

(1) Z pomocy zostawionych nam przez starożytnych do zrozumienia Platona, mamy. 1. Wstęp do dialogów Platona przez Albina (*εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους*) 2. O Teologii Platona i zasady jego Teologii (*στοιχείωσις θεολογική*) przez Proklusa. 3. Ułamki dzieła Attyka Platonika (z czasów Marka Aureliusza) o różnicy między filozofią Platona i Aristotelesa. 4. Traktat Galliena, w którym porównywa

pięć sądzić możemy o filozofii Platona, niż dawniejsi z kilkudziesiąt (35); bo już nie mięszają nam jój cudze dodatki, i znamy cały zakres jego nauki; przytém objaśnienia szczegółowe co do przedmiotu, celu i związku każdej rozmowy z drugimi, dały nam poznać porządek i układ całości. Jakkolwiek więc w ogóle rozumienie dokładne filozofii Platona nie jest łatwe, i jak trafnie jeden z uczonych niemieckich (1) powiedział, trzeba być niejako drugim Platonem, aby zupełnie pojąć Platona, do czego nie dosyć mieć filozoficzną przenikliwość i wiele nauki, ale jeszcze trzeba wzniesić się do nadzmysłowych krain, w których są owe pierwotne formy wszystkich rzeczy, na które wzrok tego filozofa ciągle był zwrócony, znajdując tam jedynie prawdziwe wszytkiego poznanie, a w świecie zmysłowym samo złudzenie; nadto trzeba umieć wraz z Platonem odkrywać z pod zasłony mythów utajone prawdy; lubo mówię ogarnięcie myślą całej mądrości Greckiego filozofa wielu ulega trudnościom, przecież już dziś jaśniejsze możemy mieć jój pojęcie jak dawniej. Nie powiemy jak jeszcze Mejners w końcu zeszłe-

szania Platona i Hippokratesa. 5. Lexyk Platoński, przez Timea młodszego Gramatyka z czwartego wieku po Chryst., oraz wyborne scholia, które był zebrał Dav. Ruhnken z rozmaitych manuskryptów lub pism szczególnych. Są one grammatyczne i historyczne; przytém zawierają podania mało znane i wiersze z rozmaitych dzieł zagubionych. Z pomiędzy manuskryptów Platona dwa odznaczają się przez swoją starożytność; bo pochodzą z 10 wieku. Jeden znajduje się w bibliotece króla Francuskiego, a drugi w bibliotece Bodlejskiej w Oxfordzie. W wiekach średnich Aristoteles panował we wszystkich szkołach. Później podczas odrodzenia się nauk, gdy filozofia Platona zaczęła walczyć z nim o panowanie, Kosma Medycensz kazał wychować Marsiliusza Ticina na apostoła tej nauki. Ten posunawszy swoje podziwienie dla Platona aż do fanatyzmu, pierwszy przetłumaczył go po łacinie i wydał najpierwszą edycją we Florencyi w latach 1483, 1484. Z textem greckim wydał Abdus starszy w Wenecyi r. 1513. Późniejsze edycje były Henr. Stefana 1578, Fischera w Lipsku 1760. Najpóźniejsze Heindorfa r. 1802, 9, Bekkera 1816 w Berlinie, Asta w Lipsku 1819.

(1) Heeren. Ideen. T. XV.

go wieku „że w Platonie trudno szukać całości; niemasz „filozoficznego systematu; wszystko się waha i jedno sprzeciwia drugiemu; że Plato był więcej śmiałym dialektykiem, niżeli systematycznym filozofem; więcej pragnący innych „zbić, niżeli własny gruntowny system utworzyć.“ Na to słusznie odpowiada Schleiermacher „że takie zdanie niczém „inném nie jest, jaktylko pokryte wyznanie zupełnego nie- „rozumienia dzieł Platona i to szczególnie dla formy“ Albowiem dlatego, że niemasz u Platona systematycznej formy, nie można mu odmawiać, wszelkiego związku jego nauki. „Jakkolwiek Plato, mówi Hegel, nie podaje nam systematycznego widoku swojej filozofii; bo trudno żądać, aby „używając często w swoich dziełach obrazów imaginacji, przy- „wodząc mniemania dawniejszych filozofów, i odnosząc się „niekiedy do sposobów prostych przekonywania, (1) miał „się trzymać formy ścisłego rozumowania; jest jednak u „niego duch i wytknięte stanowisko filozofii, tylko ten nie „występuje w formie, w jakiejbyśmy zyczyli; bo filozoficzne „ukształcenie Platona nie było jeszcze do tego stopnia przy- „szło; nie nadszedł czas dla ściśle naukowych dzieł filozoficznych. Idea téj nauki zbyt była jeszcze świeża i nowa; „do umiejętnego i systematycznego przedstawienia filozofii „przyszła dopiero za Arystotelesem.“ Do tego na usprawiedliwienie Platona dodaćby jeszcze należało, że filozofia jego będąc Sokratyczna nie mogła być podobną Arystotelesowej, i musiała w swój formie unikać wszelkiej suchej teoretycznej systematyczności jako więcej dla życia praktycznego niż dla szkoły przeznaczona. Plato zatem nie chcąc być samym zimnym dialektykiem, podawszy myśli swoje o filozofii w sposób dramatyczny, przymuszony był je urozmaić wielu ustępami, niekiedy z bogactwami obrazami imaginacji,

(1) Jak Sokrates przez indukcję i analogię.

przez co dzieła jego przybrały postać poetycznej filozofii. (1) Wielu jednak choć nie mogło się wstrzymać od podziwiania Platona, przyznając mu wiele piękności mowy i poezji, oraz pięknych pojedynczych miejsc lub zdań moralnych i zasad, powstawało przeciw formie dzieł jego, uważając naprzód formę dialogiczną za niestosowną dla filozofii, jako utrudniającą związek myśli i ścisłość rozumowania. Mianowicie dla przywykłych jedynie do systematyczności, musiał się Plato wydawać dziwnym, a niekiedy nawet ciemnym i tajemniczym, zwłaszcza, że nie wszystko często wyraża, lecz wiele do domyslenia zostawia, i że żadne pismo jego nie ogranicza się na jednej części filozofii, lecz rozmaite badania są z sobą połączone, i jedne w drugie wchodzą. Ponieważ jednak filozofia Platona nie była samą abstrakcyjną spekulacją, lecz razem utworem pełnym życia i mocy imaginacji, przeto i forma musiała jej odpowiadać taka, która by to w sobie objąć mogła; to jest dzieła Platona odznaczające się dramatycznością, i środek między poezją i prozą trzymające musiały zachować formę im stosowną. Do czego przyczyniło się może niemało obeznanie się Platona z poetami szczególnie dramatycznymi, i zajmowanie się tego rodzaju poezją, która zrodziła w żywym z natury umyśle jego skłonność do traktowania w podobny sposób nawet poważnych filozoficznych materii. Dlatego też odkąd wszedł w przyjaźń i towarzystwo Sokratesa, metoda ostatniego wielce mu się podobała. A ponieważ równie jak ten usną naukę uważał za wyższą nad wszelką pismieną (2) pod wzglę-

(1) Jak należy więc czytać Platona, aby w nim formę zewnętrzną odróżnić od ducha, dawniej już podał prawidła Tennemann, a teraz świeżo Hegel w swoim wykładzie jego Filozofii.

(2) W ogóle co Plato w Phedrze w tym względzie mówi, da się do tego zredukować: i Wyrażenie myśli swoich w mowie pismiennej pomaga

dem mocy i skuteczności przekonania, gdy w tej niepewna czy umysł czytającego pojmuje istotę rzeczy, lub tylko ze zrozumienia wyrazów tak mu się wydaje, a w tamtej uczący niepojmującemu może w każdym razie udzielić dostatecznego objaśnienia, oraz w drugiej można bronić zdania swego przeciw zarzutom innego, a w pierwszej nie masz żadnej na nie odpowiedzi; przeto chciał w dziełach swoich naśladować ustną rozmowę. Mniemał bowiem że zobopólne w ten sposób oświecanie się jest najskuteczniejsze do obudzenia utajonej w duszy iskry rozumu, a tém samém najstosowniejszym środkiem do nauki filozofii. Nadto jak Sokrates w swoich rozmowach więcej miał na celu wyobrażenia innych prostować i rozwijać, niż własne narzucać, tak i Plato naśladowując go w tém, z początku nie mógł znaleźć dla siebie stosowniejszej formy nad dialogiczną. Później zaś, gdy nieprzystając na tém, chciał także udzielać rezultata własnego myślenia, zachował tę, do której już był raz przywykł; bo miał z niej jeszcze tę korzyść, że postęp jego myśli prowadził go do takich przedmiotów, względem których były najbłędniejsze wyobrażenia przez wiek i powagę osób uświęcone, a o których mógł tylko prawdę powiedzieć bez niebezpieczeństwa w formie dialogicznej. Nareszcie za pomocą rozmowania w tej formie potrafił często najuporniej-

tyle do działania rozumu, ile umacnia pamięć; gdyż celem jej jest głównie pomagać pamięci i nie dozwalać zapomnienia. 2. Litery są tylko nieme znaki, a myśl duchem w nim żyjącym, który jednak w wyrazach zawarty staje się niemy i nieporozumieniu uległy; jest tylko obrazem tego, który w dachu myślącego się znajduje. 3. Niepodobna w piśmie jasno i dokładnie się wyrazić. Każdy myślący, któremu o prawdę idzie, znajdzie zawsze w swych wyrażeniach coś do odmiany i poprawy, a skoro je raz w piśmie zawarł, trudno odmienić i poprawić. Nareszcie w każdym piśmie wiele jest rzeczy przypadkowych tylko dla zabawy, których trudno od reszty oddzielić. Niekolwiek zdania te są przesadzone, jednak zdaje się że służy za zasadę w obraniu formy do dzieł Platona.

szego czytelnika przywieść do poznania swój niewiadomości, i jeżeli w tej chciał się oświecić, poprowadzić go do szukania prawdy na wskazanej drodze, a tym samym do powzięcia, jakich sam pragnął idei. Słusznie zatem forma ta pełna życia i ducha, będąc naśladowaniem rozmowy ustnej jest zdaniem Schleiermachera i Hegla dla Platona bardzo stosowna, i jako własność sztuki jego, utworem godnym poważania. Rozumowanie w niej rozdzielone między wiele osób staje się żywsze. Nadewszystko jaśnieje tam konsekwentny postęp myśli Platona. Dramatyczność w której Plato wszystkim osobom nadaje pewny stały charakter, podług którego mówią i działają, sprawia, że każda rozmowa zdaje nam się jak zdarzenie jakie przed oczyma naszymi, albo filozoficzny dramat. Początek w nich zwykle robi Plato od opisu jakiego miejsca, albo wypadku; nadto w środku czyni jeszcze ustępy, przezco nadaje więcej różności swoim dziełom. Wynalezienie jego w tym jest bardzo obfite i do wielu okoliczności się odnosi. Jest także sztuką, że nigdy sam nie mówi, lecz myśli swoje wielu osobom kładzie w usta, przez co wszystko od siebie usuwa, i wszelkie przypuszczenia, twierdzenia, dogmatyzowanie na inne przenosi osoby. Sokrates jest taką główną. W tonie rozmowy panuje największa delikatność (Attycka). Widać ukształconego człowieka, który pozwala każdemu wyrazić jasno, podług upodobania zdanie swoje. W końcu przytoczyć tu można o Platonie zdanie Fr. Schlegla (1) który mówi: „Plato w ogóle w licznych stopniach kunsztownych utworów dialektycznego myślenia, równie jak w obfitym dramatycznym życiu, trafnym skreślaniu charakterów, pełni filozoficznych poezyj i poetycznych allegoryj, przedstawia największą różność i odmiany, tudzież pierwotne wzory największej sztuki i

(1) Histor. Literatur. Starożyt. i Nowożyt.

„doskonałości.“ Co się tyczy poezyi w dziełach Platona, niektórzy uważając ją za niestosowną dla filozofii, ośmielili się utrzymywać, że Plato był więcej poetą niż filozofem; że przewaga imaginacyi nad rozumem nie dozwoliła mu często wznieść się od zmysłowych do abstrakcyjnych pojęć i te z ścisłością filozoficzną przedstawić. O takich powiedzieć należy, że niezdolni przenieść się w czasy i stanowisko Platona nie pojmują jego filozofii. Szukając koniecznie w dziełach jego tych form i określeń jakie późniejsza metafizyka wprowadziła, stawiają go błędnie w pośród tych filozofów, z którymi on nie ma nic wspólnego. Nie suchy dyalektyk, ale obdarzony wzniosłą imaginacją, przejęty wewnętrznym zamiłowaniem wszystkiego co piękne, prawdziwe, i dobre, ogłaszając swój skarb idei w ognistej pełno-brzmiającej mowie, która podług Kwintyliana, raczej mową bogów niż ludzi być się zdawała, mógł tylko tym sposobem obudzić entuzjazm dla swęj nauki w narodzie namiętnym i poetycznym jakim byli wówczas Grecy. Zatem filozofia jego poetycznym ożywiona duchem, w nim musiała szukać całej swęj mocy i zycia, i w niej też jak słusznie powiedział pewien uczony niemiecki (1) odbił się filozoficznie poetyczny charakter Greków. Zdaje się nawet jakoby Plato łącząc poezyą do filozofii, chciał zająć tozsamo miejsce u Greków jakie długo miał Homer (2); to jest równie jak tamten przez swoje poezyą i wspomnienia narodowe wpływał przez długie czasy na kulturę narodu, tak on podobnie przez swoje filozoficzne nauki zaprawione powabem imaginacyi chciał działać na umysł Greków. I tym tylko sposobem mógł w ówczas, dojść zamierzonego celu. Przeto filozofia jego nie mogła być

(1) Rotteck Allgemeine Geschichte T. II.

(2) Ztąd naśladował Homera w stylu i do jego powagi często się odwoływał przytaczając wiersze. Dlatego Panetius nazwał go drugim Homerem.

suchą i w ścisłym rozumowaniu zamknięta jak później, lecz tym samym ogniem zapala natchniona, jaki ożywiał ówczesnych Greków, mianowicie Ateńczyków. Inaczej zaś było z filozofią Aristotelesa. Gdy znikła swoboda, upadła pod Macedończykami świetność Aten, i po dawnym wieku poezji nastąpiły czasy prozy, wtenczas w miejsce zapala imaginacji, który obumarł, musiało nastąpić zimne rozumowanie. Aristoteles więc żyjący na dworze Alexandra, w gabinecie królewskim, nie wpośród ludu potworzył formy i filozofię zamknął w ścisłe obręby, czyniąc ją nauką samych uczonych i dla tych tylko przystępną. Sprawiedliwe więc tu zdanie Fr. Schlegla: „Plato uważając filozofię niejako za sztukę, obrazowo ją wyłożył, Aristoteles zaś jako umiejętność w najobszerniejszym znaczeniu traktował.“ Plato w swym obrazowym języku używał często allegoryi, mythów, które potworzone dawniej, lub z powieści ludu wyjęte, mają za cel u Platona wyraźniej i dobitniej przez obrazy zmysłowe przedstawić rezultata badań rozumu. Wiele filozofematów jest u niego tym sposobem bliżej oznaczonych. Jedne mythy zawierają domysły o rzeczach będących za granicami wiedzy ludzkiej, n. p. o stanie duszy po śmierci, i te stanowią odpoczynek dla zmęczonego umysłu, i dlatego bywają zwykle na końcu rozmowy, aby mu po dowodzeniach dać pewne otrzeźwienie; inne znowu mieszczą zmysłowe przedstawienie tego, czego starał się dowieść z zasad. Nareszcie niektóre mają na celu służyć za wstęp do następującego badania. Wogóle wszystkie zawierają w sobie głębokie ukryte myśli. Jakkolwiek przyznaje Hegel, że one nadają dziełom Platona widok ujmujący, jednak sądzi, że przez nie następuje pomieszanie pojęcia istoty rzeczy z ich wyobrażeniem (1), co było skutkiem początku dopiero właściwej filo-

(1) Dlatego w filozofii Platona jedni ze wiele drudzy są mało znaj-

zoficznej umiejętności; albowiem wszelkie filozofemata będąc myślami, powinny być jako takie przedstawione, a mythy podają zmysłowe obrazy raczej dla imaginacyi, niż dla myśli. Jest to (mówi dalej) bezwładność myśli nieumiejącej sama przez się ugruntować się ani wydobyć. Mytyczne przedstawienie uważać należy za skalenie myśli przez zmysłowy kształt, który nie może wyrazić tego, co myśl chce. Służy ono tylko za ponętę, aby wabić do zajęcia się rzeczą. Jest czemści pedagogicznem. Często mówi Plato „trudno się nad tym przedmiotem rozwodzić, wolę raczej myth podać.“ W ogóle należy powiedzieć, że używanie mythów u Platona jest w związku z formą całej jego filozofii opartej na imaginacyjnem przedstawieniu. Zresztą sposób ten nauczania jako właściwy najodleglejszej starożytności, przeszedł w następstwie i do Platona; a gdy później filozofia została ścisłą umiejętnością, musiał być zarzucony. Powodem do obrazowej mowy Platona, prócz chęci przedstawienia w niej wszystkiego mocniej i dybitniej, do czego miał popęd w żywej i ognistej swojej imaginacyi, był jeszcze brak stosownych w ówczas dla filozofii wyrazów⁽¹⁾. Wiedząc jak ważne jest

wali: za wiele starożytni, mianowicie Neoplatonicy, którzy jak całą Mythologię allegoryzowali i ją za wyraz idei uważali, tak idee w Platonskich mythach znajdowali i te filozofematami porobili; częścią co w formie wyobrażenia u Platona jest, za wyraz doskonałej istoty wzięli. Za mało znowu przypisywali niektórym nowsi; albowiem ci trzymali się szczególnie strony wyobrażenia, i rzeczywistość upatrywali tylko w wyobrażeniu; co zaś w Platonie jest spekulacyjnego, wzięli za błąkanie się w abstrakcyjnych logicznych pojęciach, albo za próżne subtelaści i to tylko za filozofemat co jest w sposobie wyobrażenia. *Hegel's Vorlesungen über d. Ges. Phil.*

(¹) Wyobrażenia nazywa czemści niewidzialnem, ukrytém przed oczami, be-skiem, nieśmiertelnem, *ἀφρατον, ὄμμασι, σκοτιώδες, δειον, ἀδανaton* — idee oznacza wyrazami — rzecz nieczmyślowa, niewidzialna, wszelkiego kształtu pozbawiona *ἄσωματος ἀσχηματιστος, ἀναγης οἷσια* — wyrażenia nazywa odcisniętymi formami i obrazami *εμπαγεία*.

dokładne określenie znaków myśli i ustalenie ich znaczenia w filozofii, jeśli ta ma się zbliżyć do formy nauki, starał się o ile mógł, język swój przez większą jasność pojęć do filozoficznego użycia przysposobić. Ale nie wszędzie potrafił to zrobić; bo język grecki mało był jeszcze wówczas do filozoficznego wykładu ukształcony. Jakkolwiek przez poetów, mówców, historyków znacznie zubożony, i przez wyższą kulturę mieszkańców pozyskał oglądę, przyjemność, delikatność, moc i godność, tak że został ukształconą mową towarzystwa, jednak brakło mu jeszcze pewnych odcieni, przez któreby był organem wyrażenia ściślejszego myślenia. Przed Platonem nie wielu swoje myśli filozoficzne w pisanéj mowie podało, a zatem mało do ukształcenia się jéj przyczyniło. Usiłowania w tém sofistów, którzy właściwie dopiero zajęli się badaniami nad językiem nie bardzo były skuteczne; bo nie z prawdziwą interessownością dla nauki i filozoficznym duchem je prowadzili. Godny zaś miłości i poważania nauczyciel Platona Sokrates nie starał się tyle o ukształcenie filozofii jako nauki i o język, jak o działanie na sposób myślenia sobie spółczesnych. Zatem Plato znalazł język swój w stanie dla filozofii nie bardzo pomyslnym, i sam go odmienić nie mógł. Piérwszy jednak wstąpił na drogę udoskonalenia go w tym względzie i o ile mógł przez rozwinięcie pojęć ustalił znaczenie mowy, a czego dokazać nie zdołał, zostawił w tém uczniowi swojemu Aristotelesowi pole. Nareszcie Plato przez obrot swego filozoficznego ducha trafił na wiele przedmiotów takich, które albo wcale nie były dawniej roztrząsane, albo je nie z tego stanowiska uważano. Musiało zatem przy bogactwie jego ducha okazać się ubóstwo języka. Pomogła mu wprawdzie w tém jego imaginacya częścią przez tworzenie nowych wyrazów jak n. p. w Parmenidesie, częścią przez przedstawianie za pomocą analogii i obrazów myśli swoich; jednak nie łatwo

mógł myśl nową, dla której w mowie nie było żadnego znaku, dokładnie wyrazić; témbardziej gdy prawidła myślenia nie były jeszcze rozwinięte. Zatem brak tego wszystkiego musiał koniecznie mieć wpływ wielki na filozoficzne jego badania i stawiał mu przeszkodę, gdy chciał jasno i dokładnie myśli swoje wyrazić. Jeśli Arystoteles ma wielką nad nim pod tym względem wyższość, tedy należy to przypisać okoliczności, że znalazł język swój więcej obrobiony, i prawidła myślenia już przez swego nauczyciela rozwinięte. W ogóle jednak mimo pewnych niedokładności w stylu Platona, nie można mu zaprzeczyć mocy żywości wyrażeń; przytém delikatności w zwrotach, pełności i przyjemności w układzie perjodów. Jego żywa i ukształcona imaginacya, jego dowcip, ironia, żartobliwość, obszerne wiadomości uposażyły go we wszystko co tylko podobać się może. Mowa jego zatem piękna, bogata, ozdobna, taką zaleca się poprawnością, że podług trafnego zdania Faworyna nie można ani ująć, ani odmienić żadnego wyrazu bez nadwężenia piękności. Jak w obrazujących i poetycznych częściach dialogów, tak w ogóle co do języka i sztuki, starożytni uważali Platona za pierwszego z pomiędzy pisarzy prozaicznych. Odnacza się on szczególnie wielką rozmaitością, z jaką styl swój przyswaja do każdego przedmiotu w najsztuczniejszych abstrakcyach i subtelnosciach, w których labiryntcie ściga sofistów, równie jak w poetycznych dithyrambicznie śmiałych miejscach, w których kreśli filozoficzną swoją poezję i mythy. Phedon i Rzeczpospolita, jak słusznie uważa Schlegel, należą do najwyborniejszych utworów greckiego ducha. Niektórzy mniemali, że z dzieł Platona jakie do nas doszły, nie możemy powziąć dokładnego wyobrażenia o filozofii jego; dla tego że nie znamy jego ezoterycznej filozofii, tylko exoteryczną: to jest, że w dziełach jego nie masz całej jego filozofii, tylko część jej exoteryczna, dla ogółu

napisana, w wielu względach od pierwszej się różniąca i zmodyfikowana. Zatem nie posiadając właściwego systematu, którego on udzielał usposobionym tylko do tego i zaufanym swoim uczniom, nie możemy sądzić o całej jego filozofii ani rozumieć nam pozostałej bez tej, która do niej niejako za klucz służyła. Zdanie to fałszywe, przez wielu dawniej popierane, do których należał nawet i Tennemann ⁽¹⁾, w ostatnich czasach zbite zostało od Schleiermachera w ten sposób: że chcąc powziąć stałe wyobrażenie o exoteryzmie filozofii Platona trzeba by naprzód oznaczyć, jak go należy rozumieć, formalnie, czy materialnie; bo u Pythagorejczyków tyczył się wprost rzeczy, i to ezoterycznym nazywano, o czym zewnątrz koła swojego związku mówić nie chcieli; później zaś to zwano, co w popularnym wykładzie filozofii, do którego po połączeniu sofistów z Sokratykami niektórzy się zniżyli, nie mogło się mieścić. W środku między temi stoi Plato. Niewiadomo więc w jakim znaczeniu uważać należy jego ezoteryzm. Aby sądzić, że on prócz swoich zaufanych przyjaciół i uczniów nikomu nic, albo bardzo mało co kiedy ze swego prawdziwego systematu powiedział, trzeba by na to pewnych z dzieł jego wyprowadzonych dowodów, lub przynajmniej jakich śladów historycznych ⁽²⁾. Niepotrafili jednak wskazać tych nawet najgorliwsi obrońcy podobnego zdania Neoplatonicy; témbardziej późniejsi. Ci zaś którzy ezoteryzm Platona do walki przeciw politeizmowi i religii ludu chcieli odnieść ⁽³⁾, znieśli go przez to zupełnie.

(1) Który przypuszczając ezoteryzm filozofii Platona, sądził, że w nim Plato traktował szczególnie o praktycznej filozofii, a w ogóle o wszystkich trzech częściach.

(2) Niektórzy mniemanie to opierali na kilku wzmiankach w listach, mianowicie 2im i 7ym Platona; gdy jednak autentyczność tych niepewna, przeto i powaga miejsca upada.

(3) Numerius i Eusebius.

że go poczytali za tajenie zdań religijnych, które byłoby niedostateczne, skoro te wdziałach jego exoterycznych nam dochowanych czytać wyraźnie można, tak, że uczniowie Platona niepotrzebowaliby innych nad te nauk. Nareszcie gdyby w starożytności o jakiej ezoterycznej filozofii Platona wiedziano, natenczas Aristoteles, któremu bez zaprzeczenia o prawdziwy sąd względem Platona szło wiele, i jako wieloletniemu uczniowi jego nie mogło nic być skryte, musiałby był o tém wspomnieć; jednak nie odwołuje się nigdzie do żadnych innych źródeł, nad te, które mamy, ani tajemnego rozumienia dzieł Platona nie zdaje się przypuszczać; owszem odnosi się zawsze wyraźnie i poprostu do pozostałych nam pism, i jeśli gdzie czasem o ustnych naukach jego wspomina, tedy nie zawierają one nic, coby w naszych się nie znajdowało, albo zupełnie się różniło. Równie i to zasługuje na uwagę; że jeśliby pozostałe nam dzieła Platona nie zawierały prawdziwej nauki Platona, albo tylko podług tajemnego ich wykładu miały być rozumiane, jakżeby Aristoteles, powstający często przeciw swemu nauczycielowi uniknął zarzutu od gorliwych później obrońców Platona, że zamiast poznania prawdy w gruncie, przeciw cieniowi tylko walczył. Z tego wszystkiego w końcu wnieść należy, że może ustne nauki Platona (*ἄγραφα δογματα*) niczem pewno nie różniące się od późniejszych dzieł jego, jak słusznie wnosi Schleiermacher, dały powód do mniemania o ezoterycznej jego filozofii; albo jak utrzymuje Hegel, że gdy w każdym objawieniu idei, jest coś ezoterycznego, przeto filozofią ezoteryczną Platona jest jego filozofia spekulacyjna, która napisana wprawdzie i wydana dla wszystkich, jest jednak skryta dla tych, którzy się nie starają ję rozumieć, mianowicie w dialogach Philebie i Parmenidesie najtrudniejszych do pojęcia dla ich abstrakcyj dyalektycznych. Nareszcie nie może i to być uważane za trudność do zrozumienia filozofii Platona (sądzi także Hegel), że w swoich dialogach

nie sam mówi, lecz wprowadza inne osoby rozmawiające jak n. p. Sokratesa, przeczoby się zdawało że on tylko nauki tego mędrca podaje. Jest to tylko pozorna trudność. W dziełach Platona odbija się jasno jego filozofia. Rozmaitość mniemań jaka się przedstawia, jest w nich dokładnie roztrząsniona, i daje w rezultacie prawdę, albo jeśli ten jest kiedy przeciwny, cały obrot, moc badania i myślenia należy do Platona. Dlatego fałszywe zdanie tych ⁽¹⁾, którzy utrzymywali, że on w dziełach swoich podał tylko filozofie swoich poprzedników: jedną część Pythagorejczyków i Eleatów, drugą Heraklita, a trzecią Sokratesa, tak że tym cała materya się należy, a Platonowi tylko jej połączenie i forma zewnętrzna. Na to odpowiedzieć należy, że jak na wszystkich filozofów, jacy kiedy byli, miały wpływ okoliczności miejscowe, panujące wyobrażenia i maxymy, tedy nie masz wątpliwości, że Platonowska filozofia, w pewnym związku i stosunku z dawniejszemi filozoficznemi badaniami zostawała, czyli jak trafnie mówi Hegel: „ponieważ istota filozofii jest taż sama zawsze, tedy każdy następny filozof „musi poprzednie filozofie do swojej przyjąć, tak że tylko „mu właściwie się należy, ile dalej je udoskonalił. Filozofia „ma za zasadę jedną myśl, jedną istotę, i na miejsce dawniejszego prawdziwego poznania, nie można nic położyć; „musi więc ona i u następnych równie być konieczną. Platonowi nie szło o to, aby tylko rozmaite filozofie połączyć; ani jego filozofia nie była eklektyczna żeby z nich „miała powstać. Utworzył on raczej węzeł, w którym abstrakcyjne pojęcia jak konkret się łączą. W Platoniejskiej „filozofii widzimy wiele filozofematów z dawniejszych czasów, lecz przyjętych w jego zasadzie i w tej połączonych.

(¹) Apulejus de Philosophia Socratis. Diogenes Laertius III Brucker. Histor. Creti. Philosop.

„Ten więc jest stosunek filozofii Platona do innych, które ją poprzedziły, że jako całość idei (filozofii) się okazuje, i „jako rezultat obejmuje w sobie zasady innych.“ Różni się ona jednak od dawniejszych filozofematów co do formy i materii. Naprzód: każdy z dawniejszych filozofów pracował tylko dla spekulacji (jak przed Sokratesem), albo dla praktycznego życia (jak Sokrates). Ztąd ich jednostronność i ograniczenie. Platońska zaś filozofia obejmowała oboje, tak spekulacją jak praktyczną filozofię. Powtóre: na drodze spekulacji powstały rozmaite filozoficzne systemata które przez jednostronne zapatrywanie się ich twórców były z sobą w sprzeczności. W jednym przyznawano tylko materię (jak Heraklit); w innych tylko rzeczywistość idei (jak Eleaci); w tym uważano wszystko za zmienne, w drugim znowu za niezienne. Tu przypuszczano tylko substancją i szukano jej znamienia w niezmienności (jak Eleaci); tam przyjmowano byt wielości, która tylko przez zmienność się tłumaczy (Heraklit). Plato połączył wszystkie te względy w swojej filozofii, oznaczywszy ile rzeczy jako zmienne lub niezienne uważać należy. Nareszcie w dawniejszych filozofiach był ciągle brak jasności i pewności pojęć; ponieważ nie przeprowadzono jeszcze praw myślenia do jasnego poznania. Plato zastąpił ten brak pierwszą próbą logiki. Dawniejsze systemata potrzebowały téj korzyści, ażeby mogły wychodzić z pewnych zasad albo tylko pewnych pojęć o filozofii; Plato pozyskał ją dla siebie przez własne pojęcie o filozofii. We względzie materii korzystał wprawdzie Plato z plodów filozoficznego ducha, jakie przed nim się objawiły. Filozofia Pythagorejska dała mu zapewne pierwszy popęd do metafizycznych badań i przedstawiła pierwszy przykład metafizycznego tłumaczenia natury, przezco mu pomogła wejść na ślad metafizycznych pojęć, tak jak Sokratyczna moralnych. Równie także jak Eleaci szukał Plato niezmiennego jeste-

stwa, tylko przyszedł do innego rezultatu. Nauka Heraklita o zmienności rzeczy niezaspokajająca go, doprowadziła do pomysłu o ideach, oraz do rozróżnienia zjawień (phenomenów) ile są stałe, a ile zmienne. Sokrates także, któremu Plato całe swoje moralne ukształcenie był winien, dał mu bliższy powód do całej jego filozofii; nadto Plato wiele materii z jego filozofii do dzieł swoich przejął. Jakkolwiek tym sposobem korzystał z prac swoich poprzedników, wszystkiemu jednak nadał własny układ i formę, oraz zebrane materiały przerobił, rozwinął i ułożył podług zamierzonego celu tak, że te przeto jego własnością się stały; gdzie zaś mu ich brakło, własnymi zastąpił. Tak idee są jego własnym wynalazkiem, i cały systemat na nich oparty, choć zbliżający się nieco do Pythagorejskiego (1), jest jednak od niego różny (2) i Platonowi się należy. Równie przeciwny Eleatyckiemu rozmowemu realizmowi znajdującemu tylko jedność i byt (3), a na wielość nieuważającemu; jak niemniej Heraklita zmienności i Atomistycy Leucippa mającym tylko na względzie wielość, a jedności w wielości nie uznającym (4), których wszystkich przeciwne sobie zdania Plato przez

(1) Hegel mówi, że Plato Pythagorejską troistość liczbowa wyraził w myślach.

(2) Liczby Pythagorejszyków były pojęciami z czystego uważania przestrzeni i miejsca pochodzącymi; idee zaś pojęciami rozumu. Dlatego systemat Pythagorejski był matematyczno-metafizyczny, a Platonowski logiczno-metafizyczny. Pythagorejscykowie wychodzili w swoich badaniach z przedmiotowych wyobrażeń, a on z władzy wyobrażenia. Stanowisko jego było rozleglejsze. Uważał jedną zasadę Pythagorejszyków za niedostateczną i przybrał ich dwie: jedność i niezmiatłość.

(3) Ponieważ spoczywająca jedność bez wielości wydałaby umarły tylko i bezrozumny byt, który wiecznie w sobie zamknięty, niemógłby nigdy swego życia okazać, a zatem w istocie tak jakby go wcale nie było. Również Plato odrzucił Parmenidesa zdanie że tylko byt (ὄν) jest rzeczywistym, a nie byt (μὴ ὄν) niczem. Owszem z przeciwnego własną nauką utworzył. Główne miejsce przeciw Eleatyzmowi w Sophiscie.

(4) Przez co ciągle zmiana bez żadnego stałego bytu i trwałości, w któ-

to (mówi Hegel) połączył, że wziął absolutum za jedność bytu, i nie bytu, jedności i wielości. Systemat jego był nadto wyższy nad filozofią Sokratyczną, której się stał umiejętnym uzupełnieniem; albowiem, gdy u Sokratesa, u którego głównym warunkiem wszelkiej umiejętności i ukształcenia było poznanie siebie samego, i nawet skutkiem tego poznanie Boga, cnota i mądrość zupełnie ludzką się wydaje; Plato przeciwnie zaczynając od najwyższego, kładzie za zasadę poznania siebie i uniwersu, poznanie Boga i pierwotnych wzorów rozumu boskiego (idej), przez co cnota i mądrość otrzymuje zupełnie charakter boski; albowiem za istotę pierwszej podaje on podobieństwo ludzkiego życia z boskiem, a drugiej obserwujące i pojmujące poznanie nieskończoności prawdziwego bytu. Nadto, Sokrates ograniczył wszystkie badania ludzkiego ducha na użyteczności dla praktycznego życia, w czém moralne poznanie pierwsze miejsce zajęło, i odrzucał wszelką spekulacyą; ponieważ ją za nieużyteczną uważał. Plato zaś źródło wszelkiego poznania tak w teoretycznym jak praktycznym względzie we wspólnej władzy rozumu odkrywszy, nie mógł bez sprzeciwienia się rozumowi, jeden interes drugiemu poświęcić, lecz oświadczył się za obudwoma. Ztąd zrobił pierwszą próbę połączenia spekulacyi z praktycznym rozumem i moralności z religią za pomocą metafizycznych dowodów; i gdy tak potrzebę naukowego obrobienia moralności i warunki téj raz uczuł, przedstawiła się jego przekonaniu konieczność teoryi myślenia, z którą potem umiejętność dających się poznać rzeczy sama się nasunęła. Wogóle jakkolwiek Sokrates podał mu właściwie pierwsze thema jego

rejby nie nie było w sobie jednością, lecz nieskończoną wielością zniszczyła-by wszelką jedność nawet rozumu i wewnętrznego przekonania. Główne miejsce przeciw ciągłej zmianie rzeczy jest w *Kratylu* i *Sophistie* oraz w *Theaetecie*.

filozofii do wypracowania, jednak idea całej filozofii, plan i wykonanie należy się Platonowi. On połączywszy rozdzielone po śmierci Sokratesa elementa jego filozofii (1), i godząc umiejętnie idealizm i realizm Doryckich i Jońskich mędrców (2) stał się twórcą filozofii, która, jak mówi Rixner (3), musi być uważana za doskonałość nie tylko Ateńskiej, lecz całej Greckiej mądrości.

O Filozofii Platona.



Wyższa od wszystkich dawniejszych usiłowań filozoficznego ducha przez swój rozleglejszy zakres, doskonalszy sposób traktowania pod względem formy i materji jako pierwsza dokładniejsza próba odgadnięcia najważniejszych zadań rozumu, wydawszy i upowszechniwszy wiele filozoficznych pomysłów, a przez to obudziwszy większy popęd do badań tego rodzaju, stanowi słusznie epokę w historii filozofii. Równie wzniosła i godna jak jój twórca mając na celu najważniejsze sprawy ludzkości oprzeć na stałych ile być może zasadach, uczyć ludzi jako rozumne istoty, szukać swego przeznaczenia w rozumnym postępowaniu, i poznanie swoje nad granice doświadczenia rozszerzać, była najwyższym szczytem filozofii Greków, i z nią zaczęła się najpiękniejsza chwila filozofii tego narodu. Lubo filozofia późniejsza niedostateczność jój i błędy niektóre wykryła, jednak ta zawierając wiele prawd

(1) Na trzy szkoły Cyaników i Cyrenaików trzymających się moralnych jego zasad, a Megaryków i Pyrrhoniaków, a których logiczność czyli dialektyczność się rozwinęła. Theaetet.

(2) W Phedrze.

(3) Uczeń Schellinga w dziele: *Historja Filozofii*.

ważnych znacznie do niej się zbliżyła. Mając moralność na pierwszym względzie i dojście téj zasad głównym celem, przez szukanie ich w siłach rozumu doszedłszy najpiérw potrzeby czystych zasad dla poznania i działania, zawarła w sobie piérwszą ideę filozofii krytycznej. Wogóle, mówi Tennemann, przyjąć można że Platońska filozofia tak się miała do poprzedzających ją systematów, jak krytyczna później do wszystkich dogmatycznych. Tamta podała osądzenie, a ta krytykę rozumu. Przez to podobieństwo i stosunek do krytycznej, filozofia Platona musi koniecznie ściągnąć na siebie uwagę i interesowność każdego myślącego człowieka, na co jako znakomity plód rozumu zasługuje. Jednak nietylko sama w sobie uważana, lecz jeszcze dla jój wielkiego wpływu, jaki niegdys miała, godna jest uwagi. „Plato, mówi Hegel, był jednym z owych cały świat obchodzących indiwiduumów. Jego filozofia téż jednym z owych do całego świata należących wypadków, które od swego początku miały ważny wpływ na ukształcenie i rozwinięcie ducha ludzkiego. Religia nawet Chrześcijańska, która w sobie to wysokie principium mieści, przyszła do téj organizacyi rozumowości, do tego państwa nadzmysłowości przez wielki początek, jaki Plato już uczynił.” System Platona, dodaje Rixner, był punktem z którego Helleńska mądrąść zbliżyła się do nauki Chrystusa, i pogański Polyteizm oczyścił się i wyklarował do nauki Chrześcijańskiej Trójcy: dla czego piérwsi Chrześcijańscy ojcowie kościoła starając się uczonych z pomiędzy pogan natchnąć uszanowaniem dla Chrześcijaństwa, nie omieszkali wskazywać wiele rzeczy w dziełach Platona zgodnych z Religią Chrześcijańską, jako szczególnie czynił Justyn męczennik, Klemens Alexandryjski i Origenes. Tak filozofia Platona była piérwszym krokiem do tego panowania umysłowości; jakie potem z Chrześcijaństwa wyniknęło. Piérw jednak miała ona już ważny wpływ, przez rozmaite systemata, jakie z niej poszły, na sprawy narodów.

Naprzód powstała z niej filozofia Peripatetyczna najgruntowniejsza w starożytnych czasach, która przysła do tego tylko przez systematyczniejsze podanie logicznych praw, do czego pierwszy początek w Platonskiej filozofii miała; Aristoteles bowiem posunął tylko dalej odkrycia swego nauczyciela, i połączywszy z niemi swoje, ułożył ztąd systematyczną całość. Gdy ta więc z Platonską, Stoicką i Epikurejską później panowanie ogarnęła, i największa część Greków i Rzymian jednej z nich się trzymała, przeto Platonska wpływała wiele na charakter i postępowanie wielu ówczesnych; a choć potem w czasach powstania filozofii eklektycznej, w której napróżno starano się rozmaite systemata godzić, znaczenie swoje na niejaki czas utraciła, wkrótce jednak wraz z Peripatetyczną na nowo je odzyskała. Szkoda tylko że nieszczęśliwe skutki za sobą pociągnęła; albowiem ówczesni fantastycy obrawszy sobie Platona za przewodnika, użyli jego filozofii do ułożenia w system swych marzeń fantastycznych. Powstała zatem nowa Platonska filozofia, która zamiast uczyć że panowanie nad zmyłowością za pomocą rozumu jest przeznaczeniem ludzi, chcieli zmysłowość zupełnie wykorzenić oddając się złudzeniu fantazyi, i zamiast pomagania do kształcenia umysłu, wzywała na pomoc najnierozumniejszego zabobonu. Nie była to już właściwie Platonska filozofia, lecz raczej jój wyrodzenie się. Potem z ojcami kościoła, którzy filozofię Platona z Chrystyanizmem połączyli (Origenes, Klemens Aleksandryjski) gdy powstał scholastycyzm, filozofa Platona zyskała wprawdzie większy zakres działania, ale zfałszowana i pozbawiona prawdziwego ducha swego. Tak więc aż do czasów reformacyi wszyscy mistrze kościoła, którzy się oświadczyli za fantastycznością byli za Platonem, a którzy mieli więcej skłonności do zimnej spekulacyi, za Arystotelesem. Tamci więc sprowadzili mistycyzm, a ci dogmatyzm teologiczny. Nareszcie Platonska

filozofia miała także wpływ na wiele znakomych jeniuszów w naszych czasach. Dostyc tu tylko wspomnieć Leibnitza, który ją wiele szacował, i w niektórych punktach z Platonem się zgadzał. Schelling i Hegel korzystali także z idei Platona, mianowicie ostatni, który jak Plato stworzył logikę uważając ją za niezbędną dla filozofii, tak on postawił ją pierwszą na miejsce dawniej metafizyki. Filozofia zatem, która sama przez się ważnym była zjawiskiem i przez tak długi czas rozmaicie wpływała na kulturę rodzaju ludzkiego zasługuje na pilną uwagę. Wielu też badaniami o niej się zajmowało. Z dawniejszych w przeszłym wieku Tennemann, któremu i sam Schleiermacher nie odmawia w tym względzie zasługi, lubo Hegel zarzuca mu niestosowne odnoszenie filozofii Platona do form dawniej metafizyki, starał się najwięcej dać nam poznać filozofię Platona w dziele pod tytułem: System Platońskiej Filozofii. Z nowszych z pomiędzy innych Hegel obdarzony wielką przenikliwością umysłu, wykrywszy niektóre dotąd niedocieczone tajniki filozofii Platona podał je w swojej historii filozofii. Mianowicie zasługa jego polega na tém, że umiał odróżnić w Platonie wyobrażenie w przedstawieniu od samej filozoficznej idei, w czém wielu dotąd się myliło, i co Plato za wyobrażenie podaje, za filozofię brało, przez co nie mogąc wielu rzeczy rozumieć, Platona o fantastyczność posądzało (1), niemniej tém jest wyższy nad innych, że w pojęciu filozofii Platona, jak sam mówi, nie tyle uważał na wyrazy, ile na ogół, związek, jedność, słowem ducha całej filozofii Tennemann przedstawił obraz filozofii Platona syntetycznie, robiąc z niej system doskonały, lubo sposobem niewłaściwym Platonowi, jednak dla poznania jego filozofii bardzo dogodnym; Hegel

(1) Jak n. p. Plessing i Tiedemann z tego względu fałszywie przypisał, Platonowi że Boga jak jasne światło sobie wystawiał.

przeciwnie poszedł za sposobem analitycznym dobywając z Platona i tłumacząc filozoficzne pomysły. W tém jeszcze różni się jeden od drugiego, że ostatni ograniczając filozofię Platona tylko do kilku dialogów (Parmenidesa, Timea, Krytiasa, Phedra, Phedona, Sophisty, Phileba i Rzeczypospolitéj) a na inne nie mając względu, krótki zbyt, a przeto niezupełny jój rys skrócił. Tenneman przeciwnie do większej liczby rozmów rozciągając swe badania, lubo do niektórych nawet z takich które później Szeiermacher (Epinomis), albo Ast (Prawa) odrzucili, zupełniejszy nam jój dał widok. Tych też głównie dwóch pisarzy w przedstawieniu filozofii Platona trzymać się będziemy za przewodników, radząc się przede wszystkim dzieł samego filozofa.

Plato, który od praktycznej filozofii przyszedł do teoretycznej i połączywszy obiedwie, na pierwszym względzie miał moralność (która, jak słusznie mówi Hegel, nadewszystko u niego jaśniej i najwięcej nas interessować może) głównie spowodowany był do tego przez stan i potrzeby swego wieku. Żył w epoce powszechnego wstrząśnienia w Grecyi (1). Odmiana w niej w skutku długich wojen rządów, ustaw i praw, przytém zepsucie obyczajów i brak zasad moralnych spowodowały zamieszanie w stosunkach towarzyskich Greków i następnie niezgody między nimi. Szczególnie tak było w Rzeczypospolitéj Ateńskiej, gdzie przy sprzecznych dążeniach mieszkańców, rozmagającym się coraz więcej zbytku, i zarzuceniu dawniej prostoty obyczajów, zazdrość, chciwość, egoizm, duma odjąwszy władzę prawom, które odtąd dla powściągnięcia namiętności stały się bezsilne, otworzyły pole dla anarchii. W téj naprzód religia straciła swoje zna-

(1) Od r. 430 — 348 w czasie wojen Peloponezkiej, Thebańskiej, Phorejskiej po których powszechna demoralizacja i zepsucie ułatwiło później Filipowi Macedońskiemu podbicie Grecyi.

czenie. Polegając na **mytach, powieściach, obrazach** poetycznych, które przez starożytność uświęcone miały dawniej publiczną wiarę, teraz uległa zmianie. Nietylko uczeńi lecz nawet inni znajdując w jej podaniach wiele niepojętych i niestosownych rzeczy, przytém ślady ludzkiego przez imaginacyą rozmaicie ubarwionego początku, za fałsz ją poczytywać zaczęli. Z religią moralne prawdy straciły moc swoje. Zarzucone, wzgardzone, zastąpione zostały fałszywemi maxymami. Z temi upadły wszystkie dawniejsze zasady, przepisy, które starożytność uświęciła, publiczne urządzenia, prawa, ustawy, słowem mówiąc wszystko, co niegdyś w największém poszanowaniu było, stało się teraz przedmiotem obojętności, pogardy, i za normę ogólną postępowania wzięto zaspokojenie tylko zmysłowych popędów. Przyczyną tego w ogóle był brak prawdziwych i niewzruszonych zasad dla najniezbędniejszych przeświadczeń ludzkości; przytém wolniejsze a nieporządne działanie ducha ludzkiego. Nie mogła temu jeszcze zapobiedz ówczesna filozofia. Wyszła bowiem z punktu z którego długą miała przebyć drogę, nim przyszła do swego właściwego celu. Zaczawszy od spekulacyi względem świata i głównych przyczyn zewnętrznych zjawień, zajęła się dopiero później najwłaściwszém sobie pytaniem: jakie są zasady najniezbędniejszych przeświadczeń praw i oczekiwań ludzkości. Przejście to jej jednak było naturalne i konieczne. Piérwszemi przedmiotami, które badawczego ducha na siebie wówczas zwróciły, były zjawienia zewnętrznego zmysłu, oraz związek i wyprowadzenie tych z najwyższej zasady, z jednego lub wielu głównych elementów. W ogóle cały ten peryód był tylko szkołą przygotowawczą dla filozofii. W piérwszych jego próbach musiało mu tego wszystkiego brakować, co do gruntownego rozwinięcia pojęć, podania zasad, wyprowadzenia wniosków i ścisłych dowodów potrzeba. Powstały teraz rozmaite systemata, a z tych

sprzeczności wziął początek sceptycyzm, za którym wkrótce poszła sofistyka (1), która przyczyniła się najwięcej do zamieszania w badaniach filozofii i do sprowadzenia bezprawia w postępowaniu wielu. Gdy tak filozofia trzymała się spekulacyi, najważniejsze sprawy ludzkości, bez jój wpływu i kierunku, były tylko samemu losowi zostawione. Nie było filozofii moralnej; bo przy spekulacyach nie starano się dochodzić prawdziwych jój zasad. Sofiści, którzy już to przez swój sceptycyzm, już dogmatyzm i wszystkoznawstwo więcej nad drugich jasnieć chcieli, wprowadzili wprawdzie moralność i religię w zakres swojej mniemanej nauki, lecz nie znając zasady poznania ich prawd, a przeto nie podawszy prawdziwej ich podstawy, nie mogli nic dobrego ani dla filozofii, ani religii i moralności zrobić; owszem sami zaprzeczając niekiedy głównych prawd religii, albo przyjmując panujące w ówczesnym mniemaniu ludu, i tym nadając przez swoje zwodniczą wymowę pozór prawdy, sprowadzali przeto nie moralny sposób myślenia. Pierwszy Sokrates powstał przeciw tym wadom swego wieku. Z gorliwością i bezstronnością, która mu cześć wszystkich czasów zapewniła, starając się wychowanie poprawić i moralne zasady rozszerzyć, chciał współziomkom swoim w ich własnym przekonaniu wskazać źródło wszelkich przepisów postępowania i ich najwyższe przeznaczenie. Przez sposób, w jaki to uczynił, zwrócił powszechną uwagę na źródła i zasadę moralnego poznania, która dla filozofii równie nową jak uderzającą być musiała. Przeto dał powód do reformy i odmiany w filozofii; lecz dalej nie rozciąga się jego dla niej jako nauki zasługa; bo jego staranie nie było właściwie zwrócone na naukową filozofii uprawę, lecz na moralne wychowanie i ukształcenie ludzi. Dlatego nie nauka moralności, lecz

(1) Była, dawną mieszanką dogmatyzmu i sceptycyzmu.

jój zastosowanie do wychowania i kształcenia było jego zatrudnieniem. Nie miał on na celu udoskonalenia filozofii jako nauki, choć do tego dał powód; owszem zdaje się nawet, że nie przypuszczał innego wyobrażenia o filozofii, jak tylko że praktyczną być musi, to jest polegać na zastosowaniu pewnych nauk dla dobra ludzkości. Gdy umysł ludzki dotąd zbyt się był zagubił w spekulacjach, przeto ograniczył go tylko do tych wiadomości, które się tyczą obowiązków ludzkości, albo bliższy mają wpływ na życie ludzkie; wszelką zaś niepraktyczną filozofią jako niepolegającą na zastosowaniu swych nauk wprost do życia odrzucał. Przez to da się wytłumaczyć dla czego nic nie pisał, i niektórzy Sokratycy wstręt mieli od naukowej formy filozofii. Plato znając podobnie jak Sokrates wady swojego wieku, gdy zwrócił uwagę na środki, za pomocą których można im było zaradzić, przyszedł do tego przekonania, że tylko przez filozofią można było to złe ze społeczeństwa towarzyskiego usunąć; sądził bowiem, że wszelki do niego powód pochodził wtenczas z braku pewnych zasad dla praw i powinności, oraz stałych podstaw przekonania dla moralnych i religijnych prawd, czyli słowem niedostatku prawdziwej filozofii. To było stanowisko, z którego jak Sokrates, tak Plato w swojej filozofii wyszli, ale każdy obrał sobie inną drogę. Tamten przestawał na tém, aby moralnym prawdom przez rozwinięcie i usposobienie praktycznego sądu u każdego nadać więcej życia i mocy dla zastosowania w życiu; Plato oprócz tego miał na celu jeszcze moralne prawdy rozwinąć, wyjaśnić, i uporządkować w całość dla nauki; niemniej wskazać pojęcia, któreby służyły za zasadę przy osądzeniu przedmiotów teoretycznej filozofii i te z rozumu nie doświadczenia wyprowadzone; to jest stałe, niezmienne, będące miarą przedmiotów doświadczenia, zasadą rzeczywistości, takie przez które można tylko rozstrzygnąć pytanie, na czém moralność,

dobroć i t. d. polega. Różnica w tém Platona od Sokratesa nie polegała tylko na skłonności jego do spekulacyi, lecz także na tém, że widział konieczność podania rzeczy na ideach opartych w stałych formach i jasnych pojęciach, aby ludziom za prawidła w życiu służyć mogły (1). Przekonanie to uważał za zbyt ważne, aby nie miał ze swéj strony odważyć się prawd moralnych podług przedmiotowych zasad oddzielnie od wszelkiego konkretnego i podmiotowości przedstawić. Z filozofii praw i powinności obiecywał sobie najważniejsze i najrozleglejsze dla ludzkości skutki. Sądził że powszechne byłoby szczęście, gdyby zasady moralności, których filozofia dojść powinna, od wszystkich uznane zostały i ich się trzymano. Mniemał, że początek złego w świecie moralnym, z niczego jak tylko ze zmysłowości pochodzi, jeśli jéj żadne prawa nie ograniczają; że miłość własna przechodząca swe granice jest źródłem wad wszystkich; że człowiek, który podług popędów swojej zmysłowości postępuje, i nie zna praw wyższych, nie czyni w tém lepiej od zwierząt; że pomiędzy popędami i skłonnościami zmysłowymi jest ciągła walka. Nareszcie, że gdy ludzie nie znają żadnego interesu nad zaspokojenie swojej zmysłowości, braknie czynom ich jedności, harmonii i prawości, owszem panuje między niemi ciągła walka i anarchia (2). Przeciw temu wszystkiemu uważał za jedyny środek działanie rozsądku i rozumu, który gdy człowiek oddaje się zmysłowemu popędowi, hamuje go i przepisuje prawa mające służyć za miarę czynów. W ogóle moralne prawa sądzi Plato, dają najmocniejszy węzeł dla towarzystwa ludzkiego; bez nich człowiek na burzliwym morzu namiętności (3) byłby jak bez stérnika miotany rozmaitemi popędami. Należy każdemu żądze swoje ograniczać i

(1) Politik. (2) Prawa IX. Rzeczpospolita IX, VIII, Gorgias, Phaedo.
 (3) Prawa I Politik, Theetet.

panować nad nami nie przez żaden zmysłowy interes, lecz przez prawa rozumu; bo na tém polega wartość i przeznaczenie człowieka (1). Praw rozumu słuchać powinniśmy dla szczęścia naszego, którego są warunkami. Podaje je filozofia (2), która ma za cel ostateczny, umiejętne ich poznanie (3). Przeto jest ona potrzebą ludzkości; gdyż najwięcej ludzi z niewiedomości względem tego co prawdziwe i dobre z sobą się niezgadza i o jednych rzeczach zupełnie przeciwnie sądzi (4). Ztąd wszystkie ich błędy i wady. Filozofia zatem powinna temu zapobiedz i ludzi wieść do poznania prawdy; powinna przez podanie prawdziwych zasad praw i powinności ich oświecać i prowadzić do poznania siebie (5), oraz pomięszanie i niejasne o moralnych przedmiotach zdania rozwijać i szukać głównych pojęć moralności (6). Ztąd Plato ustalenie naukowej moralności, którą nauką złego i dobrego nazywa, za główny i najwyższy cel moralności pozyczał. Z drugiej strony jednakie nie wyłączył interesu teoretycznego poznania od praktycznego, lecz łączył tak oba dwa, że pierwsze po drugiem następowało. Przez to uniknął błędu, w jaki wpadł Sokrates, że najwyższy cel rozumu za jedyny uważał, i umysł ludzki przeto zbyt jednostronnie ograniczył. Oprócz wewnętrznego powołania i skłonności Platona do spekulacyi i badań wszelkiego rodzaju, oprócz jego ukształconego i wielu wiadomościami zasilanego ducha, samo poznanie przez niego najwyższego celu filozofii wpłynęło wiele na rozszerzenie jęj zakresu. Był Plato przekonany, że praktyczna filozofia nie może przyjść do stopnia nauki jak tylko trzymając się praw myślenia. Potrzeba więc było ich poznania. Ponieważ zaś dotąd jeszcze ich nie zbadano, to jest postępowanie rozumu w my-

(1) Phedo, Rzeczpospolita VI., Prawa I. (2) Theetet. (3) Phaedo Resp. VII. (4) Sophista. (5) Sophista. (6) Theetet, Rzeczpospolita V, VI, VII.

śleniu nie było do pewnych stałych prawideł i form odniesione, choć się ich pojedynczy filozofowie mniej lub więcej trzymali (1), przeto uznał potrzebę nauki dla prawideł myślenia. Jakkolwiek przed nim więcej dla teoretycznego niż praktycznego interesu zrobiono, jednak stan spekulacyjnej filozofii nie bardzo był pomysłay. Ze sprzeczności filozofów między sobą i z przeciwnych sobie ich zdań wniósł Plato, że jeszcze daleko było od poznania traktowanych przez nich przedmiotów, i że filozofii brakowało warunków, od których możność téj nauki zależy. Sądził, że jeszcze nie było ogólnych zasad dla filozofii, jednak nie mógł wątpić o możności poznania. Owszem starał się przez wybadanie i podanie takich zasad, które żadnego więcej dowodu nie potrzebują, nadać filozofii formę naukową, wewnątrz więcej mocy, a zewnątrz godności i powagi. Całe myślenie i filozofia Platona wyszła z jednego punktu i do jednego zmierzała. Chciał praktyczne poznania ułożyć w całość, czyli praktycznej filozofii nadać systematyczną formę, i dla związku teoretycznej filozofii téż samą uczynić przysługę. Choć do tego wzniesłego celu mógł tylko w oddaleniu się zbliżyć, gdy duch ludzki do tego ważnego dzieła jeszcze nie był przygotowany, dlatego że warunki rozwiązania teoretycznych i praktycznych zadań nie były jeszcze w czystości i zupełności odkryte, jednak filozoficzne jego usiłowania mają zasługę, że cel, formę i warunki możności filozofii dokładniejszym sposobem niż dotąd było w przyzwyczajeniu światła podały i do zrealizowania filozofii podług jej idei wiele się przyczyniły. „Z Platonem więc, mówi Hegel, filozofia wzięła początek jako umiejętność. Prawo samodzielnego myślenia, które Sokrates podniósł do zasady, Plato rozszerzył do zawodu nauki. Porzucił on szczupłe stanowisko na którym Sokrates samą w sobie myśl objął.

(1) Sophista, Politik i Phileb.

„Nadał zasadzie większe rozszerzenie, rodzaj układu i wywód „samiej zasady.“ W ogóle zasługi jego w tym względzie dadzą się do następujących głównych punktów zredukować. On oznaczył najpierw pojęcie, przedmiot, zakres, części filozofii i ich związek między sobą. On najpierw zastanawiał się nad formą filozofii. On obrobił pojedyncze części filozofii, rozwinął wiele nowych pojęć i zdań, dał sąd o dawniejszych.

Przed Platonem nie było jeszcze dokładnego i pewnego określenia filozofii. Wyraz ten nie otrzymał był stałego znaczenia. Używano go często do wyrażenia ogółu wielu umiejętności (1). Ztąd powstały fałszywe wyobrażenia, które Plato pierw zbić się starał, nim swoje podał. Następnie mówi, że filozofia w ścisłym znaczeniu jako umiejętność jest systematycznym poznaniem z pojęć rozumu tego (2), co niezmiennie, pewne, bezwarunkowe, samo przez się (absolutum). Nie może więc polegać na zmysłowym uważaniu i czuciu,

(1) Sądono, że filozofia jest wieloznawstwem (polymathia), dążeniem do wielu rozmaitych wiadomości bez wyboru i różnicy; na co Plato odpowiada, że jak zdrowie ciała nie powstaje, ani utrzymuje się, ani przez zbyt wiele, ani przez zbyt mało pracy, lecz pewnego rodzaju i stopnia ich do tego potrzeba, tak i zbiór wszelkich wiadomości bez wyboru i modyfikacji, więcej dla dobra duszy jest szkodliwy niż użyteczny. Powtóre, utrzymywano że filozofia polega na nabyciu najpiękniejszych i najużyteczniejszych wiadomości, przez które może kto nabyć sądu o wielu sztukach. Plato odpowiada, że gdyby filozofia niczem innym nie była, jak tylko tą powierzchowną znajomością sztuk, byłaby wcale nieużyteczna.

(2) Polit. *ἐπιστήμη τὸ ὕν γινῶναι — φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἄει κατὰ ταῦτα ὡς αὐτοῦς ἔχοντος δυνάμενοι ἐπίπτεσθαι*. Theaetet: *ἐπιστήμη ὡς αὐτῆ ἠψυχῆ καθ' ἑάντην ἐπορεύεται*. Plato nie zawsze jednakowo podaje swoje określenie filozofii, bo nie pisał ściśle naukowego dzieła, i myśli swoje przybrał często w obrazowy język; lecz wszystkie te wyrażenia dadzą się zredukować do pierwszego n. p. Rz. VII. Filozofia mówi on, jest przejściem duszy z ciemnego i pochmurnego dnia do jasnego, w którym to co jest, można poznać. Filozofia przez jasne rozwinięcie idei rozszerza dzień nad najciemniejszymi przedmiotami, jest wewnętrznym światłem ducha. Najszlachetniejszą władzą w człowieku jest rozum, coś boskiego w nas.

które nie dla wszystkich ani nawet jednego subyektu zawsze jest jednakowe, ani na wyobrażeniu i empirycznym zdaniu rozsądku, które także równie przypadkowe jak zmienne, lecz musi powstać z bezpośredniego badania rozumu, i być skutkiem działania samego ducha (1). Szuka ona prawdy nie w zmysłowych jój obrazach, lecz raczej w duchownej i niezmiennej jój istocie; to jest patrzy na rzeczy nie w ich pozornym i zmiennym bycie, lecz raczej prawdziwym przez się (2). Zatem narzędziem filozofii podług tego nie jest zmysł, ponieważ ten daje tylko zewnętrzne uważanie; ani rozsądek który sprowadza tylko empiryczne poznanie, lecz czysty przez się rozum (3). „Ztąd filozofia Platona, mówi Hegel, łączy się z przeświadczeniem o tém, co nadmysłowe; u nas religijne przeświadczenie jest uznaniem tego co samo przez się prawdziwe, sprawiedliwe, w ogóle umiejętnością tego, co w sobie samo, ogólne. Przeto znamieniem jój, mówi dalej, jest dążność do intelektualnego nadzmysłowego świata, podniesienie świadomości do państwa ducha tak, że intelektualność otrzymuje kształt od duchowości, która do myślenia należy, że w tym dla świadomości nabywa wagi, i do świadomości wchodzi, oraz świadomość na tym gruncie mocny krok stawia. Plato przejęty całym wzniosłością poznania filozoficznego, okazuje wielki entuzjazm do myślenia, do rozważania tego co w sobie, i samo przez się. Filozofia jest u niego główną istotą dla człowieka. Objawia o jój godności najwznioślejsze wyobrażenia. Uważa ją za jedyny przedmiot do szukania dla człowieka, za najgłębsze uczucie, i stanowcze przekonanie, a resztę mniejszej wagi. Mówi z energią, dumą naukową i całym przekonaniem, jak bliskim jest z Bogiem rozum ludzki.“ Ztąd kręśli wzniosły obraz prawdziwego filozo-

(1) *Theaet.* *Phedr.* *Phaedon.* (2) *Timaeus.* (3) *Phedr.* *Politic.*

fa ⁽¹⁾, który jeśli odejmiemy mu niektóre uboczne dodane rysy, zawiera wszystko, co godność, cześć i podziw ludzkiej natury składa. Filozof, mówi on, lubi i szacuje zawsze naukę, która ma za przedmiot poznania, co niezienne, stałe, prawdziwe, bezwarunkowe, samo przez się. Kocha ją w całym jej zakresie i poważa wszystkie równie i jednakowo jej części. Jego całe dążenie zmierza do poznania prawdy; dlatego jest on nieprzyjacielem wszelkiego kłamstwa i fałszu. Szuka i znajduje upodobanie więcej w czystym, wewnętrznym zaspokojeniu ducha, niżeli w zmysłowej rokoszy. Jest więc wstrzemięzliwym i dalekim od wszelkiej miłości własnej; albowiem zna wyższe dążenia, aniżeli te do których zaspokojenia posiadanie zewnętrznego dobra za środek służy. Niskość ducha i charakteru nie może stać w umyśle tego, który ma przed oczyma powszechny związek rzeczy i rozumných istot. Filozof uważa to co samoistne, za wyższe nad wszelkie zmiany czasu, i rozciąga swój widok za granice tego życia. Przeciąg ludzkiego życia zdaje mu się jak coś mało-znaczącego i nie boi się śmierci. Będąc panem swoich namiętności, sam bez chciwości, bez niskiego sposobu myślenia, bez groźby i obawy, nie może być niesprawiedliwym, albo nieszczęśliwym. Gdy inni ubiegają się za używaniem szczególnych rzeczy i przyjemność w dźwiękach lub kolorach znajdują, on wznosi się od uważania szczególnych rzeczy do ogólnego pojęcia piękności i dobroci, i znajduje w myśleniu o tém wszystkim zasitek dla swego ducha. Kiedy ludzie o posiadanie rzeczy się kłócą, i o naruszenie praw im służących w pojedynczych razach się skarżą, on od tych materyalnych rzeczy przechodzi do badania co w ogóle słuszne, a co nie, i czém jedno od drugiego się różni. Inni ludzie mają tylko

(1) W Księdze V, VI Rzp. — z okoliczności zdania które wyrzekł: „że wtenczas będzie świat szczęśliwy, kiedy filozofowie będą panować, albo panujący będą filozofami.“ Także w Phedrze, Theaetecie, Symposiumie

mniemania o tém, co dobre, piękne, słuszne, ale nie potrafią ideału tych od samego przedmiotu odróżnić, ani z tém porównać; filozof zaś dąży do poznania rozumowego tych idei, i podług tych sądzi o wszystkich pojedynczych przedmiotach. Dla tego on żyje zawsze czuwając, a inni pędzą życie tylko marząc. Filozof podług tego obrazu jest ideałem, istotą, u której teoretyczny i praktyczny rozum w największej doskonałości i harmonii się znajduje; u którego wiedzenie i działanie jedném jest. Jest to ideał do którego człowiek tylko zbliżyć, ale go osiągnąć nie może. Istotą, która temu ideałowi w największej czystości odpowiada jest mędrzec (*σόφρος*); jest to uosobiona, najwyższa istność, bóstwo. Filozof stara się ten ideał zrealizować, i dąży do téj doskonałości. Wewnętrzne pojęcie tego poznania, które on z wewnętrznego przywiązania do niego chce osiągnąć jest filozofią przedmiotową; interes zaś i czynność rozumu we względzie tego jest filozofią podmiotową. Jakkolwiek pojęcie filozofii u Platona nie jest dokładnie określone; jednak przeto, co prawdziwego w sobie zawiera, a mianowicie przez oznaczenie formy filozofii, Plato wielką uczynił przysługę dla późniejszych badań w tym względzie. Podług tego filozofia jako umiejętność ⁽¹⁾ w najściślejszém znaczeniu, mając za przedmiot poznania co pewne, niezmienne, samo w sobie, niczém nieograniczone, (absolutum — *τὸ ὄν-τὸ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὁσαύτως ἔχον νοήτων*) obejmuje ogół wszystkiego *τὸ ὅλον καὶ πᾶν δεῖοντε, καὶ ἀνθρώπινον*) ⁽²⁾ równie naturę przez jedność celu od Boga w harmonijną całość połączoną ⁽³⁾ jak ludzi, rozumne istoty, razem uważanych ⁽⁴⁾. Zajmuje się ogólném wszystkiego poznaniem. Nie bada czém ten lub ów jest człowiek, lecz czém w ogóle i co ludziom stosownie do ich natury przystoi. Nie rozbięra sprawiedli-

(1) *ἐπιστήμη*. (2) Rzpta. księ. VI. (3) *Timaeus*. (4) *Politic*.

wości i niesprawiedliwości w pojedynczych przypadkach, lecz czém ta jest w ogóle, jakie jój znamiona, i czém jedna od drugiej się różni. Nie obchodzi ją, czy ten lub ów człowiek jest szczęśliwy, lecz bada w ogóle na czém szczęście polega, i jak go można dostąpić (1). Najważniejsze przedmioty filozofii są nie zmysłowe (*ἄσωματα*). Wszystkich innych możemy poznać zaamiona przez uważanie nie rozdzielając pojęcia, a dla tych nie masz odpowiadającego obrazu, albo odzisku, czyli żadnego uważania, któreby zaspókajające dać mogło ich poznanie. Można tylko je poznać przez myślenie, czyli rozwinięcie pojęć (2). W ogóle są one tém co wewnętrznym zjawieniom mianowicie moralnym służy za zasadę; są duszą z jój siłami i działaniem (). Te więc niezmysłowe przedmioty (które zowie Plato *αἰδη, ἄσματα*) są tylko w myśli dającymi się wyobrazić, różne od przedmiotów zewnętrznego uważania (4). Ztąd u Platona daje się oznaczyć zakres jego filozofii. Granica myślenia stanowi także jój granicę. Zatem wszystko co jest przedmiotem dla rozumu należy do zakresu Platonskiej filozofii. Ponieważ pojęcie filozofii zawarł w systematyczném badaniu absolutu, czyli tego co bezwarunkowe, przeto byłby w stanie dokładnie oznaczyć jój zakres, gdyby był jasno pojął materią czystego rozumu; ale ponieważ mu tego brakło, przeto mógł wprawdzie oznaczyć granicę filozofii, jakie absolutum zakreśliła, ale nie to, co wewnątrz ich leży, czyli jój pole. Mimo tego oznaczenie granic, było znaczną już korzyścią dla filozofii. Pole wewnątrz tych zawarte było przez niego i następnych filozofów coraz więcej uprawiane i doskonalone, dopóki go krytyczna filozofia całkiem nie wymierzyła. Z przytoczonej zasady trudno spodziewać się u Platona dokładnego podziału filozofii. Jeśli mamy wierzyć podaniom

(1) Theaetet. (2) Politic. (3) Sophista. (4) Phaedo, Theaetet, Sophista.

dawnych pisarzy, nie rozróżniał Plato między sobą pola formalnej, teoretycznej i praktycznej filozofii; dopiero Aristoteles i Xenofont pierwszy raz mieli to zrobić. Uwaga ta o tyle ma prawdę, że w pismach Platona nie postrzegamy żadnego ścisłego oddzielenia tych części filozofii, jakie u Aristotela znajdujemy, choć Plato badaniami tych wszystkich się zajmował; bo też nie pisał on ściśle naukowego jak Aristoteles dzieła; rozmaite badania u niego między sobą się łączą i jedne w drugie, dla formy jaką dziełom swoim nadał, często wchodzą; jednak jak słusznie sądzi Schleiermacher, podział filozofii na rozmaite części nie był mu obcy, tak że go trzeba uważać za pierwszego w tém twórcę. Podobnie utrzymuje Tennemann opierając się na następujących powodach: naprzód, że w pismach Platona znajdują się wyraźne ślady naukowego rozdziału filozofii na części: powtóre, że postęp naukowy w udoskonaleniu filozofii prowadził go naturalnie do rozróżnienia trzech jej części; albowiem przed Sokratesem filozofia była prawie zupełnie spekulacyjna; potem Sokrates skierował ducha badawczego do praktycznej; nareszcie sam Plato zaczął dochodzić praw myślenia. Skoro więc filozofią spekulacyjną i praktyczną zubożył nową od siebie gałęzią (logiką), (1) musiał całą filozofią dzielić na trzy części. Nareszcie okoliczność, że dwóch uczniów jego w jednym czasie ten rozdział przyjęło, nadaje domysłowi jeszcze więcej wagi. Jakkolwiek Aristoteles sam z siebie mógł to zrobić, lecz że Xenokrates daleko niższy od niego, podobnie filozofią na trzy części dzielił, tedy musiał go w tém poprzedzić jego nauczyciel. W końcu mamy wyraźne o tém świadectwo Aristoklesa Peripatetyckiego filozofa z drugiego wieku (2), który mówi „że Plato dzielił „filozofię u siebie na trzy części, z których jedna zajmowała się badaniami o naturze uniwersu (filozofia natury);

(1) Diogenes Laert: III. 56. (2) Ruseb. Praepar: Ewang: XI, 3.

„druga ludzkiemi rzeczami (praktyczna filozofia); a trzecia prawami myślenia (dialektyka czyli logika).“ Podług tego zatem zdaje się: że Plato rozróżnił swoją filozofią na-przód na teoretyczną i praktyczną; potem teoretyczną czyli spekulacyjną (którą Tennemann według uważania w swoich czasach filozofii, odnosi do metafizyki, teologii, kosmologii i psychologii, a Hegel podług siebie zowie filozofią natury i ducha) dzielił na dialektykę czyli logikę i filozofią natury (1); filozofią zaś praktyczną czyli moralną, którą zwał nauką złego i dobrego (*ἡ ἐπιστήμη περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακόν*) (2) rozdzielił jeszcze na naukę moralności i polityki (*πολιτικῆ*) (3) dla tego jak mówi Hegel, że głównie miała na celu grecką politykę, czyli zaradzenie złemu moralnemu Greków. Z filozofii teoretycznej dialektyka mieści się dziś głównie w jego dialogach: Parmenidesie, Sophiscie, Philebie, Phedonie i pobocznie w wielu innych; filozofia natury czyli podług Tennemana theologia i kosmologia w Timeu, a psychologia czyli filozofia ducha w Phedonie; nareszcie praktyczna filozofia czyli moralność i polityka w Rzeczp., Prawach, a pobocznie w Polityku. Inne dialogi podług bliższego z temi stosunku służą do dalszego wyjaśnienia rzeczy. Z tych części filozofii, jedna zajmuje się myśleniem, druga poznaniem przedmiotów, mianowicie najwyższej istności, a trzecia postępowaniem. Wszystkie trzy zdolne przyjąć najściślejszą formę naukową; wszystkie są działaniem rozumu, który szuka absolutu we wszystkich trzech względach: to jest doskonałych zasad myślenia, doskonałej istoty w całym zakresie poznania, i doskonałych prawideł dla postępowania. W tych trzech gałę-

(1) Zwaną fizyką czyli metafizyką, w której razem zawarta była psychologia, czyli filozofia ducha.

(2) Charmid.

(3) Gorgias *ἐπιστήμη ποιητικῆ δικαιοσύνης ἐν πόλει πολιτικῆ ἐπιστήμη καλῶν καὶ συμφερόντων*.

ziach filozofii podał nam Plato najważniejsze zadania; a przez to ważną dla niej uczynił przysługę. Pozostaje jeszcze pytanie do rozwiązania, jaki związek między temi trzema częściami filozofii Plato widział. Same w sobie są one już połączone przez siłę rozumu która je wydała; lecz jest jeszcze inny ich związek. Moralność jest najważniejszą i dla każdego człowieka niezbędną umiejętnością. Pojęcia i sąd o tém co dobre, moralne, sprawiedliwe, nie mają żadnego przedmiotu, któryby przez zewnętrzne uważanie był poznany, lecz ściągają się tylko do czegoś duchownego, idealnego, (*ἀσώματου*). Jest więc nader ważną rzeczą dla ludzkości ażeby je jasno podać, i przez dokładne oznaczenie ich znamion od innych odróżnić; albo inaczej mówiąc, ażeby je w zasady i umiejętność zebrać ⁽¹⁾. Tego zaś równie jak każdej innej umiejętności być nie może bez znajomości praw myślenia, to jest dialektyki ⁽²⁾. Związek zatem téj umiejętności z moralnością jest wyraźny. Powtóre, moralność stawia ideał moralnej doskonałości, której nie można znaleźć w żadnym rzeczywistém doświadczeniu, i daleko przewyższa ludzką naturę; rozum zawiera ideę istoty odpowiadającej zupełnie ideałowi — Bogu. Dążenie ludzi być coraz moralniejszemi, do czego przez rozum są obowiązani, jest właściwie dążeniem stać się podobnym Bogu ⁽³⁾. Moralność zatem potrzebuje nauki idei Boga. Bez téj nie można mieć dokładnego poznania moralności; gdy dopiero przez nią okazuje się moralność najwyższém dobrem. Myśl że ludzie doskonałej moralności w tém życiu osiągnąć nie mogą, do której bezwarunkowo są obowiązani, zmusiła rozum przyszłe życie przypuszczać i nieśmiertelność, która z interesem moralności w wyraźniejszym związku niż dotąd okazała się, za pomocą przedmiotowych dowodów, okazać ⁽⁴⁾. Przeto Physiolo-

(1) *Politic.* (2) czyli *logiki.* (3) *Phaetec.* (4) *Phaedo.*

gia weszła w związek z moralnością, którą Plato jeszcze przez inny związek połączył. Uważanie natury zewnątrz nas prowadzi do badania w niej pryncypium porządku i regularności czyli Boga. W tém więc leży piérwszy pociąg i powód do filozofii (1). Postrzeżenie regularnego biegu natury i jój stosowności ma także wieloraki wpływ na duchowe i moralne ukształcenie człowieka; ponieważ ten stara się myśli swoje i czyny podług wzoru tego przywieść do dokładnej harmonii i stosownego związku. Przeto moralność jest najwyższą umiejętnością (2). Z jój powodu wszystkie inne są potrzebne. Ona jest węzłem wszystkie między sobą łączącym. Jak rozum przez prawość czyli moralność, wszystkie wyobrażenia, uczucia, dążenia i czyny ludzi w stosowną harmonią i jedność układa, tak przez wielki interes wszystkie umiejętności w porządną całość łączy (3). Co się tyczy formy i właściwego charakteru filozofii Platona, powiedzieliśmy wyżej, że podług idei, jaką sobie Plato o niej utworzył, powinna być umiejętnością rozumu, to jest poznaniem z zasad; że przedmiotem jój jest to, co bezwarunkowe, niezmiennie, konieczne, i że swoją systematyczną budowę może tylko przywieść do skutku trzymając się praw myślenia. Znajdujemy te znamiona może i u poprzednich filozofów, ale postrzegamy także znaczną różnicę. Rozum dążył od dawna do takiejj umiejętności, i dawniejsi filozofowie zwrócili swoje usiłowanie na ten punkt; ponieważ przez ciągłe dążenie działającego w nich rozumu potrzebę tego czuli. Lecz nie mogli sobie ściśtego zdać rachunku, czém jest umiejętność, na czém polega, jaki ma cel, i jak może przyjść do skutku. Ich duch działał więcéj podług ciemnego przeczuć, niżeli jasnych pojęć, podług celu bez pewnego przekonania o nim, bez stałych prawideł postępowania. Plato,

(1) *Timaeus*. (2) *Timaeus*. (3) *Gorgias* — *Politicus*.

o ile wiemy, był pierwszy który przez więcej rozwinięte pojęcie filozofii, drogę jój wskazał jaką do swego celu miała zmierzać; jego zatem filozofia była pierwsza, która podług jasnych zasad postępowała, czyli pewnej metody się trzymała, i to jest pierwszym właściwym charakterem filozofii Platona. Ponieważ filozofia ma do poznania to, co prawdziwe, niezmienne, samo przez się, szczególny zatem sposób, jakim Plato sądził, że można to zadanie rozwiązać, składa drugie charakterystyczne jego filozofii znamię. Był przekonany że poznanie z żadnego innego źródła, jak tylko z wewnętrznej naszej świadomości wyprowadzone być może. i że tego co niezmienne w nas samych szukać potrzeba. Zatem przeciwko mniemaniu sofistów, którzy przez swój sceptycyzm możliwość wszelkiej filozofii znosili, widział za jedyny środek przypuścić, że mamy wrodzone pojęcia, które każdy z siebie wydobywać może, czyli że są w nas czyste pojęcia od doświadczenia nie zależące. Dusza potrzebuje tylko zewnętrznego pobudzenia do przypomnienia ich sobie, i należy jój tylko zwrócić uwagę na siebie samą, aby je objąć. Nadto, z drugiej strony przekonywało go uczucie, że musi być w nas pewne wrodzone poznanie, bo konieczność postępowania moralnie zbyt mocno objawiała się w jego duszy. Zastanowienie się więc nad tém zwróciło uwagę jego na pewną władzę w nas, z której wszelkie poznanie pochodzi, i w której początku wszelkiego poznania szukać należy. Przez to zyskał zupełnie nowe stanowisko dla swoich badań i w ogóle dla wszystkich zadań filozofii. Gdy tak Plato sądził, że istotę rzeczy, tylko przez pojęcia, a mianowicie czyste, wrodzone, możemy poznać, i umysł mianowicie rozum jest jedyną władzą do poznania prawdy, przeto filozofia jego jest intelektualną. Główna zasada jego filozofii da się tak wyrazić: że to, co samo w sobie, poznaje się tylko przez czysty rozum, a przez zmysłowość i empiryczny roz-

sądek przedstawiamy sobie tylko zewnętrzne zjawienia (phenomena). Ztąd filozofia jego była dogmatyczna (1). Nie wszystko jednak, co się u niego znajduje, jest dogmatyczne; bo był zbyt skromny, ażeby zdania swoje, które dla niego miały często podmiotową prawdę uważał za ogólne; owszem sądził, że podmiotowy rozum każdego człowieka we względzie zasad poznania błądzić i mylić się może. Z tego powodu zachęcał ciągle swych uczniów, do ciągłego rozważania tych zdań, z których on dowód jaki wyprowadził (2). Nareszcie wielką część badań jego zajmuje przedstawienie i zabicie cudzych mniemań. W swoich postępuje on często sceptycznie; na przeciw jednego mniemania stawia drugie, nie przyjmując ani jednego ani drugiego.

Ogólny widok filozofii Platona.



Plato wyszedłszy z zadań praktycznej Filozofii, skończył na teoretycznej, czyli jak Hegel mówi, co Sokrates zaczął, to on dokończył. Pytanie, co moralne, dobre, sprawiedliwe, czém jest cnota, szczęśliwość, pobudziło naprzd jego filozoficznego ducha do szukania w tém zaspokajającego rozwiązania. Szło o to, aby podać pojęcia, któreby w tém za zasadę służyły. Nie mogły zaś służyć empirycznie ze świata doświadczenia, nie mające pewnych i niezmiennych znamion; bo wszystko co z doświadczenia poznajemy jest zmienne, przemijające i ograniczone, wszystko czas niszczy, i choć w porządku rzeczywistości znowu przychodzi, nie jest jednak to samo, co było dawniej; okoliczności i związki zmieniły się: krótko mówiąc, doświadczenie przedstawia nam tylko różność i zmienność, i rozum

(1) Sextus Empiricus. Cicero Acad. Qu. IV. 5, 23. (2) Phaedo.

nie znajduje w niém żadnego rozwiązania swych problematów, żadnego wyjaśnienia, któreby znowu innego nie potrzebowało. Przecie znajdujemy w nas pojęcia czegoś ogólnego, niezmiennego, wiecznego, jakich zewnątrz nas nie natrafiamy n. p. o cnocie, dobroci, sprawiedliwości, których pojęciu żadne postępowanie człowieka zupełnie nie odpowiada; gdyż w każdym jest coś przypadkowego, zmiennego, niedostatecznego. Są zatem w praktycznym względzie pewne pojęcia, do których czynności nasze odnosimy. One jako miara przedmiotów doświadczenia nietylko służą za zasadę rzeczywistości faktów pewnych, ale jeszcze ich osądzenia i poznania. Przez nie tylko możemy rozstrzygnąć pytanie, na czém polega moralność, dobroć, piękność i t. d., co czynić, a czego unikać potrzeba. Podobnie się ma z zadaniami teoretycznego rozumu. Jeśli się zastanowimy, czém jest jaki w doświadczeniu przedmiot n. p. człowiek, i obejmiemy wszystko czego nas o tém uczy postrzeżenie, tedy pojęcie to stosowne będzie tylko do jednego indywiduum; jeśli zaś przeciwnie zbierzemy znamiona, które wszystkim ludziom przystoją o ile są ludźmi, tedy nie odpowiada temu pojęciu żadne indywiduum człowieka. Jednak musi być jakieś ogólne pojęcie o tém, czém jest człowiek, pod którym wszyscy ludzie stoją; bo inaczej nie byłoby powodu wszystkie indywidua ludźmi nazywać. Zatem w poznaniu rzeczy nie mogą służyć za zasadę pojęcia z doświadczenia wzięte, czyli to, czego uczy postrzeżenie ciągłej zmiany ulegające, lecz pojęcia zawierające w sobie ogólne, niezmienne znamiona. Ostatnie nazwał Plato samemi w sobie (*τὰ ὄντα ὄντα*) czystemi, inaczej ideami. „Są one, jak mówi Hegel, ogółem (1), bytem

(1) W Sophistice mówi Plato: że idee, ogół jak piękność, dobroć, należy brać przez się; to jest, że nie należy uważać za dobrą czynność, za dobrego człowieka, subjekt, którego te określenia są predykatami, lecz że co w takich wyobrażeniach jest predykatem, musi przez się być wzięte.

„samym przez się, istotą, tém, co tylko rzeczywiście jest i „ma prawdziwość.“ Oddzielne od wszelkiej exystencji są rzeczywistością, która nie zależna od niczego innego jest sobie sama zupełnie podobna, tylko myślą dająca się pojąć⁽¹⁾, niejako coś zewnątrz będącego, lecz jako w sobie i przez się: n. p. piękność przez się nie jest w jedném miejscu taką a gdzieindziej inną, albo w tym czasie pięknnością a w innym nie, albo w stosunku do tego pięknnością a do czego innego nie. Piękność przez się jest wszędzie i w każdym czasie taką. Idee więc są niezmiennie, zawsze sobie podobne, trwałe (*ἴμωτα ὁμοείδη, βέβαια*); bo piękność przez się nie powstaje, ani ginie⁽²⁾. Zawierają wewnętrzne pojęcie znamion, które razem do siebie należą, czyli pod jednym gatunkiem (*εἶδος*) się mieszczą⁽⁴⁾. Są więc pojęciami gatunków, i nie odpowiadają im żadne predykata, które za pomocą zmysłów postrzegamy n. p. kształt, kolor. Przeto nie można ich żadnym zmysłem objąć, tylko myślą. Każdego gatunku jest tylko jedna idea, to jest wyobrażenie formy wszystkich pod jednym gatunkiem zawartych przedmiotów⁽⁵⁾. Idee więc są formami rzeczy w świecie będących⁽⁶⁾, które Bóg połączył z temi, tworząc ostatnie podług idei swojego rozumu⁽⁷⁾. Dlatego je jako wzory wszystkich rzeczy od Boga stworzonych i jako idee boskiego rozumu posiada rozum ludzki, będąc sam darem boskim; to jest dusze ludzkie otrzymały je od Boga przy swoim stworzeniu⁽⁸⁾, gdy jeszcze były bez ciała czystymi rozumowościami. Tym sposobem ludzie, sądzi Plato, są od urodzenia w posiadaniu zaraz pewnych rozumowych pojęć, które im służą za prawidła do

(1) Symposium, Phileb. (2) Cratylus. (3) Symposium. (4) Phaedo. (5) Raczposp. X. Phileb. (6) Cicero de Oratore has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione, ac intelligentis contineri — Phaedo. (7) Rzpta VI, VII, Phileb. (8) Timaeus.

sądzenia o przedmiotach doświadczenia; czyli mówiąc inaczej, mają pewne pojęcia zawierające istotę wszystkich własności, które w konkretnych przedmiotach się znajdują. Jeśli jest n. p. wiele pięknych rzeczy, tedy są niemi z powodu doskonałej piękności, której mamy wrodzone pojęcie; to jest przypisujemy wtenczas jakim rzeczom przymiot piękności, kiedy w niej znajdujemy też same znamiona, które w pojęciu gatunkowém za konieczne uważamy; a gdy kto powie, że kolor, kształt, jest przyczyną piękności, można słusznie zapytać się dla czego kolor i kształt jest piękny? Sprzeczne znamiona nie dadzą się ani w pojęciu gatunkowém, ani w pojęciu rzeczy konkretnój połączyć. Ztąd u Platona poznawać, zowie się, znamiona które jakiemu przedmiotowi przystoją, z tym łączyć. Czyste poznanie jest analityczna i syntetyczna jasność idej; czyli oznaczenie tego co się w nich mieści przez dokładny rozbiór i skład każdego pojęcia, albo rozwinięcie go na cechy i niższe pojęcia, oraz postęp od niższych do wyższych i wyprowadzenie szczegółu z ogółu, wielości z jedności, i na odwrót ogółu ze szczegółu i jedności z wielości. Empiryczne zaś poznanie jest połączenie powziętych z uważania znamion ze zmysłowym przedmiotem. Bez idej, to jest gatunkowych pojęć nie masz żadnego poznania a następnie żadnego związku wyobrażeń, i następnie żadnego sądu. Równie bez nich nie możnaby znaleźć ani w wyobrażeniu, ani w bycie rzeczy, nic stałego, lecz wszystko ciąglej zmianie uległe; bo one formę rzeczy określają i sprawują, że rzeczy mają trwałą istotę; a bez nich te byłyby obrazem zmieniających się ciągle własności. Nareszcie gdyby nie było wrodzonych pojęć, które umysłowi formę rzeczy przedstawiają, subjekt myślący miałby tylko wyobrażenia zewnątrz równie zmienne jak rzeczy same, a przez to gdyby w nich nic nie było stałego, nie mógłby powziąć pewnego sądu. Idee jako przyczyny przed-

miotowego bytu zjawień, którym za zasadę służą, są wzorem wszystkich rzeczy w poznaniu. Dlatego Plato uważa, że wszelka nauka niczém inném nie jest jak tylko przypomnieniem; to jest dusza przypomina sobie to, co w niej przez się jest, do którego tylko jak mówi Hegel: „trudność w ja-
 „ką świadomość siebie wpada, jest pobudką; jednak pod-
 „stawa poznania jest w duszy, tak że człowiek to, co po-
 „znaje, z siebie wysnuwa; albowiem, gdyby nauka niczém
 „inném nie była jak tylko przyjęciem czegoś obcego do
 „myślącej świadomości siebie, niejako sposobem mechani-
 „cznego połączenia i zapełnienia próznego miejsca w umy-
 „śle, stosunek taki nie przystałby dla natury duszy, jój
 „subjektowości, i jedności bytu w sobie. Jój działanie więc
 „jest tylko ciągły powrót do siebie ⁽¹⁾; i tém właśnie nauka,
 „tak że przez nią nic do téj obcego nie wchodzi, tylko dusza,
 „pozyskuje świadomość tego, co posiada. Pobudza zaś ją
 „do tego, zdawanie się, że istota jój jest czemś inném
 „dla niej, niejako zaprzeczeniem jój bytu. Usuwając go,
 „pojmuje wtenczas swoją przedmiotowość; to jest daje sobie
 „bezpośrednio świadomość o sobie samój, i tak przychodzi
 „do wiedzy. Ztąd, mówi dalej Hegel, poznanie u Plato-
 „na występuje często w formie duszy, i Plato stara się
 „okazać, że dusza jest myśleniem przez się, i myślenie nie
 „jest własnością duszy, lecz jój substancją tak że bez my-
 „ślenia dusza u niego exystować nie może. Nie trzeba je-
 „dnak sądzić, dodaje tenże, ażeby idealizm Platona był ta-
 „ki jak w nowszych czasach u niektórych; jakoby człowiek
 „w ogóle niczego się nie uczył, nic zewnątrz dla niego nie
 „przychodziło, lecz wszystkie wyobrażenia z subjektu po-

(1) Z tąd powiada Hegel: że absolutum Platona jest jednością, tożsamością, jest ruchem *wejściem w siebie*, i wiecznym bytem z sobą; a idee są w poznaniu, *powstają w duchu naszym przez poznanie*.

„czątek brały. Plato sądził, że to co prawdziwe, ogólne, „co jest ideą jak n. p. dobroć, piękność, naprzd w duchu „się znajduje, a potem się z niego rozwija i nauka jest „sztuką tego rozwinięcia; ale inne przymioty duszy stoją „bliżej ciała; nie masz ich piérw w duszy, tylko przycho- „dzą przez nawyknienie, ćwiczenie. Ten jest bliższy stosu- „nek, który Plato względem tego co wewnętrzne i zewnę- „trne oznaczył. Dla nas, mówi Hegel, to wyobrażenie, że „duch ludzki sam z siebie pewny, stanowi o dobroci, pię- „kności, i t. d. jest powszechne, ale Plato piérwszy starał „się je ustalić.“ Znajdował tym sposobem swoje absolu- tum w duszy, rozumie i jego ideach, a pośrednio przez stworzenie świata od najwyższego rozumu w universum. Rozum ludzki podług niego poznaje przedmiotową rzeczywi- stość dla tego, że najwyższy rozum jest przyczyną wszelkiej rzeczywistości, a przez idee prawodawcą fizycznego i mo- ralnego świata. Wszystkie założenia (problemata) czy z teo- ryi jakiej, czy z praktyki, są zadaniami rozumu, i ich roz- wiązanie może tylko sam rozum za pomocą idei do skutku przywieść. Filozofia zatem jest systematyczném rozwinięciem- idej, jako zasad rzeczy, i umiejętnością związku ich w nie- zawisłém pochodzeniu. Ten jest system rozumowy Platona podług jego głównych rysów. Idee, pojęcie tego co przez się i wjawieniu, stosunek idej i świata zewnętrznego do Boga, oraz pojęcie wiedzy i poznania, są w teoretycznej części; prawodawstwo rozumu, stosunek jego do żądy i czucia, określenie najwyższego dobra, nareszcie stosunek te- go do szczęśliwości i związek moralności z religią, składają główne punkta w praktycznej części.



Dialektyka.



Dialektyka Platona, jak uważa Hegel, jest dwojaka: raz w ogólném znaczeniu jako sztuka zbijania cudzych mniemań, w dialogach Sokratycznych i ściągających się do wyobrażeń sofistów o filozoficznej wiedzy: drugi jako prawdziwa dialektyka Platona przedstawiająca wykład czystych pojęć i ogół jako jedność przeciwności między sobą. W pierwszej chce Plato pokazać (cośmy wyżej powiedzieli) że szczegół, wielorakość, nie jest prawdą, ale w szczególe trzeba uważać na ogół, który zowie ideą, gatunkiem, myślą tylko dający się objąć, jako zbiór znamion wielu szczegółów, zrobiony przez reflexyę; oraz że zmysłowość, czyli rzeczy nam się przedstawiające, nie są niczém prawdziwém, ponieważ się zmieniają i od czego innego zależą, nie od siebie samych; w ogóle usiłuje dowieść potrzebę filozoficznej wiedzy, aby zwrócił uwagę na to, co prawdziwie jest. Ten ma cel wiele dialogów, kończących się dla tego często bez twierdzenia. Dialektyka ta była wspólna Platonowi z sofistami. Dalsza dopiero mająca przeznaczenie ogół ze szczegółów, wynikający określić, i w nim przeciwności połączyć tak, że to rozwiązanie sprzeczności staje się twierdzeniem i ogół jako konkret w sobie, jest dopiero właściwą Platonską spekulacyjną dialektyką, bardzo interessowną, ale nader trudną. Bliższe określenie idej składa w niej prawdziwą wielkość Platona, przez co on, jak mówi Hegel, epokę w historii filozofii tworzy; jednak badania tego rodzaju u Platona, polegające na czystych myślach, jakimi są n. p. byt, nie byt ($\tau\acute{o}$ $\acute{o}\nu$, $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\kappa$ $\acute{o}\nu$) jedność i wielość, skończoność i nieskończoność,

które on uważa za najwyższy szczyt filozofii, i w nich po-
 kłada całą różnicę prawdziwego filozofa od sofisty, zajmują-
 cego się tylko zjawieniami, a nie czystymi myślami, sprzo-
 czne są często z piękną, poważną i pełną życia osnową je-
 go. Piękne wstępy wielu dialogów zapowiadają nam, że nas
 prowadzić będą po kwiecistej drodze do samego szczytu
 filozofii;όμεzajem wkrótce to znika, i widzimy że najwyż-
 szy szczyt tylko badania suche o jedności, lub wielości, bycie
 i nie-bycie. Tak n.p. w Phedonie ⁽¹⁾, początek i koniec
 nader wzniosły, a środek zapuszcza się w dialektykę. Jak
 w tamtych piękno scenery nas unosi, tak w tym musimy
 przechodzić po cierniach i ostach metafizyki. Dla tej suchej
 dialektycznej spekulacji Platona nie jeden, mówi Hegel, od-
 chodzi nieukontentowany z przeczytania dzieł jego, i trzeba
 nader wielorakiego usposobienia aby ogarnąć myślą wszyst-
 ko co w sobie mieczą dialogi Platona; bo jeśli je czyta-
 my z interesownością spekulacji, tedy porzucamy to, co
 najpiękniejsze; jeśli zaś zajmujemy się wzniosłością, układem,
 tedy pominię musimy spekulację i uważać ją za nieodpo-
 wiednią interesowności. Nareszcie forma dialektyki Platona
 nie jest jeszcze wykształcona; Plato bowiem wychodzi często
 tylko ze szczególnych widoków, albo przestaje jedynie na
 zbijaniu zdań cudzych i nie daje żadnego rezultatu. Nie-
 mniej i to jest także, dodaje Hegel, niedokładnością Plato-
 na, że nie określa i nie rozwija idei. Mówiąc o sprawiedli-
 wości, dobroci, prawdziwości, nie podaje ich powstania. Nie
 przedstawiają się te idee jako rezultata, lecz jako bezpo-
 średnio przyjęte przypuszczenia. Dialogi przedstawiające nam
 dialektykę czystych myśli są Sophist, Philob i Parmenid;
 z których w ostatnim najslawniejszym arcydziele Platona

(1) Który Mendelssohn na dalsiejszy sposób przerobił i na metafizykę
 zamienił.

jest zupełna, właściwa dialektyka. W Sophistice (1) rozbił Plato czyste pojęcia czyli idee ruchu i spoczynku, tożsamości i różności, bytu i nie bytu. Dowodzi przeciw Parmenidowi, że nie byt jest równie jak byt, któremu służy za określenie; albowiem wszystkim rzeczom mającym byt, przystoi nie byt dlatego, że są wielbrazie jedna czemciś drugiej. Wszystko tak ogół jak szczegół jest wielorakim sposobem i nie jest. W przeciwnym razie, jak utrzymywali Eleaci, a z niemi Sophisci, że tylko jest byt (ὄν) a nie masz nie bytu (οὐκ ὄν), co znaczy jak Plato uważa, że gdy nie masz nie bytu czyli przeczenia, nie masz nie fałszywego, wszelki byt byłby prawdziwy, co czujemy wyobrażamy sobie dla nas prawdziwe; zatem zarzuca Plato sofistom, że podług nich nie byłoby różnicy między prawdą a fałszem. Dalej dowodzi, że tożsamość wchodzi do różności, i jedność do wielości: to jest że wszystko jest jednością; a choć wskazujemy w jedności wielość (wiele części i własności) jednak każde w innym względzie. Nareszcie ogółowi nadaje definicyą że jest prawdziwością, jednością, jednością i wielości, bytu i nie bytu. Podaje wiele form jego określenia, lecz te zbyt abstrakcyjne: najwyższą jest tożsamość bytu i nie bytu. To składa (mówi Hegel) jedyną prawdziwość i dla poznania jedynie interesowną w tém, co się zowie Platońską filozofią, i tego nie wiedząc nie wiemy głównej rzeczy. To łączenie różności, bytu i nie bytu, jedności i wielości i t. d. tak że nietylko od jednego do drugiego się przechodzi, jest wewnętrzną i prawdziwą wielkością Platońską filozofii. Szczególnie ta jest wyższą myśl w Philebie i Parmenidesie. W Philebie, gdzie Plato mówi o rozkoszy i poznaniu (2), idzie głównie o przeciwność skąd

(1) Pokazawszy w Theaetecie że nie masz umiętności któraby umysłami można objąć, rozbił w Sophistice naukę przeciwną, filozofów szkoly Eleuckiej; to jest zasadę realizmu, i okazuje tej bezzasadność.

(2) τῆς ἠδονῆς starając się pokazać że dobro nie polega całe na roz-

oznaczności i nieokreśloności (*ἄριστος, ἄκατακτατος*)⁽¹⁾. Platon dowodzi, że (przez jedność wszelkich przeciwności (jak n. p. harmonia muzyki z wyższych i niższych tonów) powstaje wszelka doskonałość, która jest niejako ich mieszaniną. Ta potrzebuje czegoś innego, za pośrednictwem którego przychodzi do skutku; to jest przyczyny doskonalszej nad to z czego powstaje. Cztery więc są do tego warunki: na-
przód n. p. nieskończoność; powtórne skończoność; trzecie mieszanina obudwóch; czyli to co z nich powstaje; czwarte przyczyna sama w sobie, jedność różności, subiektywność, siła nad przeciwnościami, co ma moc znosić w sobie przeciwności; a ta jest duchowa; bo duch może największą przeciwność znosić; a co cielesne, słabe, nie potrafi i ginie skoro coś drugiego na nie nastąpi. Tą więc przyczyną jest rozum, myśl, (*νοῦς*) która światem rządzi. Zatem doskonałość (absolutum) jest to, co w jedności skończone i nieskończone.

Parmenid jest czystą nauką idei Platona. Dialog ten najtrudniejszy ze wszystkich, już ze względu w nim materji abstrakcyjnych i subtelnosci metafizycznych, już z powodu wielu nowych wyrazów, które autor potworzyć musiał traktując o rzeczy, o której nikt jeszcze nie pisał. Główny cel w nim wskazać na przykładzie prawdziwą methodę dialektyczną. Ma więc formę zupełnie filozoficzną bez akcji dramatycznej. Zbiwszy gdzieindziej fałszywą dialektykę szkoły Megarskiej, podaje w nim swój system jedności doskonałej, i czyni to z wielką mocą rozumowania. Cały rezultat badań jest: że wszystko równie jest jak nie jest; jedno róż-

skoszy, ani na poznaniu, lecz że się znajduje w połączeniu jednego i drugiego w najwyższym dobru którym jest Bóg.

(¹) *ἀπειρον* materia sama, wieleść i rozmaitość w myśli wyobrażenia bez żadnych przymiotów. *περας* forma, oznaczenie wielorakości materji przez kształty. Przez połączenie materji z formą powstały ciała. Połączenie przyczynacza przyczynę *ἄριστος*.

wnie sobie podobne jak niepodobne, tak jak ruch i spoczynek, pozęcie się i zniszczenie, jedność jest razem wielością, a wielość jednością. Te myśli dialektyczne wynajają tożsamość wszystkiego z jego przeciwnością. Plato przywiązuje wielką wagę do tego dialektycznego uważania nie zewnętrzności, lecz tego, co jest znamieniem rzeczy, a tęp są myśli czyste. Neoplatonicy, osebliwie Proklus, uważali ten wywód za prawdziwą teologią, za odskonięcie tajemnic boskiej istoty; albowiem pod wyrazem Bóg rozumie się doskonałą, niezależną istotą wszystkich rzeczy; a ta właśnie jest w swó-jem prostém pojęciu jednością tych wszystkich idei jedności i wielości. W ogóle, w dialektyce Platona idzie szczególnie o to, aby pokazać, że gdy jedność przypuszczamy, w niej razem mieści się oznaczenie wielości; i że na odwrot w wielości jest jedność; często jednak nie masz u Platona dokła-dnej ściśłości w tym względzie, i wpływ mają zewnętrzne postrzeżenia. W ogóle starożytni, mówi Hegel, nie mieli w czy-stém filozofowaniu takiego celu metafizycznego następstwa jak my. U Platona otrzymuje filozofia taki kierunek, jaki indwi-duum może sobie założyć, to lub owo poznać. Plato znajduje dla siebie bezwzględna szczęśliwość w rozważaniu boskich przedmiotów. Życie wolnym w państwie myśli było dla staro-żytnych samo przez się celem, i uznawali, że tylko w my-śli jest wolność.

Filozofia Ducha

Przed Platonem oczyszczenie i uszlachetnienie pojęcia o bóstwie powolny postęp było uczyniło. On dopiero z Sokratesem tyle je posunęli, że jako ideał teoretycznego i praktycznego rozumu zupełnie rozwinięte zostało. Plato jednak, który umiejętne poznanie Boga za największe przed-

siewzięcie rozumu uważał, nie mógł nie mieć na uwadze trudności, z jakimi badania w tym względzie połączone były. Sam przedmiot był ostatnią granicą wszystkiego co się da pomyśleć, istotą, która jako źródło wszelkiego bytu, wyższa jest nad wszelką nam znaną rzeczywistość. Rozum nie znajduje między predykatami znanych mu przedmiotów żadnego, którymby pojęcie jej stale mógł oznaczyć. Pojęcie także tej najrzeczywistszej istoty, o które z tak wielkiem natężeniem rozum starać się musi, nie mogło być ludowi wówczas udzielone; bo przechodziło daleko jego rozumienie. Nareszcie łączyły się do tego trudności i niebezpieczeństwa ze strony publicznej religii, albo raczej jej przełożonych, którzy każdy krok rozumu w tym względzie za napaść publiczną na nią uważali. Ztąd Plato słusznie mógł powiedzieć „że trudno Boga i twórcę świata znaleźć, a nawet choćby go znalazł niepodobna ludowi przedstawić“ (1). To wszystko uczyniło Platona w swoich zdaniach nieśmiałym i wątpliwym, tak że nie uważał Boga za przedmiot swego poznania (2), tylko najwyższe o nim prawdopodobieństwo za ostatni dejący się osiągnąć cel rozumu. Mimo tego cały jego spekulacyjny i praktyczny interes kazał mu koniecznie zmierzać do tego; albowiem nauka o Bogu w zbyt ścisłym związku zostawała z jego systematem, tak że bez niej miałby wielką niedokładność. Ponieważ cała jego filozofia polegała na ideach, przez które toż co samo w sobie, poznaje się, i one w sobie są tylko formami, pod którymi rozum rzeczy sobie wystawia, oraz same w rzeczywistych przedmiotach się realizują, tedy koniecznie przypuszczać należało istotę, która sprawiła harmonią między ideami rozumu i bytem rzeczy, tak że może być przejście pewne od

(1) Timaeus. Rzecz. VI. (2) Lubo, gdzieindziej, w ks. VII. Rzeczpos. — Boga, i to uważa za najwyższy szczyt

jednego do drugiego; istotę, która świat w nas ze światem zewnątrz do związku przyprowadziła. Rozum podejmuje także prawo i ideał za ogólne prawidło dla wszystkich ludzi. W subiektywnym uważaniu jest to wprawdzie dostateczne; lecz kiedy mowa jest o umiejętności, pytać się wypada o zasadę, z kąd rozum ma swoje idee, że dla poznania i działania jest prawodawcą. A tym właśnie, od którego je otrzymał jest Bóg źródło wszelkiej prawdy i moralności. Boga i moralność uważał Plato w nierozdzielny związek z sobą, tak że kto bytu Boga zaprzecza, prawu moralności staje się niewierny, i nawzajem kto je odrzuca, nie wierzy w Boga. I tak jak ludzie, którzy sobie Boga w czystszy i wznioślejszym ideale wystawiają, tym więcej starają się moralnie postępować, to jest do niego się zbliżyć, tak fałszywe i niegodne wyobrażenia o téj Istocie prowadzą do niemoralnych czynów. Te i wiele innych względów musiały spowodować Platona do szukania dowodów i to z rozumu samego o bycie Boga, oraz do rozwinięcia pojęcia o Nim tak daleko, ile tylko można było, zwłaszcza gdy niegodne wyobrażenia o bogach panujące były, lub atheizm z niemoralnemi maksymami coraz więcej szerzyć zaczął. Ale z drugiej strony obawa publicznych naczelników religii, musiała mieć konieczny wpływ na przedstawienie nauki Platona o jedności Boga. Starał się więc ją tak podać, aby prawdziwie, o której był przekonany, dla tych, którzy mogli i chcieli go rozumieć nie uchybił, i kary za powstawanie przeciw wielobóstwu na siebie nie ściągnął (1). Ztąd raz mówił o jednym Bogu, to znowu o wielu. Według religii ludu nie zaprzeczał wielu bogów, owazem ich co do słowa przyjmował, ale przytém dawał wyraźne znaki wewnętrznego przekonania że tylko jest jeden Bóg. Dlatego starał się go

1) W czém go ostrzegał przykład

odróżnić pewnemi prefikatami, których pniepikitym kóstwom ludu nie nadaje; zawiera; bowiem: znamiona które w pojęciu jednéj rzeczywistéj istoty sobie wyobraził. Przeto zowie jednego Boga najwyzszym Bogiem (*μέγιστος*), Bogiem i ojcem bogów (*πατήρ θεῶν ὁ τέλος ἔχων τῆς θεῶν μαϊρας*), wieczną istotą (*φύσις αἰώντος*), twórcą świata (*ποιητῆς πατήρ τοῦ παντός δημιουργός, ὁ τὸ πᾶν ἐκίνησας*), rządca świata (*ἄρχων βασιλεὺς*), rozumem (*νοῦς*), rozumem rządzącym światem (*νοῦς βασιλεύς*) (1). Bytu jego dowodzi częścią ze stworzonego urzãdzenia świata, częścią z konieczności piérwszój przyczyny. Porządek i regularność, z jaką wszystko w świecie się objawia i w harmonijną całość łączy, jaka szczególnie w obrotach nieba i ciał niebieskich daje się postrzegać, kaźb przypuszczać rozumną przyczynę, która podług celów i praw wszystko urzãdziła. Uważanie natury prowadzi nas samo przez się do przyjęcia jakiegoś najwyższego rozumu, i umacnia przekonanie o bycie Boga (2). Ten jednak dowód, którego już Sokrates był użył, nie zdawał się być dostatecznym; albowiem nie mógł tych przekonać, którzy utrzymywali, że wszystko z przypadku, albo ślepej konieczności poszło. Połączenie i rozdział materji, stworzenie ciał, zwierząt, i gwiazd, powstało jak mniemali przez fizyczne siły, Tym sposobem wzięła także początek dusza. Pojęcie fizycznych sił (*φύσις*) czyli natury, mówili, jest bliższe niż najwyższój przyczyny działającej podług wyobrażeń i celów, która sama jedynie pozór, a za pomocą natury rzeczywistość przedstawić może; wogóle fałszywą jest rzeczą, twierdzili, dla wytłumaczenia powstania świata rozumowój przyczyny na pomoc wzywać (3). Aby ten zarzut zbić, uważał Plato naprzód że pojęcie o prawie, sztuce, i t. d. jakkolwiek z rozumu

(1) *Platonus. Philebus* (2) *Prawa. ks. X. XII.* (3) *Pro-*

się ma ta najdoskonalsza istota w świecie umysłowym do rozumu i przedmiotów dających się pomyśleć, mówi Plato, jak słońce do wzroku i do widzialnych przedmiotów (1). Bóg zatem podług Platona jest tylko myślą dająca się wyobrazić istota (*νοητόν*), ale nie żadnym przedmiotem zmysłów. Można ją tylko rozumem pomyśleć jako pierwszą przyczynę wszystkich rzeczy umysłowych i rzeczywistych (2). Jest ona najwyższą istotą w rozumowym świecie, granicą wszystkiego co się da pomyśleć i nad co nie można sobie nic dalej wystawić (3). Jako pierwsza przyczyna wszystkiego, Bóg nie ma początku i końca, jest zatem wieczny (4). Czém był tém jest i będzie wiecznie. Jako przyczyna wszystkiego dobrego w świecie musi być najdoskonalszą istotą (*ἡ ἰδέα τῶν ἀγαθῶν*), albowiem on tylko jest dawcą rozumu, poznania i prawdy. On nadał rzeczom pewny kształt, przez co można je poznać, i duszy władzę poznawania, udzieliwszy jój rozum, czyli pojęcie idei (5). Ztąd Bóg u Platona zowie się twórcą idei (*φωτόυργος*) w ludzkim rozumie (6). Bogu przypisuje się wola (7), dlatego także on zowie się duszą (8). Przez pojęcie najdoskonalszej istoty, własności te są jeszcze więcej określone. Bóg jako istota wyobrażająca sobie, stoi z duszą ludzką pod jedném gatunkowém pojęciem, lecz różni się przez to, że jest najdoskonalszą tego rodzaju istotą. Uważa się więc jako czysto rozumowa istota (9), która posiada najdoskonalsze poznanie, mądrość, wszechznawstwo (10). Wola jój dała tylko wyrazić przez wyobrażenie najwyższego dobra, świętości, sprawiedliwości. Bóg zatem postępuje niezmiennie podług jednego prawa (11). Moc

Rzp. ks. VI. (1) Phaedrus — Timaeus. (2) Timaeus. (3) Timaeus. (4) Timaeus. (5) Timaeus. (6) Timaeus. (7) Timaeus. (8) Timaeus. (9) Timaeus. (10) Timaeus. (11) Timaeus.

jego niczém nie ograniczona. W ogóle Bóg jako najdoskonalsza istota jest ideałem rozumu tak teoretycznego jak praktycznego. W ostatnim względzie jest on najwyższą moralną istotą; ponieważ nie działa podług żadnego innego prawa, jak tylko moralności, która jest jego własnością. Wyobraża się więc sam jako prawo moralności, jako ideał, któremu ludzie muszą się starać stać podobnemi (1). Bóg w moralnym świecie jest nie tylko prawodawcą przez rozum, lecz także najwyższym sędzią czynów ludzkich (2). Karze i nagradza je stosownie do prawa moralności, i rozdziela szczęśliwość podług swój sprawiedliwości (3). Z tego wszystkiego wnieść należy, że Plato tylko jednego Boga przypuszczał; albowiem pod wyobrażeniem najdoskonalszej najrzeczywistszej istoty, można tylko jedną istotę rozumieć; gdyż jest przedstawiona jako ideał, któremu wielość przeciwna. Spekulacyjny interes rozumu wymagał także u Platona jedności Boga. Ztąd wyprowadza powstanie świata wyraźnie od jednego bóstwa (4); a jeśli gdzie mówi o wielu bogach, to wiemy dla czego. Jednak niektórzy ojcowie kościoła, którzy wiarę swoją chcieli powszechną uczynić, i dlatego podług ich dogmatyki greckich filozofów tłumaczyli, sądzili że w Platonie pewien rodzaj Trójcy znaleźli, uważając za niezawodne, że on wszystkie nauki, które niejakkie podobieństwo miały z chrześcijańskimi dogmatami, powziął z przedstawiania z Judzkimi prorokami albo z pism Mojżesza. Późniejsi (5), którzy tylko w tym względzie za powagą poszli, nadali temu mniemaniu pewien pozór gruntowności, na którą ono nie zasługuje; ponieważ wzięto początek tylko z nieporozumienia, do którego Plato dał powód. Sądzono że Plato prócz Boga przypuszczał jeszcze

(1) Theaetēt. (2) Prawa ks. IV, X. (3) Prawa ks. X. (4) Politicus Timaeus. (5) n. p. Plessing.

boski rozum i boską duszę świata, które za oddzielne substancje uważane, od Boga wzięwszy początek są dwiema od najwyższego Boga różnemi boskimi istotami (1): to jest Bóg, mówi Plato, znalazłszy to co zmysłowe w ruchu ale bez porządku, sam jako dobroć (2) bez zazdrości, chciał świat sobie podobnym zrobić, i dlatego go jak syna swego stworzył, i siebie w tej rzeczywistości zrealizował, w której choć jak coś innego się wydaje, jednak w niej identyczny jest z sobą, tylko się w niej zamknął. Nadto dał mu duszę którą w środku świata umieścił, oraz po całym rozlał. i zewnątrz go nią otoczył. Tym sposobem Bóg świat z siebie wydał jako drugie bóstwo (naturę) i duchem go ożywił. Hegel nie znajdując w tém wyrażeniu Platona żadnej Trójcy, powiada „że pierwsze wyobrażenie Boga, po „dług którego ten byłby tylko układającym w porządek „(*δημιουργος*) materję wieczną, samoistną, zalezioną od „niego jako chaos, za niestosowne dla istności Boga uważa, i „sądzi że jest tylko wyobrażeniem jako wstęp do przedmiotu „dla określenia materji. Prawdziwe zaś przedstawienie Boga „widzi dopiero w tak nazwanj od Platona duszy świata; czyli „jak mówi: pierwszy Bóg jako dobroć niepewny, i dopiero „ten splodzony od niego jest prawdą. Tamten tylko jako hipoteza, wyobrażenie, ale siebie nie określający, ani określony; ten zaś sam dla siebie i wiecznie żyjący jest Bogiem. Tak „co najwznioslejsze zawarte w filozofii Platona.“ Co do istoty bóstwa Plato uważał określenie tego za niepodobne, prócz

(1) Tennemann na to odpowiada: u Platona Bóg jest wieczną istotą, a co wzięło początek takim być już nie może. Nadto rozum sam bez sub-
jektu czyli duszy nie da się pomyśleć; a więc gdy nie może sam przez
się exystować tylko razem z duszą czyli subjektem, rządzący światem
rozum musi należyć do najwyższej istoty, którą jest Bóg.

(2) τὸ ἀγαθόν.

stosunku jego do świata takiego jak przyczyna do skutku. Jest bowiem przyczyną wszystkich rzeczywistości w świecie, istotą dającą się tylko pomyśleć jako najdoskonalsza siła myślenia i razem jej źródło, różną wcale od wszelkiej materii (1). Bóg jako najdoskonalsza istota działa podług ideału (*παραδείγμα*) wzoru wiecznego (2): a tym nic innego nie jest jak tylko idee, pewne i niezienne w rozumie pojęcia przedmiotów. Wewnętrznym pojęciem wszystkich idei jest ideał, podług którego Bóg wszystko stworzył, i ztąd zowie się wiecznym, niezmiennym. Bóg wyobraża sobie rzeczy przez niego w związku, nie jak je dostrzedz, lecz jak wyobrazić sobie można. Przeto ideał jest niczém inném jak światem umysłowym, formą, podług której świat widzialny jest stworzony (3). Wszystko co Bóg robi jest najdoskonalsze. Będąc sam najdoskonalszą istotą musi przy tworzeniu innych rzeczy brać siebie za wzór, czyli inne rzeczy, o ile można sobie podobnymi robić (4). Ztąd idzie, że ideał świata jest w Bogu, i że nim jest wewnętrzne wyobrażenie idei jego rozumu. Albowiem wtenczas tylko można powiedzieć że Bóg chciał sobie podobnym świat zrobić. Jest to tak naturalny wniosek z całym systematem filozofii Platonskiej się zgadzający, że nie uważał za potrzebne wyraźnie go dowodzić. Co Bóg według swego doskonałego ideału utworzył, to musi w swojej doskonałości utrzymywać. Ztąd jego opatrność (*προνοία*) rozciągająca się do wszystkich części uniwersu. Najmniejsza rzecz nie uchodzi jego bacności (5). Staranie i rząd Boga względem całości i wszystkich jej części, jest zatrudnieniem tém łatwiejszém dla niego, że nie potrzebuje żadnego nowego tworzenia, tylko pewnego

(1) Jednak dwaj uczeni Plessing i Tiedemann chcieli pokazać, że Plato wyobrażał sobie Boga jako jasne światło; co jednak u niego jest tylko wyobrażeniem a nie ideą. Podobnie błędnie przypisywał Bogu Tiedemann rozciągłość i kształt sferyczny. (2) Timaeus. (3) Timaeus. (4) Timaeus. (5) Timaeus.

uporządkowania i ułożenia jednej rzeczy względem drugiej jak wymaga najwyższy cel tego. A ten polega na tém, żeby cnota zwyciężała, a występki były poskromione, i to w całym uniwersum; gdyż Bóg ogarnia całość i części są tak oznaczone, jak tego stosunek całości wymaga (1). Przymuszając ludzi do dobrego czynienia, dla tego jest nie podobnym, ponieważ Bóg dał wolność duszy: to jest władzę chcenia dobrego lub złego, i samą się do tego decydowania: Bóg naznacza każdej duszy miejsce podług tego jak czyni dobrze lub źle, i korzysta nawet z niemoralnych czynów dla dobra ogółu. Jest to jego obowiązek sędziego, przed którym nikt ująć nie może, choćby był w najdalszych krańcach ziemi lub w niebie, a który on nietylko w tém, lecz i w przyszłym życiu pełni. Dlatego nie należy w wierze w Opatrzność chwiać się przez to, że widzimy często niezasłużone szczęście złych ludzi w tém życiu.

Pojęcia o istocie duszy aż do czasów Platona były bardzo pomięszane i fałszywe. Większa część ich zmierzała do grubszego lub mniejszego materializmu. Plato sądził, że w nich znajdował początek ateistycznych zdań, które wielu jemu współczesnych przyjęło. Postanowił więc oprzeć się im, pokazawszy duchowną naturę duszy, jako zgodniejszą z moralnością i religią. Wyraz dusza (*ψυχή*) jakkolwiek rozleglejsze (2) ma u niego niż powszechnie znaczenie, jednak

(1) Prawa ks. X.

(2) *Właściwe i niewłaściwe.* We właściwym, rozumie nietylko istotę mającą władzę wyobrażenia, gdy jest w związku z ciałem (*Ζῶον ἑμψυχον*), lecz także i bez niego jak n. p. bóstwo. W niewłaściwym znaczeniu Plato zowie duszą (*ψυχή*) pewien ruch sam z siebie pochodzący (*αἴτιο κινεῖν*) nie nadany, jak ciał niebieskich oraz materii: w ogóle u rzeczy zmysłowych. Duszę ludzką rozróżnia jeszcze na rozumną i nierozumną, albo co na jedno wychodzi na boską nieśmiertelną i śmiertelną (*ἄδαντος, θνήσκη. ἄλογος, λογιστική*). Czyni to nie dla tego, żeby dusza z wielu substancji się składała, lecz chciał rozmaite działania jednej substancji rozklasyfikować i do pewnych zasad odnieść. Do nierozumnej

w takiem, w jakiem zwykle się bierze, znaczy subjekt ⁽¹⁾. władzy wyobrażenia, uczucia, pożądania i samodzielności, które w sobie nasza wewnętrzna świadomość zawiera, a zapomocą ostatniej jeszcze jako źródło życia ⁽²⁾. Rozum jako część władzy wyobrażenia, pożądanie i uczucie, są trzy różne od siebie władze, z których każda ma osobne prawa i dążenia ⁽³⁾. Władza wyobrażenia jest najwyższą i warunkiem innych, albowiem te od niej zależą ⁽⁴⁾. W niej podobnie jak drugich odróżniał Plato podwójne wyobrażenia. Jedne które w samej władzy leżą; drugie, które duszy zewnątrz pośrednio lub bez pośrednio są dane. W pierwszych jest myślenie, które podług przekonania Platona przystoi duszy nawet po oddzieleniu od ciała; dla czego Hegel mówi „że „dusza u niego jest myśleniem przez się, i myślenie nie „uważa się za jęj własność, lecz substancją, tak że bez „myślenia dusza exystować nie może.“ Ztąd Plato uważał władzę rozumu za najpierwszą i najwłaściwszą duszy, przez którą ona ma podobieństwo z boską mądrością ⁽⁵⁾. Ogólnem znamieniem duszy zdaje się być samodzielność,

miertelnej liczył uczucia i żądze (*Δυμητικόν μέρος ψυχῆς ἐπιδυμητικόν μέρος ψυχῆς*) ponieważ od ciała zależą. Temi uczuciami i żądzami są popędy do picia i jedzenia, ból, radość, bojaźń, nadzieja, gniew. Nie uważał tu Plato bynajmniej pod wyrazem duszy substancję, lecz tylko wyobrażenie sił i popędów w ciele będących; albowiem wiedział że pewne uczucia i stany duszy przez szczególne zmiany w ciele się objawiają n. p. gniew ze wzburzeniem krwi; ból, radość z pewnymi cielesnymi uczuciami; a ponieważ te poruszenia i zmiany nie dadzą się zupełnie z ciała wyprowadzić, tedy przyjął osobną siłę pod nazwiskiem duszy z której te skutki pochodzą. Część duszy śmiertelnej (*Δυμοειδες μέρος ψυχῆς*) jest wyobrażeniem i przyczyną cielesnych wzruszeń czyli uczuć mających w ciele swój początek n. p. gniew, ból, radość etc. Część (*ἐπιδυμητικόν εἶδος ψυχῆς*) obejmuje zwierzęce żądze utrzymania ciała i rozplodzenia swego rodu. Podług Platona zwierzęta i rośliny mają duszę posiadającą żądze, ale pozbawioną myślenia, wyobrażenia. Służy jęj tylko uczucie przyjemności i nieprzyjemności.

(1) οὐσία. (2) Prawa ks. X. Philebus. (3) Rzpta. ks. IX. (4) Philebus. (5) Alcibiad. I.

którą ta różni się od każdej cielesnej istoty; jednak należy ona głównie do rozumu, który wolny od wszelkich obcych warunków i wpływu sam przez się jest prawodawcą i odznacza go jedność i jednostajność działania. Gdy on działać przestaje, wpływają na duszę inne rzeczy, nietylko między sobą bardzo rozmaite, lecz nawet sobie przeciwne, i nie masz wtenczas żadnej jedności i harmonii (1). Platon przez odróżnienie tego, co w trzech władzach duszy się mieści i nie jest wcale od ciała zależne, od tego co od niego zależy, uważał w abstrakcyi wyższą i niższą część duszy. Zebrawszy w jedno pojęcie władze od zmysłowości niezależne, utworzył sobie abstrakcyą samęj w sobie mądrości, która jest rozumem w teoretycznym i praktycznym znaczeniu, a przez co dusza z Bogiem w związku zostaje. Zład władzę tę i z powodu niej duszę zowie czémciś boskiem (*θεῖον*) i ludzkiem dla tego, że w niej właściwy charakter ludzki się znajduje (2). Choć nie masz u niego żadnego szczególnego wyrazu dla oznaczenia pojęcia samęj w sobie mądrości czyli czystego rozumu, jednak przedstawia się ten sam pod innymi wyrażeniami n. p. duszy bez ciała (*ψυχή χωρὶς σώματος*) myśli rozumu (*νοῦς φρονήσις*) (3). Władze zaś i działania duszy zależące w części od ciała i rozumowi poddane, jak uważanie, czucie, żądze, zowie Platon niższą częścią duszy, czyli zwierzęcą (*θηριωδές, ζωογενές*) (4), ponieważ ma je człowiek wspólne ze zwierzętami. Nareszcie Platon dla oznaczenia istoty duszy musiał wznieść się do pojęcia, w którémby wyobrażenie i działanie duszy było zawarte. Mówi więc, że dusza jest niepodzielnością, jednością (5), oraz podzielnością i wielością (6). W czém pod wyrazem

(1) Prawa ks. I. (2) Rzpta ks. IV, IX, Politicus. (3) Phaedo. (4) Rzpta. ks. IX. Politic. (5) Timaeus ἀμεριστος καὶ ἀεικατὰ ταῦτα ἐχοῦσα οὐσία. (6) Timaeus ἢ περὶ τὰ σωματα γιγνομένη οὐσία. Własnościami istoty duszy niezmiennoscé ἢ ταύτων φύσις i zmiennoscé ἢ τῶν ἑτέρον φύσις.

niepodzielnosci, jedności, obejmował rozum za źródło wszelkiej jedności tak w poznaniu jak działaniu; bez niej bowiem nie da się nawet pomyśleć rozum; albo co na jedno wychodzi, działa on zawsze podług jednych praw. Przeciwnie podzielność, wielość, uważał Plato za formę danych zewnątrz wyobrażeń czyli zmysłowych, które zawsze zmienne, otrzymują połączenie i jedność dopiero przez rozum. Podobnie i w postępowaniu człowieka, gdy to jest podług praw rozumu, służy mu jedno prawo, jeden cel, do którego wszystko zmierza, a przez to wszystkie czynności jego zostają w związku i harmonii; gdy zaś podług popędów zmysłowych i namiętności, nie masz w niém tego. W ogóle, mówi Plato, władze w pojęciu duszy zawarte, gdy są w subjekt (*οὐσία*) połączone, składają duszę, która postrzega przez zewnętrzne zmysły (1), a myśli przez rozum (2). Ma wolę, żądzę, przedsiębierze zamiary i wykonywa je (3). Wszystkie siły i działania, jakie w nas samych postrzegamy i czujemy, ściągają się do czegoś w gruncie ich leżącego, subjecktu, którym jest dusza. Ztąd dusza różni się od swych władz, sił, działań, tak jak subjecktu od swoich predykatów, jak substancya od swych akcydencyi, czyli istota od przymiotowych własności. Ta jest myśl zdania Platona, że rozum może tylko w duszy być (4). Dusza więc podług niego nie jest żadnym zmysłowym lecz tylko w myśli dającym się wyobrazić przedmiotem (*ἄυρατον, νοήτων*) (5). Gdy jest taką nie można sobie jęj wystawić przez uważanie, lecz pojęcie, i to nie empiryczne, lecz czyste, czyli gatunkowe (6), to jest zawierające w sobie to, co się w duszy nigdy nie zmienia. Nareszcie od duszy jako tylko dającęj się pomyśleć, wyłączają się wszystkie predykata z zewnętrznego uważania czerpane, n. p. farby, kształtu, a

(1) Theaetet. (2) Phaedo. (3) Prawa ks. X. (4) Philebus. (5) Prawa ks. X. (6) Phaedo.

łączą się tylko takie, które rozumowym przedmiotom przystoją. Jest więc niezmienną i niepodległą zniszczeniu. Z niezmiennością łączy się także identyczność: to jest przy wszelkiej zmianie okoliczności, skutków, wyobrażeń, zostaje dusza zawsze tą samą istotą, tym samym subjektem, tą samą przyczyną (1). Uważa się więc przy wszelkiej zmianie jej przymiotowych własności za trwałą i stałą. To było bez zaprzeczenia pierwszym początkiem rozwinięcia substancjonalności duszy, której Plato z resztą szczególnym wyrazem nie oznaczył. Najważnijszym jednak zadaniem w nauce duszy była nieśmiertelność: i Plato też rozwinął predykata duszy głównie w celu dowodów dla tej. Tu leżało już za zasadę zdaniu, że dusza jest nieśmiertelna, pojęcie trwałości jej, czyli substancji. A gdy nieśmiertelność była dowiedziona, tedy substancjonalność poszła sama z siebie. Plato uważał duszę za zupełnie różną od ciała. Według niego jest ona panującą (*ἀρχον*), rządzącą, a ciało jej podległe (*ἀρχόμενον*) (2). Są zatem dwie różne od siebie istoty. Ciało zmysłowy i zmienny przedmiot, a dusza tylko dający się pomyśleć, w czem podobna temu, co przez się. Predykata, które jej przystoją, niewidzialność (*ἀσφατον, ἀείδεις εἶναι*), zdolność myślenia, poznania, wyobrażenia, są zupełnie różne od tych, które ciału, widzialność, zmienność (3). W ogóle w wyobrazeniu duszy muszą być wyłączone wszystkie predykata, które my w zewnętrznych przedmiotach postrzegamy, jak kształt, kolor. Plato uważa duszę jako samodzielnie działającą, a ciało jako wszystko znoszące, i z tego powodu zowie duszę przyczyną, siłą (*αἴτιον*) (4); jeśli bowiem od duszy to wszystko oddzielimy co do pojęcia przedmiotu widzialnego należy, tedy wypadnie ją uważać tylko za siłę, przyczynę. Ciała mogą

(1) Symposium Rzpta. ks. IV. (2) Gorgias, Phaedo. (3) Epinomis
(4) Philchus, Prawa ks. X.

nadawać ruch innym, ale nie sobie samym; dusza przeciwnie sama przywodzi się do działania, i jest przeto pierwszą niezależną przyczyną (*αρχή*) (1). Dalej dowodzi Plato, że dusza nietylko nie jest z żadnych materyalnych części złożona, lecz nie może być także wypadkiem składu cielesnych części, co nazywali starożytni harmonią. Wielu bowiem mniemało, że gdy ciała składają się z ciepła, zimna, wilgoci, suchości, i innych podobnie przeciwnych sobie części, tedy powstająca ze składu ich jednozgodność czyli harmonia w człowieku, jest duszą (2). Plato więc zbija to mniemanie utrzymując że harmonia jest wypadkiem składu pewnych części, a zatem przed nią musi coś exystować z czego powstaje; dusza przeciwnie, w której znajdujemy pojęcia czyste, niezależne od doświadczenia jest pierw od ciała i od niego niezależną (3). Nadto harmonia jedna od drugiej może być większa lub mniejsza; dusza zaś każda jednako-
wa (4). Nareszcie każda harmonia zależy od części ze składu których powstaje, i nie może przeciw nim działać, lecz musi do nich się stosować; dusza przeciwnie jest w ciele panującą. Znał Plato także materyalistyczne pojęcia o duszy w swych czasach upowszechnione. Niektórzy mówili że duszą jest krew, albo powietrze, ogień, albo mózg. Odrzucił więc te tłumaczenia jako nieodpowiadające duszy i jej działaniu (5). Nadto tak teoretyczny jak praktyczny interes nakazywał mu nie przyjąć materyalizmu; tamten ponieważ zjawienia wewnętrznego ducha, które tyle od zewnętrznych są różne, wymagają osobnego principium; ten zaś dla tego, że z materyalizmem wolność i samodzielność duszy jest sprzeczną, a bez téj nie można pomyśleć sobie moralności. W końcu sądził, że w działaniu duszy znajdował zasadę jej niematerialności. Widzimy bowiem w niej dwo-

(1) Prawa ks. X. (2) Phaedo. (3) Phaedo. (4) Phaedo. (5) Phaedo.

jakie wyobrażenia: niektóre otrzymuje przez zmysły, inne bierze sama z siebie. Tamte odnoszą się do przedmiotów bezprzestannie się zmieniających, a te do niezmiennych, zawsze sobie podobnych. Są one siłą właściwą duszy, która przy nich sama przez się czynna, a przy tamtych ma się więcej biernie. Znajduje tylko w ideach i pojęciach spokojność i zadowolenie. Chętnie przy nich zostaje jak-gdyby z nią były spokrewnionej natury (1). Tak jak Platon gdzieindziej ze znamion pojęć rozumu wniósł o sposobie bytu duszy, tak tu wyprowadza z działania jej w czystym myśleniu (*φρονήσις*) własność siły samej czyli subjektu. Kiedy więc dusza rodzi czyste pojęcia zawierające w sobie jedność i mające za przedmiot nieśmiertelność, tedy musi być sama niezmienna; a ponieważ z niezmiennością stoi w związku prostota, pojedynczość, niezłożoność, tedy musi być prostą, niezłożoną (2). Z tych powodów uznał Platon niezłożoność, czyli niematerialność duszy. Jakkolwiek dowody te nie są tak rozwinięte i podane jak później po dwutysiącach lat przy większym udoskonaleniu badawczego ducha zrobiło wielu głęboko myślących, jednak starał się Platon pracować przeciw materializmowi swego czasu, i istotę duszy czysto od wszelkiej materii oddzielał. Nie można mu odmówić zasługi, że on pierwszy pojęcie niematerialności jako istotne znamię duszy uważał i z niematerialności duszy nieśmiertelność jej wyprowadził. Nadto dusza u niego jest samodzielna. Może działać sama nie zależąc od niczego zewnątrz. Początek i zasada jej przyczynowości polega w niej samej, i ztąd sama zowie się przyczyną (*αὐτιον*) i początkiem działania (3). Jest to głównie skutkiem rozumu, który jako najpierwsza władza duszy nie zależny od przymusu innych rzeczy, jest sam prawodawcą, i to co na ro-

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Epinomis.

zumie polega, co dusza podług praw i idei jego stanowi, jest tak niezmiennie i konieczne, jak każda rzecz inna według praw fizycznych (1). Dla téj władzy dusza zowie się istotą samą sobie ruch czyli działaniem nadającą (2) (*αυτο εαυτο κινουσα*). Zdaje się jakoby Plato duszę nietylko uważał za samodzielną istotę, lecz także za konieczną bezwarunkową pierwszą przyczynę (*αρχη*), od której bytu zależy możliwość i rzeczywistość wszystkich rzeczy. Tak mówi Plato w dziesiątej księdze Praw i w Phedrze, że nietylko bez duszy nie można sobie wystawić żadnej natury, żadnego porządku i regularności w świecie, lecz że nawet gdyby dusza świata zniszczoną została, niebo i ziemia ustalyby i nigdy nieprzysły do dawnego ruchu. Owszem, dodaje, dusza musi być bez początku i końca (*αγεννητον, αδιαφθορον*) (3). Podobnie gdzieindziej (4) powiada, że jako pierwsza przyczyna natury nie podległa zniszczeniu, nie ma początku. Przypuszczając znowu w inném miejscu, że dusze tak jak wszystkie rzeczy w świecie od najwyższej mądrości początek swój wzięły (5), albo, że od duszy świata poszły, zdaje się zostawać z sobą w sprzeczności. Jednak obadwa zdania sądzi Tennemann dadzą się pogodzić. Bóg mówi Plato stworzył dusze, i rozdzielił je w równej liczbie między gwiazdy, z kąd częścią z ciałami połączone do niższych sfer zstępują, częścią będąc później od ciała uwolnione, do swéj początkowej gwiazdy wracają. Świat więc według Platona jest siedliskiem dusz, ponieważ wszystkie w sobie mieści (6). W tym względzie można powiedzieć, że dusza każdego człowieka pochodzi od duszy świata; a co do tego że dusze nie miały początku, to tylko przystoi duszy świata, a ludzkim o tyle, ile podobnej są natury. Połączenie duszy z ciałem naprzód Plato uważa

(1) Phaedrus. (2) Prawa ks. X. (3) Prawa ks. X. Phaedo. Phaedrus. (4) Phaedrus. (5) Timaeus. (6) Timaeus.

za: przypadkowe i niekonieczne; bo dusza jako myśląca istota, i myślenie jako władza oddzielna, mogłoby exystować bez zmysłowości, a więc i człowiek mógłby się obejść bez ciała, które dla niego jest tylko ograniczeniem ducha i przeszkodą w poznaniu (1). Potém znowu znajduje ciało ludzkie tyle stosowne w swym układzie, i tyle mające zdolności do utrzymywania życia ducha, że je poczytuje za dzieło bóstwa, które je dla wspólności z duszą przeznaczyło (2). Tak więc raz jedno, drugi raz drugie zdanie zdaje się przyjmować. Naprzód mówi że dusze exystowały przed ciałem i myślały nim z ciałem się połączyły (3), zostały między gwiazdy rozdzielone, i wtenczas dopiero z ciałami się połączyły, gdy ich żądze i wola nie były już czyste i duchowne i nie zwrócone ku duchownej, lecz ku ziemskiej roskoszy (4). Tak jak ich moralny charakter podnosi się lub upada, przechodzą one z jednego ciała do drugiego, dopóki ze swojej nieczystości i zepsucia oswoobodzone nie zostaną, swojej pierwotnej doskonałości nie odzyskają, i do swojego pierwotnego miejsca pobytu u gwiazd nie wrócą (5). Przeciwnie co w Timeu mówi, że Bóg nie tylko stworzył dusze, lecz także niższym bogom (demonom) polecił utworzyć ciała, z któremiby one połączone zostały (6), oraz że przez ten związek powstają rozmaite żądze i namiętności, które władze duszy ograniczają i krępują: to wszystko Hegel uważa tylko za mytyczne wyobrażenie, ale nie filozoficzną ideę. Gdy dusza z ciałem jest połączona, powstaje ztąd istota żyjąca (*Zών ἐμψυχον*). Dusza jako samodzielna jest dla niej źródłem życia; gdyż żyć nic innego nie jest jak siebie samego do działania pobudzać (7). Z powodu wewnętrznego związku zdaje się ciało samo sobie ruch nadawać, choć właściwie dusza to czyni (8). Jak z połączenia

(1) Phaedo. (2) Timaeus. (3) Phaedo. (4) Phaedrus. (5) Phaedrus, Timaeus. (6) Timaeus. (7) Prawa ks. X. (8) Phaedrus.

duszy z ciałem wynika w obojgu pewna zmiana, i zaczyna się nowy rodzaj bytu (co oznacza Plato przez wyraz *γένεσις* (1), tak odwrotna zmiana, czyli oddzielenie duszy od ciała jest śmiercią (*θάνατος*) (2). Po śmierci ciało się rozwiązuje. Części z których się składało, rozchodzą się, i każda wraca do swego elementu (3). Ciało jako z materialnych części złożona całość, w tej własności eksystować przestaje. Idzie tylko o to, czy dusza los ciała przeżyje, i czy oddzielona od ciała jeszcze byt swój zachowuje, i nigdy nie ulega rozwiązaniu i zniszczeniu jak ciało (4). Pojęcie nieśmiertelności duszy, jak sądzi Tennemaun, nie zostało dostatecznie od Platona rozwinięte. Jest raczej przypuszczeniem w badaniu dowodów za nią, bez ścisłego oznaczenia znamion istoty pojęcia składających. Plato rozumie pod nieśmiertelnością duszy dalszy byt duszy po śmierci, a przez dalszy byt ciągłe działanie myślenia (5). „Ztąd nieśmiertelność u niego, mówi Hegel, nie ma tego interesu, jaki u nas w religijnym względzie. Łączy się z naturą myślenia, z wewnętrzną wolnością myślenia, z przeświadczeniem, które podstawę jego składa, co jest oznaką Platońskiej filozofii.“ Dalszy byt duszy u Platona obejmuje nie tylko trwałość tej jako mającej wyobrażenie, lecz oraz jako moralnej istoty, tak że nieśmiertelność zostaje w koniecznym związku z moralnością, i Plato praktyczną tego potrzebę w wielu miejscach wyraźnie objawia. Dążenie do mądrości, do prawdziwego poznania i rozumnego sposobu życia, powiada, nie może być w tym życiu zupełnie osiągnięte dla związku duszy z ciałem; albowiem staranie o utrzymanie tego zajmuje większą część życia naszego i moc zmysłowości odwodzi nas z drogi rozumu, lub tyle na niej stawia trudności, że niepodobna zaw-

(1) Phaedo. (2) Phaedo, Gorgias. (3) Timaeus. (4) Phaedo. (5) Phaedo, rozumie się czyste myślenie, co znaczy wyraz *λογισμὸς*.

szę nią postępować. W przysławie więc życiu tylko możemy spodziewać się dostąpić zupełnej mądrości i cnoty; gdyż tam rozum będzie mógł wolno działać (1). Pódobnie się ma z dążeniem do szczęśliwości, którą tylko w inném życiu możemy osiągnąć. Nadto do nieśmiertelności przywiązuje Platon nagrodę lub karę w przysławie życiu dla każdego człowieka za jego postępowanie. Nareszcie u każdego, mówi, objawia się pewne przecucie przyszłego sądu gdy za zbliżeniem śmierci obudzi się sumienie, i każe się lękać kary za popełnione w życiu występki (2). Z tego wszystkiego wniesć należy, że Platon dalszy byt duszy uważał jako stan moralny. Nieśmiertelność więc jest u niego zadaniem praktycznego rozumu. I ztąd pochodzi wielka interesowność, z jaką Platon ten przedmiot traktuje, a której sama spekulacja byłaby nie nadała. Niezbędném więc było dla praktycznego rozumu przypuścić pewien stan w którymby ideał, jaki on za konieczny podaje, mógł być osiągnięty, i szczęśliwość według stosunku moralności udzielona. Nieśmiertelność aż do Platona polegała tylko na wierze nie tak rozumu, jak raczej powagi; albowiem udział jaki w niej rozum miał nie był rozwinięty i dla tego nieznany. Lecz gdy powaga historycznych dowodów upadła, zmniejszyła się także i wiara w nieśmiertelność. Oboje zatem potrzeba czasu i praktyczny interes skłoniły Platona użyć całych sił swego ducha, aby przez dowody rozumu upadającą wierze w nieśmiertelność dostateczną przyniesić pomoc, i spróbować, czyby rozum tego w co dotąd tylko wierzone nie mógł do wiedzy przywieść. Podług tego starał się nieśmiertelność z filozoficznych zasad dowieść, i był podobno pierwszym filozofem, który w tém próbę zrobił, jak mówi Cicero (3). Choć usiłował dalszy byt

(1) Phaedo. (2) Rzpta ks. I. (3) Tuscus Quaes. 1, 17. Platonem primum de animarum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse.

duszy spodyktycznie dowieść, jednak zbyt skromnie sądził o swoich dowodach, ażeby je miał za niezawodne uważać. Były one w oczach jego tylko prawdopodobnymi, które tymczasowo miejsce lepszych miały zastąpić (1). W rozumowaniu swoim poszedł następującą drogą. Naprzód zaczął od wiary ludu, że dusze zmarłych wracają z tamtego świata i do innych ciał przechodzą. Ztąd podług prawa zmian rozwija dalszy byt dusz. Gdy jednak ta zasada nie dosyć trwałą mu się zdawała, tedy uznał za potrzebne przejść do uważania przedmiotu, i z pojęcia tego dalszy byt wyprowadzić (2). Na tej drodze starał się pokazać, że nieśmiertelność z pojedynczością, nieuległością zniszczeniu, z poprzednim bytami samą przez się siłą duszy jest w sprzeczności. Ztąd się już okazuje, że on we wszystkich swoich dowodach musiał postępować analitycznie, i przeciwność nieśmiertelności uważał za predikat, który z pojęciem duszy w sprzeczności stoi. Z myślenia wniósł o bycie, z logicznej niemożności o rzeczywistej niemożności, i zostaje przytém wierny zasadzie swojej filozofii, że to, co jest przez się w sobie, ze swymi własnościami, przez myślenie się poznaje. W tém leży główny błąd (mówi Tennemann) dowodów jego, do czego jeszcze przyczynia się brak rozdzielenia głównych i pośrednich znamion, którego w pierwszej tego rodzaju próbie nie można ściśle żądać. Plato przywodzi sześć dowodów nieśmiertelności duszy. Pierwszy jest z prawa zmiany, że żyjący z umarłych powstają (3): to jest, że dusze nowonarodzonych są duszami zmarłych; a więc nigdy istnieć nie przestają; bo gdyby nie istniały, nie mogłyby na nowo z ciałem połączone, przyjść do nowego życia (4). Idzie więc o to,

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Phaedo: według religii ludu, że dusze umarłych przechodzą do piekiel (hadu), ztamąd wstępują znówu w inne ciała. (4) Phaedo.

aby dowieść, że żyjący z umarłych powstają. To zaś wynika z prawa zmiany, że pewien stan wtenczas tylko może być swój zacząć, jeśli przeciwny mu był rzeczywiście: czyli że podług greckiego wyrażenia przeciwności z przeciwności powstają (*ἐκ τῶν ἐναντιῶν τὰ ἐναντία γίνονται*) (1), n. p. jeśli coś większym się staje, musiało być wpiérw małym, a jeśli się staje mniejszym, było większym. Przy każdej więc zmianie są dwie przeciwności, i przejście od jednej do drugiej, na czém istota zmiany polega. Zatem życiu jest przeciwna śmierć. Podług tego musi jedno z drugiego powstać: to jest z życia śmierć, i ze śmierci życie. Śmierć jest wypadkiem o którym nas doświadczenie przekonywa. Z tego podług prawa zmiany musi następować życie. Gdybyśmy bowiem przypuścili że przejście od jednego stanu do drugiego nie następuje, tedy natura byłaby nie doskonała; albowiem w końcu wszystko miałoby tylko jeden stan; różnaitość ustałaby i smutna jednolitajność wszędzie nastąpiła. Gdyby wszelkie istoty być przestały, nie zacząwszy swego bytu na powrót, tedy w końcu wszelki byt i życie znikłoby z natury (2). Ten dowód popiera Plato drugim, który z poprzedniego bytu i przypomnienia duszy wyprowadza. W tamtym chciał okazać, że dusze zmieniają pobyt w ciałach, i ciągle exystują: to jest że gdy człowiek się rodzi, dusza jego gdzieś w inném ciele była. W tym stara się dowieść, że każda dusza przed jój połączeniem z ciałem musiała exystować (3). Do tego przyprowadziło go jego mniemanie o wrodzonych pojęciach: to jest że dusza jest w posiadaniu pewnych rozumowych pojęć, które nie mogłyby być wzięte z doświadczenia ponieważ im nie odpowiada zupełnie żaden przedmiot n. p. piękności, sprawiedliwości. Muszą więc mieć dawniejszy początek: to jest przed połączeniem z ciałem musiała je mieć

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Phaedo.

dusza, choć je potem straciła, dopóki przez wyobrażenie podobnych przedmiotów w doświadczeniu znowu się nie obudzą: albowiem nie da się pomyśleć, ażeby te pojęcia po urodzeniu miały jej być dane, gdy w tym czasie z przeświadczenia znikają (1). Przeświadczenie o tych jest więc pewnym rodzajem przypomnienia za pomocą wyobrażeń, które przy niém są użyte. Jeśli więc te pojęcia przed tém życiem w duszy były, tedy musiały być przed połączeniem jej z ciałem, a więc i dusza piérw być musiała (2). Plato zatem z piérwszego bytu pojęć wnosi poprzedni byt duszy. Tym sposobem mógł ze swoich idej pokazać niezależny jej byt od wszelkiego czasu: albowiem gdy idee przedstawiają to, co niezmienne, konieczne, i są w duszy bez początku i końca, tedy i dusza musi być nieśmiertelna (3). Byt poprzedni duszy jest dogmatem w Platońskiej filozofii, bez któregoby ona w pewnym względzie obejść się nie mogła, gdyż zastępuje miejsce hipotezy, aby objaśnić możność, jak dusza może posiadać wrodzone pojęcia, na których cała filozofia Platońska zasadza się. Przytoczone dwa dowody nie zdawały się Platonowi być takie, aby mogły podać stałą niewątpliwą pewność. Przechodzi więc wprost do trzeciego, aby z pojęcia przedmiotu okazać, że ustanie bytu duszy nie da się bez sprzeczności pomyśleć. Rozwiązanie, rozłączenie i zniszczenie, mówi, jest predykatem tego co złożone. Prostość zaś, niezłożoność i rozwiązanie są sobie sprzeczne: ponieważ drugie przypuszcza części, które piérwszemu nie przystoją. Skoro więc dusza jest prosta, niezłożona, tedy nie może się rozwiązać, ani być zniszczoną (4). Przeciw temu Plato robi sobie dwa zarzuty: naprzód, że może dusza jest harmonią jak niektórzy mniemali; powtóre, że jeśli przyjmiemy, że piérw od ciała exystuje, jednak w końcu wiele ciał ob-

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Meno. (4) Phaedo.

szedłszy osłabioną razem z ostatniém ginie. Piérwsze starał się zbić tak jakto wyżej wskazaliśmy. Przeciw drugiemu mówi, że zniszczenie i śmierć jest predykatem zupełnie duszy przeciwnym (1). Zacząwszy od idei, gdzie powiada, że sprzeczne znamiona nie dadzą się ani w pojęciu gatunkowém ani pojęciu konkretnój rzeczy połączyć, uważa śmierć i duszę za będące zupełnie z sobą w sprzeczności: albowiem dusza jest źródłem życia, które ciało otrzymuje przez połączenie się z nią. Śmierć zaś będąc sprzeczna życiu, nie może się łączyć z duszą jako przeciwność tego co ona sprawuje i co jest główném jój znamieniem; a więc istota, z którą śmierć nie może się łączyć, jest nieśmiertelna (2). Jeśli zatem dusza jest nieśmiertelna, tedy nie może ulegać zniszczeniu. Gdy więc człowiek umiera, wtenczas śmierć niszczy tylko śmiertelną część jego, a nieśmiertelna, to jest dusza, oddziela się tylko od niego i zatrzymuje dalszy byt i działanie (3). Dalej mówi Plato, przeświadczenie nas samych uczy, że dusza posiada samodzielną siłę działania. Ztego wyprowadza wniosek, że co jest w bezprzestanném działaniu, to nieśmiertelne: zatem dusza nieśmiertelna. Czyli jaśniej: że gdy rzecz nie sama przez się lecz przez inną do działania przychodzi, wtenczas ustaje, gdy ta nie działa; a która ma w sobie samój początek działania, (*τὸ αὐτὸ κινῶν*) nie przestaje nigdy działać, owszem dla innych zawiśle działających jest źródłem i początkiem działania. Wszelka więc niezawisła, sama przez się przyczyna, nie mając początku nie może ustać. Przeto dusza będąc sama przez się działającą, jako niezawisła przyczyna, której byt nie ma ani początku, ani końca, musi być nieśmiertelna (4). Nareszcie stara się Plato dowieść nieśmiertelności duszy wychodząc z pojęcia o względném dobrém i złém. Dobrém mówi jest to co drugie utrzymuje i udoskonala; złém, co

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Phaedo. (4) Phaedrus.

niszczy i psuje. Każda rzecz ma swoje właściwe dobre i złe: n. p. ciało chorobę. Zepsuć i powoli ją zniszczyć może tylko wewnętrzne złe, n. p. choroba ciała. Jeśli zaś znajduje się rzecz która wprawdzie ma wewnętrzne złe, dla którego jest niedoskonałą, ale to nie może jej zniszczyć, tedy musi ona nigdy nie ulegać zniszczeniu. Taką istotą jest właśnie dusza. Wewnętrzne ułomności téj, n. p. niesprawiedliwość, nieumiarkowanie, czynią ją niedoskonałą, ale nie mogą istoty jej zniszczyć. Gdy więc ani wewnętrzne, ani zewnętrzne złe nie może duszy zniszczyć, tedy nie ulega ona zniszczeniu, i jest nieśmiertelną (1). Choćby te wszystkie dowody Platona, mówi Tennemann, nie mogły nic pewnego okazać względem nieśmiertelności duszy, mają jednak wielki pozór gruntowności, przez który mogły w owych czasach tém większe sprowadzić przekonanie, że ich błąd główny, iż z logicznej możności i niemożności wnosi się o realnej, przez żadną krytykę nie był odkryty. Plato więc przyjął nieśmiertelność duszy za rzecz dowiedzioną i pewną, choć może subiektywne powody przekonania o tém, które się nieznacznie z teoretycznymi pomieszały, największy w tém udział miały. Z poprzednim i dalszym bytem duszy łączy Plato wiele domysłów o stanie jej przed połączeniem z ciałem i po oddzieleniu od tego, które on jednak we względzie pewności od tamtych odróżnia. Że nieśmiertelność jeśli nie wtenczas, jednak kiedyś przez niezawodne dowody będzie mogła być wykazana, uważał za pewne. Poprzedni byt duszy przed ciałem zdawał mu się być przynajmniej hipotezą tego co pewne; ale uważanie stanu duszy przed i po odłączeniu od ciała (wyjąwszy to, czego rozum praktyczny wymaga), za stan kary, lub nagrody, nie poczytywał za żaden przedmiot pewnej wiedzy, tylko

(1) Rzpta ks. X.

domyśla⁽¹⁾. Wszystko więc co o tém mówi, albo nie należy do filozofii, albo jeśli co należy, to do praktycznej⁽²⁾. Wypada jednak coś powiedzieć o przechodzeniu duszy podług niego. Przechodzenie duszy, jak wiadomo, było artykułem wiary u niektórych ludów n. p. Egipcyan, od których je dawniejsi filozofowie, a między niemi Pythagoras przejął. Można zatem przypuścić, że i Plato z tego samego źródła je powziął. Idzie tylko o to, jaki użytek z tego zrobił. Nieśmiertelność i przechodzenie duszy stoją u niego w bliskim z sobą związku. Z przechodzenia duszy wyprowadza nieśmiertelność, a z ciągłego bytu, jój przechodzenie⁽³⁾. Przechodzenie to, jest u niego niejako stanem próby, poprawy, i kary, w którym dusze nieoczyszczone jeszcze ze wszystkiój ziemskości, przechodzą do ciał grubemu ich charakterowi odpowiednich; póki powoli z żądź ziemskich oswobodzone nie odzyskają wrodzonój sobie godności ducha, podług właściwych praw postępowania. Dusze zaś, które przez panowanie nad sobą przysły do najwyższego stopnia doskonałości ducha, zostają ciągle w swoim stanie, i nie łączą się już więcej z żadnóm ciałem śmiertelném⁽⁴⁾. Przebywają na ciałach niebieskich (gwiazdach) dokąd każda z nich odbywszy swoje przeznaczenie wraca⁽⁵⁾. Tu zdaje się Plato nadawać im pierwszy początek czystych pojęć, czyli idei, które otrzymały będąc bez ciała czystymi rozumowościami⁽⁶⁾.

Filozofia Natury⁽⁷⁾.



Ażeby tę część Platoniskiej filozofii w należytém świetle przedstawić, trzeba w niej odróżnić to co Plato za pewne

(1) Phaedo. (2) Phaedo, Gorgias, Rzepos. X. (3) Phaedo. Meno.
(4) Phaedo, Phaedrus, Timaeus. (5) Timaeus. (6) Phaedo.

(7) W Timeu podane są główne rysy filozofii natury. Przejął w nim

i dowiedzione uwstał, od tego, co mu tylko podobnem do prawdy się zdawało. Że świat miał początek, i że jego powstanie przez działanie nie zawisłe najwyższej mądrości (*δια τῆς τῆς αἰτίας δυνάμιν*), da się dostatecznie wytłumaczyć, to sądził, można dowodami rozumu jasno wykazać⁽¹⁾; lecz co do pewnego sposobu powstania świata w jaki to nastąpiło, jakkolwiek względem tego mogą być rozmaite wyobrażenia i przypuszczenia, a nawet niektóre dosyć do prawdy podobne, jednak rzecz ta nie da się do zupełnej niezawodności przywieść, i trudno wynaleść dowody, któreby o jednym sposobie wyobrażenia z wyłączeniem wszystkich innych stanowiły⁽²⁾. Nie można w tém więcej żądać nad prawdopodobieństwo. Plato porzucił zwyczajne aż do niego tłumaczenia początku świata, które wszystko z przypadku albo konieczności podług praw fizycznych wyprowadzały. Uczynił to w skutku wyższego ukształcenia ducha swojego; albowiem fizyczne przyczyny, z których aż do Platona starano się wszystko tłumaczyć, zdawały się mu nie dosyć zaspokajającemi; gdyż każda z nich warunkowa, zawsze inną przypuszczała. Nadto znajomość natury, zbyt była wówczas jeszcze ograniczona, ażeby ciekawość jego zupełnie zaspokoić mogła. Już Anaxagoras, a jeszcze więcej Sokrates, przed Platonem obrali sobie odmienną drogę: gdy pierwszy uczył, że najwyższą przyczyną świata jest rozum (*νοῦς*), a drugi

wiele Plato od Pythagorejczyków; albo raczej dialog ten zdaje się być przerobieniem dzieła Proklusa Pythagorejczyka. We wszystkich czasach uważano go za najciemniejszy i najtrudniejszy do zrozumienia, co pochodzi częścią z wewnętrznego w nim pomieszania, częścią z niedokładnego przedstawienia liczb Pythagorejskich, a nadewszystko z filozoficznej własności rzeczy, których Plato nie miał dokładnego poznania. Do tego łączy się w nim także brak całości: ponieważ Plato często ciąg mowy przerywa. Dlaczego Wolf dialog ten podobnie jak Homera uważał za zbiór ułamków dzieł wielu.

(1). Sophista. (2) Timaeus.

zwrócił szczególną uwagę na stosowne urządzenie całego świata. Gani tylko Plato pierwszego, że swojej idei nie zawsze był wierny, i niekiedy także fizyczne przypuszczał przyczyny (1). Nie należy jednak sądzić aby Plato zupełnie je odrzucał; oszem sam je niekiedy przyjmował, lecz z tą różnicą, że je chciał mieć poddane najwyższemu rozumowi, ażeby ztąd świat jako całość stworzona podług celów dał się wytłumaczyć. Przyczyny natury, mówi on, stoją pod najwyższą rozumową przyczyną według wyobrażeń i celów działającą, która ich tylko użyła jako spółdziałających, ażeby stosowną całość świata ułożyć (2). Świat, który Plato określa pod wyrażeniami całości (*τὸ ὅλον*), uniwersu (*τὸ πᾶν*), jest u niego wyobrażeniem obejmującym wszystkie istoty, tak zmienne jak niezmiennie (3), z wyłączeniem tylko bóstwa jako niezależnej samej przez się przyczyny całej natury. Zawiera on w sobie materję i formę (*ὑπερὸν, πῆρας*), czyli, co nieokreślone, bez granic, jako materja wszystkich rzeczy, i co je ogranicza, określa, jako forma (4); albowiem gdy wszystkie rzeczy składają się z tego dwojga, tedy i świat musi być podobnie uważany (5). Ponieważ świat mieści w sobie ciała i dusze, tedy sam jako całość musi podobnie się składać z ciała i duszy (6). Przez pierwsze rozumi się w nim wszystko co widzialne, czyli co zmysłami można pojąć; drugie, to jest dusza, przypisuje się mu dla tego, że wszystkie zmiany w świecie przypuszczają jakąś przyczynę; a gdy przyczyny w cielesnym świecie wszystkie są warun-

(1) Phaedo. (2) Phaedo, Timaeus.

(3) Sophista, Philebus, Politicus, Rzp. ks. VI. VII. Nazwanie *κοσμος* wyprowadza Plato w Gorgiaszu ztąd, że świat jest doskonale podług praw ułożoną własnością.

(4) Materja jako wielość, rozmaitość sama w myśli wyobrażona bez żadnych przymiotów. Z niej powstają cztery elementa. Forma jest oznaczenie wielorakości materji. Przez połączenie materji z formą od Boga powstały wszystkie rzeczy. (5) Philebus. (6) Philebus.

kowe, zależne, i następstwo ich po sobie bez jednej bezwarunkowej, niezależnej, to jest takiej, w którejby był początek jej działania, być nie może, przeto należy przypuścić jedną, taką dla ruchu świata, którą nie może być żadne ciało, tylko dusza (1). Powtóre, świat zawiera dusze: to jest według Platona, przebywają na ciałach niebieskich dusze ludzkie (2). Nareszcie w całym świecie widać niezaprzeczone ślady mądrości, porządku i regularności, które tylko mogą być skutkiem rozumu (3). Dla tych wszystkich względów przynajmniej Plato światu duszę; i z tego powodu zowie go żyjącą istotą (*Zōon*) (4). Chce przez to wyrazić, że świat z samych fizycznych przyczyn nie da się wytłumaczyć, i należy go uważać jako płód natury pod kierunkiem najwyższego rozumu (5). Że miał początek wnosi ztąd, że jest widzialnym (6): albowiem co widzialne i da się zmysłami pojąć, musiało mieć początek; a że w świecie panuje porządek i regularność, przeto musiał świat powstać przez rozum. Nareszcie dla tego że świat jest doskonałym, tedy i przyczyna jego musi być doskonałą istotą (7). Taką więc jest Bóg. Ten w podobnej sobie własności musiał świat stworzyć podług najdoskonalszego ideału ile tylko być może jemu podobny; czyli jak Plato w *Timeu* mówi: „Bóg będąc dobrocią bez zazdrości (*τὸ ἀγαθὸν*) chciał świat sobie jaknajpodobniejszy zrobić. Uważając że to co żyjące i rozumne, doskonalszém jest nad nieżyjące i nierozumne, a rozum bez duszy nigdzie być nie może; dla tego Bóg rozum umieścił w duszy, a duszę w ciele, i połączył tak, że świat przez to stał się niejako żyjącą rozumną istotą (*Zōon ἐμψυχον ἐνθῶον*), czyli inaczej mówiąc, został przeznaczony aby był wyobrażeniem wszystkich jakie być mogą żyjących i rozumowych istot. Stosownie do tego, ideał świata jest ideą zawierającą w sobie

(1) Prawa ks. X. (2) *Timaeus*. (3) *Philebus*. Prawa XstI. (4) *Timaeus*. (5) *Timaeus*. (6) *Timaeus*. (7) *Timaeus*. *Philebus*.

wszystkie jakie być mogą żyjące i rozumne istoty według gatunków i rodzajów (1); czyli inaczej mówiąc, niczem innym nie jest jak tylko światem umysłowym, albo jak Hegel powiada, wzorem samym w myśli będącym. "Naśladowaniem idealnego czyli obrazem (*εἰκῶν*) jest dopiero świat mający powstanie czyli widzialny (2), który ponieważ miał być jego wyobrażeniem i razem dający się zmysłami pojąć, tedy musiało być coś zewnątrz idei, z czém został połączony: czyli innemi słowy, powstał przez połączenie idei z materją (3). Gdy zaś w tém połączeniu świat miał być widzialny i dotykalny, a bez ognia nie może nic być widzialnego, bez ziemi dotykalnego, stałego, tedy Bóg w początku zaraz utworzył światło (ogień) i ziemię. Lecz że te dwa elementa nie mogłyby się jednoczyć bez trzeciego jako wspólnie, pośrednio działającego i łączącego związku, dla tego Bóg połączył ogień i ziemię przez wodę i powietrze, które we wzajemnym stosunku do siebie zostają i przeto najlepsze pośrednictwo między sobą oraz łączącemi się przez nie ostatecznościami dają; albowiem ogień tak się ma do powietrza, jak powietrze do wody. Z tych czterech elementów powstają wszystkie inne rzeczy. Świat widzialny powinien odpowiadać ideałowi jego, to jest być doskonałym. Jest on właśnie takim. Nie starzeje się ani ulega słabościom, co w innych ciałach pochodzi z działania zbytecznego pewnych elementów na nie, a świat wszystko w sobie obejmujący utrzymuje się sam w sobie, i nie może nic na niego zewnątrz działać. Ma jedność i nieskończoną wielość (4). Doskonałości téj jego odpowiada także zewnętrzny kształt sferyczny czyli kulisty (jak niegdyś u Parmenidesa i Pythagorejczyków), ponieważ koło zawiera w sobie wszystkie rodzaje figur, jak świat wszystkie istoty i jest jedyną figurą, która sobie saméj jest ró-

(1) Timaeus. (2) Timaeus. (3) Timaeus. (4) Timaeus.

wną i podobną; gdy wszystkie jęj części jednakowo od punktu środkowego są oddalone (1). Powtóre, do doskonałości świata należy niezmiennność i nieuległość jego zniszczeniu mimo wszelkich zmian w pojedynczych częściach. Niezmiennym zaś świat jest przez to, że jest wszystko obejmujący. Z rozwiązania niektórych części powstają w nim inne. Tym sposobem nic nie ginie. Ponieważ zewnątrz świata nic nie masz, przeto zewnątrz nie może być zniszczony. Potrzebie, świat jest niezawisły od wszelkich potrzeb i wszelkiego wpływu obcych istot. Stworzony został samą przez się będącą, sobie wystarczającą, i w sobie doskonałą istotą. (*αὐτοκράτωρ*) Choć jest taką żyjącą, jednak nie ma członków i organów, jak inne żyjące istoty (2). Ideał świata nie ulega żadnej zmianie. Nie ma początku i końca; jest zatem wieczny. Widzialny obraz jego, czyli świat zmysłowy, nie może w tém znaczeniu być wiecznym z powodu że miał początek, oraz dla zmian zachodzących w nim. Ażeby jednak z téj strony ideałowi o ile można był podobny i doskonały, zrobił go Bóg obrazem wiecznego czasu przez ciągle następstwo zmian, przy czém on zawsze jest trwały. Nareszcie znamieniem doskonałości świata jest stosowny ruch jego kulisty (3): albowiem gdy ciało jakie obraca się zawsze jednakowym sposobem, w téj saméj przestrzeni około środkowego punktu, ruch jego jest najdoskonalszy i najwięcej odpowiadający rozumowości, a taki właśnie świat otrzymał. W świecie, osobliwie obrocie nieba i ciał niebieskich, postrzegamy dziwną jednostajność, porządek i regularność (4). Ponieważ rozum jest zwykle źródłem podobnych rzeczy, przeto Plato dla wytłumaczenia tego przyjął za przyczynę rozum (5). A że ka-

(1) Timaeus. Tiedemann z tego miejsca fałszywie wnosil że Plato wy-
stawił sobie Boga w sferycznym kształcie. Odnosił on to do świata.

(2) Timaeus. (3) Timaeus. (4) Philebus. (5) Philebus.

zda siłę niezależnie działającą zowie duszą, oraz mówi że rozum bez duszy być nie może, zatem siłę ruchu czyli obrotu świata nazywa duszą. Gdy znowu w świecie widzimy niekiedy obok regularnych i stosownych, nieregularne i niestosowne ruchy i zmiany, więc duszę świata uważa dwojako, złą i dobrą (1). Przez pierwszą rozumie nieregularne działanie pierwotnych fizycznych sił, które nie są zakreślone żadnymi prawami i pewnym celem, przytém zostają bez wpływu rozumu. Rzeczywistość téj uważa z wiele złego i nieregularności, jakie w świecie z doświadczenia poznajemy, oraz z podań o wielkich wstrząśnieniach, których doznała ziemia i świat cały n. p. przez potopy, podczas których wielka część zwierząt i ludzi zginęła (2). Gdy przez te wypadki regularny bieg natury przerwany został, tedy zdawały się być sprzeczne z planem Boga. Plato zatem nie widział innego sposobu ich wytłumaczenia, jak przypuszczając że były skutkami pierwotnego jeszcze surowego chaotycznego stanu materji, które przy utworze świata od Boga niezupełnie zniesione, tylko na niejaki czas wstrzymane zostały (3). Ztąd u Platona zła dusza świata nie jest we właściwem znaczeniu duszą, tylko wyobrazeniem działania materialnych sił; ponieważ ją inaczej cielesnością (*σωματοειδής*) czyli tém, co w materji się znajduje, zowie. Ruch materji, mówi dalej Plato, był początkowo nieporządkny i nieregularny, a teraz widzimy go z uważania natury regularny: gdyż niebo i wszystkie ciała niebieskie obracają się kulisto w téj samej przestrzeni i około tegoż samego środkowego punktu. Mają więc obrot rozumowości najodpowiedniejszy jako sam z sobą zgodny, który podług jednych praw, jednym sposobem następuje (4). Musi zatem z rozumu być wytłumaczony.

(1) Prawa, ks. X. (2) Politicus, Prawa ks. III. (3) Politicus. (4) Prawa ks. X.

Ponieważ pierwotna siła ruchu materji jest złą duszą świata, tedy ta sama połączona z rozumem, musi być dobrą⁽¹⁾; albowiem przez działanie rozumu powstaje regularność, a gdzie jój brakuje, tam jest nieporządek, zamieszanie i brak jednostajności. Dusza świata składa się więc z dwóch części⁽²⁾: to jest tego, z czego pochodzi zmiana (*Δάτηρον*), i tego, od czego zależy jedność, jednostajność (*ταῦτον*). Zmiana odnosi się do ruchu; ponieważ co się obraca, stan swój zmienia, a jednostajność znaczy poddanie ruchu pewnym stałym prawidłom. Ztąd Plato mówi, że w tym ruchu mieści się jedność i wielość, czyli tożsamość i niepodzielność⁽³⁾ jako znamiona rozumu; i różność, podzielność⁽⁴⁾, inaczej zmienność, czyli obrót świata. Przez utworzenie z tego dwojga ruchu świata rozumie się poddanie jgo pewnym prawom

(1) Timaeus.

(2) Timaeus. Wogóle mówi Tennemann, opis duszy świata w Timeu niczem inném nie jest jak obrotem nadanym światu podług praw jedności w rozmaiłości. Nie będziemy się zatem dziwić, gdy czytamy, że dusza świata jest podzielona na rozmaite części, albo drogi, koła.

(3) Timaeus: ἡ τοῦ ἀμέριστου, καὶ ταύτου φύσις — ἀμέριστος οὐσία.

(4) Timaeus: ἡ τοῦ μερίστου, τοῦ ἑτέρου φύσις — ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη οὐσία. Całe to miejsce o powstaniu duszy świata, było już u starożytnych za tak trudne uważane, że o wytłumaczeniu go wątpiono. *Aristoteles* (de anima) sądził, że Plato nie innego w tém nie chciał rozumieć, jak tylko że dusza jest z elementów złożona. *Xenocrates* znajdował w tém pojęcie liczby, która istotę duszy składa. *Posidonius* tłumaczył podzielną naturę przez granice rozciągłości, a niepodzielną przez ideę: że dusza jest ideą rozciągłości. *Plutarch* znajdował w tém miejscu połączenie hypostazjowanego rozumu z hypostazjowaną duszą świata (de animae procreatione ex Timaeo). Z pomiędzy nowszych, *Plessing* poszedł za *Plutarchem*. *Tiedemann* rozumie przez *ταῦτον* część boskiej natury a *Δάτηρον* takąż część materji. To tłumaczenie znalazło w nowszych czasach najwięcej stronników. *Dammon* uważa *Δάτηρον* za część przestrzeni połączonej z boską naturą czyli czystą rozmowością, *ταῦτον*.

Taki obrot świata zbliża się przez jedność do istoty idei, a przez zmienność do natury ciała. Choć nie jest żadnym z tych dwojga, trzyma jednak środek między nimi. Hegel w duszy świata u Platona znajduje wyobrażenie Boga, będącego jak mówi „podobieństwem podobieństwa i niepodobieństwa.“ Tennemann sądzi że Plato uważał Boga za duszę świata, to jest za źródło regularnego i podług praw zakreślonego jego ruchu (1); tylko konieczność stosowania się do pojęć religii ludu przyczyniła się wiele do tego że nie jasno się wyraził. Obrot świata jest kulisty, a przeto najtósowniejszy jako najwięcej odpowiadający do rozumu. System jego, według Platona, polega na liczbach, które jak się zdaje wzięte z Pythagorejskiej filozofii, oparte są na zasadzie, że nie możemy znać żadnego porządku bez przyjęcia pewnych stałych stosunków. Ponieważ szło tu głównie o urządzenie rozmaitości w przestrzeni i czasie, dla tego użyto w pomoc liczb dla oznaczenia wielkości i jej stosunków. Jednak o zrozumienie dokładne liczb tych już naprzód starożytni a później nowsi, między którymi Keppler w swoim dziele *Harmonia mundi*, napróżno się starali. Są one mówi Hegel (jak się zdaje) systematami wielu momentów: oznaczeniem odległości, prędkości i massy. Jednak, dodaje tenże, nie daleko zajdziemy z nimi w tym względzie. Nie przedstawiają one nic dla pojęcia, dla idei: Stosunki prawa natury nie dadzą się

(1) Plato, mówi Tennemann, nie rozumiał przez duszę świata osobnej od Boga substancji, ale wprost obrot świata wyprowadza od Boga. Zła dusza świata znaczy u niego wyobrażenie samych fizycznych sił nieregularnie działających, a dobra wyobrażenie takich ale przez rozum zakreślonych i stąd regularnie działających. Dla tego mówi, że świat jest płodem konieczności sił i rozumu. Wtém sądzi, że Bóg obrót świata tak ułożył, że się podług pewnych praw odbywa, a że te od Boga pochodzą, można więc powiedzieć że Bóg sam świat obraca.

temi suchemi liczbami wyrazić. System świata, który Plato podług podania Makrobiusza miał przejąć od Egipskich kapłanów był następujący: Ziemia jest w środkowym punkcie świata nieruchoma na osi świata. Nad nią obracają się w różnorodnej odległości i prędkości w kolistych drogach, księżyc, słońce, Merkuryusz, Mars, Jowisz, Saturn. Potem idzie najwyższe koło nieba na którym są stałe gwiazdy i które się w koło siebie obraca, nie przechodząc jednak z jednej przestrzeni w drugą. Od ziemi aż do środkowego punktu nieba idzie oś świata, w koło której cały świat się obraca (1). Słońce jest z pomiędzy planet jedynym świecącym ciałem. Światło jego oświeca całą przestrzeń aż do nieba (2). O stworzeniu świata podaje Plato następujące na prawdopodobieństwie oparte przypuszczenia: Bóg stworzył naprzód duszę świata, czyli w ogóle świat duchowny, a potem cielesny; to jest zakreślił obrot świata, ruch, odległość i drogi wszystkich ciał niebieskich, które systemat świata składają. Następnie wszystkie dusze dla ciał zwierząt. Dalej materyą, i z tej naprzód ciała elementów, a później z nich agregaty ciał. Podług tej zasady że co żyjące jest pierwsze nad nieżyjące, i że świat powinien zamykać wszystkie rodzaje żyjących istot, utworzył ich Bóg cztery główne rodzaje dla każdego z czterech elementów zajmujących cztery przeciwne sobie strony świata. Dla ziemi trzymającej najniższą część jego zwierzęta lądowe, dla wody po niej następującej wodne, dla powietrza ptaki, a dla ognia ciała niebieskie. Ostatnie są miejscem pobytu duchów, czyli dusz ludzkich wracających do nich z ziemi po dopełnieniu na niej swego przeznaczenia przez panowanie rozumu nad zmysłowością. Ciał zwierząt ze wszystkimi właściwymi im siłami i popędami nie utworzył sam

(1) *Timaeus*. *Somnium Scipionis*. (2) *Timaeus*.

Bóg, lecz powierzył to niższym bogom, gwiazdom, planetom, gdzie powstały podług praw natury, których twórcą jest Bóg. Poczém Plato opisuje stosowną dla człowieka budowę ciała jego. Mówi: że człowiek jako rozumna istota otrzymał oprócz potrzebnych do jego przeznaczenia władz umysłu, jeszcze stosowne ciało, tak urządzone, że jest dogodnie do utrzymania siebie i umysłowego życia ⁽¹⁾. Podług tego twierdząc że żadna część w ludzkim ciele nie jest bez celu, stara się cel pewny wszystkich wykazać. Łatwo się jednak domyślić, że nie mógł być w tém zupełnie szczęśliwy; bo znajomość ciała ludzkiego nie była w ówczas jeszcze dokładna, szczególnie wewnętrznych jego części. Mimo tego podał on wiele trafnych uwag fizyologicznych. Powiada, że Bogowie utworzywszy ciało ludzkie, dali mu śmiertelną czyli nierozumną część duszy, oddzieliwszy ją od nieśmiertelnej, rozumnej, boskiej, aby téj nie skalało. Dla tego ją umieścili w piersiach, czyli sercu; to jest przeznaczyli namiętnościom uczuciom pobyt w sercu, a duszy nieśmiertelnej czyli rozumowi w głowie, dawszy za przedział, czyli granicę między niemi, szyję. Nadto ponieważ dusza śmiertelna zawiera w sobie jeszcze część lepszą i gorszą, przeto i te odróżnili od siebie miejscem kładąc w wyższej części piersi męstwo, odwagę, gniew, dumę, azeby część duszy je posiadająca zostawała pod bliższym wpływem rozumu i wspólnie z tym żądze hamowała. W téj stronie umieścili także serce źródło biegu krwi po całym ciele, aby gdy rozum oznajmi że nastąpił jaki czyn niesprawiedliwy zewnątrz lub przez wewnętrzne żądze, serce się zatrzęsło, wzburzyło, i wszystkie czułe części ciała poznały przedstawienia rozumu i ich posłuchały; przecoby lepsza część duszy otrzy-

(1) Timaeus. Prawa ks. XII.

mała panowanie. Że zaś wzburzenie serca przy oczekiwaniu czego złego, lub w gniewie, przez rozpalenie następuje, tedy dla ulgi w tém utworzyli język miękki, bez krwi, jak gąbka dziurkowaty, aby przyjmując powietrze i napoje chłodził serce i w zapale otrzeźwienie mu dawał. Nareszcie tę część duszy śmiertelnej, która zawiera żądze do jedzenia i picia, oraz wszystkich potrzeb jakie z natury ciała wynikają, umieścili między piersiami a pępkiem, kładąc ją jak tylko mogli najdalej od rozumnej duszy, ażeby téj w myśleniu przez krzyk i hałas nie przeszkadzała. Dusza ta musi złączone z nią ciało utrzymywać. Inne ciała zwierzęce wyprowadza Plato przez zamianę z ciał ludzkich; to jest, że gdy ludzie niestali w swoim przeznaczeniu nie kształcą ducha swego, lub zwierzęce rokosze więcej nad duchowne cenią, dusze ich przechodzą wtenczas do ciał odpowiednich do ich stanu, i daleko niższych nad godność ludzkiego ciała. Tak powstają ptaki, zwierzęta.

Filozofia Praktyczna.



Czas w którym Sokrates i Plato żyli, był epoką moralnego w Grecyi zepsucia. Ludzie wyszedłszy z tego stanu, w którym tylko bojaźń, lub nadzieja, kary, lub nagrody mogą utrzymać w posłuszeństwie dla praw religijnych i cywilnych, nie przywykli szukać w samych sobie podstawy moralnych powinności, zaczęli dążyć do nieograniczonej we wszystkiem wolności i niezależności. Uważając się za będących jedynie pod samém prawem natury, poczytywali prawa

moralności za coś obcego im narzuconego. Sokrates idąc za przewodnictwem swego wewnętrznego uczucia, pierwszy powstawał przeciw temu sprzecznemu z moralnością mniemaniu. Tak jak sam przez czyste uczucie przekonany był o prawdach religii i moralności, tak równie starał się w innych wpoić i utwierdzić to przekonanie, nie przez żadną głęboką analizę i wnioski, lecz przez działanie samego zdrowego rozsądku i serca. Zamiarem więc jego nie było bynajmniej traktować prawdy moralne systematycznie, czyli naukowo; lecz dążył głównie do tego, aby własne jakie miał przekonanie, że cnota i szczęśliwość są między sobą nierozdzielne, i że na pierwszej głównie polega szczęśliwość człowieka, zrobił powszechnym. Oznaczyć różnicę między szczęśliwością i moralnością, podać warunki i zasady obudwóch w umyśle ludzkim leżące, oraz rozwinąć pojęcia moralne i maxymy, przytém połączyć je pod jedną zasadę dla nauki, wszystko to nie należało do celu Sokratesa. On podał tylko bezpośrednie zdania czystego moralnego uczucia, i uczył rezultatów swego zastanawiania się nad temi; umiętny zaś wywód ich z zasad zostawił swoim następcom. Plato zatem poszedł dopiero dalszą drogą od nięgo wskazaną. Starął się wyprowadzić rezultata z zasad, i podać system moralności, któryby miał podstawę w naturze umysłu ludzkiego. W tém też jeniusz jego filozoficzny najwięcej jaśnieje, jak słusznie mówi Hegel „idea Platona względem moralnej natury człowieka jest dla nas w jego filozofii ducha najinteresowniejsza.“ Przedewszystkiem potrzeba mu było zabezpieczyć byt prawa moralności przeciw napaściom sofistów, i w jaśniejszém świetle wystawić związek z nim wszystkich powinności i obowiązków. Lecz choćby był znalazł w rozumie prawo jakie, które powszechnego zachowywania wymaga, mogło jednak powstać jeszcze pytanie, dla czego należy go zachowywać, i na czém polega zasada powinności względem nie-

go? Nadto względ na stan moralny ludzkości potrzebuje aby moralność i szczęśliwość wprawdzie od siebie odróżnić, ale za to zrobić moralność najwyższym rodzajem szczęśliwości dla rozumnych istot, a przez to obiedwie połączyć. Ten cel więc starał się Plato osiągnąć przez to, że pokazał, iż cnota i moralność polega na samodzielności rozumu i poddaniu zmysłowości pod przepisy tej samodzielnej władzy; oraz że cnota jest samém w sobie doskonałym dobrem, stanem najwyższej doskonałości duszy jako najszlachetniejszej części człowieka; nareszcie że dlatego jest doskonałością, ponieważ przez nią człowiek staje się podobny ideałowi wszelkiej doskonałości, to jest Bóstwu. Moralna filozofia Platona da się rozdzielić na dwie główne części, podług tego jak prawa moralności tyczą się albo pojedynczych ludzi w ich rozmaitych stosunkach i względach, albo państwa, które tylko przez moralne prawa utrzymać się może, i którego ideał odpowiadać musi ideałowi moralnej doskonałości człowieka. Albowiem Plato był przekonany, że te same prawa, które określają czyny i charakter pojedynczych ludzi, także każdemu państwu przepisującym być powinno, i jak się ma utrzymywać. Pierwszą więc część składa Moralność czyli Etyka, a drugą Polityka, do której jako dopełnienie należy Pedagogika i Prawodawstwo, czyli jak należy ludzi wychowywać, aby byli stosowni dla moralno — doskonałego państwa, i jak go w takim stanie utrzymać.

Część pierwsza bez zaprzeczenia najważniejsza; ponieważ zawiera badania o najwyższym prawie i najwyższym celu ludzi, co już w drugiej się przypuszcza. Ale w niej też najwięcej trudności. Ponieważ Plato swego moralnego systemu nigdzie dokładnie i z pewnością nie podał, tylko urywkowo, i choć w rozwinięciu moralnych pojęć i wybadaniu najwyższej zasady nie był zupełnie nieszczęśliwy, trudno jednak mu było najwyższe prawo moralności w jego

czystości przedstawić, i wszelkich warunków zachowywania go dojść.

Moralność.



Hegel sądzi, że Plato nie szukał wcale najwyższej moralnej zasady. Przyznać to można o tyle, że badań swoich w tym względzie nie prowadził ciągle i stale, tylko urywkowo w rozmaitych miejscach zdanie swoje wyraził. Zawsze jednak starał się dać poznać najwyższą zasadę moralności. Powodem mu do tego było: że gdy zasady moralności nie szukano w ówczas w rozumie, tylko w zewnętrznych urządzeniach i faktach, tedy wszystkie prawidła postępowania uważać musiano za przypadkowe, dowolne, i żadnym przedmiotowym prawem nie określone. Niemasz żadnego przedmiotowego prawa, mówili niektórzy sofiści, lecz co komu sprawiedliwem i dobrém się wydaje, to jest dla niego prawem. Wszystko zależy od przekonania, które niczém nie będąc określone jest dowolne i zmienne (1). Że takie zdanie wewnętrznemu uczuciu się sprzeciwia i z wszelkiemi prawami towarzystwa jest niezgodne, poznawali inni. Sądziłi jednak, że to uczucie nie pochodzi z natury, tylko jest przymuszone, i wszystkie prawa towarzystwa początek biorą z połączenia się i umowy ludzi dla swego bezpieczeństwa. Dalej ciż utrzymywali: że nie masz żadnego prawa, prócz prawa natury, które w człowieku objawia się przez pożądanie; aniżadnego nakazu, lub zakazu dla czynów ludzkich. Każdy człowiek może wszystko czynić co do zaspokojenia żądź jego służy; może innych do tego za środek używać, i nawet

(1) Theaetet.

kiedy potrzeba zmuszać. Nic go w tym nie ogranicza prócz miary sił własnych. A zatem prawo mocniejszego jest jedynem na naturze opartem prawem (1). Stosownie do tego, nie masz żadnego w naturze człowieka jako rozumnej istoty ugruntowanego prawa, któreby sprawiedliwość od niesprawiedliwości odróżniało, i ludzie nie podlegają żadnemu osobnemu, lecz ogólnemu prawu natury. Każdy przepis, który cokolwiek innego, niż co przez siły fizyczne jest zakreślone, nakazuje lub zakazuje, jest tylko dowolnem prawidłem nie mającém żadnej zasady w naturze. A zatem sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie jest przez naturę, tylko przez dowolne, subiektywne wyobrażenia i ustawy oznaczona (2); a cnota niczém innym, jak zręcznością i umiejętnością nadania żądom swoim najwyższego i zupełnego zaspokojenia (3). Zdania te tak przeciwne wszelkiemu moralnemu przekonaniu postanowił zbić Plato, pokazując ich sprzeczność między sobą, a następnie i fałszywe wnioski. Co się tyczy prawa mocniejszego, mówi; że rozumiejąc przez nie wyższość fizycznych lub umysłowych sił, w pierwszym razie znajdujemy u każdego narodu przekonanie, że daleko szpetniejszém jest niesprawiedliwość popełnić, niżeli jej doznać, i że sprawiedliwość polega na tém, ażeby każdemu swoje oddać. Zatem nie jest to dowolnie przyjęte, lecz na naturze ludzkiej oparte prawo. Podobnie uważając pod prawem mocniejszego lepszych i rozumniejszych, każdy przyzna, że rozumniejsi muszą panować, a inni ich słuchać; tamci mają prawo do czegoś wyższego, a ci do niższego. Kto zaś utrzymuje, mówi dalej Plato, że moralne przepisy mają tylko za zasadę samowolność ludzi, ten znosi przez to rzeczywistość prawa moralnego; a kto je z czego innego, nie z prawa moralnego

(1) Gorgias, Prawa III. IV. (2) Theaetet, Gorgias, Prawa X. (3) Gorgias.

go polegającego na rozumie wyprowadza, ten pozbawia je przez to powszechności i konieczności; oraz t \acute{e} m sam \acute{e} m czy \acute{e} ni je dowoln \acute{e} m i zmienn \acute{e} m prawid \acute{e} łem. Z t \acute{e} m wi \acute{e} z \acute{a} si \acute{e} także inne przeciwn \acute{e} moralno \acute{e} ci zdania: n. p. je \acute{s} li nie masz \acute{z} adnego od prawa natury r $\acute{o$ znego prawa wolnych czyn \acute{o} w, \acute{z} ad wynika, \acute{z} e jedyn \acute{e} m jest prawo mocniejszego, który mo \acute{z} e innych za s \acute{r} odek u \acute{z} ywać, oraz przymuszać do uwa \acute{z} ania woli jego za prawo, jako \acute{z} e zaspokojenie zmyslowej \acute{z} ad \acute{z} y, przez si \acute{e} albo przez prawid \acute{e} ła teoretycznego rozumu zmodyfikowane, jest najwyzsz \acute{e} m prawem wszystkich czyn \acute{o} w ludzkich. Wszystkie te szczeg $\acute{o$ lne z jedn \acute{e} j maxymy wychodz \acute{a} ce zdania znajdujemy zbite u Platona, cho \acute{c} nie zawsze na zasadach praktycznego, lecz cz $\acute{e$ st \acute{e} ji \acute{e} teoretycznego rozumu. Naprz $\acute{o$ d mniemanie, \acute{z} e sprawid \acute{l} iw \acute{o} ci nie masz sam \acute{e} jt w sobie, tylko prawa towarzyskie albo r \acute{z} ad stanowi co sprawid \acute{l} iw \acute{o} e, a co niesprawid \acute{l} iw \acute{o} e, i przepisuje obowiazki dla wszystkich, czyli \acute{z} e interes mocniejszego jest prawid \acute{e} łem post \acute{e} powania dla slabszego, zbija tym sposobem ⁽¹⁾, \acute{z} e je uwa \acute{z} a za sprzeczne z wyobrazeniem państwa, praw, i r \acute{z} adu, kt \acute{o} re musz \acute{a} to chcie \acute{c} i uwa \acute{z} ac za sprawid \acute{l} iw \acute{o} e, co jest takim samo w sobie i u \acute{z} yteczne dla dobra powszechnego. Niemniej prawa cywilne, b \acute{e} d \acute{a} c rozmaite, lepsze lub gorsze, nie mog \acute{a} s \acute{l} uzyc za najwyzszy przepis rozumu; bo potrzebn \acute{a} czeg \acute{o} s wy \acute{z} szego, pod \acute{t} ug kt \acute{o} rego mo \acute{z} na by o nich s \acute{a} dzic ⁽²⁾. Pot \acute{e} m dowodzi Plato niest \acute{o} sowno \acute{e} ci zdania drugiego ⁽³⁾, pod \acute{t} ug kt \acute{o} rego wola bog \acute{o} w ma byc \acute{z} rod \acute{t} em moralno \acute{e} ci, i kto jej zadosyc czyni jest religijny (*θεσιος*): a to z dw $\acute{o$ ch przyczyn: naprz $\acute{o$ d, \acute{z} e bogowie Grek \acute{o} w s \acute{a} mi \acute{e} dzy sob \acute{a} cz \acute{e} sto niezgodni we wzg \acute{l} edzie tego, co dobre i sprawid \acute{l} iw \acute{o} e; powt $\acute{o$ re; gdyby \acute{s} my nawet przyjeli, \acute{z} e moralnie dobr \acute{e} m jest to, co wszystkim bogom si \acute{e} podoba, a nie

(1) Rzpta. 1. Prawa IV. (2) Prawa IV. (3) Eutyphron.

moralném, co przeciwnie; tedy nie będziem mogli jeszcze rozemnić co wszystkim bogom się podoba, a co nie. Nadto pozostanie jeszcze pytanie, czy moralnie dobre dla tego się im podoba, że jest takie, albo dla tego jest moralnie dobrém, że im się podoba? Nareszcie dla czego moralnie dobre im się podoba? Na co nie można dać innéj odpowiedzi, jak tylko, ponieważ jest moralnie dobrém. Niektórzy znowu utrzymywali, że przyjemność jest ostatnim celem życia człowieka czyli jedyném jego dobrem, a nieprzyjemność, złém. Podług nich szczęśliwość polega na samém uczuciu roskoszy, a nieszczęśliwość przykrości. Cnota jest tylko możnością sprawienia sobie jaknajwięcej przyjemnych uczuć, a oszczędzenia nieprzyjemnych. Przeciw temu mówi Plato: zaspokojenie grubo zmysłowych żądź nie może być szczęśliwością; bo życie takie byłoby podobne do dziórawego naczynia, którego nigdy napełnić nie można. Że to zmysłowe użycie nie może być szczęśliwością uważa żądź ponieważ człowiek nie może być razem szczęśliwy i nieszczęśliwy, a uczucie przyjemności i nieprzyjemności może się razem w jednym subiekcie znajdować. Na przykład głód i pragnienie jest nieprzyjemne uczucie, a zaspokojenie tego zaraz przyjemne. Zatem człowiek będąc jednym nie może być drugim, i przyjemność nie może być szczęśliwością, ani nieprzyjemność nieszczęśliwością (1). Nareszcie gdyby przyjemność była najwyższém dobrem, tedy człowiek musiałby być cnotliwszym im więcej przyjemności doświadcza, a występny i złym gdy doznaje nieprzyjemności. Lecz to się nie potwierdza. Cnota i występki nie zależą od przyjemności i nieprzyjemności (2). Jeśli zaś dobrém jest to, dla którego wszystko inne się dzieje, tedy szczęśliwość, mówi Plato, będzie takiém najwyższém, i razem najwyższém prawidłem

(1) Gorgias. (2) Philch.

wszystkich czynów ludzkich, ale nie bez moralności. Nie da się ona inaczej pomyśleć jak tylko pod warunkiem moralności; bo gdyby sama przez się miała być najwyższym celem dla ludzi, ci zniżyliby się przez to do zwierząt i swą ludzkość porzucili. Albowiem gdyby nie mieli innego celu jak tylko się nasycać, swoje żądze zaspakajać, walki z sobą toczyć, i wspólnie się zabijać, nie różniliby się w tém od zwierząt. Nareszcie żadne towarzystwo nie utrzymałoby się, gdyby ludzie w postępowaniu swoim mieli tylko wzgląd na własną korzyść, a nie na prawa innych ⁽¹⁾. Roztrząsanie tych sprzecznych z moralną naturą człowieka zdań i maxym musiało Platonowi koniecznie być pomocne w jego badaniach o najwyższej zasadzie moralności. Mógł z nich wyciągnąć pewne przeczące znamiona, które same przez się kazały wnosić o twierdzących, i przez to doprowadzić do téj. Są one że przepisy moralności nie mogą być dowolne, i co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, nie mogą stanowić dowolne ustawy ludzi; lecz musi być jakieś prawo różnicę w tém zakreślające i w naturze ludzkiej leżące, które jako takie dla każdego człowieka jest obowiązujące. Musi ono za boską wolę być uważane, jako powszechne, konieczne, i tylko w ideę dające się pomyśleć. Musi nakazywać bezwarunkowe dla siebie posłuszeństwo bez żadnego względu na zewnętrzną korzyść i użytek; aby zaś mogło być tego pewne, musi być uważane za najwyższe dobro. Niemniej, ponieważ tylko ludzie pod prawem moralności stoją, a zwierzęta do żadnego takiego nie są zdolne ⁽²⁾, tedy musi na tém być oparte, co człowiekowi jest właściwe. W końcu musi być téj natury, że prowadzi do połączenia ludzi w towarzystwo pod towarzyskimi prawami. Ażeby więc znaleźć prawo tym warunkom odpowiadające, zastanawiał się Plato nad naturą

(1) Rzpta. Prawa IX. (2) Prawa IX. Menexen.

ludzka, z której gdy wypływają wszystkie indywidualne charaktery i obyczaje ludzi, szukać też w niej należy źródła cnót i wad, oraz podstawy moralności. I jak poznanie siebie, głównym jest warunkiem moralnej kultury człowieka, tak z niego dojść potrzeba co człowiekowi w ogóle jako człowiekowi przystoi? co podobnie uważany czynić powinien? i do czego jest zdolny? To właśnie ma za cel główny Filozofia (1). Tak jak ludzka dusza składa się u Platona z dwojakich władz: jednych w duszy polegających, a drugich od ciała pochodzących, czyli rozumniejszej i nierozumniejszej części duszy, tak i w praktycznym względzie odróżnia on w człowieku dwie władze mające wpływ na czyny ludzkie, i je określające: to jest władzę pożądania, objawiającą się przez uczucie przyjemności i nieprzyjemności, i do tych zmierzającą, oraz władzę powodowania się ideą tego co najlepsze (2). Dążność do zmysłowej przyjemności leży wprawdzie w ludzkiej naturze, ale nie tyle w duszy, ile raczej od ciała jest zależąca. Dążenie zaś do tego co najlepsze objawia się w człowieku przez działanie rozumu na którym polega. Zmysłowa przyjemność obejmuje w sobie dwa rodzaje, pochodzące częścią ze zmysłowego użycia, a częścią z uczucia siły ciała, które są między sobą i z rozumem niezgodne; gdyż uczucia przyjemności i nieprzyjemności, bojaźni i nadziei, a przepisy rozumu, są między sobą przeciwne popędy, które do przeciwnych czynów prowadzą. Rozum wymaga, aby tylko słuchać jednego przepisu, który on podaje, wszystkim zaś innym się opierać. Objawia się on przez sprzeczność z żądzami jako coś zakazującego (*κωλυόν*) (3). Zmysłowa władza pożądania i uczyć nie może zawierać najwyższego prawidła czynów naszych; bo uczucia i żądze są między sobą często przeciwne i sprzeczne. Ludzie oddając się zmysłowości, bywają nią często tu i owdzie uno-

(1) Theaetet. (2) Phaedr. (3) Prawa I. Rzpta. IV.

szeni. Nie masz w ich życiu żadnej jedności, harmonii, lecz zupełna anarchia (1). Panowanie zmysłowości utrudza w nich działanie rozumu, który wtenczas traci moc i jest jej niewolnikiem (2). Zatem jeśliby zaspokojenie zmysłowej władzy było jedynem i najwyższem prawidłem ludzi w ich czynach, byłoby to sprzeczne z rozumem i ich naturą. Rozum musi być najwyższą władzą człowieka, przez którą on jest człowiekiem i Bogu podobny. Jest, jak Plato mówi, istotą boską i ludzką w człowieku (3). Ta władza może tylko przepisywać prawo, które żadnego innego nad siebie wyższego nie przypuszcza, i dla wszystkich rozumnych istot ma moc swoją. Albowiem rozumowi służy ta własność, że zawsze jednakowo i niezależnie działa, nie będąc żadnym obcym prawom podległy (4). On wskazuje niezmiennie prawo i cel najwyższy, któremu wszystkie inne względy muszą być podległe. Gdy człowiek go słucha, jest we wszystkim z sobą zgodny i harmonijny. Połączenie ludzi w towarzyski związek może tylko wtenczas nastąpić, gdy to prawo za swoje uznają (5). Przez rozum jedynie można podać czyste pojęcie o moralności i sprawiedliwości, dające się do wszystkich przedmiotów zastosować, które jako samo niezmiennie, wskazuje prawidło niezmiennie do sądzenia o moralności w czynach (6). Z tego wszystkiego wynika, że rozumowi tylko przystoi być prawodawcą. Bierze on prawo sam z siebie. Albowiem jak przez idee będące zdolnościami władzy jego poznaje to, co przez się, tak sam siebie podaje za prawo. Wydobywa z siebie ideę tego co najlepsze, albo co należy czynić, i robi sobie z tego prawo. Rozum więc wymaga zgody z sobą jako najwyższem prawem, i to jest właśnie prawość (*νομιμον*) (7).

(1) Rzpta. VIII, Phaedr. (2) Phaedo, Prawa V, Rzpta. VII. (3) Rzpta. IX, Kriton. (4) Prawa I, Rzpta X. (5) Rzpta. IX, VIII, Prawa III. (6) Rzpta. V, Prawa XII. (7) Prawa IX, I, Gorgias.

Na tém więc podług Platona polega zasada wszelkiej moralności i moralnego prawodawstwa. Piérwsza zasada moralności jest zatem: słuchaj przepisu rozumu jako rozumu, czyli uważaj prawo rozumu za najwyższe z powodu rozumu. Zdanie to wyraża Plato w rozmaitych formach, przez które znaczenie jego jaśniejszém się staje. Moralność, mówi on, jest poddaniem zwierzęcości w ludzkiej naturze ludzkości czyli boskości, a niemoralność jest poddanie ludzkości czyli boskości zwierzęcości (1). Zwierzęcość w ludzkiej naturze jest władza pożądania i czucia. Moralność więc polega na tém, aby władza pożądania i czucia rozumowi była poddana; czyli aby rozum kierował dwiema innymi władzami, żeby tylko to czyniły, co im przystoi, czyli co rozum przepisuje (2). Boskością w człowieku jest rozum, a Bóg najwyższym rozumem. Zatem zdanie to tak się wyrazi: staraj się Bogu być podobny (3). Moralność uważa Plato za stan najwyższej doskonałości ludzkiej duszy. Kiedy każda z trzech władz duszę składających, rozum, uczucie i pożądanie, swoje czyni czyli działa tak jak powinna, natenczas dusza jest doskonała i moralna. Dzieje się to wtenczas, gdy w istocie rozum jest prawodawcą i co najlepsze przepisuje, a władza pożądania słucha rozumu, i czucie z rozumem w zgodzie zostaje, aby rozkazy jego wypełniać. Kiedy zaś przeciwnie władza pożądania dąży do panowania, które jój się nie należy, a czucie nie czyni temu żadnego oporu, i rozum w tém swojej prawodawczej powagi nie utrzymuje, czyli kiedy te trzy władze przeciw sobie powstają i o panowanie z sobą walczą, wtenczas dusza jest w rozerwanym i niedoskonałym stanie. Podług tego zatem moralność jest stanem duszy, w którym każda władza swoją powinność czyni, to jest tak działa jak powinna (*οἰκαιοπρογία*); a nie-

(1) Rzpta. (2) Rzpta IV, VIII. (3) Theaetet.

moralność, kiedy przeciwnie, nie czyni co powinna, czyli w zakres drugiego się wdziera (*πολοπραγμοσύνη*). Doskonała dusza, mówi Plato, jest podobna do dobrze urządzonego państwa, w którym trzy stany panujący, broniący, i pracujący, odbywają każdy swoją powinność nie mieszając się jeden do drugiego, oraz zostają pod kierunkiem pierwszego w zupełnej harmonii, i wszystko idzie między nimi dobrze. Gdzie zaś granice dla każdego nie są zakreślone, i każdy dopomina się prawa rządu, tam nieład i walka ciągła. Stan taki jest niemoralnej duszy (1). Dalej mówi Plato, że ponieważ we wszystkich moralnych czynach, nie tylko idzie co się czyni, ale i o sposób, oraz myśl tego z jaką się czyni (2), przeto gdy istota moralności polega na zachowywaniu prawa rozumu, trzeba go słuchać dla niego samego. Albowiem gdyby go chciano słuchać dla czego innego, tedy nie on, lecz to byłoby prawodawcą. Nie należy zatem dla tego postępować moralnie, ponieważ się przez to jaką korzyść zewnętrzną osiąga, ani dla tego unikać czynów niemoralnych, ponieważby się przez nie poniosło jaką stratę lub karę otrzymało, lecz z wewnętrznego i wolnego przekonania, że tak jest lepiej. Cel dla którego się moralnie lub niemoralnie postępuje, nie powinien być inny, jak tylko aby być moralnie dobrym, a nie złym (3). Dla czego, mówi Plato, abyśmy byli pewni że człowiek jaki moralnie postępuje, musimy mu odjąć wszystkie zewnętrzne korzyści, nawet aż do sławy z tego że jest uczciwym człowiekiem; a jeśli się okaże wtenczas uczciwym, będziemy mogli powiedzieć, że nie tylko się zdaje, ale z prawdziwego moralnego przekonania to czyni, czyli że rzeczywiście jest moralnym (4). Słuchać więc rozumu dla rozumu bez względu na przyjemne i nieprzyjemne wrażenia, z uczciwego postępowania wynikające,

(1) Rzpta. IV. (2) Prawa IX. (3) Theaet. (4) Rzpta. II, X.

jest jedyna prawdziwie moralna zasada, która każdej czynności musi nadać prawdziwe znamię moralności. Przeto moralność i postępowanie rozumu zdaje się być pewnym oczyszczeniem (*καθαρμόν*), czyli uwolnieniem człowieka od wszelkich zmysłowych pobudek (1). Warunkiem moralnego postępowania jest więc moralność, czyli niezależność rozumu od innych rzeczy, aby mógł prawo swoje utrzymać (2). Niemniej wolność wyboru, aby każdy wolno bez przymusu moralnemu prawu się poddał (3). Albowiem kiedy człowiek ma dwie pobudki, zmysłowość i rozum, z których jedna, to jest rozum wymaga, ażeby jego przepisu tylko się trzymał, a ón raz za jedną drugi raz za drugą idzie, tedy musi się albo przez zmysłowość, albo przez rozum powodować (4). Żeby więc za jedną lub za drugą poszedł, do tego nie może go nie zewnątrz zmusić, lecz to zależy od niego samego; bo moralne postępowanie musi pochodzić z wewnętrznego przekonania że dobrze i sprawiedliwie jest tak postępować. Władza ta jest wolą (*βούλησις*) czyli władzą do moralnego charakteru się usposobienia; i na tém polega wolność (*ἐλευθερία*) (5). Pojęcie i konieczny warunek wolnej woli do moralności, już Plato choć nie dosyć jasno i dokładnie w myśli sobie utworzył. Dalsze rozwinięcie tego zostawił Aristotelesowi. Trzeba więc postawić się w stanowisku, z którego istotę moralnej wolności i stosunek do moralności myśłą objął, i z tém połączyć zdanie: że żaden człowiek nie działa wolno gdy źle robi. Jest to koniecznym prawem natury ludzkiej, że żaden człowiek nie chce nic złego, a więc i nie pragnie być złym. Więc z wolności nie masz żadnego złego człowieka (6). Jednak są złe czyli niemoralne postępkki. Zatem niemoralne postępkki nie mogą być wolnemi.

(1) Phaedo. (2) Prawa IX. (3) Rzpta. X. (4) Prawa I. Phaedr. (5) Rzpta VIII, Prawa X, Gorgias. (6) Gorgias, Symposium.

Z drugiej strony rozróżnienie między dobrowolnymi i nie-dobrowolnymi czynami dla wyjaśnienia przewinień tak się zdaje konieczne, że wszyscy prawodawcy przypuszczali rzeczywistość jego (1). Plato także nie mógł znieść różnicy między wolnymi, a niewolnymi czynami; albowiem bez wolności nie masz żadnego moralnego i niemoralnego czynu (2). Ponieważ jednak z innej strony powyższej zasadzie nie chciał się sprzeciwić, tedy musiał różnicę w tém tak tłumaczyć, aby zdanie, że żaden człowiek nie przyjmuje samowolnie przestąpienia prawa moralności do swojej maxymy, można było z tém połączyć, i wszystkie złe czyny z innej strony jako niewolne postępkі dały się pomyśleć (3). W ten więc sposób niejako rozumuje: moralność jest stanem, w którym rozum jest prawodawcą i prawa jego się trzymamy; a więc gdzie rozum ma przewagę nad zmysłowością. Przeciwnie niemoralność, gdzie zmysłowość panuje, czyli raczej władzę sobie przywłaszcza, i rozum przeciw moralnemu porządkowi pod władzę swoją podciąga. Dobre czyny więc są te, które pochodzą z moralnego stanu duszy, a złe z niemoralnego (4). Złe wypływają z trzech głównych źródeł: to jest z panującej żądzy, ze zbyt mocnego uczucia n. p. gniewu, albo z niewiedomości. Są zaś dwojakiego rodzaju: umyślne, albo nieumyślne; to jest chcemy ich, zamierzamy sobie, albo nie chcemy. Nadto są jeszcze rozmysłne i mimowolne (5). Wszystkie w ogóle nie są wcale wolnymi czynami; albowiem wola

(1) Prawa IX. (2) Prawa IX. (3) Prawa IX. (4) Prawa IX.

(5) Na przykład gdy kto w uniesieniu gniewu kogo mimowolnie zabije, czyn jego mimowolny; ale gdy kto wybuch gniewu hamuje, ale chęć zemsty przechowuje i przy zdarzonej sposobności umyślnie pozwala jej wybuchnąć, czyn jego jest rozmysłny. Rozmysłnymi czynami nazywa te Plato, kiedy człowiek przez żadną namiętność nie jest przyprowadzony do stanu, w którym niezdolny myśleć; jak są zabójstwa z chciwości zysku, zazdrości.

jest do prawa przywiązana że tylko może chcieć dobre, a wszystko co dobre, moralne (1). Nie mogą zatem mieć swego początku w wolnej woli, lecz w czémś inném. Błąd i niewiedomość jest w ogóle ich źródłem, i w namiętnościach przyczyną złego. Jeśli dobrze czynić chcemy musimy, wiedzieć co dobre. Jeśli zaś tego nie wiemy, albo wystawiamy sobie tylko że wiemy, tedy wola nie pomaga wcale do dobrego czynienia, i zawsze zbłądzimy. Poznanie tego co najlepsze jest poznaniem rozumu, które nam nie dane jest w jasnej świadomości, i możemy je tylko przez użycie rozumu pozyskać. Jeśli więc człowiek jest nie przysposobiony do rozumu, albo przywiedziony zostaje do stanu gwałtownej namiętności, w której wyobrażenie o tém, co dobre i słuszne znika, wtenczas nie postępuje moralnie, ponieważ jego rozum nie działa samodzielnie; i także nie wolno; albowiem wola tylko wtenczas wolno działa gdy jest prawem rozumu skierowana, i dobre które rozum poznał, rzeczywiście chce czynić (2). Słowem człowiek działa tylko wtenczas wolno, gdy wola i rozum są zgodne i samodzielnie działają, czyli kiedy umysł nie jest od żadnej namiętności rządzony, i poznanie moralnego dobra jest mocne i skuteczne; albo innymi słowy, gdy moralnie działa. Posiada on tylko wolność woli, aby dobrze, ale nie niemoralnie działać. Moralność (*δικαιοσύνη*) polega więc na woli poddania rozumowi dwóch innych władz umysłu. Postępowanie mające ten prawdziwy stosunek za zasadę, albo cel, jest moralne; a niemoralne to, które ten stosunek niszczy i znosi. Poznanie tego stosunku, czyli przyzwoitego poddania władz, przepisujące w każdym postępowaniu prawidła, jest mądrością (*σοφία*) (3). Poddanie zaś władzy pożądania rozumowi jest umiarkowaniem (*σωφροσύνη*), a poddanie władzy uczucia zowie się mężstwem

(1) Gorgias. (2) Theaetetus, Prawa IX, Phaedr. (3) Rzpta. IV.

(*ἀνδρεία*) (1). Tak wyprowadził Plato z pojęcia moralności i moralnej natury człowieka cztery cnoty kardynalne, o których niżej powiemy. Moralność jest tylko ideałem (*παράδειγμα*), któremu bóstwo jedynie odpowiada zupełnie, a człowiek nie może go osiągnąć. Powinien jednak starać się, do niego, o ile może zbliżyć, i kto to czyni, zasługuje już na poważanie (2). W przyszłym tylko życiu, gdy będziemy wolni od zmysłowości, możemy się spodziewać zostać zupełnie mądrymi i cnotliwymi (3). Moralność jako stan, w którym rozum jest prawodawcą, i inne władze pod siebie podciągnął, objawia się przez jedność, porządek i zgodność w wyrazach i czynach. Albowiem moralnie myślący człowiek ma tylko jeden cel najwyższy, jedno stanowisko i prawo, któremu wszystko poddaje. Zmysłowość jest u niego w przyzwoitych granicach utrzymana i chętnie słucha co rozum przepisuje. Nie ma on więc żadnego rozdzielonego interesu, czyni co powinien i co przystoi w przyzwoitym czasie. Nie czyni ani za mało ani za wiele, unika ostateczności. Jest z sobą zupełną jednością, i jednostajny we wszystkich czynach. Słowem jest to doskonała prawość (*νόμιμον*) i harmonia (4). Ztąd moralność jest razem wewnętrzną pięknnością, i połączona z zewnętrzną jest ideałem wszelkiej pięknosci (5). Mądrość jest poznaniem prawa, które rozum przepisuje, czyli poznaniem tego, co względem Boga i ludzi w czynach i mowach mamy zachowywać (6). Jest zatem poznaniem rozumu; albowiem rozum (*φρόνησις νόυς*) jest władzą poznania co czynić, a co nie czynić należy. Dla tego Plato zowie poznanie moralnego prawa wprost poznaniem rozumu, albo czystą umiejętnością (*ἐπιστήμη*), czyli umiejętnością tego co dla człowieka jest najlepsze (*ἐπιστήμη τοῦ βελτίστου*) (7).

(1) Rzpta IV. (2) Theaetet, Rzpta. V, VII, IX. (3) Phaedo, Kratylns. (4) Prawa III, Rzpta IV, Polityk. (5) Phileb. Rzpta. III. (6) Rzpta. IV. (7) Rzpta. IV. Protag.

Niekiedy rozumie przez mądrość nie tylko znajomość swoich obowiązków, lecz także ich wykonywanie. Mędrce jest u niego ten, który dobrze postępuje, czyli podług rozumu żyje, choćby nie znał żadnej sztuki, nauki, i nie miał żadnych wiadomości (1). Poznanie moralnego prawa jest żywe, albo martwe. W pierwszym razie oznacza władzę pożądaną i uczuć, że tylko tego pragną i chcą, co jest słuszne i sprawiedliwe, a zatem z rozumem się zgadzają. W drugim razie poznanie jest bez wpływu na obiedwie władze, i albo tego nie chcemy co dobre i sprawiedliwe, albo go jeszcze nie lubimy, i tylko w tym mamy upodobanie co złe i niesprawiedliwe. To bezskuteczne poznanie nazywa Plato niewiadomością (*ἀνοια, ἀμαθία*), źródłem wszelkich moralnych wykroczeń (2). Niewiadomość ta jest dwójakiego rodzaju. Albo nie znamy swego dobrego, to jest prawa moralnego, albo nie mamy tylko znajomości zewnętrznych okoliczności, stosunków i dat. Pierwsza niewiadomość jest tylko źródłem wszelkiego moralnego złego. Powodem do tego jest nieodpowiednia stosunkowo moc zmysłowej władzy pożądania i uczucia, czyli miłość własna, która zaślepia każdego człowieka, i zdanie jego o tym, co sprawiedliwe, dobre i moralne psuje, że siebie nad prawdę i moralność przekłada (3). Rozum na którym moralne poznanie polega, jest razem praktyczną władzą sądenia, za pomocą której sądzimy o charakterze i czynach innych, czy są moralne lub niemoralne. Moralne poznanie jest jasne tylko albo wyraźne; to jest mamy o prawie moralności i swoich obowiązkach gruntowne, albo niegruntowne przeświadczenie; czyli w ostatnim razie tylko jasne wyobrażenie (*ἀληθής, δόξα*), a w pierwszym umiejętnie, wyraźne ich poznanie (*ἐπιστήμη*). Tamte posiadamy

(1) Rzpta III. (2) Prawa III, Rzpta III, IV. (3) Prawa V, Phaedo, Timaeus.

w młodzieńczym wieku, a to dopiero w dojrzałych latach. Można w obudwu razach mieć dokładne wyobrażenie o tém, co należy czynić, lub nie należy. Jest jednak wielka różnica między tylko jasnym a wyraźnym poznaniem; bo tamto może się łatwo zmienić. Przez wyraźne zaś wyobrażenie zasady, nabywa dopiero poznanie mocy i stałości (1). Te jasne ale nie wyraźne wyobrażenia, czyli nierozwinięty sąd, zdaje się Plato wyprowadzać z wewnętrznej czynności rozumu i wpływu jaki ten ma na kierunek władzy pożądania i uczucia, aby to lubić i pożądać co jest odpowiednie rozumowi. Praktyczny rozum objawia się więc w niewyraźnym poznaniu przez pewne uczucia i dążenia (2). Temi uczuciami jest wstyd (*αἰσχος, αἰσχύνη*), nienawidzenie moralnego złego, bojaźń sądu innych ludzi (3), niespokojne sumienie, trapiące uczucie własnej winy, oczekiwanie zasłużonej kary, i upodobanie w moralnym dobrem i cnotliwych ludziach. Moralne uczucie objawia się czasem przez niechęć, gniew, i w tym razie składa część władzy uczucia; albo przez upodobanie i dążenie do dobrego, i w tym razie zowie się miłością (*ἔρως*) (4). Moralna władza niechęci objawia się wtenczas, gdy żądze z rozumem walczą przez nieukontentowanie i gniew dla przeważającej siły zmysłowych popędów w walce i sporze z namiętnościami. Nie jest zaś przeciwna tym żądzom, które z rozumem się zgadzają. Jeśli sądzimy żeśmy popełnili niesprawiedliwość, wtenczas znosimy głód, pragnienie, i t. d. bez nieukontentowania i gniewu; i im kto szlachetniejszy, tém więcej sądzi, że na to zasłużył. Wcale inaczej się ma, gdy człowiek jest przekonany że mu niesprawiedliwość wyrządzono. Wtenczas oburza się i ujmuje za sprawiedliwością. Znosi głód, pragnienie, dolegliwości, dopóki sprawie-

(1) Rzpta. III, Prawa II, Timaeus. (2) Prawa III, Rzpta. III, IV. (3) Prawa I. (4) Rzpta. I.

dliwości nie wyjedna. W ogóle Plato mówi: że uczucia jako uczucia uważane, są różne od rozumu, zostają jednak z rozumem jako skutki z przyczyną w związku. Są jeszcze prócz tego inne uczucia przyjemnego rodzaju, jak n. p. każde dopełnienie cnoty jest z przyjemnym uczuciem połączone; a to jest czyste, ponieważ nie polega na dotknięciu cielesnej części, i dla tego nie jest spojone z żadnym nieprzyjemnym uczuciem. Jest to zatem czysta umysłowa przyjemność (1). Moralną tę przyjemność wyprowadził Plato równie jak nieprzyjemne uczucie z wpływu rozumu na władzę uczucia (2). Czysta moralna miłość u niego jest władza pożądania nacechowana rozumem, albo przez idee dobrego i pięknego. Wypada tu zatem powiedzieć o tém co Plato za najwyższe dobre uważał.

Jest to prawem natury u człowieka, że tylko tego pragnie co za dobre poczytuje. Nie może zatem być rzeczą obojętną jakie pojęcia ludzie sobie o tém tworzą, co dobre, nade wszystko o najwyższym dobrem. Podług tego, jak to rozumieją, robią sobie także pojęcie o dobrém i złém życiu; i od tego ich wybór życia zależy (3). Zatem nauka podająca wyobrażenie o najwyższym dobrem, jest jedna z najważniejszych. Ludzie, mówi Plato, uważają pospolicie tylko zdrowie, moc, piękność, bogactwo, za dobre. Do tego liczą jeszcze wiele innych rzeczy, n. p. najwyższą władzę w państwie, wolność robienia wszystkiego co chcą, nadto niesmiertelność gdyby ją mieli, czyli wieczne używanie tych dóbr (4). Podług innych znowu, dobre niczém innym nie jest jaktylko przyjemnością; a podług drugich polega ono na myśleniu, poznawaniu i umiejętnościach. Lecz ponieważ uczucia są między sobą przeciwne, jedno dobre a drugie złe, i między umiejętnościami zachodzi także wielka różnica; zatem nie można

(1) Phileb. (2) Phileb. (3) Rzpta IX, X. (4) Prawa, Gorgias.

ani o jedném ani o drugim wprost utrzymywać że jest dobrém, lecz musi zewnątrz być coś samo przez się dobre (absolutum bonum), podług którego, o wszystkich rzeczach sądzić należy czy dobrze lub źle. Plato rozróżnia dobre w ten sposób. Dobre wszelkie tyka się albo duszy jak cnota, albo ciała jak piękność, zdrowie, albo zewnętrznego stanu jak bogatwo (1). Jest jeszcze boskie (θεῖα), albo ludzkie (ἀνθρώπινα). Tamto obejmuje wszystko czego człowiek pragnie jako rozumna istota, n. p. cnoty, mądrości, a to jako zmysłowo rozumowa (2). Dobrego pragniemy albo dla jego skutków jak n. p. lekarstwa, pracy, albo bezwzględnie przez się (3). Podług tego da się rozróżnić na bezwarunkowe, samo przez się i warunkowe. To czego dla niego samego pragniemy jest dobrem samém przez się, bezwarunkowym przedmiotem pożądania naszego, czyli celem przez się. Nadto musi być zupełném (τέλειον) i dostateczném (ἰκανόν), że niczego więcej nie potrzebuje. Nareszcie musi być takie, że każdy go pragnie i o niego się stara, skoro tylko je pozna (4). Te są znamiona dobrego przez się, czyli najwyższego. A tém nie może być ani uczucie przyjemności (χαρῆν), ani samo myślenie (φρονεῖν). Piérwsze dla tego, że człowiek który nie myśląc doznaje przyjemności, nie ma przekonania o tém że ich doznaje, i nie może sądzić ani wnosić względem tego; oraz każde przyjemne uczucie jest tylko zmianą umysłu mającą początek i koniec, i jest warunkową, nie jako cel przez się, lecz jako środek do celu może być uważaną. Nadto wiele jest rodzajów przyjemności nie jednakowego rodzaju i dobroci. Musi więc być coś innego według czego o nich sądzić należy, czy są dobre lub nie. Przyjemność więc nie może być dobrem (5). Toż samo powiedzieć można o myśleniu; bo żadenby człowiek nie chciał przystać

(1) Gorgias. (2) Prawa I. (3) Rzpta II. (4) Phileb. (5) Phileb, Rzpta IV.

na takie życie, w którémby tylko ciągle myśleć, poznawać i sądzić musiał, nie mając żadnego uczucia przyjemności lub nieprzyjemności. Zatem kiedy ani przyjemność sama, ani myślenie, nie może być zupełnym dobrem, tedy ich połączenie, coś z nich złożonego (*μικτὸς κοινὸς βίος*) musi być takim. (1). A ponieważ z myśleniem czyli działaniem rozumu dadzą się tylko te połączyć uczucia, które z działania rozumu samego pochodzą albo pod jego wpływem zostają, jakimi są wszystkie czyste, prawdziwe, najczystsze, umysłowe i moralne, towarzyszące zachowywaniu cnoty (2); przeto połączenie tych z myśleniem składa zupełne dobro ludzi, i jest ideałem najwyższej doskonałości, oraz wzorem, podług którego postępować powinni (3). Mieści ono w sobie pojęcie prawdziwości, stosowności, i harmonii. Prawdziwości dlatego, że uczucia są prawdziwe zależąc od rozumu źródła wszelkiej prawdziwości; stosowności, gdyż całość i pojedyncze części są według pewnego prawidła zakreszone; harmonii, ponieważ wszelką różność w tém pojęciu w zgodzie z sobą zostaje. Gdzie zaś jest stosowność i harmonia w związku, tam jest moralna piękność. A więc w tém mamy razem wyobrażenie moralnej piękności i dobrego. Stosowność i harmonia jest główną rzeczą w tej różności, sprawującą dobre. Myślenie z uczuciami jest zupełnym dobrem, ale stosowność i harmonia jest takim najwyższym; to jest przyjemne uczucia i poznanie składają różność, materią do połączenia, a stosowność i harmonia formę jej. Połączenie materii z formą, jest harmonijnie ułożona różność. Zatem zupełne dobre uważać można za jedność podług pewnego prawidła połączonej różności (4). Jak więc połączenie materii z formą we wszystkich rzeczach Plato wyprowadza od Bóstwa, tak to czyni zależnym od ludzkiego rozumu, mówiąc, że wła-

(1) Phileb. (2) Phileb. (3) Phileb. (4) Phileb.

dza ludzkiego rozumu jest podobną Bóstwu, przyczynie wszelkiej stosowności i porządku w świecie: to jest, że jak Bóg w świecie, tak ta u człowieka sprawia połączenie materji z formą, jako ideał dobrego, w którym jest stosowność i harmonia (1). Potem następnie porządkuje Plato rozmaite stopnie dobrego. Stosowność (*μέτρον, μέτριος*) znaczy wszystko co tak jest jak być powinno, co doskonałe, czemu nie nie brakuje (2), zatem jedność czyli skalę, podług której nietylko wielkość rzeczy przez się i w stosunku, lecz także i stosunek rzeczy we względzie doskonałości oznaczają się. Za miarę zaś doskonałości nie może być nic innego wzięte, jak samą doskonałość (3). Plato więc rozumie przez stosowność, doskonałość człowieka jako rozumnej istoty, która od tego coby za wiele, albo za mało, równie daleka; to jest ideę stosowności i prawości przez się, czyli wyobrażenie tego, coby być powinno (4). Ztąd okazuje się, że to pojęcie niczem innym nie jest jak pojęciem prawa rozumu, i oznaczonej przez to prawości, że wszystko, co przez rozum stale zakreślone, i w rozumie ma swoją zasadę, jest dobre; że nareszcie rozum jest źródłem i gruntem poznania całego doskonałego dobrego, piękności i tego co godne pochwały (5). Jednym słowem mówiąc, moralność jest najwyższą doskonałością człowieka, czyli jego najwyższym dobrem: którą prawdę Plato w wielu miejscach z zapalem i godnością objawia. Dlatego zaś za nią się uważa, ponieważ jest stanem wolnej, nieprzymuszonej czynności rozumu. Gdyby człowiek był tylko zwierzęciem, tedy przekładałby przyjemność nad wszystko; lecz będąc rozumną istotą, i duch jego tém co człowieka szczególnie cechuje, tedyby się poniżył, gdyby przyjemność za ostatni cel wszystkich swoich czynów uwa-

(1) Phileb. (2) Rzpta VI. (3) Rzpta VI. (4) Politic. (5) Kratylus.

żał (1). Rozumowi stosowne jest tylko dążenie do prawdy i rozumowego działania; a dobrém może tylko to być dla każdój istoty, co jój jest stosowne (*οἰκειότατον*). Zatem najwyższém dobrem dla człowieka jako rozumnej istoty może być jedynie prawda i moralność (2). Czém w ciele jest zdrowie, tém w rozumnej duszy moralność i cnota jako doskonały stan jój. Jest ona dobrem, nad które nie masz wyższego (3). Nawet życie nie może pójść z nią w porównanie. Człowiek powinien szacować życie, ale o tyle, ile moralności jest odpowiednie. Jakkolwiek sam do siebie przywiązany, musi przecież moralność i czyny moralne wyżej szacować i kochać (4); bo przez nią otrzymuje dopiero każda rzecz swoją wartość. Życie, czucie, myślenie, wszelka umiejętność i mądrość, każde zewnętrzne dobro, jest tylko dla człowieka moralnego, cnotliwego dobrem; ponieważ on tylko stosowny z tego użytek robi (5). Zatem moralność jest najwyższém dobrem, czyli tém, co jest celem nie będąc środkiem do czego innego. Jest tém dla czego wszystko inne czynić należy. A więc jest najwyższym celem, który każda rozumna istota ciągle przed oczami mieć powinna, i do niego zwracać wszystkie swoje czyny. Dlatego w moralnym człowieku znaleźć można największą jedność i harmonię. Wszelka różność jest tam rozumowi poddana i zgadza się z sobą (6). Zupełném najwyższém złem jest niemoralność (*ἀδίκη*) nie dlatego że jest szkodliwą dla zewnętrznego dobra, albo że pociąga za sobą kary, lecz sama w sobie jest złem, i dla siebie karą. Każdy zły czyn prowadzi do niedoskonałości (7), a każdy moralny jest środkiem do osiągnięcia moralnej doskonałości, czyli najwyższego dobrego. Moralność jako najwyższe dobre jest koniecznym przedmiotem pożądania; albowiem początek pożądania nie leży w samej władzy pożądania, lecz w przed-

(1) Phileb, Prawa III, Gorgias. (2) Rzpta. IX. (3) Rzpta IV. (4) Rzpta. IX. (5) Prawa II. (6) Prawa III. (7) Prawa V.

miocie (1). Rozumne pożądanie ma za przedmiot prawość rozumem zakreśloną. Przypuszcza więc działanie rozumu i rzeczywiste wyobrażenie dobrego. Pożądanie to zowie Plato miłością, która w ogólném znaczeniu niczém inném nie jest jak pożądaniam, a w ściślejszém pragnieniem do użycia piękności, i dążność do wydania pięknego płodu. Przedmiotem jednéj jest cielesna piękność, a drugiéj umysłowa. Tamta jest fizyczną miłością, skutkiem popędu płciowego; ta niebieską miłością, dążnością do moralnej doskonałości, słowem czystą, bezinteresowną miłością dobrego, ponieważ jest dobrem (2). Moralna miłość ma za przedmiot moralność i moralne czyny, które dają czystą umysłową przyjemność, nie polegającą na tém, że na zmysły przyjemnie działają, lecz że mają przez się znamię dobroci i doskonałości. Dążność do posiadania moralności jako najwyższego dobrego, czyli w sobie i w drugich go zrealizowania, nie zasada się zatém na zmysłowych uczuciach, lecz na wyobrażeniach rozumu o tém co najlepsze, czyli na ideach o moralnej piękności i doskonałości. Na tę władzę pożądanía nie działają rzeczy zewnątrz, lecz ją rozum zakreśla. Nie pragnie ona czego dla materyi, lecz dla formy, czyli zgody z ideami rozumu (3). Ztąd da się moralne i estetyczne uczucie, dążność do moralnej i estetycznej piękności, ściślej połączyć: to jest uprawę estetycznego uczucia uważa Plato za' przysposobienie do uprawy moralnego uczucia i pożądanía.

Czysta moralność jest przedmiotem czystego, rozumnego pożądanía. Gdyby człowiek był tylko rozumowym bez zmysłowości, tedy moralność zaspokajałaby go zupełnie. Lecz ponieważ jest także zmysłowy, tedy potrzebuje szczęśliwości, i pragnie, aby wszystko czego żąda i czyni, było z przyjem-

(1) Eutyphro. (2) Symposion, Phaedr, Prawa IV. (3) Rzpta III, Symposion.

nością połączone (1). Należy więc tu wspomnieć o stosunku moralności do szczęśliwości jak go Plato uważał.

W każdym moralnym systemacie jedno z najważniejszych pytań jest, jak się ma moralność do szczęśliwości; albowiem obok wymagania rozumu aby moralnie postępować, jest w każdym człowieku dążność do szczęśliwości, do używania życia, które polega na miłości własnej, koniecznym popędzie natury (2). Powstaje więc pytanie, czy moralność lub szczęśliwość jest najwyższym celem człowieka, i w jakim stosunku zostają do siebie? Szczęśliwość jest pojęcie tego wszystkiego co człowiek podług natury swojej za dobre uważa. Dobre zaś jest dwojakiego rodzaju: dobre rozumnej istoty, które polega na wolnym działaniu rozumu i cnocie; oraz dobre zmysłowej natury, do czego należy zdrowie i inne zewnętrzne dobra (3). Zupełna szczęśliwość człowieka zasadza się więc na tém, aby postępował moralnie i przytém dobrze się miał. Rozum ma największy udział w szczęśliwości; ponieważ od niego zależy rozumny wybór i sposób życia, stosowne ukształcenie władz duszy i ciała, mądre umiarkowanie żądz i uczuć, nareszcie stosowne użycie wszystkiego dla mądrego życia (4). Zatem gdybyśmy szczęśliwość bez poddania jej moralności za najwyższy cel życia uważali, zrzekalibyśmy się przez to godności człowieka, i jak dzieci bez poznania rozumu nierozsądnie postępowali (*ἀνόητος μειρακιώδης δόξα*) pochlebiając tylko zmysłom (5). Musi więc być jakiś rodzaj szczęśliwości zgodnej z rozumem. A tą jest zaspokojenie miłości własnej pod rządem rozumu czyli zupełne dobro człowieka. Moralność jest najwzszém dobrem, a szczęśliwość drugim po niém (6). Ponieważ prawo rozumu nakazuje ograniczenie zmysłowych popędów, tedy Plato uważał, że człowiek musi mieć inne

(1) Prawa V. (2) Prawa V. (3) Prawa I. (4) Rzpta, IX. (5) Rzpta. V. Gorgias. (6) Prawa V.

za to wynagrodzenie, a t \acute{e} m nie mo \acute{z} e by \acute{c} nic innego jak tylko, \acute{z} e samo moralne post \acute{e} powanie jest najwi \acute{e} ksz \acute{a} szcz \acute{e} śliwo \acute{s} ci \acute{a} . i \acute{z} e moralno \acute{s} c \acute{e} wywi \acute{e} ra najdobroczynniejsze skutki na stan zewn \acute{e} trzny cz \acute{l} owieka. Jest ona nietylko dla cz \acute{l} owieka jako rozumnej, lecz tak \acute{z} e i zmyslowej istoty najwyzsz \acute{e} m dobrem, a t \acute{e} m samym i najwyzsz \acute{a} szcz \acute{e} śliwo \acute{s} ci \acute{a} ; albowiem m \acute{o} wi Plato, kto moralnie post \acute{e} puje, czyni dobrze, i dla swego dobra. Kto za \acute{s} dla swego dobra czyni, jest szcz \acute{e} śliwy (1); bo szcz \acute{e} śliwemi jeste \acute{s} my przez posiadanie dobra, kt \acute{o} rem jest moralne post \acute{e} powanie. A wi \acute{e} c przez moralno \acute{s} c \acute{e} zostajemy szcz \acute{e} śliwemi. Nadto gdy w niej rozum wolno i niezale $\acute{z$ nie dzia \acute{l} a, tedy wp \acute{l} ywa na w \acute{l} adz \acute{e} po \acute{z} adania i czucia, tak \acute{z} e obiedwie z nim si \acute{e} zgadzaj \acute{a} . czyli \acute{z} e tamta tylko tego pragnie, a ta to z przyjemno \acute{s} ci \acute{a} czuje co rozumowi jest odpowiednie. U moralnego cz \acute{l} owieka wszystkie objawienia w \acute{l} adz jego zostaj \acute{a} pod kierunkiem rozumu w harmonii i zgodzie. \acute{Z} adania zmyslowo \acute{s} ci s \acute{a} r \acute{o} wnie jak rozumu harmonijnie zaspokajane, i cz \acute{l} owiek taki pod ka \acute{z} dym wzgl \acute{e} dem jest szcz \acute{e} śliwy (2). Osi \acute{e} ga on zawsze najlepiej swoje cele, i we wszystkich przedsi \acute{e} wzi \acute{e} ciach pomyslnie mu si \acute{e} wiedzie; albowiem nic nie przedsi \acute{e} bierze nierozumnego. Przez m \acute{a} dro \acute{s} c \acute{e} kt \acute{o} r \acute{a} posiada, potrafi najlepiej u \acute{z} y \acute{c} wszystkiego. Ch \acute{o} by mu i jego charakterowi wsp \acute{o} lczesni nie oddali sprawiedliwo \acute{s} ci, zawsze on b \acute{e} dzie jednako \acute{w} o post \acute{e} powa \acute{l} ; i lubo mo \acute{z} e by \acute{c} przez niejaki czas od jednych nie poznany, zawsze jednak b \acute{e} dzie szanowany i lubiony od drugich. Pow \acute{a} zanie to musi tak \acute{z} e mie \acute{c} wielki wp \acute{l} yw na jego zewn \acute{e} trzne dobro. Przez cnotliwe post \acute{e} powanie mo \acute{z} e by \acute{c} pewny \acute{l} aski Boga, i mie \acute{c} przekonanie, \acute{z} e \acute{l} os jego stoi pod ojcowsk \acute{a} opiek \acute{a} tego, \acute{z} e mu si \acute{e} nic z \acute{l} ego przytrafi \acute{c} nie mo \acute{z} e, i wszystko dla niego dobre wypa-

(1) Gorgias. (2) Rzpta. IX, IV.

dnie. Przy śmierci oczekuje z spokojnym sumieniem wesołej przyszłości, i spodziewa się jeszcze większych nagród za swoją cnotę, które tak się mają do teraźniejszych, jak krótkie życie do całej wieczności (1). Niemoralność połączona jest nierozdzielnie z nieszczęśliwością. Nie można zaprzeczyć, że moralnie zły człowiek ma mocniejsze przyjemne uczucia niż zupełnie moralny; ale też za to są one z większymi nieprzyjemnymi uczuciami połączone. Przyjemne uczucia, których on szuka, i w których szczęście swoje pokłada, są wszystkie grube i z nieprzyjemnymi uczuciami połączone, mniej rzeczywiste niż moralnego człowieka. Nie zna on prawdziwych przyjemności, i dla tego niższe uważa za najwyższe (2). Nie dają one mu wcale trwałego używania, i każde ich zaspokojenie sprowadza nową potrzebę. Taki człowiek jest jak dziórawe naczynie, w którym nic nie może się zatrzymać, i co wpłynie, to wypłynie (3). Są to niezbędne skutki niemoralnego stanu, w którym nie rozum, lecz zmysłowa władza pożądania i czucia panuje. Ztąd brak tam porządku i stosowności. Panująca siła nie może takich jak pod kierunkiem rozumu znaleźć przyjemności, i ta przymusza szukać innych fałszywych. W tym słabowitym stanie umysłu zapomnianą zostaje wszelka szlachetność i godność człowieka. Ludzie podobni poniżają się do zwierząt. Władza pożądania i czucia wyradza się u nich w dzikość zwierzęcą, rozwiozłość, i nienasyconność. Dla zaspokojenia nienasyconych żądz swoich biją się i walczą między sobą. Nierozumna dążność do sławy pobudza ich do gwałtownych postępków i wybuchów gniewu i zazdrości. Zły człowiek może przez niejaki czas pod pozorem dobrego się ukryć; ale później zostanie on za takiego jakim jest poznany, i wtenczas czeka go pogarda, prześladowanie i kara (4). Do tego łą-

(1) Rzpta. X. (2) Rzpta. IX, IV. (3) Gorgias. (4) Rzpta. X.

czą się jeszcze wyrzuty i zgryzoty niespokojnego sumienia, które samo się oskarża i czeka kary na innym świecie, nie-mogącej przemiąć; bo Bóg jest sprawiedliwym sędzią, który wszystkiego złego nienawidzi i karze (1). Moralność przede- jest w każdym względzie najwyższém dobrem człowieka i prawdziwém źródłem jego szczęśliwości, która od żadnej innej rzeczy nie zależy, lecz jest w jój mocy. Jest nietylko przez się, lecz także dla jój skutków, najwyższém dobrem, i w związku ze zmysłowością, która jój poddana, jest zupeł-ném dobrem człowieka, jako zmysłowo-rozumnój istoty (2). Człowiek przez nią przychodzi do stanu w którym wpraw-dzie wszystkie uczucia są umiarkowane, ale przyjemne prze-wyższają nieprzyjemne. Tego każdy doświadczy, kto postano-wi moralnie postępować i być w tém stały (3). W końcu, o stosunku moralności do szczęśliwości można powiedzieć: że ta jest najwyższym celem człowieka, dla której on wszyst-ko powinien poświęcić. Nie traci przez to nic, lecz owszem zyskuje więcej; bo tylko może być dlatego szczęśliwym, że prawa rozumu uważa za ogólne prawidło życia. Każdy czyn nie dlatego jest moralny, że do szczęśliwości się przykła-da, lecz że się zgadza z wymaganiem rozumu; ale każdy moralny dla jego skutków jest bezpośredniem lub pośredniem przyłożeniem się do szczęśliwości. Szczęśliwość jest wpraw-dzie w Platońskim systemacie bezpośrednim skutkiem mo-ralności, jednak podległa piérwszój. Dlatego nie poczytuje on szczęśliwości, lecz zachowywanie prawa rozumu, za piérw-szą zasadę moralności (4). Niemniej nie należy dlatego tylko postępować moralnie, ponieważ przez to robimy się szczęśliwemi; bo moralność jest samém przez się dobrem bez względu na wszelkie skutki; lecz dla zmysłowych istot, które podług popędu natury do dobrego bytu dążą, konie-

(1) Rzpta. X, Gorgias. (2) Menexen. (3) Prawa V. (4) Rzpta IX.

czny wzgląd na szczęśliwość jest powodem do postępowania moralnie (1). Po tém wszystkiém wypada tu powiedzieć o stosunku moralności do religii według Platona.

Im czystsze i żywsze jest przekonanie nasze o moralnych powinnościach, tém więcéj zyskują interesa religijne prawdy. W miarę jak poznajemy żądania rozumu, obowiązek pełnienia ich, i niejedność naszych myśli z ideą moralności, czujemy praktyczną potrzebę wiary w jednego Boga i nieśmiertelność duszy. Wpływ ten praktycznego rozumu na prawdy religii znajdujemy w Platonskiej filozofii. Stosunek moralności do Bóstwa polega w niej na tém, że Bóg uważany jest za moralnego prawodawcę, władcę moralnego państwa, ideał moralności. Lubo rozum człowieka bierze się za źródło i zasadę moralności, dlatego, że ten przepisuje (2) najwyższe prawo dla wolnych czynów, i wolę do zachowywania go prowadzi, jednak z innego względu moralność zależy od Boga; albowiem rozum jest tylko przez swoje idee o zupełném dobrem i moralności, prawodawcą, a Bóg będąc twórcą rozumu i idej jest właściwym prawodawcą prawa moralnego (3). Przeznaczenie człowieka do cnoty pochodzi zatem od Boga, który, przepisał ludziom prawo w ich rozumie, że mają dobrze postępować; oraz przeznacza dla każdego stosowną nagrodę lub karę, podług tego jak cnotliwy lub występny. Moralność zatem w tym względzie jest posłuszeństwem względem Boga (4), który nietylko jest moralnym prawodawcą, lecz także ideałem saméj moralności; albowiem jako najwyższy rozum wolny od zmysłowości, działa zawsze tylko podług prawa rozumu. Wszystkie jego czyny są dobre i sprawiedliwe. Wszelka słabość i niedoskonałość jest od niego daleka. Wola jego i rozum zgadzają się z so-

(1) Prawa II. (2) Prawa I (3) Phaedo, Theaetetus, Rzpta. X, VII.
(4) Timaeus.

bą (1). Ztąd najwyższe prawo dla ludzi da się tak wyrazić: „staraj się Bogu być podobny.“ A to nie może inaczej nastąpić, jak przez usiłowanie, aby być sprawiedliwym, świętobliwym z rozumowego przekonania; z czego ostatnie tylko być może, jeśli sobie Boga wystawiać będziemy jako ideał moralnej doskonałości (2). Bóg jako rządca moralnego państwa jest razem sędzią i wykonawcą prawa moralności. On kieruje i rządzi tak wszystkiém, aby cnota zwyciężała, a występki były ukarane (3). Karze i nagradza czyny ludzkie podług zasługi. Im więcej człowiek w cnocie postępuje, tém więcej daje mu dobro. Sąd jego jest w tém i przyszłym życiu. Nie może przed nim nic ujść, żadna istota, choćby w głębi ziemi, lub niebie (4). Kary Boskie są nietylko sprawiedliwe, lecz także i mądre; ponieważ zawsze moralny cel mają: to jest Bóg stara się ludzi poprawić albo przez fizyczne kary, albo karze niepoprawnych dla przestroóg i odwiezienia drugich od złego (5).

Niesmiertelność duszy uważa Plato już jako moralną pobudkę, już jako stan ostatecznej nagrody, nareszcie jako stan większego udoskonalenia człowieka, w którym on osiągnie swój ostatni cel, najwyższe dobre. Jeśli przyjmiemy niesmiertelność duszy za pewną, tedy każdy człowiek musi już w tém życiu myśleć o tém, ażeby nietylko dla doczesności, lecz i dla wieczności się przygotował. Przeciwnie gdyby dusza ze śmiercią ginęła, tedy niemoralność nie byłaby złem, bo śmierć zgladziłaby wszystkie grzechy. Ponieważ zaś byt duszy po śmierci jest niewątpliwy, zatem nie masz innego sposobu dla naszego zbawienia jak starać się ile tylko możemy, być dobrymi i mądrymi; albowiem dusza nie bierze z sobą nic na tamten świat prócz swego uspo-

(1) Theaetet, Prawa X. (2) Rzpta. X, Theaetet, Prawa IV, Rzpta. VII.

(3) Prawa X. (4) Prawa X, IV, VI. (5) Gorgias.

sobienia i ukształcenia. Nieśmiertelność więc przedstawia nam z jednej strony największe nadzieje i największe nagrody, a z drugiej najgorsze zło i najokropniejsze kary. Napełnia serce nasze nadzieją lub bojaźnią. A przeto wiedzie nas do starania się o osiągnięcie głównego celu moralności (1). Nadto przyszłe życie jest stanem ostatecznej nagrody; gdyż takiej któraby odpowiadała sprawiedliwości Boskiej, i polegała na rozdziale dobrego i złego podług stopnia cnoty i moralności, nie masz w tém życiu; bo znajdujemy na tym świecie często nieodpowiedni stosunek między cnotą a szczęśliwością. Codzienne doświadczenie przedstawia nam przykłady, w których dobrym ludziom zło się wiedzie, a złym dobrze. Nie jeden przez szpetne czyny nabywa sławy, poważania i majątku, zamiast kary, której powinien doznać. Nie można zatem brać za szczęśliwość posiadanie samo zewnętrznych dóbr; tylko cnota jest wewnętrzną szczęśliwością, a występki nieszczęśliwością. Władza sędziowska Boga może się tylko dać poznać w zupełności przy nieśmiertelności duszy. Na tamtym świecie dopiero Bóg człowieka osądzi, i szczęśliwość mu wymierzy, na jaką przez swoje czyny i moralny charakter zasłużył. Tam o każdym wyda wyrok podług stanu jego osoby, bez względu na wszystkie rzeczy uboczne (2). Jakie zaś kary lub nagrody mają czekać ludzi na tamtym świecie, o tém nie można nic jak uważa Plato, z pewnością powiedzieć (3). Wszystko co się w tym względzie da powiedzieć jest tylko domysłem, który jako nie należący do filozofii możnaby pominąć. To tylko wspomnieć należy, że Plato przypuszcza różnicę w stopniu kar i nagród, podług większej lub mniejszej moralności na tym świecie. Doskonalsi w cnotcie, którzy wszelką skłonność w sobie do grzeszenia pokonali, przebywać będą ciągle na

(1) Phaedo, Gorgias. (2) Prawa X, Gorgias. (3) Phaedo.

ciałach niebieskich, i zupełnej doznawać szczęśliwości. Ci zaś którzy w cnocie nie byli ustaleni, muszą zostawać w stanie próby i czyszczenia; to jest dusza musi od jednego do drugiego ciała przechodzić. Równie nie jednakowy stan będzie złych. Ci którzy nie chcący zgrzeszyli, żałują swojego postępkę, i mogą się poprawić, otrzymają karę dla ich dobra, aby się od grzechów uwolnili. Którzy zaś przez złość grzeszyli i tego nie żałują, dla tych nie masz poprawy, i ponoszą karę nie dla ich dobra, lecz dla przestrogi innych (1). Życie przyszłe jak się ztąd okazuje, będzie stanem doskonałości. Żaden człowiek nie może w tém życiu osiągnąć zupełnej cnoty i szczęśliwości; lecz w przyszłym powinien mieć nadzieję, że będzie tém, czém być winien i czego pragnie (2). albowiem tu staranie około ciała zajmują większą część czasu. Zmysłowość jest zbyt mocna. Człowiek musi zbyt wiele walczyć z zewnętrznymi trudnościami. Żądze i namiętności przywiązują go do ziemskości i przeszkadzają udoskonaleniu ducha. Przeszkody te ustaną w przyszłym życiu. Duch, który do mądrości i cnoty dąży, nie będzie tam już do żadnego ciała przywiązany. Wszystkie jego wyobrażenia, uczucia i myśli zgadzać się będą i pod kierunkiem rozumu doskonałą harmonią składać. Rozum i zmysłowość nie będą już w sporze, i człowiek w najwłaściwszym znaczeniu będzie tylko jednością, a tém samym zupełnie rozumny i szczęśliwy (3). Teraz zastanówmy się jak Plato uważa Cnotę.

Moralność, mówi on, polega na najwyższej doskonałości człowieka jako rozumnej istoty, to jest najzupełniejszej jedności i harmonii wszystkich władz jego pod prawodawstwem rozumu. Doskonałość ta więc zowie się cnotą. Człowiek cnotliwy postępuje we wszystkiém doskonale tak jak

(1) Timaeus, Phaedo, Gorgias. (2) Phaedo. (3) Phaedo.

powinien. Można więc z cnoty wziętej za moralną doskonałość wyprowadzić wszystkie powinności. To też czyni Plato. Człowiek szczęśliwy, czyli filozof jak go przedstawia, jest rozumny, sprawiedliwy, odważny, umiarkowany. Nie jakby dopełnienie tych powinności kosztowało go przezwyjęcie siebie, lecz że podług swego charakteru nie może inaczej postępować (1). Takie było wielu mniemanie, które i Sokrates do swojej filozofii przyjął. Plato jednak nie przestał na tém, lecz szukał zasady, z którejby mógł wyprowadzić cnotę i pewne jej rodzaje. Albowiem jeśli sprawiedliwość i umiarkowanie jest cnotą, tedy muszą mieć wspólne znamię i odróżniające je cechy. Według ogólnego gatunkowego pojęcia, jest tylko jedna cnota (2) (*αρετη*) czyli doskonałość człowieka, za pomocą której on, albo raczej jego najszlachetniejsza część dusza, może to czynić najlepiej, co jej przystoi. Przez nią objawia się najlepiej właściwa, człowiekowi władza rozumu (3). Ta zaś doskonałość, jakeśmy wyżej okazali, niczém inném nie jest jak tylko moralnością. Cnota zatem jest zgodnością woli z rozumem, czyli uległością rozumowi, że niczego nie chcemy, tylko co rozum przepisuje (4). Jakkolwiek Plato pojęcie cnoty nie dokładnie rozwinął, i zasługa w tém należy się więcej Arystotelesowi, miał jednak jak widać dobre wyobrazenie o niej mówiąc, że cnoty nabyć tylko można w walce przeciw zmysłowości za pomocą rozumu, i że nie polega wcale na nieczułości na powaby zmysłowości, lecz na pokonaniu tych przez rozum (5). Jest więc działaniem wolnej woli i własnej czynności. Im więcej kto kocha cnotę i szacuje, tém jest cnotliwszy (6). Cnotę Plato rozróżnia jeszcze na fałszywą, prawdziwą, oraz pospolitą, obywatelską i filozoficzną. Jeśli żądze są wprawdzie

(1) Rzpta VI. (2) Prawa XII, III. (3) Rzpta. I. (4) Prawa III, Rzpta. VIII. (5) Prawa I. (6) Rzpta X.

ograniczone, lecz nie dla słusznego powodu, nie dla rozumu, lecz dla innéj panującej namiętności, tedy jest to fałszywa cnota, która właściwie na imię cnoty nie zasługuje (1). Panowanie nad zmysłowemi żądzami, gdy jest dziełem przyzwyczajenia i wprawy, ale bez poznania rozumu, że tak przystoi, a zatem bez pomocy rozumu, jest pospolitą czyli obywatelską cnotą (2). Filozoficzna czyli prawdziwa cnota jest panowaniem nad żądzami przez rozum i dla rozumu, czyli inaczej moralne postępowanie (3). Ta prawdziwa cnota polega pospolicie na samodzielności rozumu, na kierunku władzy pożądania i czucia przez rozum, i na woli dobrze postępowania. Pierwsza jest mądrością, drugie umiarkowaniem nad sobą, trzecie mężstwem czyli mocą moralnego charakteru, czwarte sprawiedliwością. Te cztery własności składają moralny charakter, czyli istotę moralności (4). Mądrość (*σοφία φρόνησις νοῦς*) zasadza się na działaniu rozumu, któremu przystoi najwyższa władza i prawodawstwo dla człowieka; oraz objawia się przeto, że dla pojedynczych władz i dla całego człowieka przepisuje prawa, czyli podaje ostatni cel do którego się ściągać muszą wszystkie czyny (5). Jest więc poznaniem tego, co należy czynić, a co nie, czyli obowiązków, jakie mamy do zachowania względem Boga i ludzi, inaczej tego co wprost jest dobrém, albo najlepszym (6). Poznanie to, gdy jest praktyczne, czyli mające wpływ na działanie, stanowi zasadę wszelkiej cnoty i moralności, przepisując we wszystkich razach najwyższe prawo i ostatni cel. Trzy inne cnoty muszą się do niego odnosić, i od niego brać formę (7). Bez mądrości mężstwo jest tylko cielesną siłą, a bez przewodnictwa rozumu zamienia się w zwierzę-

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Phaedo. (4) Rzpta IV, Prawa 1. (5) Rzpta. I, IV, XII. (6) Prawa, I, XII. (7) Prawa III.

ca dzikość (1). Bez mądrości nie masz żadnego prawdziwego panowania nad żądzami, czyli umiarkowania, tylko jest otrętwiałość albo panowanie jakiej namiętności, która człowiekiem włada (2). Ztąd każda cnota znaczy moralne i praktyczne poznanie (3). Poznanie to może być naukowe, albo tylko proste (*δόξα ἀληθείς*); albowiem człowiek może według obudwóch dobrze działać; tylko proste poznanie nie jest dostateczne, lecz zmienne i błędowi więciej uległe. Umiarkowanie (*σωφροσύνη*), są ludzie, którzy ze skłonności lubią spokojność; ponieważ nie mają od natury żadnych gwałtownych namiętności. Pospolicie tacy są uważani za umiarkowanych; lecz ta spokojność i umiarkowanie namiętności i żądz ich jest powiększej części tylko skutkiem prostoty i obojętności (*εὐήθεια*) (4). Inni znowu, którzy się zdają prawdziwie panować nad namiętnościami, przy głębszym zastanowieniu się robią to dla innej górującej namiętności. Nie jest więc rozum powodem i celem u nich panowania nad namiętnościami, lecz raczej tylko niewolnikiem zmysłowości. W obudwu razach nie masz prawdziwej cnoty umiarkowania; albowiem ta wymaga ażeby panować nad namiętnościami i ograniczać je przez rozum dla rozumu (5). Istota umiarkowania jako cnoty polega na tém, aby rozum i władza pożądania we względzie tego co jest w człowieku prawodawczém, z sobą były w zgodzie (6). Rozum zatem jest tą najwyższą władzą prawodawczą. Zmysłowość więc nie musi się jój sprzeciwiać, lecz rozkazom poddać. Ta jedność i poddanie się powinno być dziełem rozumu; ponieważ zmysłowość ma inne cele niż rozum, i tylko przez to może z nim się zgadzać, gdy tym samym sposobem działa, jaki on przepisuje: to jest gdy władza pożądania tylko tego pragnie

(1) Rzpta IV, Politic. (2) Phaedo, Politic. (3) Theaetet. (4) Politic. Prawa IV. (5) Phaedo. (6) Rzpta IV.

lub unika, co rozum nakazuje lub zakazuje (1). Męztwo różni się naprzód od naturalnej śmiałości (*δαρδρεία*) i przedniego odważnego działania (*οἰσύντης ταχυτης*), ponieważ wszystkie te własności polegają w organizacyi i temperamencie, czyli władzy uczucia. Śmiałość tę bowiem mają i zwierzęta. Przeto nie będąc od rozumu kierowana nie jest żadną cnotą (2). Nadto nieustrasżoność, wytrwałość w niebezpieczeństwach i nieprzyjemnościach nie jest żadną cnotą, kiedy powodem do tego jest bojaźń przed innem złem: n. p. gdy kto z obawy większego złego śmierć ponosi (3). Jeśli fizyczna śmiałość ma być cnotą, tedy władza uczucia musi być rozumem kierowana, że tylko w tém znajduje przyjemność co sprawiedliwe, a nieprzyjemność w tém co niesprawiedliwość, i fizyczne złe musi być poddane moralnemu, które niesprawiedliwość poczytuje za największe złe, i ztąd jest wytrwałe przy zachowaniu prawa moralności (4). Męztwo zatem jako cnota niczem innem nie jest jak stałym postanowieniem wykonania przepisu rozumu przeciw zmysłowej przyjemności i nieprzyjemności, czyli niewzruszoną maxymą uważania tylko tego za straszne i złe, co rozum za takie poczytuje (5). Ma za przedmiot nie tylko nieprzyjemne uczucia, żal i niebezpieczeństwa, lecz także powaby zmysłowości. Walczy przeciw obudwom dla ułatwienia rozumowi zwycięstwa (6). Sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*) ma u Platona już rozleglejsze znaczenie, jako moralność w całym jej zakresie: już ściślejsze jako tylko pewne jej objawienie w czynach (7). Sprawiedliwość według pospolitego znaczenia polega na tém, aby wszystko czynić jak należy tak względem Boga jak ludzi (8). Plato zaś szukał ogólnej formuły, któraby wszystkie czyny sprawiedliwości w sobie obejmowała, i nie znalazł in-

(1) Rzpta. IV, Prawa III. (2) Politik, Rzpta. IV. (3) Phaedr. (4) Rzpta. IV. (5) Rzpta. IV. (6) Prawa I, Rzpta. IV. (7) Rzpta. IV, Prawa II, IX. (8) Eutyphron, Gorgias.

nój nad tę: robić swoje i swojego się trzymać, a od wszelkiego cudzego się wstrzymywać. A zatem w ogóle chcieć sprawiedliwie postępować i wszelkich swoich powinności dopełniać ⁽¹⁾. Sprawiedliwem u Platona jest tylko to, co moralnie wolny rozum przepisuje, czyli co z prawem rozumu się zgadza. Zachowanie tego jest sprawiedliwością ⁽²⁾. Sprawiedliwość jest więc moralnością, o ile ta w zewnętrznych czynach działającą się okazuje: czyli zachowywaniem przepisów rozumu ściągających się do zewnętrznego postępowania człowieka, do rozmaitych stosunków i okoliczności życia ludzkiego ⁽³⁾. Wewnętrznym warunkiem tej jest w ogóle moralne prawo umysłu, aby rozum wolno działał i swą prawodawczą władzę wykonywał, oraz inne władze w posłuszeństwie względem rozumu stały i tak działały, jak rozum zakreślił. Więc jednym słowem to: aby wszystkie władze i siły człowieka tylko swoje robiły co im przystoi, nie wchodząc w zakres i działania innych ⁽⁴⁾. Ztąd da się pojąć, ile sprawiedliwość mogła być wzięta raz za cnotę, czyli moralność w całym jej zakresie, drugi za szczególne objawienie cnoty. Albowiem gdy mądrość polega na zupełnej i wolnej samodzielności umysłu, a męstwo na działaniu władzy czucia zakreślonym przez rozum, umiarkowanie zaś na działaniu władzy pożądania poddanem rozumowi; tedy z doskonałej i zgodnej między sobą czynności tych władz powstaje sprawiedliwość i obejmuje w tym względzie wszystkie trzy cnoty w sobie, tak jak w innem jest zasadą i warunkiem wszystkich innych. Albowiem jeśli każda władza ma swoje robić: to jest rozum rządzić, a inne władze być posłuszne, więc rozum musi mieć czynny wpływ na kierunek władzy pożądania i czucia, i te tak działają jak rozum

⁽¹⁾ Rzpta IV, Gorgias. ⁽²⁾ Prawa IX, Rzpta. VII, IX. ⁽³⁾ Prawa I IV, IX. ⁽⁴⁾ Rzpta. IV.

przepisuje (1). Ta zasada i moralno-harmonijne prawo umysłu jest wewnętrzną sprawiedliwością. Zachowywanie przepisów rozumu w całym zewnętrznym postępowaniu jest zewnętrzną sprawiedliwością (2). Z tym tłumaczeniem zgadzają się wszystkie w definicyach będące, i są niejako wnioskami z poprzedzającego: że sprawiedliwość jest zgodnością, jednością i regularnością władz duszy między sobą we względzie wzajemnego stosunku, i myślą oddania każdemu czego słusznie domagać się może, czyli do tego się stosowania, co sprawiedliwemu się być wydaje: własnością duszy, że ta względem prawa, czyli rozumnych przepisów, przez całe życie jest posłuszną (3). Podług tego wszystkie cnoty stoją w koniecznym związku, i to przez rozum. Wszystkie są określeniem rozumu. Ztąd poznanie przepisów rozumu, gdy jest skuteczne, tak że w czyny przechodzi, jest najwyższą i jedyną cnotą. Ponieważ poznanie prawa rozumu czyli mądrości, jest istotą każdej cnoty, przeto Plato mógł powiedzieć: że każda cnota jest poznaniem rozumu (*ἐπιστήμη*) (4), i jedyną drogą do tego jest poznanie siebie (*σωφροσύνη*). Gdy zaś przez mądrość nie rozumie się żadne umarte, lecz żywe poznanie; tedy ta niczym innym nie jest jak tylko panowaniem nad sobą i zmysłowością przez rozum, oraz warunkiem sprawiedliwości i męstwa; albowiem tylko ten może swoje obowiązki względem Boga i ludzi pełnić i być stałym w swoich dobrych przedsięwzięciach, kto zmysłowość w swojej mocy trzyma (5). Tu jeszcze wspomnieć należy o innym żądaniu, które sofistów bardzo zajmowało, i Plato o niem często mówi: to jest czy cnoty można kogo nauczyć. Sofiści utrzymywali że cnota, tak jak każda doskonałość, jest rzeczą nauki,

(1) Rzpta. IV. (2) Rzpta. IV. (3) Rzpta. V. (4) Prawa III, Protagoras. (5) Gorgias.

i uważali się za jej nauczycieli (1). Plato przeciwnie zbija ich zdanie (2), mówiąc, że cnota jest poznaniem czyli umiejętnością (*ἐπιστήμη*), ale nie nabytą z nauki. Rozum bowiem jako podstawa i źródło każdej moralnej cnoty, nie może być wlany w człowieka przez żadną naukę i wychowanie; albowiem jest pierwotną siłą ludzkiego umyłu; lecz można go tylko ukształcić. Można mu nadać dobry albo zły kierunek: to jest przez naukę i wychowanie można działanie rozumu obudzić i ukształcić. Czyni więc różnicę między moralnymi zdolnościami a moralnym ukształceniem. Moralne idee czyli prawa są już jako zdolności w umyśle. Rozum jako zasada poznania i moralnego postępowania jest równie pierwotną władzą, której żadne wychowanie dać nie może. Każde więc moralne postępowanie musi powstać i być kierowane własnym rozumem działającego. Na tém polega formalność cnoty (3). Nauka może wiele się przyczynić do obudzenia, ożywienia i utwierdzenia moralnego sposobu myślenia (4); ale postanowienie jest zawsze samodzielna czynność wolnej woli. Gdy cnota niczém inném nie jest jak tylko zupełną zgodą i harmonią wszystkich władz i czynności człowieka pod prawodawstwem rozumu, tedy występki jest wewnętrzną słabością, czyli w ogóle niedostatkiem harmonii, zaburzeniem i niezgodą. Występek więc w ogóle może być uważany jako nieprawne panowanie żądz, namiętności, ukontentowania, żalu, bojaźni i gniewu (5). W gruncie jest tylko jedna cnota; albowiem cztery objawienia tej należą razem. Lecz jest nieskończenie wiele występków; albowiem harmonia, która pod prawodawstwem rozumu pomiędzy rozmaitemi władzami umyłu jest zakreślona, może być tylko jedna, ale zboczenia od tego, na których występki polega, mogą

(1) Gorgias, Protagoras, Rzpta. IV. (2) Protagoras, Meno. (3) Rzpta. X. (4) Symposion. (5) Rzpta. IV, IX, Prawa IX, Sophista:

być bardzo rozmaite ⁽¹⁾. Tu miejsce wspomnieć o powinnościach, jak je Plato uważał.

Cnota, mówi on, jest warunkiem dopełnienia wszystkich powinności. Cnotliwy postępuje we wszystkich względach tak jak powinien, czyli jak mu rozum przepisuje. Ponieważ zaś człowiek stoi w trojakim stosunku swego postępowania względem siebie, innych ludzi i Boga; tedy są też trojaki jego powinności: względem siebie, innych ludzi, i Boga ⁽²⁾. Plato uważał więc trzy rodzaje powinności, które wszystkie z jednej zasady, to jest rozumu pochodzą, ale ich z téj nie wyprowadzał. Dlatego wyjąwszy krótki i niedokładny rys powinności będący w Prawach, nie znajdujemy u niego żadnego ich systematu, tylko pojedyncze rozrzucone przepisy i uwagi w tym względzie. Nadto nie zawsze Plato prawdziwie moralne pobudki z powinnościami łączy, i w Prawach często tylko prawości czynów wymaga, która jedynie do stałego prawodawstwa należy; a postępowanie z poznania powinności za tak wysoki stopień doskonałości uważa, że tylko nie wielu ludziom, to jest mędrcom, dostaje się w podziale. Wprawdzie zdaje się w jedném miejscu, jakoby następującą zasadę wszystkich powinności przyjmował: szanuj Boga, ludzi, i siebie samego, jako rozumne istoty dla moralności. Szanuj siebie przez dobre postępowanie i pełnienie wszystkich twoich powinności ⁽³⁾. Jednak nie wyprowadza ztąd systematycznie wszystkich powinności. Następujące są tylko jego rozrzucone w wielu miejscach myśli o powinnościach, a tu zebrane i pod trojakim względem ułożone.

Powinności względem siebie. Powinności te ściągają się częścią do duszy, częścią do ciała lub zewnętrznego dobra, które do utrzymania ciała potrzebne. Człowiek składa się z boskiej, szlachetniejszej i niższej części jego: to

(¹) Rzpta IV. (²) Prawa IV, V, Gorgias. (³) Prawa V.

jest z duszy i ciała. Niższa czyli mniej szlachetna musi być poddana wyższej szlachetniejszej. Ztąd wypływa główna powinność: szanuj duszę swoją i ciało, ale pierwszą przed drugim. Duszy należy się po Bogu największa cześć (1). Ten zaś jój nie czi, kto jój rzeczywiście nie doskonala, samemi tylko słowami i chwalbami doskonałości podnieść ją usiłuje; kto sobie zawiera, że wszystko wie, i swojej samowolności wszystko czynić pozwala. Równie i nie ten, który swoich największych wad nie sobie, lecz innym przyczynę przypisuje; który sobie dozwala przyjemności przeciw przepisom rozumu; który unika przez rozum nakazanych prac, niebezpieczeństw, nieprzyjemności, albo w nich nie wytrwa. Także i nie ten, który swoje terażniejsze życie za najwyższe dobro poczytuje, i przyszłego jako największego nieszczęścia się lęka; który piękność ciała wyżej nad cnotę ceni; który niegodnym sposobem o majątek się stara, albo bez wyrzutu sumienia nieprawnie go posiada. Albowiem, kto tak robi, przekłada ciało czyli zewnętrzne dobro nad najgodniejsze szacunku, duszę, i sprzedaje swoją godność i cnotę za trochę złota. A jednak wszystko złoto na ziemi i w ziemi niczem jest względem cnoty. Nareszcie nie szanuje i ten swojej duszy, kto zakreślonego od prawodawcy, najwyższego dobrego i złego za takie nie uważa, od hańbiących czynów się nie wstrzymuje, i o sprawiedliwość gorliwie się nie stara. Albowiem nie zna i nie uważa na najwyższą karę niemoralności, która w podobieństwie ze złemi ludźmi i w odstąpieniu od sprawiedliwości polega. Łączy się ze złemi, musi tak jak oni postępować, i te same skutki znosić. Prawdziwa cześć i szacunek jaki się duszy należy polega na tém, abyśmy tego co lepsze słuchali, a gorsze starali się poprawić. Duszy należy się ten szacunek, ponieważ jest istotą mającą władzę poznania

(1) Prawa V. Rąpa IX.

nia dobrego i złego, ostatniego unikania a o pierwsze się starania i w posiadaniu go zostawiania. W ogóle szanujemy duszę naszą starając się o cnotę i sprawiedliwość (1). Ztąd wynika powinność doskonalenia siebie, to jest duszy podług jej przeznaczenia. A ponieważ nie można nic poprawić i udoskonalić bez poznania go pierw, tedy wypływa ztąd potrzeba poznania siebie. To zaś wymaga ciągłego zwracania uwagi na najszlachetniejszą część duszy, na rozum, który składa władzę poznania, i jest Bóstwu pobliski. Przez tę ideę przedstawiającą nam ideał nas samych, możemy dopiero poznać nasze słabości i niedostateczności, oraz nad naszą poprawą pracować i przyjść do udoskonalenia. Plato przez poznanie siebie rozumie także poznanie praw rozumu; i ztąd słusznie uważa brak tego za źródło wszelkich niemoralnych czynów (2). Dostąpienie moralności i cnoty, oraz zapewnienie sobie ich posiadania musi być najwyższym celem wszystkich czynów. Trzeba więc szacować wszystkie umiejętności które do tego się przyczyniają; albowiem tylko przez umiejętności ukształcony rozum jest najlepszą obroną cnoty. Trzeba się starać utrzymywać ciało przez stosowne zasiłki nie dla przyjemności, ani zdrowia, siły i piękności, lecz dla moralnego stanu umysłu. Harmonia ciała musi służyć za środek do utrzymania harmonii duszy. Dla tego właśnie przy nabywaniu majątku na to trzeba uważać, ażeby ten wewnętrznej spokojności i moralnego stanu umysłu przez niedostatek lub zbytek nie burzył, i do tego stosować nabycie i użycie własności. Główną więc powinnością jest, aby w sobie samych spokojność, jedność, harmonią i porządek wszelkich władz i sił utrzymać; co tylko wtenczas się dzieje, gdy rozum wolno i samodzielnie rządzi (3). Z tego powodu trzeba się uczyć żądom swoim nie pohańcać, uczuciom się opierać, i przez to do panowa-

(1) Prawa V. (2) Phileb. (3) Rzpta. IV, IX, Gorgias.

nia nad sobą się przyzwyczajając. Człowiek w słowach i uczynkach powinien się okazać rozumną istotą, i wszelkimi sposobami unikać nierozumnego postępowania (*μαλιστα*) i nierównania się przez naśladowanie z nierozumnymi zwierzętami (1). Każdy człowiek powinien siebie kochać i być swoim przyjacielem; lecz to przywiązanie do siebie może łatwo miarę przebrać i stać się źródłem wszelkich wykroczeń; albowiem często nas zaślepia. Przyznajemy sobie często więcej wiadomości, niżeli ich rzeczywiście posiadamy. Przebaczamy sobie zbyt łatwo błędy. Aby tego uniknąć, nie trzeba siebie zbyt kochać, lecz moralność i sprawiedliwość gdziekolwiek ją znajdziemy (2). Władzę uczucia trzeba kształcić za pomocą rozumu i umiejętności, ażeby ani w dzikość zwierzęcą się nie wyrodziła, ani nie utraciła swojej mocy. Gniew trzeba często hamować, ażeby przez zbyt uczucie mu pobłażanie nie dopuszczał się obelg, zniewag, sporów, które często wielką nieprzyjaźń spowodują (3). Należy unikać zbytku w radości i smutku, albowiem w obudwu trudno rozumnie postępować. Im więcej źródła szczęścia naszego w nas samych szukamy, tém mniej jesteśmy w niebezpieczeństwie przekroczenia miary w radości i smutku (4). Do tego także należy nadzieja i ufność jaką moralnie dobrzy ludzie w Bogu mają, że nie może ich spotkać, coby im na dobre nie wyszło, i że Bóg ulgę im przyniesie we wszystkich przykrościach i cierpieniach (5). Miejsca jakiegoś sobie obrali z przekonania że dobre, albo jakie nasi przełożeni nam przeznaczyli, nie powinniśmy opuszczać z bojaźni; nie śmierci bowiem powinniśmy się najwięcej obawiać, lecz występku, niesprawiedliwości i hańby (6). Człowiek powinien się przyzwyczajać

(1) Rzpta. III. (2) Prawa V, VII. (3) Rzpta. IX, Prawa XI. (4) Menexen. (5) Prawa V, Rzpta. X. (6) Apologia.

tylko w tém co dobre i sprawiedliwe, przyjemność znajdować, a od tego co takiem nie jest wstręt mieć ⁽¹⁾. Pożądliwość powinna zawsze być poddana rozumowi, ażeby nic nie żądać prócz co ten nakazuje. Kto żądzom swoim we wszystkim pobiła, ten rozum swój, główną część człowieka pognebia ⁽²⁾. Nie należy władzy pożądania ani przesycać, ani przez odjęcie jęj tego co konieczne, zbyt chciwą robić; albowiem oboje mięsza rozum w jego wolném działaniu ⁽³⁾. Na sąd współczesnych i potomności o naszym moralnym charakterze nie należy być obojętnym; lecz oprócz tego, że z sumienia dobrze robimy, także starać się o dobre imię u drugich ⁽⁴⁾. We względzie ciała trzeba dwojaką powinność pełnić: to jest co do utrzymania i ukształcenia ciała. Potrzeba ciało, czyli to ziemskie życie utrzymywać, ponieważ Bóg jest naszym panem, a my jego służy. Tak jak sługa (niewolnik) nie powinien od pana swego uciekać, tak i ludzie nie powinni życia sobie odbierać, dopóki Bóg ich z tego świata nie odwoła; i równie powinni być przekonani, że oswobodzenie z ciała jest dla nich dobrodziejstwem ⁽⁵⁾. Należy ciało pokrzepiać, kształcić, nie dla zwierzęcej przyjemności, nie dla zdrowia, mocy i piękności, chociaż na tém doskonałość ciała polega, lecz głównie dla duszy. Ażeby harmonia duszy mogła być utrzymana, i rozum działał bez przeszkody, dla tego trzeba rozmaite popędy i siły ciała w harmonijny stosunek ułożyć i w tym utrzymywać. Przez to szanuje się ciało, gdy go się jako narzędzie duszy kształci ⁽⁶⁾. Cel ten wymaga, ażeby się o ile można od zbytniego przywiązania i za mocnej skłonności do cielesnych przyjemności oswobadzać; albowiem gdy się do tych rzeczy zbyt przywiązujemy, tedy traci dusza swoją wolność, jest

(1) Prawa II, Gorgias. (2) Gorgias, Rzpta IX. (3) Rzpta IX. (4) Prawa XII. (5) Phaedo. (6) Rzpta IX, Prawa V.

jakby więzami do ciała przykuta. Należy wprowadzić potrzeby ciała zaspokajając, ponieważ ciało i dusza w związku zostają; lecz nie należy mu więcej niż potrzeba dawać, aby umysłowe życie na tém nie cierpiało (1). Ząd wynikają prawidła do zachowywania względem majątku. Majątek ma tylko dla tego wartość, ponieważ do zaspokojenia potrzeb ziemskiego życia służy. Dla tego ma dopiero ostatnie miejsce między dobrami po duszy i ciele. Chciwiec, który nie zna wyższego dobra nad majątek, poniża swoją duszę (2). Konieczne potrzeby dadzą się łatwo i małym kosztem zaspokoić. Natura nie wiele potrzebuje; ale daleko większe są potrzeby, które sami sobie ludzie tworzą (3). Trudno pogodzić wielkie bogactwem ze sprawiedliwością; albowiem zysk sprawiedliwy i sumienny o połowę jest tylko taki jak niesprawiedliwy, i sprawiedliwy człowiek musi o połowę więcej wydawać na konieczne wydatki jak chciwy (4). Ani wielkie bogactwo, ani wielkie ubóstwo jest dla moralności korzystne. Tamto poniża myśl człowieka względem tego co szlachetne i wzniosłe, a to prowadzi do przewinień (5). Należy więc o tyle majątku się starać, ile potrzeba, lecz bez naruszenia sprawiedliwości; i raczej swoje żądze ograniczać, niż posiadłości rozszerzać. I nareszcie trzeba pamiętać, że nie posiadanie dóbr, lecz sprawiedliwe użycie tych, które rozum i moralność wskazuje, czyni szczęśliwym (6).

Powinności względem innych. Żaden człowiek nie jest tylko dla siebie stworzony, lecz kraj, rodzice i inni przyjaciele mają prawo do części jego bytu. Jest więc powinnością nie tylko dla siebie, lecz także dla ogólnego dobra pracować. Nie należy być niesprawiedliwym. Jest to ścisłe bezwzględne prawo. Potrzeba go zachowywać, choćbyśmy ząd nawet zniewagę i

(1) Phaedo. (2) Phaedo, Rzpta IX, Prawa V. (3) Rzpta VIII. (4) Prawa V. (5) Rzpta I, IV. (6) Prawa V, IX.

szkodę ponieść mieli. Nie należy więc wprost żadnego człowieka obrazić; gdybyśmy nawet sami obrażeni byli. Ani szkody, ani nic złego nikomu robić (1). Choćby inni tej powinności nie zachowywali, to nie daje nam prawa jej z naszej strony przekraczać. Przez niesprawiedliwość stają się ludzie gorszymi i niesprawiedliwszymi. Po Bogu dobrzy ludzie starający się być mu podobni zasługują na największą część i uszanowanie. Trzeba więc uczyć się rozróżniać dobrych od złych, aby każdemu oddać swoje, pochwałę lub naganę, uszanowanie lub pogardę. Albowiem Bóg mści się za obrazę dobrych słowami lub czynami. I nie trzeba sądzić, że tylko kamienie, drzewo i nierozumne zwierzęta są Bogu poświęcone, ale nie ludzie. Owszem dobry człowiek, mówi Plato, jest najświętszą rzeczą i największą świątynią Boga (2). Trzeba się także strzedz nienawidzenia ludzi, które pochodzi czasem z doświadczenia niemoralnego ich postępowania, lub niedostatecznej znajomości w ogóle rodu ludzkiego; to jest gdy ludzie bez znajomości drugich, wszystkich uważają za doskonałych, rozumnych, prawdę mówiących, a potem w tym lub owym przeciwnie znalazłszy, wpadają w błąd, że wszystkich bez wyjątku nienawidzą i za złych uważają. Lecz prawdziwa znajomość ludzi uczy, że mało ludzi jest zupełnie dobrych lub złych, a większa liczba stoi na stopniu mierności w tym względzie (3). Żli ludzie zasługują równie jak na naszą niechęć; tak i na litość; albowiem nikt nie staje się dobrowolnie złym, i to sprzeciwia się ludzkiej naturze, podług którego niczego innego nie chcemy, jak tylko co dobre. Żaden człowiek więc nie może chcieć niemoralności, jako największej niedoskonałości. Jednak jest tu różnica między ludźmi, którzy umy-

(1) Krito. Rzpta I, Phileb. (2) Euthydem. (3) Phaedo.

ślnie przewinają i nie dają się poprawić; a temi, którzy z nieuwagi i słabości to czyniąc, nie wzbraniają się poprawić. Przeciw pierwszym nie można się inaczej zapewnić, jak tylko przez obronę i surową karę, co bez gniewu nie może nastąpić. Przeciw drugim trzeba gniew swój pohamować i im raczej swoje politowanie okazywać. Wogóle jest powinnością wszelkie niesprawiedliwe czyny karać, i przez to sprawców poprawiać (1). Uszanowanie dla moralności wymaga od nas, ażebyśmy nietylko dla nas samych starali się być moralnemi, ecz także usiłowali w ogóle moralność między ludźmi rozszerzać i niemoralnych czynów nie dopuszczać. Ten zasługuje wprawdzie na szacunek, kto żadnej niesprawiedliwości nie popełnia: ale dwa razy większego godny ten, który nie dopuszcza niesprawiedliwości. Największym i najszacowniejszym człowiekiem jest ten, który posiada sprawiedliwość, panowanie nad sobą, mądrość, i tych, jeśli może, innym udziela (2). Każdy sprawiedliwy powinien starać się swego bliźniego poprawić przez dobrą radę, przekładania i zachęty. Nie należy wprawdzie nikogo do dobrego gwałtem zmuszać; skoro jednak nabędziemy przekonania, że przekładania nasze skutku nie wezmą, że nic dobrego nie zrobiwszy życie nasze tylkośmy na niebezpieczeństwo narazili, wtenczas należy tylko błagać Boga i jemu resztę zostawić (3). Najlepszy środek do poprawy innych jest dobry przykład, gdy się to robi, do czego się innych zachęca (4). Miłość prawdy jest powinnością względem siebie i innych. Należy prawdę przez się kochać i szanować, i tak w słowach jak czynach żadnego kłamstwa się nie dopuszczać; albowiem kto umyślnie kłamie, ten bywa zniechęcony i nie znajduje zaufania; a kto jój z umysłu nie kocha, ten nierozumny i nieumiejętny. Obadwa nie mają

(1) Prawa V, Gorgias. (2) Prawa V, Rzpta VII. (3) Gorgias. (4) Prawa V, Rzpta. VI.

żadnego przyjaciela i muszą prowadzić życie bez pociechy (1). Jednak są wyjątki co do nieprzyjaciół i nierozsądnych przyjaciół. Gdy ci zamysłają co szkodliwego dla drugich zrobić, wtenczas nie masz obowiązku prawdy im powiedzieć. Niemniej dla odwrócenia jakiego nieszczęścia, lub w celu dobrym można tylko nieprawdę zmyśleć. To jednak wolno tylko rządzącym i przełożonym, ale nie poddanym; bo tu podobny stosunek zachodzi jak między doktorem i pacjentami. Ostatni powinien mu wszystkie okoliczności prawdziwie opowiedzieć, aby mógł ich uleczyć; a pierwszy może i do zmyśleń się uciec, jeśli te do uleczenia się przyczynią (2). Wierność i rzetelność w dopełnieniu umów jest także pewnym rodzajem miłości prawdy. Cośmy drugiemu przyrzekli, tego musimy dopełnić choćby przez się nie godziło się. Umowy mogą się dwojakim sposobem zawierać: przez wyraźne oświadczenie i zezwolenie, albo przez uczynek w milczeniu. Ostatniego rodzaju jest umowa, jaką każdy obywatel z państwem zawiera (3). Umowy są nieważne kiedy zmierzają przeciw prawom i są wymuszone przez nieprawą władzę (4). Co do szanowania obcej własności: nie należy brać gwałtem z cudzego majątku bez zezwolenia jego właściciela. Każdy powinien też samo prawo względem drugiego zachowywać (5). Co do powinności małżeństwa, Platon mówi, że każdy człowiek będący w wieku stosownym powinien się żenić. Cel zaś małżeństwa jest wspólna pomoc, ulga w życiu, i wychowanie dzieci. Małżonkowie w pożyciu winni być moralni i unikać wszystkiego, coby na ciało lub duszę ich dzieci szkodliwy wpływ mieć mogło: albowiem moralne błędy rodziców przechodzą często na dzieci (6). Rodziców główną powinnością jest do-

(1) Prawa V, VI. (2) Rzpta. II, III. (3) Prawa V. (4) Prawa XI.
(5) Prawa XI. (6) Prawa IV, VI, VII, VIII.

bra dzieci wychowanie. Zatem nie mają na to tylko uważać, ażeby dzieciom swym wielki krzątek zostawić; bo to często na złe im wychodzi; jak raczej żeby od ubóstwa i zbytku niczego się nie mieli obawiać. Najlepiej kiedy nie tyle starają się o zostawienie im pieniędzy, jak raczej, aby ich moralne uenucia ukształcić; a do tego ich właśnie dobry przykład więcej się przyłoży jak same słowa, zachęty, i przekładania (1). Dzieci zaś że są tego samego ciała, téj samej duszy, tego samego często charakteru co rodzice, wszystko im winni; obowiązani ich szanować słowami i uczynkami. Jeśli się gniewają, ulecz im; a gdy niesprawiedliwie postępują, robić przełożenia; lecz nigdy ich nie obrażać, a tém bardziej na nich się porywać. Powinni ich pielęgnować i niedozwalać cierpieć żadnego niedostatku. Albowiem tylko tym sposobem mogą im odpłacić za cierpienia, starania i troski poniesione w czasie ich urodzenia i wychowania (2).

Panowie względem swych służących powinni być ani zbyt ostrzy, ani pobłażający, ani ich krzywdzić, znieważać, ani wszystkiego zbyt pozwalać (3).

Względem cudzoziemców, nieszczęśliwych, niemających przyjaciół i wsparcia, należy każdemu być łaskawym i nie krzywdzić ich, bo Bóg ujmuje się za takimi i mści za ich zniewagę (4).

W przyjaźni, która głównie polega na sprawiedliwości, cnocie i podobieństwie sposobu myślenia, prawdziwy przyjaciel winien kochać drugiego nie dla zmysłowego użycia, lecz dla jego duszy, moralności; szacować jego mądrość, szlachetne myśli, i starać się go zawsze do cnoty prowadzić. Swoje dla niego usługi zawsze mniej nad tego cenić (5).

Każdy obywatel który w państwie jakim się urodził i

(1) Prawa V. (2) Prawa IV, IX. (3) Prawa VI. (4) Prawa V. (5) Prawa VIII, Rzpta. III.

wychował, zaciągnął już przez to pewien obowiązek względem niego. Gdy w nim przebywa, musi praw jego słuchać. Posłuszeństwo prawom jest jego pierwszym obowiązkiem. A kto tego nie czyni, nie tylko nie dopełnia pierwszej swej powinności, lecz się robi jeszcze niewdzięcznym. Nawet wtenczas, gdyby prawa niesprawiedliwie z nim postępowały, obowiązany ich słuchać: bo gdzie one nie mają swego znaczenia, tam żadne państwo utrzymać się nie może, i kto prawom odmawia posłuszeństwa, ten chce obalić państwo ⁽¹⁾. Toż samo posłuszeństwo winien każdy rządowi swemu i wykonawcom praw. W ogóle każdy powinien dobro publiczne nad prywatne przekładać; albowiem z ogółem całego państwa jest połączone pojedynczych osób ⁽²⁾.

Powinności względem Boga zawiera w sobie religijność (*θεσιον, δεισιμα, εὐσεβεια*): polegająca na tém, żeby pełnić cośmy Bogu winni ⁽³⁾. Nie zależy ona na tém, żebyśmy czynili, co sądzimy, że się Bogom tylko podoba i jest im miłe bez względu czy przez się sprawiedliwe i moralne, lub nie; albo żebyśmy dla tego Bogu ofiary robili i do niego się modlili, aby nam dał czego potrzebujemy; bo taka religijność byłaby zbyt materialna ⁽⁴⁾. Bogu należy się cześć i posłuszeństwo. Winniśmy czczyć go słowami i czynami, a unikać wszystkiego co temu przeciwna. Posłuszeństwo polega na tém, abyśmy praw jego słuchali, i nie tylko dlatego, że tak Bóg chce, lecz że jest przez się sprawiedliwym. Bóg zaś jako najświętsza, nie może nic innego chcieć; jak tylko co dobre i sprawiedliwe. Ludzie zatem powinni starać się w tém mu być podobni. Przez to tylko stają się Bogu posłusznymi, gdy jego prawom się poddają i powinności swoich sumienia dopełniają ⁽⁵⁾. Ta jest jedyna droga podobania się

(1) *Enchiridion*, Prawa V, Apolog. (2) *Prawa* VI, Ek. (3) *Gorgias*, *Eutyphro*. (4) *Eutyphro*. (5) *Prawa* IV, VI, *Theaetetus*.

mu (1). Ponieważ Bóg jest rządcą wszystkiego co się w świecie dzieje, i wszystkiemu podług swego planu włada, tedy należy mu ufać, i zrobiwszy swoje, kierunek losu dalszego mu zostawić. Trzeba powinności swoje pełnić nie myśląc o życiu i szczęściu, lecz Bogu to polecić. I jakkolwiek los nas spotka, za dobry go przyjąć, bo od Boga pochodzi (2). Jehak cnotliwi tylko mogą zupełnie Bogu ufać, będąc przez swoją moralność pewni podobania się mu. Zli przeciwnie muszą się lękać kary jego sądu, przed którym ująć nie mogą (3). Wzywając w przysięgach i przyrzeczeniach Boga na świadka prawdy, a nieprawdę mówiąc, zapominamy o uszermowaniu dla Boga. Słowem nie należy nawet imienia Boga napróżno wspominać (4). Wogóle wszystkie czyny religijne, ofiary, modły, są tylko od moralnie postępującego człowieka Bogu miłe; albowiem ten tylko posiada skarb, który Bóg szacuje i lubi, to jest cnotę i moralność. Przez te tylko religijne czyny mają swoją wartość. Jest więc wielkim i niebezpiecznym błędem, gdy kto sądzi, że może zjednać sobie łaskę Boga przez same ofiary i modły bez względu na postępowanie (5). Nareszcie nie należy Boga o nic wyrażnie prosić: bo nie wiemy często co dla nas dobre; i czego najwięcej pragniemy na złe nam wychodzi. Lecz raczej potrzeba to Bogu zostawić i błagać go w ten sposób: Boże daj nam co za dobre osądzisz, czy cię o to będziem prosić lub nie; a odwróć od nas złe choćbyśmy tego nawet pragnęli (6). Najlepszym zaś środkiem do pozyskania pewności w wysłuchaniu nas Boga, jest starać się o cnotę; bo cnotliwy poczytując za najwyższe dobro dla siebie cnotę, nie prosi o nic Boga czego by się nie mógł spodziewać że od niego pozyska.

(1) Rzpta X, Prawa IV. (2) Gorgias. (3) Prawa X. (4) Prawa XI.
(5) Prawa IV, IX. (6) Prawa III, VII, Philcb.

POLITYKA

czyli

Moralność praktyczna (1) albo zastosowana.



Ponieważ polityka (2) w Platońskiej filozofii ma ścisły związek z moralną filozofią, przeto musi koniecznie po niej

(1) Inaczej jak Hegel zowie. Filozofia ducha zrealizowanego w organizmie państwa.

(2) Polityka (*πολιτική, βασιλική*) według Platona jest teoretyczną umiejętnością, i ma za przedmiot praktykę czyli kierunek, albo rząd państwem. Jest więc teoretyczno-praktyczna, pannażąca, sama przez się prowadząca umiejętność (*αὐτεπιτακτική*): albowiem przepisów, jakie innym daje, nie bierze od żądanej innej. Gdy zaś to jest własnością rozumu, że gdy wolno działa, sam przepisy wydaje, nie odbierając ich od nikogo; bo sam poznaje i stanowi so w ogóle dobre i sprawiedliwe; zatem polityka jest niezem innem jak tylko rozumowem poznaniem stosownego postępowania państwa względem siebie i innych: umiejętnością połączenia według przepisów rozumu pojedynczych sil w jedną harmonijną całość i oznaczeniu w czem każdy powinien być użyteczny dla dobra państwa, i jak ma kiedy postępować. Zasadą polityki jest rozum, który podaje najwyższe prawo tak dla pojedynczego człowieka jak i państwa, oraz określa co gdzie sprawiedliwe i stosowne.

Gdy więc polityka uznaje rozum za swoje najwyższe prawo, polityk musi tylko za pomocą niego i według niego rządzić. Celem polityki jest dobro powszechne całego państwa. Masi ona naprzód wytknąć sobie cel państwa i najwyższe stanowisko, do którego wszystko zmierzać powinno, a potem środki za pomocą których go osiągnąć. Nareszcie oznaczy, jakie prawa i czyny ze środkami się zgadzają. Cel państwa nie może być inny, jak połączenie wszystkich członków państwa w całość: co tylko może nastąpić, kiedy wszyscy słuchają przepisów rozumu, oraz cnotę i moralność wyżej szacują nad zaspokojenie własnych namiętności i staranie się o osobiste dobro. Zatem najwyższem stanowiskiem polityki jest moralność

następować. Jest ona niejako praktyczną zastosowaną moralnością, umiejętnością uorganizowania i rządzenia państwem według moralnych zasad. Albowiem tak jak rozum w pojedynczym człowieku przez swoje panowanie harmonijną całość tworzy, tak sądzi Platon, że polityka łączy wiele ludzi w jedność pod prawem rozumu, i cała jej dążność musi być zwrócona na umyłowe, szczególnie moralne ukształcenie ludzi i zrobienie ich moralnie dobrymi; gdyż na tém polega zczęście (1) indywidualów w państwie i ogółu. Dlatego powiedział Platon o czterech głównych cnotach moralności, mądrości, mężstwie, sprawiedliwości i umiarkowaniu, że w państwie dopiero właściwie szukać ich należy. Tam są one niejako większemi i wyraźniejszymi głoskami wyryte niż u pojedynczego człowieka. Ztąd system jego dla swego nowego i szczególnego stanowiska nader ważny. Słusznie o nim mówi Hegel: „Realna praktyczna strona przeświadczenia nade wszystko jaśnieje u Platona. Najwięcej nas interesuje idea jego względem moralnej natury człowieka, którą on w księgach swoich o Rzeczypospolitej podaje.“ Platon w swoim systemacie wyszedł głównie ze stanu wieku w którym żył: to jest zepsucia moralnego w ówczas Greków, gdy pojedyncze individua zaczęły swoje cele, skłonności i interesa mieć na pierwszym względzie przed dobrem ogólném. Chciał przeciw temu podać środek zaradczy, przedstawić ideał doskonałego państwa, który osiągnąć jakkolwiek znał niepod-

czyli cnota. W ogóle więc według Platona polityka jest umiejętnością połączenia ludzi w towarzystwo pod prawem rozumu, i utrzymaniem ich wierności przez szanowanie moralności, czyli umiejętnością uorganizowania i utrzymania towarzysko-moralnego państwa.

(1) Do tego zdania bardzo często wraca się Platon w swoich dziełach. Szczególnie w III-iej księdze praw dowodzi z historii Greckiej i Perskiej że nie niewiedzialość i nieznanomość sztuki wojennej, lecz brak moralności był powodem upadku tych państw.

białstwo, przecież zblityć się do niego uważał za pożyte-
 czne dla Greków. Zład, mówi dalej Hegel: „Plato przedsta-
 „wił nam moralność Greków podług jęj substancyonalnego
 „sposobu: to jest Grecka polityka składa prawdziwą esnowę
 „jego Rzeczypospolitęj. Nie był on człowiekiem, któryby się
 „samemi abstrakcyjnymi teoryami zajmował. Jego duch po-
 „znał rzeczywistość świata w którym żył, i ducha który
 „Grecyą w ówczas ożywiał. Główna myśl, która za zasadę
 „jego Rzeczypospolitęj leży, jest doskonała jedność pań-
 „stwa: to jest aby każdy w niém uważał ogół za swój cel,
 „za swego ducha, i w tym tylko wszystkiego pragnął, wszyst-
 „ko czynił, a arzekł się osobistości. Chciał Plato przez to
 „przywiązać silniej wszystkich do dobra ogólnego, aby każdy
 „przez poświęcenie się dlatego, oraz przez uszanowanie dla
 „praw, dobrze postępował, a nie według osobistęj woli i
 „przekonania. Albowiem że indiwidua, mówi dalej Hegel, nie
 „z uszanowania i czci dla instytucji państwa przez się do-
 „brze postępują, lecz własnego przekonania, i podług moral-
 „nego uważania do tego chcą się stosować, zasada ta oso-
 „bistęj woli jest późniejszą terażniejszego ukształconego swia-
 „ta. Weszła ona także do Greckiego świata, lecz jako ze-
 „psucie Greckich państw, Greckiego życia, dlatego, ponie-
 „waż duch Grecki, rząd i prawa nie zmierzały do tego i
 „nie były z tém zgodne. Przez wejście jęj Grecki zwyczaj
 „musiał upaść. Grecy nie umiejac kierować swą wolą, „za-
 „częli dążyć do różnorodnych celów, i zład sprowadzili mię-
 „dzy sobą rozprężenie i anarchią. Plato więc poznawszy i
 „pojawszy ducha swego czasu, zrobił to podług bliższego
 „celu, że chciał tę nową zasadę usunąć w swoim ideale
 „państwa. Jest to główne stanowisko jego, i tyle względne
 „że Greckie.“ Tenneman znowu sądzi, że Plato w swojej
 Rzeczypospolitęj chcąc przedstawić charakter moralnego i
 sprawiedliwego człowieka, podał tylko ideał państwa dla-

tego, ażeby można było w niém znaleźć najdobitniejsze rysy tego; czyli że ideał państwa jego niczém inném nie jest jaktylko zastosowaniem moralnych zasad do państwa. Jakkolwiek bądź zawsze niesłuszne zdanie tych, którzy dzieło to filozofa Greckiego za romans, albo za chimereę poczytali (1); bo sam Plato nawet nie uważał, żeby podług ideału, jaki podał, miało być koniecznie jakie państwo, tylko że się do niego zbliżać powinno. Nadto nie należy w nim na pojedyncze rysy uważać, lecz na samą ideę.

Plato kładąc za zasadę doskonałości państwa jedność, i porównywając do stanu moralnego człowieka, u którego rozum jest najwyższym panem, moralne uczucia mu pomagają, a zmysłowe żądze słuchać go muszą, mówi, że w państwie, które składa rząd, stan wojskowy i lud, pierwszy winien być obrazem rozumu, drugi przedstawia uczucia, a trzeci żądze; czyli że cnoty moralne i namiętności te same w państwie jak u pojedynczego człowieka są niejako żyjące w społeczności (2). Mądrość nie rozumie się tu wielorakich umiejętności u pojedynczych osób ściągająca się do rozmaitych zatrudnień i sztuk, lecz mądrość rządu wiedzącego wszystko, zaradzającego wszystkiemu; słowem, przez niego jako rządzącego za pomocą rozumu staje się państwo rozumne (3). Męstwo właściwe stanowi wojskowemu; broni sprawiedliwości i z prawami zgodnego wyroku przeciw gwałtom, nie dając się zachwiać żadną namiętnością. Przez niego staje się państwo mężném. Umiarkowanie czyli panowanie nad namiętnościami, jako cnota wspólna wszystkim, łączy całe państwo w jedność harmonijną; najwłaściwsza jednak ludowi, w którym bogatsi i ubożsi, rozumniejsi i mnięj

(1) Brucker. *Histori. Criti. Philo. Meiners. Grundriss der Gesch. der Welt.* Inaczej sądzi Kant. *Kritik der rei. Vernunft.*

(2) Prawa IV, Rzpta. IV, IX. (3) Rzpta. IV.

rozumni, jakkolwiek między sobą różni, przez nią dążą do jednego w państwie celu i w tém się zgadzają. Ta jedność, porządek i harmonia powszechna jest umiarkowaniem politycznym (1). Sprawiedliwość w państwie zmierza do tego, aby każdy według zdolności i przeznaczenia swojego, powinność swoją pełnił, do drugiego się nie wdawał, i do stanu, do którego nie zdolny nie wdierał się. Przez to państwo nabiera mocy; mądrość, męztwo, i umiarkowanie w niem zostają więcéj ugruntowane. Sprawiedliwość zatém jest podstawą całości, tym ogółem, w którym, jak mówi Hegel „duch w swojej całości przychodzi do swego prawa i bytu.“ Plato ze względu na jedność państwa, dla większego w niem związku nie wacha się nawet znieść wolności osobistej każdego człowieka, i uważa ludzi mających znaczenie tylko w połączeniu, to jest gdy są członkami jednej całości. Dlatego nie pozwala nawet obierać sobie stanu, lecz podług tego jak kto ma naturalną zdolność, przełożeni winni mu wskazać jego zatrudnienie. Równie dla tegoż samego celu wzbrania nawet posiadania prywatnej własności, tylko że wszyscy pracując w zawodzie sobie wyznaczonym, rolnictwie, fabrykach, handlu, lub czémkolwiek inném, mają dostarczać wszystkiego dla zaspokojenia potrzeb ogółu, tak aby owoc pracy był wspólny, i każdy z niego dostawał czego mu potrzeba (2). Tym sposobem chce Plato, aby prywatny majątek ustał i wszystko było wspólne; czyli że tak powiem ręce każdego człowieka pracowały jedynie dla dobra ogólnego; aby uczucia i zdania wszystkich się zgadzały, wszyscy dzielili z sobą wspólnie przyjemności i nieprzyjemności, i w ogóle prawa zgodę i jedność w państwie utrzymujące tak zachowywali. Podobne państwo jest prawdziwym ideałem, które że w zupełności nigdy exystować nie może,

(1) Rzpta. IV. (2) Rzpta. II, III, IV.

zdaje się nie wątpił o tém Plato, jednak radził swoim zbliżyć się do niego. Może czyniąc to miał głównie w ówczesną na względzie Spartę, która najwięcej z państw Greckich taką była, i on rząd jęj z ówczesnych najlepiej chwali (1). Nie dosyć na tém: Plato znosząc osobistą wolność i prywatny majątek nie chce także, aby miał następować dobrowolny i na zawsze związek małżeński między jego obywatelami, tylko aby żony stosownie do charakteru odpowiednie im wyznaczane były (2), tak, że przez to ustaje nawet życie rodzinne, i kobiety u niego nie zarządzając domem, nie są tylko prywatnymi osobami, lecz zajmują miejsce mężczyzn; oraz każe im nawet wszystkie męzkie roboty odbywać i mężom na wojnę towarzyszyć. Rok zamęścia dla nich oznacza od 30 — 40, a dla mężczyzn od 30 — 55. Dzieci po urodzeniu mają być matkom odbierane i w osobnym miejscu przez inne, które pierw porodziły karmione, tak aby nigdy swoich poznać nie mogły (3). Potem dzieci otrzymują wspólne wychowanie. Przez to wyłączenie własności prywatnej, oraz usunięcie życia rodzinnego, i zniesienie osobistej woli w wyborze stanu, w ogóle przez te wszystkie ograniczenia sądził Plato, że zapobieży namiętnościom, nienawiści, i wzajemnej zazdrości ludzi. Wiedział bowiem dobrze że zepsucie Greków z tego poszło, i że pojedyncze indywidua swoje cele, skłonności i interesa zaczęły mieć na pierwszym względzie, i te już nad dobrem ogólnem górę brały. Gdy jednak mówi Hegel „zasada względu pojedynczo w państwie na każdego jest konieczną u nas przez religię Chrześcijańską, w której dusza każdego pojedynczo jest samym przez się celem, tedy i systemat Platoński nie może u nas dopełnić tego, czego wymaga wyższe żądanie w moralnym organizmie. Nadto co do zniesienia wyboru stanu, to zu-

(1) Rzpta. III, IV. (2) Rzpta. V. (3) Rzpta V.

„pełnie naszej zasadzie przeciwne. Albowiem chociaż za „słuszne uważamy, że do pewnego stanu szczególna czyn- „ność i zręczność potrzebna, jednak zostawia się to skłon- „ności, do jakiego kto stanu należy, i przez tę skłon- „ność, czyli wolny wybór, powstaje stan sam przez się, a „innemu indywiduum nie pozwala się przepisywać, czém kto „ma być, lecz każdy sam o sobie jako subjekt stanowić „musi przez własną wolę. Równie co do wyłączenia wła- „sności prywatnej, oprócz że uskutecznienie tego niepodobne, „jeszcze w rozwinięciu przemysłowych czynności, trudno że- „by bez nadziei posiadania własności mógł nastąpić popęd „do pracy. Nareszcie zniesienie życia familijnego jest nad- „wreżeniem najświętszego prawa, bez któregoby istnieć za- „dne towarzystwo ani państwo nie mogło: bo elementem „tego są familie. Pdlug pojęcia naszej subjektowej wolności, „mówi tenże Hegel, jak każde indywiduum może mieć wła- „sność, tak podobnie konieczną i nawet świętą rzeczą jest „familia. Przez to każde indywiduum razem się realizuje i „samoistném w sobie robi, oraz w państwie się rozwiązu- „je. Ta jest, mówi dalej, wyższość terażniejszego świata nad „starożytny, że u nas przedmiotowość większą i zupełniej- „szą ma samoistność, choć dla tego trudniej do jedności „w państwie wraca. Ten brak subjektowości w państwie „Platona jest ułomnością samej Greckiej idei.“

Głównym środkiem do przysposobienia państwa swojego, uważał Płato wychowanie i ukształcenie umysłowe przyszłych jego obywateli: to jest, aby każdy od młodości przejęty za- sadami moralności, przywykł wszystko dla dobra ogólnego czynić, i zrzekłszy się osobistości, przygotował na członka pań- stwa do którego ma należyć. Przepisy więc jego w tym względzie zupełnie odpowiadają idei jakiego państwa, i są Pedagogiką Grecką. Za główną rzecz w tej sądził naprzód wychowanie przelożonych państwa i stanu wojskowego, z któ-

regu pierwsi mają być wybierani. Wojskowym swoim zaleca muzykę i gimnastykę, z których pierwsza kształci duszę, a druga ciało. Przy muzyce u Greków nieodstępna była poezja. Każę więc Plato mieć w niej wzgląd na wybór poetów, ażeby młodzi nie nabierali z nich wyobrażeń i zdań przeciwnych tym, jakie dorośli mieć powinni: to jest fałszywych pojęć o Bogu, moralności i przeznaczeniu człowieka. Dla tego usuwa ich większą część z swego wychowania, i tylko tych zatrzymuje, którzy moralne i religijne przedmioty opiewając, nie przeszkadzają do moralnej kultury, owszem do niej usposabiają. Tych zaś wszystkich nie przyjmuje, którzy się starają tylko podobać, bawiąc zmysłowość i imaginacją (1). Podobnie mówiąc o śpiewie i muzyce, nie chce mieć wszelkich zbyt miękkich, delikatnych i zbytkowych tonów, lecz męską, spokojną muzykę, dodającą śmiałości i rezygnacji w nieszczęściu, a mocy nad sobą w dobrém powodzeniu (2). Młodzi u niego powinni we wszystkiém mieć przed sobą takie obrazy, których gruntem jest moralność, ażeby ich moralne uczucie utwierdziło się i polubiło czyny moralne. Ten jest, mówi, ostateczny cel wychowania przez muzykę, która musi koniecznie do moralności zmierzać (3). Co do ukształcenia ciała przez gimnastykę, pragnie naprzód przyzwyczajając młodych do umiarkowania w jedzeniu i piciu, aby łatwiej mogli potem znosić wszelkie trudy i niewygody nieodłączne od stanu wojskowego (4). Niemniej i dla tego, że prostota i regularne życie nadaje ciału zdrowie, a umysłowi rozumne panowanie nad sobą; przeciwny zaś temu zbytek sprowadza rozwiozłość i słabość. Nareszcie sądzi, że gimnastyka musi toż samo mieć na celu co muzyka: to jest rozwiniąć w duszy moc i odwagę, przytém połączyć w niej męstwo z moralném ukształceniem, a usunąć dzi-

(1) Rzpta. II. (2) Rzpta. III. (3) Rzpta. III. (4) Rzpta. III.

kość i zniewieściałość; w ogóle sprowadzić zupełną harmonią w umyśle (1). Wychowanie przełożonych państwa, oprócz tego wszystkiego co wspólne im być powinno ze stanem wojskowym, musi być jeszcze, mówi Plato, doskonalsze i wyższe w czém inném: to jest, należy do niego znajomość polityki, czyli tego na czém prawdziwie polega dobro państwa, i przez jakie środki da się osiągnąć, oraz dobra wola starania się o to zawsze, nie dając się odwieść żadną namiętnością ani własnym interesem. Jedno i drugie, sądzi Plato, można tylko pozyskać przez filozofią. Zatem jej znajomość poleca przyszłym przełożonym swego państwa nie tylko dla nauki, lecz i dla życia praktycznego, ażeby przez tę najwyższą umiejętność mogli zmniejszyć nędzę ludzką i państwo zbliżyć do moralnej doskonałości. Przymiarem mają się starać o poznanie Boga jako ideału moralności, oraz znajomość wszelkich powinności i cnoty. Nareszcie przedmiotem ich nauki winna być dialektyka, odnosząca każde poznanie do najwyższych zasad i formę naukową mu nadająca. Gdy więc poznanie tego wszystkiego jest dziełem rozumu, zatem głównym punktem wychowania przełożonych w państwie Platona zmierza do tego, aby ich władzę rozumu wykształcić, i ducha ze świata zmysłowego wznieść do państwa wolnego działania rozumu: do czego Plato uważa także za stosowną naukę matematyki (2). Potem każe przenieść swych wychowaućców do obozu, ażeby wcześniej z niebezpieczeństwami wojny się obeznali. Nareszcie po dwudziestym roku, pragnie ażeby to wszystko czego dawniej się uczyli, jeszcze raz w związku przedstawione było, i po upływie na tém dziesięciu lat, zdolniejsi w naukach, sztuce wojennej, i innych umiejętnościach większém poważaniem zaszczytzeni zostali, i do rozmaitych spraw państwa używani. Po pięciu latach

(1) Rzpta III. (2) Rzpta. VI, VII, IX.

takię próby mają dopiero zając ważniejsze urzędy wojenne i cywilne dla nabycia doświadczenia, na których przez piętnaście lat dawszy dowody że są wierni maksymom moralnym i niczém się od nich odwieść nie dadzą, powinni w pięćdziesiątym roku ostateczny cel osiągnąć i wznieść ducha swego do istności będącej ideałem moralności, ażeby podług tego mogli siebie, swoich obywateli, i całe państwo usposobić ⁽¹⁾. Wtenczas są oni państwa swego prawdziwemi stróżami, tak przeciw wewnętrznym jak zewnętrznym jego nieprzyjaciołom. Główném ich staraniem być musi utrzymanie tego w przyzwoitych granicach, niedopuszczając się mu ani zbyt rozszerzać, ani zmniejszać; przytém aby w niém jedność i zgoda panowała. Niemniej nie pozwolą mu się ani zbyt z bogacić, ani zubożyć: gdyż wielkie bogactwo srowadza zbytek, miękkość i zniewieściałość, a zbyt ubóstwo upodlenie, i wiedzie często do złych czynów. Oni obsadzają urzędy i patrzą na to, aby kto je sprawuje, odznaczał się wytrwałością, poświęceniem dla dobra ogólnego i sprawiedliwością. Wydają wszelkie ustawy, mają pieczę o dobre prawa i wymiar sprawiedliwości. Nadewszystko muszą na to uważać, ażeby w państwie każdy tém się zajmował, do czego ma zdolność, i wychowany został. Zatem wychowanie przyszłych obywateli musi głównie zwracać na siebie ich troskliwość, bo od tego zależy cała pomyślność państwa. Dobrze wychowani obywatele wiedzą sami z siebie co robić mają, a czego unikać. Dla tego obejdą się bez wielu praw ⁽²⁾. Plato więc skreślił ogólny rys dobrego według niego wychowania. Nie można od niego żądać dokładnej teorii, ponieważ była to pierwsza próba jego, do której mało przed sobą znalazł przygotowania. Wykrył tylko niektóre zasady, jako rezultata jego praktycznej filozofii i badań

(1) Rzpta. VII. (2) Rzpta. III, IV. Politic, Prawa VII.

nad naturą ludzką, stosując je głównie do ówczesnego wychowania Greków, które chciał przez to poprawić. My tu niektóre tylko podamy. Człowiek, mówi on, staje się głównie przez wychowanie tém, czém później jest. Gdy to dobre i stosowne, tedy przy dobrych zdolnościach może on przyjść do wysokiego stopnia udoskonalenia; jak równie gdy złe, zniżyć się do dzikości i zwierzęcości. Im lepsze człowiek ma zdolności, tém potrzebniejsze jest ich ukształcenie; gdyż jeśli zaniedbane zostaną, może się stać bardzo złym człowiekiem (1). Jakkolwiek wychowanie, sądzi Plato, w rozleglejszém znaczeniu jest usposobieniem do rozmaitych nauk, sztuk i zatrudnień w towarzystwie ludzkim, jednak w bliższém jest jedno dla każdego człowieka niezbędne, które znamienuje prawo moralności przepisujące człowiekowi ostateczny cel wszystkich czynów jego (2). Cel tego wychowania polega na tém, ażeby sprowadziło chęć stania się dobrym obywatelem państwa, któryby umiał rządzić według praw sprawiedliwości i sam być im posłuszny. Ponieważ zaś dobrym obywatelem może tylko być sprawiedliwy i cnotliwy, więc wychowanie powinno zmierzać do cnoty. Jeśli ono w kim obudzi zamiłowanie w tém co moralne, dobre i piękne, wtenczas cel swój osiągnie (3). Wychowanie, mówi dalej Plato, nie może nikomu nadać żadnej władzy i siły, jeśli ten jój wcale nie ma. Ani nie potrafi wprost samo naukowego, poznania wpoić, bez przyłożenia się w tém samego człowieka, tak jak niewidomemu zupełnie nie można wzroku nadać. Cały wpływ jego zmierza do tego, ażeby władze człowieka, mianowicie jaka jest najszlachetniejsza, rozum, ukształcić i nadać im przyzwoity kierunek (4). Przez nie doskonałą się wszystkie władze i siły człowieka. Nie należy ich jednak w tém ani zbyt przeciążać, ani za mało

(1) Prawa I, VI, Rzpta. VI. (2) Prawa I. (3) Prawa I, Rzpta. III
(4) Rzpta. VII.

zatrudniać, tak pod względem ciała jak duszy: ażeby przez to nie były wycieńczone lub zaniedbane (1). Tym sposobem potrzeba rozwijać i ćwiczyć moc ciała, oraz władze wyobrażenia, czucia i pożądania. Wypada w tém uważać głównie na harmonijny stosunek sił między sobą, ażeby cielesne do umysłowych i te znowu do tamtych w przyzwoitym zostawały stosunku, i jedne drugich nie niszczyły, nie tamowały. Gdy główną i najszlachetniejszą z nich, która wszystkiemi innymi rządzi i kieruje, jest rozum, zatem o ukształcenie i udoskonalenie tego najwięcej dbać potrzeba, i głównie zwracać go do poznania prawdy. Niemniej ponieważ od panowania jego nad innymi władzami moralna godność człowieka zależy, więc starać się powinniśmy o zjednanie mu téj przewagi. Będzie on mógł daleko swobodniej działać, kiedy inne władze duszy w proporcjonalnym stosunku do niego zostają (2). Wychowanie powinno być zastosowane do sił i zdolności młodych, oraz ile tylko można oddać przymus i starać się cel swój osiągnąć łagodnym sposobem. Przez to otrzymuje się korzyść, że można łatwiej odkryć skłonności uczucia, i sposób myślenia młodych, i je ukształcić (3). Rozróżniają pospolicie, mówi Plato, ukształcenie ciała od duszy, i środki do obudwóch, gimnastykę i muzykę. Nie należy jednak zapomnieć, że jedno nie da się oddzielić od drugiego, i że ukształcenie duszy zawsze jest głównym celem, któremu tamto powinno być podrzędne (4). Za najważniejszy wiek w wychowaniu młodych uważa Plato od urodzenia do czwartego roku: ponieważ w tym położona bywa podstawa do jego przyszłego nadal dobrego lub złego stanu. Ciało i dusza wzrasta wtenczas prędzej niż kiedy indziej. Już w téj epoce należy utrzymywać umysł dzieci w pewnej spokojności i swobodzie od zbyt uczuciowych cier-

(1) Theaetet. (2) Rzpta. Timaeus. (3) Rzpta. VII, Prawa I, VII.
(4) Rzpta. III.

pień i przyjemności. Albowiem dobry sposób życia później polega na tém, aby ani się zbyt ubiegać za tém co przyjemne, ani chronić się nieprzyjemnego, lecz średnią iść drogą i umysł w spokojności utrzymywać. W dzieciństwie daje się grunt do tego szczęśliwego usposobienia, nie unikając zawsze cierpień, ani umysłu bałamucąc ciągle przyjemnemi uczuciami (1). W ogóle wychowanie nie powinno być ani zbyt ostre, ani miękkie: albowiem ostatecznie sprawdza egoizm, drażliwość, zbytęcną czułość, i zawistość często od małych rzeczy; a pierwsze przygotowuje nietowarzystwość, odludztwo i niski sposób myślenia. Jednego i drugiego błędu uniknie, kto się starać będzie przyzwyczajając dzieci swoje do regularnego i spokojnego stanu duszy, ani ich zbyt pieszcząc ani zbyt ostro z nimi postępując (2). Celem fizycznego wychowania, czyli gimnastyki, mówi Plato, jest zdrowie, moc, zwinność ciała i usposobienie do wojny. Polega więc na dobrym i stosownym udziale pokarmów, oraz zatrudnieniach. Do ostatnich należą ćwiczenia ciała, które Plato do dwóch głównych ich rodzajów odnosi, tańca i zapasów. Te zatem powinny być do tego zastosowane, aby przez nie wszystkie członki ciała w ruchu się znajdowały i tym sposobem nabywały wprawę, żeby ich można używać z lekkością, porządkiem i przyzwoitą postawą (3). Jakkolwiek w fizycznym wychowaniu głównie na celu jest ukształcenie ciała, nie należy jednak obok niego zaniedbywać i umysłu; albowiem byłoby to wielkim błędem, gdyby kto chciał pozostać przy samych gimnastycznych ćwiczeniach, nie starając się o udoskonalenie umysłu. Wychowani tym sposobem mieliby wiele mocy ciała, odwagi, i zapału, ale bez ukształcenia ducha i bez panowania nad sobą wpadliby w dzikość i niepowsięgliwość (4). Wychowanie umysłowe zmierza głównie do ukształcenia uczu-

(1) Prawa VII. (2) Prawa VII. (3) Rzpta. VII, VIII. (4) Rzpta. III.

cia estetycznego, moralnego, i rozumu. Celem jego jest, ażeby w umyśle dzieci zaszczepić zdania i myśli takie, któreby od nich, gdy dorosną i kierować się będą dojrzałym rozumem, za prawdziwe uważane były; czyli inaczej mówiąc, ażeby polubiły wszystko co piękne, dobre, i sprawiedliwe, a co temu przeciwne nienawidziły; słowem przyzwyczały się do sposobu życia, jaki prawo za jedynie dobry uważa (1). Ponieważ rozum u dzieci jest za słaby, ażeby mógł poznać zasadę swych powinności, tedy trzeba zaczynać od władzy uczucia, i téj dać poznać wszystko co piękne i dobre (2). To zaś nastąpi jeśli wszystko, co zobaczą, przeczytają, lub usłyszą, nosić będą na sobie znamię piękności, porządku, harmonii i moralnej dobroci. Ich zmysł na piękność udoskonali się przez to i ukształci tak, że one każde od niéj zboczenie i disharmonią zaraz postrzegą, choć nie będą miały jeszcze jasnego poznania. Potém umysł przyjdzie do tego, że będzie lubił co dobre i piękne, a nienawidził i niecierpiał wszystkiego złego. Nareszcie zostanie to w ich charakterze, że tylko według tych maxym postępować będą (3). Piérwsze ukształcenie umysłu dzieje się zwykle przez dzieła sztuk pięknych, albo jak Platon mówi Apollina i dziewięć muz czyli muzykę zwaną dla tego, że jak sztuka robi piękną harmonią z rozmaitych tonów, tak wychowanie ma kształcić władze umysłowe, ażeby wszystkie zmiany i czyny wewnątrz umysłu zostawały w jedności i zgodzie (4). Ztąd zaś ma się zaczynać od rozwinięcia estetycznego uczucia; ponieważ człowiek posiada szczególny zmysł na piękność, harmonią i porządek, przez co się odróżnia od bezrozumnych zwierząt, i przytém że moralne uczucie zostaje w ścisłym związku z estetycznym (5). Czytanie więc poetów, śpiew, muzyka i taniec, są środkami przez które można obudzić i wzmocnić czucie na wszystko

(1) Prawa I. (2) Prawa II. (3) Rzpta. III. (4) Prawa II, Rzpta VII, III. (5) Prawa II.

co piękne i dobre. Głównym jednak w tém jest warunkiem, ażeby wszystkie dzieła sztuk pięknych do tego użyte, co do treści i formy zgadzały się z żądaniami moralności i piękności; albowiem w przeciwnym razie więcéjby złego niż dobrego przyniosły (1). Dlatego chce Plato, ażeby poeci w przedstawianiu trzymali się najwięcéj moralnych obrazów, oraz wszelkie widowiska i publiczne zabawy miały kierunek odpowiadający téj idei; gdyż to według jego mniemania ma wielki wpływ na umysł i charakter ludzi. Jednym z najważniejszych punktów wychowania, powiada, jest przyzwyczajenie do panowania nad sobą, co się nabywa przez pokonywanie namiętności, rozwinięcie uczucia wstydu i moc charakteru (2). Do tego także należy rozwinięcie rozumu, który ukształcony naukami staje się najlepszą podporą cnoty. Kiedy więc moralne i estetyczne uczucie zostanie udoskonalone, i nastąpi już stałe postanowienie postępowania dobrze, wtenczas należy to uczucie odnieść do pewnych stałych zasad, co jest dziełem rozumu. Rozwinięcie tego dzieje się jak sądzi Plato, najlepiej przez matematykę, która prowadzi od przedmiotów empirycznych do czystych rozumowych, czyli idei. Przez te ostatnie pojęcie człowieka o tém co dobre, sprawiedliwe i piękne, staje się gruntowném (3). Za główny także środek do rozwinięcia rozumu uważa Plato dialektykę, czyli sztukę za pomocą wzajemnych rospraw badania zasad swego przekonania i poddawania tych ściślej rozwadze drugich. Ponieważ jednak ta podoba się bardzo młodym, którzy znajdują w niej upodobanie, że mogą wieść spór z drugiem; przeto aby nie przyszli kiedyś do tego, żeby nic nie uważali za prawdę, potrzeba przypuszczać do dialektycznych rospraw tylko takich, którzy nabyli już pewnego stałego charakteru, i u których moralne prawdy

(1) Rzpta. II, Prawa II. (2) Prawa I. (3) Rzpta. VII, Prawa VII.

tak się ugiętowały, że niczem zachwiać się nie dadzą⁽¹⁾. Nareszcie znamieniem Pedagogiki Platona jest, że chociaż chce aby chłopcy i dziewczęta w szóstym roku od siebie były oddzielone, jednak wychowania jednych od drugich niczem nie odróżnia⁽²⁾. Dziewczęta podług niego mają do wszystkich męskich zatrudnień się sposobić, i we wszystkich gimnastycznych ćwiczeniach mieć udział. Zdanie jego że płeć żeńska równie potrzebuje wychowania jak męzka, jest prawdziwe co do swojej zasady i stosuje się głównie do zaniedbania w jakim było w ówczas w Grecyi. Równie i to niezawodne, że kobiety mają te same zdolności umysłowe co mężczyźni; lecz nie postrzegł Plato różnicy, jaka z przeznaczenia jednej płci od drugiej wynika, i dla tego potrzebuje innego wychowania i ukształcenia. Miał zapewne w ówczas na względzie Spartę, i tę wzięwszy za wzór, przepisał dla kobiet męzkie wychowanie.

Jak wychowanie uważa Plato za główny środek do przysposobienia obywateli dla swego moralnie doskonałego państwa, tak prawa znowu sądzi za potrzebne dla utrzymania go w takim stanie. Czyli jak Hegel mówi: „Publiczne życie państwa polega u niego na moralnych z wychowania obyczajach, a obyczaje na prawach. Nie mogą one być od tych niezależne. Owszem ostatnie muszą się uważać za główną podporę, która je utrzymuje.“ W krótkości więc tu wspomniemy o zasadach prawodawstwa Platona.

Uważa on za główne źródło praw rozum, który stanowi co dobre i sprawiedliwe w ogóle, nie dla tego lub owego, lecz dla wszystkich. Kiedy więc sąd rozumu o tém co dobre i sprawiedliwe zostanie ogólnym przepisem i maxymą dla jakiego państwa, podług którego ono tak pojedynczo względem siebie, jak względem innych, ma swém postępowaniem kierować, wtenczas staje się prawem⁽³⁾. Najwyższym

(1) Rzpta. VII. (2) Rzpta. V. Prawa VII. (3) Prawa I, IV.

celem każdego prawodawstwa powinna być moralność i cnota. Prawodawca ma na to zwracać uwagę, ażeby udoskonalenie z jednej strony ludzkiego ducha nie przeszkadzało drugiemu, lecz aby to pod każdym względem przy wolnym działaniu rozumu postępowało, męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość i mądrość razem wzrastały, i panowanie myślowości ograniczone poddać zostało rozumowi. Powinien zatem prawodawca naprzód sam mieć dokładne wyobrażenie o tém co rzeczywiście dobre, a potem starać się je upowszechnić, dając poznać, że doskonałość duszy i cnotę trzeba najwyżej cenić, więcej nad doskonałość ciała i zewnętrzne dobra. Przystęp do niego należy wydać rozmaite prawa: n. p. względem małżeństw, wychowania dzieci, majątkowości, oraz ce w umowach, związkach i stosunkach względem drugich jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. Nareszcie wyznaczyć nagrody dla dobrych i posłusznych obywateli, a kary na złych i ureuległych. Niemniej prawodawcy jest obowiązkiem mieć staranie o ukształcenie ludzi, którzyby czuwali nad zachowaniem praw, i w tém tak postępowali, ażeby przez rozum kierujący wszystkie dążenia i widoki ku mądrości i sprawiedliwości, jedność i związek w państwie był utrzymany (1). Zdawałoby się że Platon przekroczył granice prawodawstwa i za wielką mu rozciągłość nadawał. Albowiem poddając je zasadzie wewnętrznego bezwzględne go prawodawstwa i prawo moralności przepisując dla niego za niezmienną normę, mógł łatwo wejść na myśl, że wewnętrzne obowiązkowe czynności należą także do zakresu zewnętrznego prawodawstwa, i wewnętrzne prawo wolnych czynów musi przez prawodawcę być objęte i do zachowywania powszechnego podane. Jakkolwiek uważał za niewątpliwe, że poznanie powinności względem Boga, siebie i in-

(1) Prawa I.

nych ludzi, jest jedyną pewną podstawą prawodawstwa, i że ten tylko który chce jej się trzymać, będzie chętnie słuchał praw państwa, a gdzie brak moralnego ukształcenia, dobre prawa zostają zawsze bez skutku ⁽¹⁾; jednak wyłączał Plato wszystko co się moralności i wychowania tyczy, z zakresu prawodawstwa w ścisłym znaczeniu ⁽²⁾. Tylko, ponieważ od przekonania o moralnych prawdach, posłuszeństwo dla praw państwa zależy, tedy sądził, że w księdze praw każdego państwa powinno je poprzedzać jako wstęp przedstawienie najważniejszych powinności człowieka względem siebie, względem innych i Boga ⁽³⁾; ale to nie ma należeć do samego prawodawstwa, tylko służyć za naukę i zachętę, aby żadna moralna cnota jako nakaz, ani jej przestąpienie jako zakaz, nie była przedmiotem zewnętrznego przymusu. Mimo tego, mówi Plato, cnota i szczęśliwość powinna być zawsze na pierwszym względzie w prawodawstwie, i ostatnim celem, do którego wszystkie ustawy i urzędnia ściągają się mają ⁽⁴⁾. Te też granice Plato w swoim dziele o prawach zachował. Każde prawo, mówi Plato, uważane samo przez się, jest tylko nakazem lub zakazem, z dodaniem kary na przekraczających go. Ta zaś niczym innem jak tylko przymusem, aby znieść do zachowywania prawa. Lecz jest jeszcze inny środek łagodny, sądzi

(1) Prawa VII, Rzpta. IV.

(2) Jednakże niektóre przedmioty zastosowanej moralności mieści pod zewnętrznym prawodawstwem: n. p. że każdy człowiek powinien mieć żonę, jeśli nie chce kary pieniężnej ponieść i na ohydę się wystawić. Toż samo gdy każe pociągać do kary tych, którzy prawd religijnych nieuznają. Naruszenie jeśli niedopełnienie powinności połączone jest z naruszeniem zewnętrznych praw, tedy chce je uważać za przewinienie w państwie i karać. Ta należą wszystkie jego kryminalne prawa składające treść 9tej i 11ej księgi.

(3) Prawa IV. (4) Prawa III, VI, VII

Plato, do tego wiodący, przekonanie: gdy do prawa dołączą się rozumne powody, przez które każdy z wolnego postanowienia bez względu na karę i przymus skłonić się może do pełnienia prawa (1). Ponieważ prawa stanowione ściągają się do szczególnych okoliczności i stosunków, które się zmieniają, tedy muszą także same ulegać modyfikacyom i zmianom; ile razy tego zajdzie potrzeba. Nad prawa wyższą jest sztuka prawodawcza jako umiejętność stosująca prawa do okoliczności, zmieniająca je i poprawiająca. Powinna zatem nią się zajmować pewna liczba osób w państwie; bo tylko przez to prawodawstwo każdego kraju może zbliżyć się do swojej doskonałości (2). Plato zwrócił najwięcej uwagę swoją na prawodawstwo kryminalne, na przewinienia i kary w niem. Chociaż w dobrze uorganizowanym i rządzonej państwie, mówi, gdzie jest zaprowadzone i utrzymuje się stosowne wychowanie, nie należałoby się obawiać żadnych wykroczeń; jednak muszą być przeciw tym prawa dla tego, że ludzie są zawsze ludźmi i ze słabości mogą wykraçać. Celem więc prawodawstwa jest: złych zupełnie albo w części poprawiać; albo gdy tego nie można, państwo od nich uwolnić, i przez to razem innych od karogodnych czynów odwoznić. Słowem prawa powinny do tego prowadzić ludzi, aby kochali sprawiedliwość a nienawidzili wszystkiego złego (3). Wykroczenia wszelkie rozróżnia Plato w następujący sposób: Naprzód kładzie różnicę między czynami, które przeciwne prawom i szkodę komu przynoszą, a takimi, które choć są szkodliwe, jednak nie przeciwne prawom. Do pierwszych liczy grabież, kradzież, zabójstwo; a do drugich n. p. w czasie gimnastycznych lub wojennych ćwiczeń skałeczenie lub zabicie kogo. Tamte pochodzą z zupełnie niemoralnego stanu, a te z przypadku.

(1) Prawa IV. (2) Prawa IV, Politic. (3) Prawa IX.

Pierwsze są nieprawem czynami ⁽¹⁾ tak jak wszystkie które z panowania zmysłowości wynikają. Źródło tych ostatnich trojaki. Pochodzą ze zmysłowych żądz, uczuć, lub niewiedomości, lub też braku uwagi na prawo moralne ⁽²⁾. Niewiedomość prowadzi do bardzo wielkiej liczby przewinień; a gdy jest połączona z siłą, często do największych. Przy małej zaś mocy wiedzie do daleko mniejszych wykroczeń. Dla tego prawa powinny mieć na to wzgląd, i być łaskawsze na drugie niż pierwsze. Niewiedomość w końcu, mówi Plato, leży za zasadę prawie wszystkich kanogodnych czynów, czyto pochodzą z panującej żądz, lub mocnego zmysłowego uczucia ⁽³⁾. Albowiem wszystkie niemoralne czyny nie są wolne; gdyż wola jeśli wolno postępuje i podług prawdziwego poznania, działa zawsze moralnie. Niemoralny postępek bywa jeszcze umyślny, albo nieumyślny. Różnica w tém ważna, szczególnie dla prawodawcy i sędziego jak n. p. w zabójstwie: gdy kto kogo pozbawi życia umyślnie lub z musu jak na wojnie, lub z przypadku jak na ćwiczeniach gimnastycznych. Głównym źródłem zabójstw umyślnych jest częścią chciwość pochodząca ze zbytecznego przywiązania do bogactwa i ze złego wychowania, częścią duma sprowadzająca zawiść. Nareszcie także bojaźń i złe sumienia, gdy kto życia pozbawia tych którzy o złych czynach jego wiedzą. Równie pochodzą zabójstwa z gniewu i są dwójakiego rodzaju. Raz gdy kto gniewem uniesiony, uderzywszy swego przeciwnika nie chcący go zabije, i potem żałuje. Natenczas czyn jego bliższy nieumyślnego. Drugi gdy gniew swój na moment pohamuje, ażeby przy zdarzonej sposobności mocniej się zemścić, i potem swego nieprzyjaciela zabije, nie okazując żadnego żłdu żalu. W tym razie czyn jego umyślny. Zabójstwa z gniewu nie zasługują

(1) Prawa IX. (2) Prawa IX. (3) Prawa IX.

na tak surową karę jak te, które pochodzą z panującej namietności (1). Kiedy zaś kto od drugiego po nieprzyjacielsku napadnięty broniąc się go zabije, wtenczas zupełnie wolny od winy (2). Nareszcie zbrodnie bywają publiczne i z gwałtem połączone, a drugie tajemne i podstępne. Niekiedy z obudwoma sposobami popełniane. Winowajcy drugiego i trzeciego rodzaju zasługują na surowszą karę (3). Przepięstwa są snou prywatne i publiczne. Przez pierwsze pojedynocy obywatele, a przez drugie całe państwo w swoich prawach naruszone i obrażone zostaje. Oprócz tego są jeszcze przeciw religii. Ostatnie i przeciw państwu zasługują na największą karę. W prywatnych stopień kary zależy jeszcze od osoby na której popełnione zostały. Znieważyc i zabić wolnego człowieka uważa Plato za większe przewinienie niż niewolnika; a za największe gdy dzieci porywają się na rodziców (4). Prawodawca w przestępstwach na dwie rzeczy względ mieć powinien: naprzód ażeby szkoda przez nieprawy czyn komu wyrządzona, ile być może nagrodzona była; powtóre aby czyn sam ukarany został (5). Kary nie dla tego na przestępców się wymierzają że się nieprawości dopuścili, bo co się raz stało to się odstać nie może, lecz aby na później niesprawiedliwości nienawidzili, i drudzy stąd przykład mieli. Jeśli zaś tak są zepsuci, że wszystkie środki poprawy dla nich są bezskuteczne, wtenczas ustaje cel kary zmierzający do poprawy, a zato jest inny, to jest uwolnienie państwa od złych ludzi przez ich śmierć lub wygnanie (6). Ztego powodu prawodawca i sędzia powinni na to zwracać uwagę aby stopień kary zawsze zastosować do winy, i podług prawideł sprawiedliwości oznaczyć na co przestępca ma być skazany. Należy

(1) Prawa IX. (2) Prawa IX. (3) Prawa IX. (4) Prawa VI. (5) Prawa IX. (6) Prawa IX, XI, Gorgias.

im w tém mieć także wzgląd na jego wychowanie i całe przez ciąg życia postępowanie: czy n. p. już raz tego samego wykroczenia się dopuścił, i czy kara go poprawiła. Jeśli otrzymawszy dobre wychowanie przestępstwo popełnił, wtenczas zasługuje na większą karę. W ogóle im gorszy czyn i z rozmysłem dokonany, tém surowsza winna być kara. Jeśli w zamiarze przestępstwa, zewnętrzne tylko okoliczności dokonanie wstrzymały, wtenczas sam zamiar równie godny kary, jak gdyby czyn był popełniony. Kary jakich Plato chce używać na przestępców są: śmierć, więzienie, wygnanie z kraju na rozmaity czas, nareszcie karą pieniężna i pozbawienie honoru. Karę śmierci jako najsurowszą przeznacza na największych przestępców, i tych po których już żadnej poprawy spodziewać się nie można. Uwięzienie uważa trójako: raz za sam arest, drugi dla poprawy, a trzeci za karę. Do drugiego według niego należą ci, którzy n. p. głównych prawd religii nie uznają lubo nie są bez moralności. Takich skazuje na dom poprawy, z którego po pięciu latach mogą być wypuszczeni; ale jeśli znowu przeciw religii wykroczą, wtenczas zasługują na karę śmierci. Ludzie zupełnie bez religii i uszanowania dla drugich, powinni być na całe życie w więzieniu zamknięci. Kara pieniężna służy tylko do wynagrodzenia szkody. Jeśli kto z państwa za przewinienie wypędzony majątek swój utraci, tedy syn jego albo najbliższy krewny ma go po nim otrzymać ⁽¹⁾. W ogóle Plato chce, ażeby dzieci przestępców, jeśli nie miały udziału w przewinieniu rodziców, niewinnie nie cierpiały. Dlatego zostawia im ich majątek. A jeśli są małoletnie, wtenczas państwo w miejsce ojca winno się zajmować ich wychowaniem. W tym razie tylko podług Platona kara za przewinienie rodziców powinna dosięgać dzieci i ich krewnych, gdy

(1) Prawa IX, X.

ojciec, dziad, i pradziad wielkiego dopuścili się występku. W takim przypadku cała familia ma być z kraju usunięta (1). Wszyscy obywatele kiedy zechcą mogą naprzód przez sędziów polubownych spory między sobą rozstrzygać. Potém powinny być dwa sądy: jeden dla prywatnych, a drugi dla publicznych spraw. Ostatnie to jest zbrodnie stanu, według zwyczaju Greków, należały do sądu całego ludu; albowiem jak mówi Plato, obrażony przez nie cały naród powinien w sądeniu ich mieć udział. Nad sądem ludu powinien być jeszcze najwyższy sąd, złożony z najmędrszych i najcnotliwszych obywateli, któryby wyroki jego roztrząsał i w najwątliwszych razach stanowiący wyrok dawał (2). W sprawach kryminalnych sąd odbywa się publicznie. Oskarżyciel i oskarżony występują sami ze skargą i obroną; albowiem adwokatów Plato nie przypuszcza dla tego, że oni przez swoją sztukę rzeczy tylko przekręcają i dojście prawdy utrudniają. Przysięga, mówi Plato, jest bardzo niebezpiecznym środkiem dla wykrycia prawdy, zwłaszcza gdzie religijna wiara podupadła. Może tylko wtenczas być dozwolona, jeśli przysiegający żadnej koryści z krzywoprzysięstwa nie odniesie. Świadek dwa razy fałszywie zeznający nie może być więcej przez prawo do świadczenia zmuszany. A gdy to jeszcze raz popełni, powinien mu być wydany zakaz świadczenia. W razie zaś tego przestąpienia zasługuje na karę śmierci (3). Prawa nie mogą sędziom wszystkiego w najmniejszych szczegółach przepisywać, tak żeby nie mieli tego lub owego według własnego rozsądku rozstrzygać. A choćby i to mogło kiedy nastąpić, tedy osądzenie samego czynu musi im być zostawione. Podobnie kary i wynagrodzenia strat nie mogą także prawa dokładnie określić. Prawodawca zatem winien na to uwa-

(1) Prawa IX. (2) Prawa VI, XII. (3) Prawa IX, XI, XII.

zać, co ma zostawić do woli sędziom. W ogóle wszystko od tego zależy jak i jakimi ludźmi sądy są obsadzone (1).

Estetyka.



Gdy Plato pojęcie dobrego i pięknego bardzo bliskie siebie uważa, przeto myśлом jego o piękności po praktycznej filozofii miejsce przystoi.

Człowiek, mówi on, z pomiędzy wszystkich istot jest jeden który posiada szczególny zmysł na harmonią, symetrią, porządek i w ogóle piękność (2). Przedmioty, którym przymiot piękności nadajemy, są częścią takie, które za pomocą wzroku i słuchu poznajemy, częścią znowu takie, których nie można zmysłami, tylko przez rozum sobie wystawić, n. p. piękność praw, charakterów i myśli (3). Nadto przedmioty z przeciwnymi zupełnie własnościami mają często ten sam przymiot piękności: gdy n. p. zowiemy pięknymi czynami te, które z siłą i zręcznością są dokonane, i noszą na sobie znamię męzkosci. Inne znowu dla tego zowiemy pięknymi, ponieważ przedstawiają spokojny i umiarkowany charakter (4). Przedmioty piękne, które zewnętrznie lub wewnętrznie postrzegamy, podlegają ciągłej odmianie. Zmieniają i tracą swoją piękną formę, a my zawsze mamy u siebie też samą ideę piękności, która się nigdy nie zmienia, i zawsze sobie podobną zostaje. Ta więc idea zawiera rzeczywiste znamiona piękności, które się w każdej rzeczy którą piękną zowiemy znajdują, i przedstawia niezmienny obraz piękności (5). Przedmiot téj idei składa doskonała i bezwzględna piękność, którą Plato tak określa. Jest ona wie-

(1) Prawa IX. (2) Prawa II. (3) Rąpta. III. (4) Politie. (5) Phaedo, Kratylus.

czną: nie powstaje ani przemija, nie powiększa się ani zmniejsza. Nie jest z jednej strony, w pewnym czasie, albo stosunku piękną, a z drugiej w innym czasie i stosunku nie taką. Nie jest dla jednego piękną, a dla drugiego odmienną. Nie można jej sobie wyobrazić jak n. p. piękną twarz, albo piękną rękę, albo coś cielesnego. Doskonała i bezwzględna piękność nie jest żadną konkretną myślą, ani pewną umiejętnością. Nie jest przywiązana do żadnego miejsca ani przestrzeni, ani własnością żadnego nigdzie subiekty tak żyjącego na ziemi jak w niebie. Jest raczej sama przez się czysta i oddzielna od wszystkiego, tylko sama sobie podobna. Wszystkie inne piękne rzeczy są tylko niemi przez udział jaki mają w tej piękności; jednak tak, że gdy one powstają lub giną, ta nie doznaje żadnej zmiany (1). Zatem słusznie Hegel mówi: „W tém Plato także prawdziwą myśl podał, że istotą „piękności jest idea rozumu; czyli jak prawdziwością każdego „zjawienia jest idea, tak prawdziwością zjawienia piękności, również idea. Co zmysłowo prawdziwie piękne, również i umysłowo. W ogóle natura, istota, i materya piękności poznaje się „tylko przez rozum, i należy o niej tylko podług tego sądzić.“ Łatwo, powiada Plato, poznać że żadna rzecz istniejąca nie może być wzięta za doskonałą piękność; albowiem zawsze powstanie pytanie dlaczego jest piękną (2). Niektórzy sądzą że stósowność (*πρέπον*) jest pięknnością, a stósowném to, co czyni że rzecz jaka choć nie piękna, piękna się wydaje: jak n. p. piękna suknia człowiekowi który do pięknych nie należy, nadaje piękny widok. Lecz to nie jest pięknnością, tylko czyni pozór pięknosci; albowiem gdyby sprawiało rzeczywiście przedmiot jaki pięknym, tedy nie powinno być żadnego sporu i niezgody u nikogo w sądzeniu o pięknosci. Podług zdania innych, pięknnością ma być użytek

(1) Rzpta V. (2) Hippias major.

(*χρησιμουν*); to jest, że o ile co z naturalnego albo sztucznego układu jest dla kogo użyteczne, o tyle piękne. Zatem zasadą piękności byłaby siła i władza, a brak tego przyczyną szpetności. Tak zowiemy oczy pięknymi, ponieważ mają władzę widzenia. Lecz i złe czyny ludzkie, jakich jest wiele, pochodzą także z władzy i siły, a co użyteczne nie jest zawsze piękne. Nawet gdybyśmy dodali, że co dla dobrego celu jest użyteczne (*ἀφ'ελάμουν*) jest piękne, i toby nie było dostateczne: albowiem wtenczas piękność byłaby powodem dobroci. Gdy zaś przyczyna i skutek są od siebie różne, tedy co piękne, nie mogłoby być dobrém, a dobre piękném. Niemniej i to zdanie fałszywe, że to wszystko piękne co nam przez wzrok i słuch przyjemne uczucia sprawia. Trzebaby wtenczas odróżnić pewną liczbę uczuć przyjemnych, i uznać ich przedmioty za piękne; ale dla czego, nie moglibyśmy na to odpowiedzieć. Według Płatona piękność jest niczém inném jak tylko sposobem w jaki doskonałość ducha i ciała dla wzroku i słuchu się objawia. Każda cnota ma swój właściwy sposób działania i razem właściwy sobie ton, harmonią i ruch. Każdy zewnętrzny kształt, mina, postawa, albo się zgadza z jaką cnotą lub nie. Wszystko zatem co się z cnotą umysłu albo doskonałością ciała zgadza, jest piękne, a co przeciwnie szpetne (1). Piękność więc jest odbiciem i odblaskiem doskonałości dającym się postrzedz, jedyną istotą ducha, którą wzrok i słuch uczuć może (2). Gdy moralności i doskonałości jest w ogóle harmonią, zgodą, symetrią, tedy i znamieniem piękności jest zgoda, harmonia, tak przez się jak we względzie umysłowej i fizycznej doskonałości (3). Dwa są rodzaje piękności: cielesna czyli zmysłowa i umysłowa, w miarę jak doskonałość jest materialna, albo umysłowa (4). Pierwsza jako

(1) Prawa II, Rzpta III. (2) Phaedr. (3) Philcb. (4) Symposium.

harmonijna zgoda i stosowna forma materialnych części ciała składających, a druga jako harmonijna zgoda z rozumem i moralnością. Harmonijna zgoda jest plodem rozumu; albowiem rozum nie może być szpetny, i wszystko co wyjdzie, nosi na sobie cechę piękności (1). Piękność świata cielesnego jest skutkiem ukształcenia materji przez najwyższy rozum. Umysłowa zaś piękność jaką czuć możemy, pochodzi z naszego rozumu, gdy ten rozmaite wewnętrznych poruszeń, zmian, wyobrażeń, żądz, i uczuć w harmonijną całość łączy (2). Według tego mógł Plato i piękne przedmioty bliżej określić. W cielesnych czyli zmysłowych podobają się przez swoją regularność i harmonią, kształt i forma albo ruch. Umysłowa zaś piękność jest częścią plodem teoretycznego rozumu, jak n. p. w umiejętnościach; albo plodem praktycznego, jak w sposobie życia, zdaniach i prawach (3). Połączenie obudwóch rodzajów u jednego człowieka, to jest piękności ciała i piękności myśli, jest najwyższą, jaka się da pomyśleć, dla człowieka pięknością. Jednak piękna dusza jest dostateczna do zastąpienia braku zewnętrznej piękności (4). Każdy piękny przedmiot sprawia miłe uczucie, upodobanie, nie mające związku ani z korzyścią lub szkodą, ani sposobem w jaki na zmysły działa. Jest to czyste bezinteresowne upodobanie, jakiego n. p. doznajemy gdy spojrzemy na foremne koło; albowiem nie mamy wtenczas na tutej względu, tylko na sam kształt jego. Plato nazywa tę przyjemność podobaniem się (*χρῆσις*); albo ponieważ to nie działa szkodliwie jak inne miłe uczucia, zatem nieszkodliwą roskoszą (*ἀβλαβὴς ἡδονή*). Podobanie się to jest miarą sądu o rzeczach, gdzie nie mamy względu ani na użytek lub szkodę, ani na prawdziwość

(1) Phileb, Kratył. (2) Rzpta. IV. (3) Symposion. (4) Rzpta. III.

lub podobieństwo (1). Lubo w naturze ludzkiej jest szczególny zmysł na piękność; jednak sądy ludzi względem tego co piękne, mianowicie względem dzieł sztuk pięknych są różne. Powodem tego rozdwojenia jest różność charakterów, wychowania i przyzwyczajenia (2). Sztuki piękne, jak n. p. poezya, malarstwo, przedstawiają piękne przedmioty natury do uwzięcia w słowach lub rysach. Muszą zatem naśladować naturę i starać się oddać trafnie przedmioty przynajmniej z ich zewnętrznej strony. Idzie więc przy sądzeniu o dziełach sztuk pięknych o trzy rzeczy: naprzód o przedmiot sam jaki kto chce naśladować; potem jak to przedstawi; nareszcie o przyjemność jaką nam to sprawia (3). Jest to wielkiem zepsuciem sztuk, jeśli samą przyjemność bierze się za miarę sądu o nich. Przez to robi się motłoch sędzią ich piękności, i przyzwyczajamy się mu tylko pochlebiać i podług życzeń jego kierować dziełami sztuki. Przyjemność jest wprawdzie czémciś pięknym dziełom towarzyszącem; ale tylko ta jakiej ukształceni i szlachetni ludzie doznają może służyć do sądzenia. Dlatego samego jest ona już niestosowna, ponieważ istota sztuk pięknych na naśladowaniu polega, a przyjemność jaką ich plody sprawują, zależy od tego co one i jak trafnie przedstawiają (4). Sąd o dziełach sztuk pięknych musi więc głównie być podany podług własności przedmiotu samego, oraz prawdy, czyli zgody obrazu z przedmiotem (*ὁμοίτης ἀλήθεια*) i nareszcie zawierać stosowność i piękność obrazu czyli przedstawienia. Krytyk tego rodzaju musi posiadać przenikliwość i mądrość połączoną z mocą i stałością, ażeby jako nauczyciel, a nie uczeń, stanowiąc co piękne i niepiękne, i sąd swój utrzymał nie dając się uwieść mniemaniom motłochu (5). Sztuki piękne powinny przedstawiać

(1) Phileb. Prawa II. (2) Prawa II. (3) Rzpta X, Prawa II; Sophista.

(4) Prawa II (5) Prawa II.

rzeczy piękne, nadewszystko moralne charaktery Rysy jakie do tego wybierają, muszą się z niemi zgadzać i do nich być zastosowane. Tak w poezyi i muzyce mowa i śpiew stosuje się do przedmiotu. Gdy ten dobrze obrany i przedstawienie mu odpowiada, tedy następuje z siebie piękna harmonia i piękny rytm. Piękny przedmiot poetycznego dzieła cechuje z resztą moralny sposób myślenia (*εὐηθεία*) (1). Estetyczne i moralne uczucie stoją więc w bardzo ścisłym związku, ponieważ obadwa ze wspólnego źródła pochodzą. Podług pojęcia Platona, wszystko co moralne piękne, a co niemoralne szpetne. Rozumiemy ztąd, dla czego on ukształceniu estetycznego uczucia tak wielki wpływ na moralny charakter przypisuje (2). Ukształcenie to estetycznego uczucia polega na tém, ażeby naprzód zacząć uważać piękność jakiego ciała z czysto bezinteresownej przyjemności, a po tém od tego przejść do uważania wielu pięknych ciał, dopóki się nie przekonamy, że piękność jednego ciała od drugiego, o ile jest piękne nie różni się. To uważanie jest przysposobieniem i przejściem do uważania umysłowej piękności w obyczajach, maxymach, prawach, i umiejętnościach, która ważniejsza jest niż cielesna czyli zmysłowa. Według niego możemy uważać piękność czystą i wolną od wszystkiego (3).

(1) Rzpta. III. (2) Prawa II, Rzpta. III. (3) Symposion.



Errata.



Str.	1 wiersz	10	zamiast	szczęśliwój czytaj	szczęśliwszój.
• 12	—	29	—	εισαγωγή	εισαγωγή.
• 16	—	33	—	służy	służyły.
• 20	—	32	—	ἀυρατον	ἀόρατον.
• 30	—	15	—	obchodząc	obchodzących.
• 31	—	19	—	zmysłowością	zmysłowością.
• 40	—	27	—	ὄν	ὄν.
• .	—	28	—	αὐτός	αὐτως.
• .	—	29	—	καθ' ἑαυτήν	καθ' ἑαυτήν.
• 44	—	14	—	αἰδή	αἰδή.
• 51	—	28	—	τῶν ὄντων	τὰ ὄντα.
• 52	—	11	—	ὅμοια	ὅμοια.
• 56	—	4	—	filozoficzej	filozoficznej.
• 59	—	25	—	sytstem	system.
• 63	—	6	—	αἰώντος	αἰώνιος.
• 65	—	13-14	—	τῶν ἀγαθῶν	τῶν ἀγαθῶν.
• 71	—	31	—	ἀεικατὰ	ἀεὶ κατὰ.
• .	—	32	—	σώματα	σώματα.
• .	—	33	—	ταύτων—των	ταύτου—του
				ἑτέρου	ἑτεροῦ.
• 75	—	28	—	αὐτιον	αὐτιον.
• 81	—	5	—	ἐναντία	ἐναντία.
• 86	—	4	—	αὐτίας	αὐτίας.
• 101	—	10	—	wszystkich	wszystkich.
• 104	—	9	—	polegających	polegających.
• 114	—	19	—	pojęcie	pojęcie.
• 120	—	28	—	najwyższém	najwyższém.
• 141	—	3	—	an nic	ani nic.
• 146	—	7	—	Jenak	Jednak.
• 147	—	18	—	oznaczeniu	oznaczenia.
• 148	—	7	—	umyłowe	umysłowe.
• 159	—	8	—	sprawdza	sprawdza.
• 172	—	1 i 2	—	sztuczcznego	sztucznego.



o APOLOGII

czyli

OBRONIE SOKRATESA.

● APOLOGIA

CZYLI

Obronie Sokratesa.



Pomiędzy wielu płodami, które wydał jeniusz Platona, nie pospolite zajmuje miejsce obrona Sokratesa. Drogi ten zabytek starożytności miał zawsze i mieć będzie swoich wielbicieli, dopóki tylko sprawa wielkiego filozofa, który się dla ludzkości poświęcił, obchodzić każdego nie przestanie. Interesowność jego témbardziej powiększać się musi, że panuje w nim pewien duch filozoficzny, i odbijający się w niezwykłym blasku obraz wielkości człowieka, który w swém moralném przekonaniu znajduje jedyne zaspokojenie.

Słusznie tożsamo wyrzekł w tém miejscu Schleiermacher znakomity w naszych czasach znawca i krytyk Platona ⁽¹⁾. Tak wszystko w Obronie Sokratesa ściąga na się podziw i zadumienie. Widać męża który uniesiony duchem niejako wieszczym, mówi co mu jego najwyższa mądrość wskazuje. Nie zważa na przeciwności, nie lęka się ich burz i nawałności. Niewzruszony w swoim, wyższy nad innych pospolitych mędrców, nie chce by się miał chełpić samym spekulacyjnym systematem filozofii, albo jęj nadużywać dla wła-

(1) Pierw tłumaczył Apologią Voss. Text grecki oczyścił najlepiej Bekker, którego edycja pism Platona jest najlepsza. Przyczynili się do tego niemale Forster i Fischer.

snych ubocznych widoków; pragnie raczej życiem i przykładem swoim uczyć praktycznej mądrości i cnoty. Takim się wszędzie wydaje, takim i w swój obronie. Niedostateczność jej tylko jaka się okazuje przy zbijaniu zarzutów „że nie „wierzył w bogów i całą religią krajową; że psuł młodzież „odwodząc ją od czci tychże“ pochodzi stąd, że Sokrates widział próżność wszelkiej swój obrony, i dla tego tylko przed sądem mówił, aby zachował prawo, i był mu posłuszny (1). Wiedział że śmierć w tym jego stanie była nieuchronną, że na nicby się nie przydało odwrócić ją raz od siebie; ponieważ nowa skarga byłaby przeciwko niemu zanesiona dla stałości, z jaką postanowił trwać przy swoim przedsięwzięciu. Dlatego słabo się bronił. Zamiast dowieść że wierzył w religią swego narodu, starał się przekonać że nie był bez religii; zamiast pokazać że nie psuł młodzieży, wpajając w nią powątpiewanie o zasadach religii uświęconych przez prawo, dowodził że uczył czystej moralności. Znał ważność skargi przeciw sobie zanesionej, że w rzeczach w których podstawą jest religia nie można dowolnie objawiać swych myśli bez wstrząśnienia jej; a tém samém wzburzenia państwa, i narażenia go na długie niepokoje. Był zatem przekonany, że kiedy się wznosił jako filozof, musiał być potępiony jako obywatel. Że ani wygnanie nawet nie zdołałoby go ocalić. Zasady które raz przyjął, i których postanowił ciągle się trzymać, przywiodłyby go do tegoż samego położenia, w jakim się znajdował przy pierwszej skardze. Przewidział dobrze śmierć swoją, jako skutek nieuchronny walki, w której wystąpił przeciw dogmatyzmowi religijnemu i fałszywej mądrości swego czasu. Duch

(1) Musiał się więc podług praw bronić koniecznie Sokrates, i radziłyśmy dowiedzieć się od Asta, który autentyczność tej obrony zaprzecza, jak się od tego mógł uwolnić.

ówczesny, a nie Anyt i Areopag potępił Sokratesa. Anyt był wówczas obywatelem znakomitym; Areopag sądem sprawiedliwym i umiarkowanym; owszem, jeżeli można się czemu dziwić przy tej okoliczności, to tylko temu, że tak późno była przeciw Sokratesowi skarga zaniesiona, i dlaczego nie większa liczba głosów wypadła w sądzie przeciw niemu. Mowę tę filozofa, Plato o tyle ile spamiętał treść na prędce wyrzeczonej, ułożył na piśmie. Tak mniema Schleiermacher. Fałszywie sądzą, a między nimi i P. Cousin, którzy utrzymują, że Plato na obronę swego nauczyciela sam ją pierwotnie napisał (1). Albowiem mówi Schleiermacher: gdybyśmy przypuścili, że miał zamiar bronić Sokratesa, trzebaby zaraz czas oznaczyć, czyli podczas samego sądu, czy po rozstrzygnięciu sprawy, lub po zgonie filozofa. W ostatnim razie uczyniłby to dla obrony zasad i myśli swojego przyjaciela i nauczyciela. Przedsięwzięcie to dałoby się z jego naukowemi widokami pogodzić; gdyż często wiele względów razem łączą; i znajdujemy nietylko pojedyncze miejsca, ale nawet ustępy w umysłowych jego badaniach, służące do wystawienia sprawy Sokratesa, i cnot jego obywatelskich. Tym sposobem rzecz dałaby się wytłumaczyć, gdyby pismo nie było w takim kształcie w jakim je mamy. Jakież bowiem mógł mieć powód Plato, po zgonie Sokratesa przedstawiać go w obronie mówiącego osobiście, przeciw samym tylko oskarżycielom? Więc raczej musiał Plato w czasie samego sądu tę mowę ułożyć; ale nie mógłby w tym razie nic gorszego zrobić dla swego nauczyciela, jak gdyby pierwój, nim ten przed sądem za sobą powiedział, obronę w jego imieniu ogłosił; pomógłby raczej oskarżycielom, dając im przez to poznać, czemu zapobiedz i od

(1) Przed nim tłumaczyli u Francuzów Apologią Dacier i Thurot.

czego uwagę sędziów odwieść powinni. Sokratesa zaś położenie byłby pogorszył, stawiając go przez to w potrzebie powtórzenia wiele rzeczy, które Plato z mniejszą mocą jak on sam mógł wystawić. Tak o ile stosowniejsza i przywoitsza charakterowi Sokratesa byłaby własna tylko jego obrona, o tyle poprzedzona od innéj, bardziej stałaby się zgubną dla niego. Nikt zatem na tém przypuszczeniu gruntować się nie będzie. Mógł znowu Plato mieć zamiar, po rozstrzygnienu sprawy, stan jéj wiadomszym uczynić, i razem pomnik dla niéj wystawić, przez dokładne wystawienie stron obudwóch i sposobu postępowania; ale każdy łatwo przyzna, że nie Sokratesowi przystałoby w tym razie mówić, lecz komu innemu na jego obronę: bo ten mógłby wiele takich rzeczy wspomnieć, które Sokrates dla swojego charakteru musiałby pominąć; mógłby dowieść, że sprawa od takiego broniona, któryby się nie wstydził powiedzieć czego wielu uczciwych się nie wstydzi, inny skutek byłaby wzięła. Jeżeliśmy znowu to przyjęli có nam Diogenes z jednego mniej znakomitego pisarza przytacza, że Platonowi mówiącemu publicznie za Sokratesem nie dozwolono wszystkiego co chciał powiedzieć (1); miałby w tém piśmie, które potem ułożył, sposobność użyć owych wielkich środków i pomocy wymowy, których siłę sam najpierw odkrył, i bezwątpienia z wielką zręcznością potrafiłby był obrócić je przeciw głównym punktom oskarżenia „że Sokrates nie wierzy w bogów, i młodzież psuje“ a oskarżycielom Sokratesa byłby równie albo może więcej zarzucił, o zasługach zaś samego w innych odezwał się wyrazach. Lecz kiedy wystawił go słabo broniącego się, nie mógł tego w innym celu uczynić, jak tylko chyba aby okazał w czém

(1) Plato chciał bronić Sokratesa, lecz przy pierwszych wyrazach Sędziowie zaraz mu przeskodzili.

ten dobrowolnie sam się potępił lub niechcący pobłądził. Myśl ta Platona znów musiałaby ubliżać mądrości Sokratesa. Obrona zaś którą mamy, bynajmniej celu tego nie okazuje; nadto do czegoby służyło w niej odezwania się Sokratesa już po wyrzeczeniu wyroku, nie mogące żadnego przychylniejszego skutku sprawić nad ten który wypadł. Pozostaje więc jeszcze tylko domysł że celem tego pisma było przedstawienie prawdziwego stanu sprawy dla Atenczyków i tych Greków, którzy go nie znali. Lecz czyż możemy przypuścić, że Plato w tym razie własne dzieło z pierwszych nawet zasad może nieznanie dla Sokratesa, ośmieliłby się wydać pod jego imieniem, nakształt młodego ucznia który tym sposobem chciałby się w wymowie doskonalić. Nikt temu nie uwierzył. Widzieliśmy już owszem, że w tym razie nie miał żadnego na siebie względu, lecz zupełnie poświęcił się dla swojego przyjaciela tak przed jak i po jego zgonie. Nie odważyłby się narazić sławę swojego nauczyciela próbą sił własnych, albo przynajmniej starałby się okazać całą jego niewinność i wielkość, nie zaś zostawić go jak posąg nagi, i tylko własną pięknoscia ujmujący; albowiem jakżeśmy wyżej wspomnieli, wiele w tej obronie znajduje się niedostateczności, szczególnie co do zbiecia zarzutów (1). Nic zatem podobniejszego do prawdy, jak że w tej mowie mamy wierny obraz obrony mianej od samego Sokratesa, o tyle do niej zbliżony o ile wprawna pamięć Platona mogła z niej zachować, i o ile zachodzić mogła różnica między wyrzeczoną ustnie na przedce mową, a tąż później na piśmie ułożoną. Ale może kto powie: zkądże mamy pewność

(1) Niedostateczność ta była powodem Astowi do wydania tak nieprzychylnego o całym piśmie zdania. Jednak prosty Sofista więcejby popełnił błędów, niż ich tu znaleźć można. Sokrates popełnił je przez to, że we wszystkiem myślał tylko o swoim powołaniu i obronę uważał za jedyną sposobność jaka mu się w życiu zdarzyła do objawienia swych zasad i myśli.

że Plato koniecznie, nie kto inny z przyjaciół Sokratesa to uczynił? (1). Na to odpowiemy: każdy mu to przyzna, kto tylko zna styl i sposób pism Platona. Sokrates mówi w tej obronie tak jak go Plato wszędzie mówiącego wprowadza, a jak żaden z innych jego uczniów, o ile sądzić możemy z tego co się nam pozostało, nie czyni. Nareszcie jest jeszcze jedna okoliczność, która mówi przeciw przyznaniu pierwotnego początku tej mowy Platonowi: że obrona nie jest w kształcie dialogu w którym Plato wszystkie swoje rozumowania zwykł był podawać, a nawet w Menexenie, chociaż jest tylko mową. Dlaczegożby więc obrona sama miała być odmiennie podana. Co do Menexena powie kto może, że Platonowi z początku forma dialogiczna zdawała się nie tyle potrzebna co później; albo że oddzielił obronę od innych pism nie chcąc jej poddać pod te same prawa co inne. Ale nie byłoby to wcale stosownym dla Platona, gdyby kto dialogiczną formę w pismach do których ona nie koniecznie jest potrzebną, tylko za dowolnie od niego przybraną uważał. Ma ona zawsze swoje znaczenie, i wpływa na przedstawienie i skutek. Jeżeli tu nie była stosowną, nacóżby jej koniecznie Plato używał. Zapewne starał się znany obrot mowy zachować, i nie chciał się wystawić na ostry sąd publiczności, którego by nie uniknął gdyby mowę na dialog był zamienił.

(*) Ast utrzymuje że pewien Sophista napisał tę mowę, w której Sokratesa samochwalcą robi. Zdanie to jednak na niczem nie oparte, dowodzi tylko próżnej śmiałości w bezzasadnym twierdzeniu.

A P O L O G I A

CZYLI

Obrona Sokratesa.



Jakie na was Ateńczykowie uczynili wrażenie moi oskarżyciele, nie wiem. Co do mnie, słysząc ich, ledwom nie zapomniał o sobie; tak mocno mówili do przekonania, choć prawdy, słowem mówiąc, żadnej nie wyrzekli. Najbardziej zaś z wielu fałszów które wymyślili, nad tym się zdziwiłem, gdy mówili, że wam się strzedz potrzeba, byście się nie dali uwieść mojej wymowie. Że się nie powstydzili tego, iż zaraz na miejscu odemnie inaczej przekonani zostaną, gdy się bynajmniej nie pokażę wymownym, sędzę że dali przez to dowód największej swojej bezczelności; chyba że wymownym nazywają tego kto prawdę mówi. Jeżeli tak utrzymują przyznam się być mówcą, ale bynajmniej im niepodobny. Oni jak mówię żadnej nie wyrzekli prawdy: z mych ust usłyszycie ją całą, nie w wyszukanych, ręczę wam Ateńczykowie, wyrazach, nie w sztucznie i ozdobnie ułożonych jakich oni używali, lecz w prostych i zwyczajnych. Sędzę, że co mówię jest niezawodną prawdą. Niechaj nikt czego innego po mnie się nie spodziewa. Nie przystałoby wiekowi mojemu występować przed was nakształt młodzieńca który dopiero wprawy w wymowie dla siebie

szuka. Owszem oto was proszę i błagam Ateńczykowie, nie dziwcie się i nie obrażajcie, gdy mnie usłyszycie w tém miejscu, tym samym głosem, z tą samą prostotą, na moją obronę odzywającego się, z jakąm był zwykł mawiać na placu publicznym, przy stołach bankierów, gdzieście mnie często słyszeli. Tak się bowiem rzecz ma. Piérwszy raz dopiero występuje teraz przed sąd siedemdziesięcioletni już przeszło starzec. Nie znam więc sposobu w jaki się tu mówi. Podobnie jak gdybym był cudzoziemcem (1), nie poczytalibyście mi za złe, gdybym do was przemówił językiem i sposobem jaki z wychowania powziętem, tak i teraz nie uważajcie na kształt moich wyrażen, które mogą być rozmaite: zaklinam was o to, i zdaje się że słusznie czynię. Zwróćcie tylko całą waszą uwagę na to, czy prawdę mówię lub nie. Ten jest obowiązek sędziego; do mówcy należy prawdę mówić.

Najpiérwój wypada Ateńczykowie! bym wam okazał fałszywość dawniejszych przeciw mnie zarzutów, odpowiedział dawniejszym moim oskarżycielom, a dopiero zwrócił się przeciw dzisiejszym; wielu już bowiem obwiniąło mnie od dawna przed wami, w niczem nie oszczędzając zmyślenia. Tych ja obawiam się więcej niż samego Anyta (2) i jego stronników (3); chociaż i ci wiele mogą swoją wymową, tamci jednak daleko groźniejsi którzy od dzieciństwa waszego Ateńczykowie wami się zajmując, wpoili w was fałszywe uprze-

(1) To jest nie Ateńczykiem zawsze jednak Grekiem.

(2) Bogaty i możny artysta, gorliwy demokrat, wielką urobił Rep. przysługę pomagając Trazybalowi do wypędzenia 30tu rządców z Aten. Był na czele nieprzyjaciół Sokratesa. Potem Ateńczykowie skazali go na wygnanie: gdy przybył do Heraklei nie pozwolono mu jednego dnia zabawić.

(3) Melitus i Lykon byli mówcami. Było ich takich w Atenach z urzędu mówiących do ludu na zgromadzeniach dziesięciu. Lykon prowadził sprawę Sokratesa.

dzenie „że Sokrates powinien mędrzec chce zbadać rzeczy nadziemskie, dojsć co się za światem dzieje, i fałsz za prawdę podaje.“ Ci co te wieści roznoszą, są mojami najniebezpieczniejszymi przeciwnikami: bo kto ich mowę usłyszy, sądzi że badacz rzeczy podobnych nie wierzy w Bogów. Do tego, są oni liczni, i od dawna usiłowali mnie już podać w waszą nienawiść, z tém większym dla siebie skutkiem, że to w wieku dzieciństwa i młodości wam wystawiali, kiedyście najłatwiej mogli uwierzyć, a nikt wam prawdy nie odkrył, że oskarżali człowieka który się nie brosił. Ale najgorszym z tego wszystkiego jest, że nie można nawet nazwisk ich wiedzieć i wymienić, prócz że ma być między nimi jakiś pisarz komedyi. Nie znając więc tych, co przez zazdrość, dla oczernienia mnie, zaszczepili w was złe o mnie mniemanie, ani tych co uwiedzeni od drugich udzielali innym tegoż samego zdania, nie mogę ich przed Sąd tu powołać, i naocznie wywieść z błędu: lecz muszę jakby w pośród nocy walczyć i odpięrać natarcia, nie widząc nikogo przed sobą, na któregobym prosto uderzył. Uważcie więc, że mam jak mówię dwoistych oskarżycieli: jednych którychście dopiero co słyszeli, drugich od dawna mi nieprzyjaznych jak wspominałem. Przyznajcie zatem, że wypada mi naprzód tamtym odpowiedzieć, bo ich skargę pierwój i lepiej poznalście. Tak! Już czas wznieść głos na moją obronę, i wybić wam z głowy uprzedzenie, którem od tak dawna byliście przeciw mnie powodowani! Chciałbym by to mogło nastąpić! Ocalony potrafiłbym jeszcze coś więcej dla was i dla siebie dobrego uczynić. Lecz wiem że trudno będzie tego dokazać, i nie tajno mi jak nawet dalece. Niech się więc stanie w tém wola Boga! Ja obowiązany prawom ulegać, powinienem się bronić. Powtórzmy więc jeszcze raz, jaki jest przedmiot skargi, dla której Melit wywiódł mnie tu przed sąd. Cóż zeznali moi przeciwnicy? Niech będzie przeczytane, przewi-

nienie które mi pod przysięgą zarzucają (1). „*Sokrates występuje czyni i wykracza zapuszczając się w badania rzeczy nadziemskich, i fałsz za prawdę podając.*“ Oto taka jest skarga! Toż samo widzieliście w komedyi Arystofanesa, gdzie wystawiono Skratesa w powietrzu mówiącego, że nad świat się wznosi, i wiele podobnych niedorzeczności prawiącego. Z tych ja wcale nic nie rozumiem. Nie mówię jednak z obawy skargi Melita, żeby się kto nie znalazł, co by je rozumiał; lecz w istocie wiercie mi Ateńczykowie! nigdy się podobnemi rzeczami nie zajmowałem. Z pomiędzy was samych wielu tu wzywam za świadków!! Proszę powiedzcie jedni drugim, którzyście tylko mnie kiedy słyszeli mówiącego (a wielu takich pomiędzy wami tu widzę), czyliście kiedy z ust moich o takich rzeczach mowę usłyszeli? Możecie ztąd Ateńczykowie sądzić o reszcie, co mi zarzucają, że tak nie jest i mnie się nie tyczy. Jeżeli wam mówią że się trudnię uczeniem, i pieniądze zbieram, fałsz głoszą! lubo i to nawet uważam za rzecz przyzwoitą, gdy kto umie tak udzielać nauki jak Gorgias Leontyński (2), Prodik (3) i Hippiasz Eliski. Oni bowiem chodząc od miasta do miasta, umieją młodzież tak zająć nauką, że ta choć może w domu pobiierać ją darmo, ciśnie się do tamtych, przynosi pieniądze, i wzię-

(1) W Atenach obiedwie strony w czasie sądu składały przysięgę. Oskarżyciel zaprzysięgał prawdę swęj skargi, oskarżony swoją niewinność: i to się zwalo oboje *ἀντιμοσία*. Ztąd *ἀντιμοσίαν ἀναγνῶναι*.

(2) Gorgias z Leontium miasta w Sycylii, był uczniem Empedokla. Stał się ojcem Sofistów i Retorów, z bogacił się przez zysk z swęj nauki której tanięj nikomu nie udzielał nad 100 min. Ofiarował Apollinowi Delickiemu statnę swoję ze złota, umarł w 105 roku życia swego.

(3) Prodik z Ceos retor i filozof, uczeń Protagory, podług Scudasa, pisał młodzież. Hippiasz z Elis retor, filozof bogaty, sławny równie jak Gorgias, wypelniał rozmaite polecane sobie od Lacedaemonczyków poselstwa, Mowy jego nadęte i do poezyi zbliżone.

czność swoją oświadcza. Jest oto nawet i tu w Atenach podobnie uczony mąż z Paros, o którego przybyciu się dowiedziałem. Gdym się raz zszedł z Kalliasem Hipponikiem naszym obywatelem, który najwięcej płaci nauczycielom od synów (ma ich bowiem dwóch), rzekłem: Kalliasie! zapewne gdyby ci się parę młodych koni lub bydła urodziło, poszukałbyś dla nich człowieka któryby je wychował jak należy, to jest jakiego woźnicę, lub pasterza. Mając zaś synów, kogoż wziąć myślisz dla nich za stróża i nauczyciela? kogoż znasz takiego który wie wszystko co człowiekowi i obywatelowi przystoi? Sądzę, że gdy masz synów musiałeś się już pierw nad tém zastanowić!.. Czy znasz kogo takiego mówiłem dalej. Znam odpowiedział! Któż więc nim jest? co za jeden?.. Jest Evenus ⁽¹⁾ Sokratesie! rzekł Kallias, rodom z Paros, bierze po pięć min ⁽²⁾. Szczęśliwy! zawołałem, jeśli prawdziwie posiada taką naukę, i udziela jęj tak tanio. Ja sam szczyliłbym się niezawodnie i chlubił, gdybym tyle umiał.. Ale nie jestem tak uczony, oświadczam wam Atenczykowie. Może jednak kto z was na to mi odpowie: cożeś więc zrobił Sokratesie? zkąd na ciebie te skargi?.. Gdybyś nic osobliwego nie zrobił, nie mówionoby tyle o tobie!! musiałeś więc coś osobliwego zrobić!? Powiedz nam co takiego, byśmy o tobie nie wydali fałszywego sądu!.. Nic słusniejszego nad głos taki. Wyjawię więc Wam, co mi sławę, a co nieprzyjaciół zjednało. Słuchajcie!!! bo może niektórzy z was będą mniemać że was ludzi będę. Bądźcie owszem pewni, że wam szczerze wszystko opowiem! Nabyłem sławy przez mądrość! taką, jaka jest przyzwoita ludziom. W istocie, takim tylko jestem mędrcom. Oni zaś, o których wam

⁽¹⁾ Evenus poeta i sofista.

⁽²⁾ Mina ważyła 100 drachm, a drachma na naszą monetę Zł. 1 gr. 15; więc mina naszych 150 Złotych.

dopiero co wspominałem, posiadają nadludzką mądrość. Ja się do niej wcale nie przyznaję: kto przeciwnie mówi, fałsz mi zadaje i na moją zniewagę dąży. Nie obrażajcie się Ateńczykowie, gdy to co wam powiem zdawać się wam będzie chępliwe. Nie swoje jednak przytoczę tu wyrazy, lecz kogo innego, z powagą godną wiary wyrzeczone. Przytoczę wam za sędziego Apollina Delfickiego. Znacie wszyscy Cherefonta (1). Był on moim przyjacielem od dzieciństwa, równie jak wielu z pomiędzy was. Podzielił razem z wami wygnanie i razem powrócił (2). Znacie więc dobrze jak jest śmiałym we wszystkim. Będąc raz w Delfach odważył się spytać wyroczni względem mnie. Nie obrażajcie się Ateńczykowie, jeszcze raz was proszę, na to co powiem! Pytał, czyli jest kto mędrszy nademnie? Odpowiedziała wyrocznia że nie masz! (3) Może wam o tém zaświadczyć brat jego, gdy sam nie żyje. Uważcie dlaczego o tém wspominałem! Chcę pokazać, z kąd przeciw mnie powstała skarga. Usłyszawszy odpowiedź wyroczni, rozmyślałem coby znaczyły słowa Apollina, coby dawały do zrozumienia; bo ja sobie wcale nie przyznaję mądrości. Omylić się zaś Apollo nie mógł, bo mu to nie przystoi. Przez długi czas zostawałem tedy w takiej wątpliwości. W końcu musiałem się udać do następującego środka. Poszedłem do jednego z takich których mają powszechnie za mędrców, bym zbił zdanie wyroczni, i pokazał: że oto ten odemnie mędrszy, a ty Apollinie mnieś wyższość nad innych przyznał. To miałem na celu, gdy

(1) Aristofanes w komedji *Obłoki* szydzi z Cherefonta i jego przywiązania do filozofii Sokratesa.

(2) Wtenczas gdy wielu obywateli z Aten przez 30 Rządców wygnanych zostało.

(3) Odpowiedź tę Apollina rozmawie podają. Scholi Aristofana przywozują: Sofokl mądry, Eurypides mędrszy, a Sokrates najmędrszy. Xenofent: że nie ma człowieka wolniejszego, sprawiedliwszego, i mędrszego nad Sokratesa.

poszedł: nie potrzebuje po nazwisku wymieniać do kogo, dosyć że nim był jeden z biegłych w sprawach publicznych. Wdawszy się z nim w rozmowę, poznałem że miany był od wielu za mądrego, i uważał się sam jeszcze więcej za takiego, ale nim nie był wcale. Staralem się mu pokazać że za wiele o sobie sądził, że sobie przyznawał mądrość, a jój nie miał bynajmniej. Przez to zrobiłem sobie u niego nienawiść, i u wielu co przytomni byli. Wychodząc ztamtąd pomyślałem sobie że jestem mędrszy od tego człowieka: albowiem nikt może z nas nie wie co dobre i co wszystkim przyzwoite, a on utrzymuje że wie, choć nie wie. Ja kiedy nie wiem, to sobie nie przyznaję; zdaje się więc, że jestem nad niego choć w tój małej rzeczy mędrszy, że czego nie wiem, o tём nie twierdzę z pewnością. Poszedłem potém do innego, to jest do jednego z takich, których mają za mędrszych od tamtego; ale i tam znalazłem podobnie. Zrobiłem sobie więc w nim i innych równie nieprzyjaciół. Nareszcie chodziłem koleją od jednego do drugiego, zasmucouy, żem sobie narobił nieprzyjaciół; jednak zdawało mi się że sprawę wyroczni trzeba nad wszystko przekładać, i dla dojścia co ta w swój odpowiedzi mówi, obchodzić wszystkich, którzy tylko zdają się coś wiedzieć. Za prawdę wam powiadam (1) Ateńczykowie! należy bowiem ją przed wami mówić, gdym podług słów wyroczni rzeczy dochodził, przekonałem się, że ci wszyscy którym największą przypisują mądrość, najmniej jój mają, a których mniej rozumem uważają, zdolniejsi są do rozsądnego myślenia. Opowiem wam całe moje zabiegi, którem czynił by słowa wyroczni próżnemi nie zostały. Od biegłych w sprawach publicznych udałem

(1) W tekście jest *μη τὸν κύνα* na psa. Była to przysięga Radamana, który aby zawsze nie przysięgał na Bógów wynalazł lane formy przysięgi n. p. na psa to jest Cerbera w piekle.

się do poetów, tragików, liryków i innych, w mniemaniu, że tam poznam moją niewiadomość. Zaczawszy od dzieł którym uważał za najdoskonalsze, badałem z nich, co bym mógł nowego się dowiedzieć. Wstyd mnie Ateńczykowie powiedzieć prawdę! Muszę ją przecię wyznać. Słowem mówiąc, prawie wszyscy tam przytomni lepsze o nich dali zdanie, niż ci którzy je sami napisali. Ztąd wniósłem że poeci nie przez rozum wiersze składają, lecz przez dar natury i zapach który ich unosi, podobnie jak wieszczków, którzy przepowiadają wiele rzeczy pożytecznych, ale wcale nie rozumieją co mówią. Toż samo, zdaje mi się, mają poeci w swęj naturze: poznałem że i oni dla tego że są poetami chcą uchodzić za mądrych w rzeczach których nie rozumieją. Odszedłem więc od nich z przekonaniem że jest od nich mędrszy, jak od owych biegłych w sprawach publicznych. Nareszcie udałem się do rękodzielników, sądząc że ich umiejętności wcale nie znałem. Spodziewałem się, że u nich znajdę wiele pięknych wiadomości. Jakoż w tém się nie zawiodłem: czego nie znałem, w tém byli odemnie mędrsi. Ale zdawało mi się Atenczykowie, że i ci poczciwi dla dobra publicznego pracownicy w tym samym co i poeci zostawali błędnie. Dlatego że każdy z nich był w swojej sztuce biegły, chciał uchodzić w innych za najmędrszego, i ta ich niedorzeczność prawdziwą mądrość przyćmiła. Tak wreszcie samego siebie w imieniu wyroczni musiałem zapytać, co bym z dwójga wybrał, czy pozostać się przy swoim, nie mając modrości i wad tych wszystkich, czy je nad swoje przełożyć. Rzekłem sam do siebie i do wyroczni, że wolę przestać na swoim. Tak szukając prawdy zjednałem sobie wiele zawziętej i nieubłaganej nieprzyjaźni. Z nięj to poszło mnóstwo fałszywych przeciw mnie zarzutów. i ów tytuł mędrca, którym mnie mianują. Sądzą bowiem, że gdy komu w czém niezajomość zadaje, sam to lepiej znać muszę. W istocie zaś podobno sam Bóg

tylko jest mądrym, i Apollo w swój odpowiedzi daje do zrozumienia, że rozum ludzki mało albo wcale nic nie znaczy. Zdaje się że dlatego moje imię wymienił, aby przywiodł za przykład, że ten jest najmędrszy, który jak Sokrates poznał, że rozum jego niczem jest w powszechnej mądrości. Tego właśnie zdania ja sam teraz szukam i badam u każdego, o kim tylko z obcych lub obywateli mądrym słyszę; i jeżeli takim go nie widzę, podług słów Apollina powiadam, że nim nie jest. I dlatego nie miałem czasu dotąd należyć do żadnych spraw publicznych w Rzeczypospolitej, ani prywatnych; lecz żyję w ustroniu, zajęty jedynie tą dla Apollina przysługą. W takim stanie młodzież najbogatszych obywateli, mająca najwięcej sposobności nabycia nauki, zbiega się do mnie; lubi chętnie przysłuchiwać się gdy zbijam mniemania cudze; sama mnie naśladuje, zastanawia się, i znajduje, jak się nie mylę. wielką liczbę takich, co sądzą że coś wiedzą, a tymczasem bardzo mało lub wcale nic nie wiedzą. Ztąd ci których takimi poznaję, gniewają się nie na nią, lecz na mnie, i mówią, że Sokrates najwinniejszy! on psuje młodzież! A gdy ich się kto spyta, co z nią robi i czego jój naucza, nie chcą odpowiedzieć; i tylko żeby się nie zdawali sami nie wiedzieć co mówią, zarzucają to, co o każdym miłośniku mądrości powiedzieć można: że *zglębia rzeczy boskie, nadziemskie, w bogów nie wierzy i fałsz za prawdę podaje* (1). Prawdy pewno nie chcą wyznać, i udają że coś wiedzą, choć nic nie wiedzą. Ponieważ zaś jak mniemam są troskliwi o swoją sławę, przylém śmieli i liczni, rozpowiadając więc o mnie wiele rzeczy umyślnie

(1) τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιῶν. Aristoteles Rhetori: II podobnie się wyraża, i mówi, że dzirje się wtenczas kiedy na przeciw niepodobieństwu do prawdy jakiej rzeczy z jednej strony, prawdopodobieństwo z drugiej się wyraża.

sposobem łatwym na pozór do przekonania, napełnili już dawno uszy wasze zarzutami przeciw mnie wymyślonymi, i teraz je napełniają. Z pomiędzy nich wystąpili przeciw mnie Melit, Anyt i Lykaon. Melit obrażony za poetów, Anyt ujmując się za rękodzielnikami i temi co spraw publicznych pilnują, Lykaon broni retorów; tak, iż mocnobym był zdziwiony, jak to już na początku wyrzekłem, gdybym w tak krótkim czasie potrafił wam tyle razy na mnie miotane zarzuty z głowy wybić. Oto macie całą prawdę Ateńczykowie! Nie ukryłem nic przed wami, ani zatailem! Lubo wiem że jestem za to znieawidzony, jednak stanie się to dowodem że prawdę mówię, i że ztąd właśnie poszła przeciw mnie skarga, oraz wszystkie do niej powody. Czy teraz, czy później nad tém się zastanowicie, znajdziecie zawsze wszystko jednakowe. Tyle miałem do powiedzenia za sobą przed wami co do dawniejszych przeciw mnie zarzutów. Teraz będę się starał oczyścić z tego co mi Melit ten dobry i nader przywiązany, jak sam mówi, do kraju obywatel zarzuca wraz z innemi. Przytoćmy zatem tych drugich oskarżycieli zaprzysiężoną przeciw mnie skargę. Jest ona podobno w ten sposób: *„Sokrates występnie działa, młodzież psuje, w bogów krajowych nie wierzy, lecz w coś nowego zupełnie“* (1). Takie jest mnie obwinienie! Roztrząsnijmy każdy punkt z niego. Mówią że występnie działałam psując młodzież. Ja zaś oświadczam Ateńczykowie! że Melit występnie działa, kiedy ze spraw poważnych igraszkę dla siebie robi, pociągając ludzi lekkomyślnie do sądu i udając że się ujmuje za tém o

(1) Wyrażenie skargi jest tu trochę odmienne. Diogenes Laertius przytacza je tak jak się dochowało ze jego czasów w świątyni Cybeli: Melitus syn Melita z miasta Pitthos oskarża pod przysięgą Sokratesa syna Sofroniki z miasta Alopeku. Sokrates w tém winny że nie wierzy w Bogów Rsp. i zamiast nich wierzy w jakieś dłaństwa demoniczne, winny że psuje młodzież.

czém nigdy wcale nie myślał. Że tak jest, zaraz wam to okażę. Przystąp Melicie i powiedz, czy uważasz co nad to ważniejszym, aby młodzież była dobrą?—Nic zaiste! —To więc wyznaj w obec tych sędziów, kto ją do dobrego prowadzi? Musisz wiedzieć, bo cię to obchodzi! Kiedy mnie tu pociągasz, i przed sądem oskarżasz, że psuję młodzież, powiedz kto ją do dobrego prowadzi? powiedz i wskaż kto taki?! Widzisz że milczysz Melicie! i nie masz co odpowiedzieć! Czyli więc to nie szpetném dla ciebie, a dostatecznym tego co mówię jest dowodem, żeś o tém wcale nie myślał. Powiedz przecie dobry mąż! kto ją do dobrego prowadzi? —Prawa! —Ale nie o to cię pytam, ty najlepszy! tylko co za człowiek jest tym, i który najpiérwój poznał te prawa? —Oto ci Sędziowie! — Co mówisz Melicie? oni umieją młodzież wieść do dobrego? — I bardzo! — Czy wszyscy, lub tylko niektórzy? —Wszyscy! —Bardzo dobrze mówisz! więc podług ciebie mamy wielu takich. Czyli także i ci słuchacze młodzież do dobrego prowadzą? —I ci! — A co powiesz o Senatorach? — A i Senatorowie. —Lecz uważ czyli ci, co radzą na zgromadzeniach ludu, nie psują znowu młodzieży, lub może ją wszyscy także do dobrego prowadzą?—A i oni ją prowadzą! —Wszyscy zatém Ateńczykowie jak należy prócz mnie samego z nią postępują! Ja sam tylko ją psuję! Czy tak mówisz? — Tak nie inaczej! —Bardzo więc mnie potępiasz! Powiedz mi jednak, czyli ci się też samo zdaje i z końmi, że wszyscy je dobrze wychowują a jeden tylko ktoś psuje? Czyli też przeciwnie, że jeden tylko może je dobrze wychowuje, lub mała liczba niemi się zajmujących, a wielu skoro ich dostanie i sprobuje, zaraz psuje? Czy nie tak jest Melicie z końmi i innymi zwierzętami? Nie inaczej zapewne! czy mi to z Anitem przyznasz lub nie! Wielkie by to było szczęście dla młodzieży, gdyby tylko jeden ją psuł, a wszyscy do dobrego prowadzili. Dajesz ztąd wyraźnie poznać, żeś się o stan młodzieży nigdy nie tro-

szczył, i jawnie pokazujesz, żeś na to zupełnie był obojętnym, za co mnie tu przed sąd wywodziś. Powiedz jeszcze Melicie, zaklinam cię na Boga! czyli lepiej przebywać w pośród dobrych niż wpośród złych obywateli? Powiedz dobry przyjacielu! o nic trudnego cię nie pytam. Czy zli nie czynią zawsze coś złego tym z którymi przebywają, a dobrzy coś dobrego? — Nie inaczej! — Czyby więc kto wolał szkodę ponieść od tych z którymi przestaje niż co dobrego doświadczyć? Odpowiedz dobry przyjacielu! albowiem i prawo nakazuje ci odpowiedzieć! czy jest kto coby chciał w czem szkodować? — Nikt bez wątpienia! — Czy pociągasz mnie tu i oskarżasz że psuję młodzież umyślnie, lub mimowolnie? — Może umyślnie! — Jakże to Melicie? odemnie przecie jesteś mędrszy w tym wieku, odemnie w takim zostającego, że wiesz iż zli zawsze coś złego robią tym z którymi przestają. a dobrzy coś dobrego! Ja zaś tyle jestem ograniczony, że i tego nie wiem, czy jeśli kogo z tych co ze mną przestają do złego poprowadzę, sam będę musiał od niego doświadczyć także coś złego. Tak jak mówisz, umyślnie źle gotuję. Tego ci wcale nie wierzę, i sądzę, że albo nie psuję młodzieży, albo jeśli psuję to nie umyślnie. W obudwu razach fałsz utrzymujesz. Jeżeli nie z umysłu psuję, tedy za nieumyślnie przewinienie prawo nie każe tutaj pociągać, lecz na osobności ostrzedz i napomnieć. Każdy wie bowiem, że gdybym był napomniany i ostrzeżony, przestałbym tego robić com zrobił niechcący; ty zaś unikałeś przedemną, byś się ze mną nie spotkał, i ostrzegł. Nie chciałeś mnie napomnieć; a teraz mnie tu pociągasz, gdzie prawo każe tylko tych pociągać, co zasługują na karę a nie na napomnienie. Tak więc Ateńczykowie! jawném już jest co mówię, że powód do skargi który podaje Melit wcale go nie obchodzi!! Jednakże powiedz Melicie! z kąd sądzisz że psuję młodzież? Może to jest w samej skardze którą na mnie podajesz „*że każe nie wierzyć*”

w Bogów w których u nas wszyscy wierzą, lecz w coś zupełnie nowego.“ Czy nie tak sądzisz, że tym sposobem psuję? — Nie inaczej tak i bardzo! — Na tych samych jednak bogów, o których mowa, zaklinam cię Melicie! wytłomacz się mi jaśniej i tym mężom; bo ja nie mogę pojąć, czy mówisz, że każę w coś wierzyć? w tym razie bowiem, wierząc w coś nie jestem bez religii. Czy też, że wierzę, ale nie w tych bogów, w których wszyscy u nas, lecz w coś innego? i o to właśnie mnie oskarżasz. Czy wreszcie mówisz, że wcale w nic nie wierzę, i innym każę to robić? O godny dziwu Melicie! dla czegoż tak sądzisz? Że nie wierzę w księżyc, słońce, że ich nie uznaję za bogi jak iuni. Nie! przysięgam Sędziowie! bo mówią że słońce jest kamieniem, a księżyc ziemią. Musisz więc kochany Melicie podać skargę na Anaxagorę (1); bo czyż tak źle sądzisz o tych sędziach, i tak ich uważasz za mało obeznanych z dziełami, iż mniemasz że o tém nie wiedzą, że księgi Anaxagory Klazomeńskiego mieszczą w sobie te zdania. A przecież i młodzież o wie odemnie, i nawet z Orchestry za dwie drachmy najwięcej dowiedziebny się mogła, i wyśmiać Sokratesa, gdyby on udawał to za swoje, co należy do kogo innego, i samo z siebie jest niedorzeczne. Przeto już więc zdaje ci się Melicie, że w nic zupełnie nie wierzę. Ja widzę że ty Melicie nie zasługujesz byś sam sobie wierzył. Za takiego go uważam Ateńczykowie! za potwarcę bez granic, i że skargę tę przeciw mnie podał przez skłonność zbytmią rzucania na drugich potwarzy, przez niepowściągliwość swęj mowy, i lekkomyślność. Podobnie zaiste postąpił, jakby sobie żart robił, i chciał spróbować, czy Sokrates ten mędrzec pozna

(1) Anaxgoras Klazomeński uczeń Anaximenosa, utrzymywał że słońce jest tylko masą żelaza i kamienia, i że księżyc jest ziemią taką na jakiej mieszkamy.

że ja z niego żartuję i sam z sobą w sprzeczności zostaję; czy też da się zwieść tak jak inni słuchający; albowiem sam przeciw sobie Melit mówi w skardze, gdy twierdzi: „Sokrates występnie postępuje nie wierząc w bogów, tylko w nich wierząc.” Mowa taka żart tylko okazuje. Zastanówcie się Sędziowie dlaczego powiadam że tak twierdzi. Ty zaś Melicie odpowiedz nam, a wy o co was od początku prosiłem, nie gniewajcie się na mnie gdy do was zwyczajnym sposobem mówić będę. Jestże kto taki Melicie coby twierdził że są rzeczy ludzkie, a ludzi nie masz? Odpowiedz a nie gniewaj się znowu! Jestże kto coby mniemał że niemasz koni ale są rzeczy które ich się tyczą, że nie masz muzyków, fletni, ale tylko to co do nich należy? Nikt bezwątpienia o najlepszy z ludzi! Jeżeli nie chcesz tego powiedzieć, to ja ci i innym wszystkim powiadam! Ale przynajmiej odpowiedz czy jest kto, coby w coś boskiego uwierzył, a w bogów nie wierzył?— Nikt! —Czegożeś się wahał, żeś aż dopiero teraz z musu odpowiedział? Czy nie przyznajesz że wierzę w coś boskiego (1), i w to wierzyć każe, czy to co nowego, czy starego, zawsze jednak coś boskiego, jak mówisz. Na to sam w zeznaniu przysięgę. Jeżeli więc w to wierzę, muszę i w bogów wierzyć (2). Czyliż nie tak wnosić trzeba? Nie inaczej! Sądzę że się na to zgadzasz, kiedy milczysz. Czy to co jest boskie, nie uznajemy sami bogami, albo za od nich pochodzące? Skoro zatem wierzę w coś boskiego (3) a tém są bogowie (4), wypada to co mówię, że robisz sobie żarty, twierdząc raz że nie wierzę w bogów, a drugi raz znowu że w nich wierzę, kiedy

(1) *καὶνὰ δαιμόνια* domyślając się *πράγματα* to jest coś od duchów (demones) pochodzące.

(2) To jest duchów.

(3) To jest od duchów pochodzącego.

(4) Duchy demony.

coś boskiego uznaje: To co jest boskie, pochodzi od bogów z nymf wydane (1) lub innych bóstw, do których należy; któżby zatem z ludzi uwierzył, że jest to co od bogów pochodzi, a samych bogów nie ma? Podobnie byłoby nie-stosowném, jak gdyby ktoś mówił: jest to co od koni i osłów pochodzi, a koni nie ma. Lecz Meliciel nie inaczej, tylko dla doświadczenia nas podałeś przeciw mnie skargę, albo żeś nic nie wiedział, co byś mi prawdziwie mógł zarzucić; nie podobna bowiem, bym mógł kogo przekonać, choćby takiego coby najmniej miał rozsądku, że jest człowiek, który wierzy w coś boskiego, a w bogów nie wierzy. Przeto zdaje mi się Ateńczykowie! że z tego o co mnie oskarża Melit nie potrzebuje się już więcej oczyszczać. Ale jak wyżej wspomniałem, powstała przeciw mnie zacięta wielu nienawiść! Wiecie o tém dobrze: to właśnie może mnie tylko zgubić, nie zaś Melita ani Anyta skargi, lecz wielu innych potwarze i zazdrość, jak już znaczną liczbę dobrych zgubiła, tak i mnie zgubi. Nic zatem dziwnego że mnie ten los spotka. Może jednak kto na to odpowie. „Nie wstydzisz się Sokratesie żeś tak postępował, iż się teraz naraził na niebezpieczeństwo śmierci?” Temu ja na wzajem odpowiem: mylisz się kiedy mniemasz że człowiek we wszystkiém powinien dbać o swoje życie i oddalać od niego niebezpieczeństwo śmierci, choćby i tam gdzie się ono na nic nie przyda; a nie na to patrzeć czy można żyć uczciwie i postępować jak na dobrego człowieka przystoi. Nierozsądni zatem byliby podług ciebie owi bohaterowie, którzy polegli pod Troją, a między nimi i syn Tetidy, który tyle pogardził niebezpieczeństwem, gdy mu szło o to, aby się nie okrył

(1) Rozumie się tu o duchach, czyli demonach, które podług Mytologii, miały być dziećmi Bogów i Nymf, i znajdowały się między niebem i ziemią.

hanbą, że choć matka bogini do pałającego żądzą największą
 zabicia Hektora, w te słowa niejako się odezwiała „Synu!
 jeśli się zemścisz za śmierć twego przyjaciela Patrokla, i
 zabijesz Hektora, sam zginiesz, bo zaraz cię po nim śmierć
 czeka“ on mało waząc śmierć i niebezpieczeństwo, a więdź
 na to uważając by nie żył bez sławy i pomsty prajjacioł,
 rzekł: „niech umrę, bylem się pomścił krzywdy, i nie był
 wysmiay na mój flocie jako prózny ciężar ziemi“ (1). Nie
 widziszże więc, iż pogardził śmiercią i niebezpieczeństwem?
 Tak jest w istocie Ateńczykowie! Podług tego jak kto co
 sam zacznie i uważa za dobre, lub mu co inni wskażą,
 powinien być stałym na nic nie zważając, a nawet i na
 śmierć, byle nie ściagnął dla siebie niesławy. I ja więc Ateń-
 czykowie źlebym i niestosownie postąpił, gdybym nie opu-
 ściwszy wtenczas placu, i nie uważając na śmierć, gdy mnie
 wasi wodzowie do bitwy pod Potideą, Amphipolis, i Delią (2)
 stawili, teraz gdy mnie sam Bóg wzywa, jakem poznał i
 domyślił się, abym żył szukając prawdy, poznawał siebie
 i innych, w tém z obawy śmierci, lub czego innego, nie do-
 pełnił mojego przeznaczenia. Źlebym sobie w tym razie
 postąpił; i prawdę mówiąc słusznieby mnie wtenczas mógł
 kto pociagnąć do sądu, że nie wierzę w bogów, kiedy nie
 słucham wyroczeni; obawiam się śmierci, a uważam się za
 mędrca, nie będąc nim bynajmniej tym sposobem; albowiem
 obawiać się śmierci, niczém innym nie jest, jak udawać się
 za mędrca a nim nie być. Udawać zaś że się coś wie, jest
 to samo co nic nie wiedzieć; bo nikt nie wie, czy śmierć
 nie jest największém dobrem dla ludzi? Obawiają się jēj
 ztąd jak wiecie, że mówią, iż jest największém złem. Lecz

(1) Homer. Iliad. Libr. XVIII. ver. 96, 98, 104.

(2) O odzpiaczeniu się Sokratesa w tych trzech spotkaniach mówi Pla-
 to in Syposio, Diogenes Laerti. Libr. II, cap. 22.

czyli: to nie jest tylko godny nagany nierozsądek, uważać to za złe, sądzić o tém czego się nie zna. Ja zaś tém tylko od innych się różnię, jeżeli mogę powiedzieć o sobie, że jestem od innych mędrszy: że kiedy nie wiem co się z człowiekiem po śmierci dzieje, tego téż nie utrzymuję że wiem i to tylko znam, że znieważać i nie słuchać lepszego od siebie człowieka, lub boga, jest największym złem i hańbą. Oto więc złe, którego się boję i którego będę unikał, bo wiem że złe: a nie mniemanych złych rzeczy, które mogą być dobrami. Tego nie odstąpię, choćbyście mnie tu zaraz uwolnili, nie wierząc. Anytowi, który twierdzi że albo wcale nie należało mnie tu pociągać, albo że akroście mnie pociągnęli, puścić bez kary śmierci nie możecie; bo jeśli mnie puścicie, zepsują się zaraz wasi synowie chwytając się tego czego nauczam. Choćbyście do mnie tak nawet przemówili: „Sokratesie! nie usłuchamy Anyta, twolniemy cie, ale pod tym warunkiem, abys nie zajmował się już „odtąd poznawaniem i szukaniem prawdy; bo jak jeszcze raz „będziesz o to przekonany, na śmierć skazany zostaniesz“ gdyby mówię tak chcieliście mnie uwolnić odpowiedziałbym wam: „szanuję was Ateńczykowie i pawazam, ale Bogu muszę być więcej posłuszny niż wam, i dopóki tylko żyć będę i sił nie utracę, nie przestnę szukać prawdy, wzywać was i pokazywać ją wam, a kogo z was spotkam, mówić do niego: „o najlepszy między ludźmi! jakże będąc Ateńczykiem „z miasta największego i prawie najświetniejszego w Grecyi przez oświecenie i potęgę, nie wstydzisz się myśleć „tylko o pieniądzach, abys ich miał jaknajwięcej, o sławie „i honorach abys się z nich wynosił, a o rozumie, prawdzie, i o duszy abys ją udoskonalił nie masz starania, i „nie myślisz?!“ Jeśli mi zaś kto z was przeciwnie odpowie, i oświadczy że się tém zajmuje, nie puszcę ja go zaraz i nie odstąpię, lecz wybadam, poznam i przekonam się; a

gdy okaże się że nie ma cnoty, i w mowie ją tylko udaje, naganię że rzecz najważniejszą mało sobie waży, a niewartą niczego wiele ceni. To ja powiem każdemu z kim się tylko spotkam, czy z młodym, czy z starym, czy z cudzoziemcem, czy z obywatelem, a témbardziej wam którzy z jednego ze mną pochodzicie rodu. Tak bowiem rozkazuje Apollo, wiecie dobrze; i ja sądzę że nie mogę większej dla was w Rzeczypospolitéj uczynić przystugi, jak gdy to robię co on każe; zajmuję się przekładaniem wam młodym i starym, byście nie pierwój mieli staranie o ciele, o pieniądzech, lub czém inném, nim o duszy aby była dobrą; wystawiam wam, że nie z bogactw cnota, lecz bogactwa z niej pochodzą, i wszelkie inne dla ludzi tak prywatne jak publiczne dobro. Jeżeli więc głosząc te rzeczy, psuje młodzież, muszą one być szkodliwe; albo gdy kto powie że nie te głoszę, odpowiem, fałsz utrzymuje. A wy Ateńczykowie! czy usłuchacie Anyta czy nie, czy mnie uwolnicie lub nie, nie przestanę tego samego robić choćym nawet kilka razy miał umierać. Nie gniewajcie się Ateńczykowie! lecz ze spokojnością o com was prosił posłuchajcie co mówię, bo jak sądzę nie będzie to dla was bez korzyści. Mam wam coś innego powiedzieć na co może znowu z krzykiem odpowiecie. Nie czyńcie jednak tego. Bądźcie pewni, że jeżeli mnie na śmierć skazecie w takim stanie jak teraz mówię, sami sobie więcej niżeli mnie zaszkodzicie: gdyż mnie nie zrobią nic złego Melit i Anyt, nie potrafią bowiem. I byłoby jak sądzę niesłuszną wcale rzeczą, aby dobry od złego miał co ucierpieć. Może mnie na śmierć wskażą, albo na wygnanie lub utratę praw obywatelskich. Anyt i kto inny uważa to pewno za bardzo wielkie złe, ale ja bynajmniej; owszem to mam za największe złe, co teraz Anyt robi: niesprawiedliwie nastawać na śmieć niewinnego człowieka. Nie za sobą więc tu przemawiam Ateńczykowie! jak kto może mnie-

mać, lecz za wami, byście się nie stali winnemi względem
 daru boga dla was zesłanego, przez potępienie mnie. Jeśli
 bowiem mnie na śmierć wskażecie, nie łatwo znajdziecie
 kogo innego tak prawie od boga dla Rzeczypospolitej zesła-
 nego, któryby podobnie, może niestosownie się wyrażę, jak
 roslęmu i kształtnemu z postaci, lecz dla otyłości powołae-
 mu koniowi dodaje się bodzca aby był do błegu pędzsy,
 on jak ja was pobudzał, podniecał, zachęcał i każdego dnia
 na was wołał. Takiego drugiego nie łatwo znajdziecie Ateń-
 czykowie! Zatem jeśli rad moich usłuchacie, uwolnicie mnie.
 Lecz wy pewno gniewając się, tak jak drzymający gdy ich
 kto przebudzi, odpchniecie mnie od siebie, i jak chce
 Melit, wskażecie na śmierć, abyście potem cały czas spali,
 dopóki bóg nareszcie zlitowawszy się nad wami, drugiego
 wam nie zesle. Możecie i ztąd poznać Ateńczykowie! że dla
 Rzeczypospolitej jestem zesłany: bo więcej to jest niż na
 człowieka, porzucić wszystko, być obojętnym przez tyle lat
 na wszystkie domowe sprawy, by chodzić od jednego do
 drugiego z was i zachęcać jak brat starszy lub ojciec do
 starania się o cnotę. Gdybym co ztąd zyskiwał i brał na-
 grodę za moje usługi, nie zlegobym nie robił. Lecz nie!
 jednak moi oskarżyciele jak we wszystkim co mi zarzucali
 byli bezwstydnymi, tak i w tém nie powstydzieli się dowo-
 dzić świadkami, że ja brałem kiedy zapłatę, lub ję żądałem.
 Dostatecznym zaś tego co o sobie mówię dowodem jest
 moje ubóstwo. Ale może wam się to zdawać będzie zbyt
 dziwném, że ja prywatnie do każdego chodzę i udzielam
 méj rady, a publicznie przed ludem nie śmiem ję dla Rze-
 czypospolitej objawić. Przyczyną tego jest, jakeście już ode-
 mnie słyszeli, duch jakiś boski i niewidzialny który mną
 kieruje. Toż samo mi Melit choć z szyderstwem w swéj
 skardze zarzuca. Widziano tę osobliwość we mnie zaraz od
 samego dzieciństwa. Jest nią głos jakiś, który mnie zawsze

odwodzi od tego, co bym chciał robić, a nigdy nie zachęca. On mi zabrania udawać się do spraw publicznych, i jak mniemam dobrze czyta: wiecie bowiem że już dawno byłbym nie żył, i wdając się do spraw publicznych, nic dobrego bym dla was ani dla siebie nie zrobił. Nie ganię was się Ateńczykowie gdy wam powiem prawdę! Ktokolwiek u was jak u każdego ludu otwarcie się odezwie, i powstanie przeciw zbrodniom i nieprawościom w Rzeczypospolitej, nie uniknie kary; wypada zatem, aby kto się ujmuje za prawością, jeśli ma przez czas jakiś ocalać, żył prywatnie, a nie występował publicznie. Przytoczę wam tego wielkie dowody, nie w słowach, ale w rzeczach które sami wielce poważacie. Posłuchajcie co mi się zdarzyło, abyście poznali, że z obawy śmierci, zdania mego o tém co uważam za nieprawe, nigdy nie zmieniłem, choćby mi nawet przyszło umrzeć. Co powiem niepadoba się wam zapewne, i zdawać się będzie chępliwe: jest jednak zawsze prawdą. Wiecie że nie piastowałem nigdy żadnego w Rzeczypospolitej urzędu, tylko do obrad Senatu należałem. Prezydowało wtenczas w Prytaneum nasze Antyocheńskie pokolenie, gdyście dziesięciu owych wodzów za to że nie ratowali poległych w bitwie morskiej, sądzić chcieli bez rozpoznania sprawy, wbrew prawom, jakieście potém sami to uznali. W ówczas ja tylko jeden z zasiadających w Prytaneum oparłem się temu (1); a choć mówcy gotowali się mnie za to skarżyć, i wyście także z wrzawą powstawali, wolałem się jednak narazić na niebezpieczeństwo w obronie prawa i sprawiedliwości, niż z obawy kajdan lub śmierci zgodzić się

(1) Lud Ateński był podzielony na 10 pokoleń, z których każde dostarczało 50 osób do Rady 500 czyli Senatu, który się składał z 10 klas. Każda z nich rządziła kolejną przez 35 dni. Ci 50 Senatorów zwali się Prytanami, a czas ich urzędowania Prytania. Utrzymywani byli kosztem publicznym w gmachu zwanym Prytaneum.

z wami na tak wielką niesłuszność. Było to jeszcze za czasów demokracji w Rzeczypospolitej. Skoro zaś nastąpiła Oligarchia, ówi trzydziestu przyzwawszy mnie do siebie z czterema innemi do Tolos wysłali bym sprowadził Leona Salaminczyka, którego na śmierć skazali. Polecili toż samo wielu innym zrobić: okracając jaknajwięcej osób przez to zochydzili. Lecz ja pokazałem im zaraz nie w mowie, lecz w skutku, że śmierci jak wam prosto mówię, bynajmniej się nie boję, ale tego tylko, abym w czem bezbożności i niesprawiedliwości nie popełnił. Ani więc ów rząd trzydziestu nie potrafił na mnie wymóżyć bym co uczynił przeciw sprawiedliwości. Kiedym wyszedł z Tolos (1), czterech innych udało się do Salaminy i Leona sprowadziło; ja tymczasem pośpieszyłem do domu, i byłbym niezawodnie śmierć za to poniosł, gdyby nagle rząd się nie zmienił. Wielu wam o tém zaświadczyć może! Czy więc sądzicie, że byłbym tyle lat przeżył, gdybym był do spraw publicznych się wdawał, i postępując z godnością uczciwego człowieka, bronił sprawiedliwości, i jak należy dbał o nią jedynie? Niepodobna Ateńczykowie! bo nikt w takim razie nie był tyle szczęśliwy; tém bardziej ja który przez cały bieg życia, i ile razy należałem do spraw publicznych, zawsze byłem w moim stały, i równie w zatrudnieniach prywatnych nie dozwalałem nikomu nic przeciw sprawiedliwości czynić, ani z tych żadnemu, których moi potwarcy za uczniów moich uważają (2): bo ja nigdy niczym nie byłem nauczycielem, tylko jeśli kto chciał mnie słuchać gdym mówił, czy z młodych, czy ze starszych, nie broniłem, ani za rozmowy nie brałem pie-

(1) Gmach gdzie Prytanowie wspólnie biesiadowali, nazywał się także Prytaneum *πρυτανείον*, ponieważ służył za skład zboża.

(2) Alcibiades i Kritias miani za uczniów Sokratesa, że w postępowaniu do zasad i nauk Sokratesa się stosowali.

nieędzy, tak iżbym bez nich nikomu nie miał odkryć myśli moich; lecz owszem jednakowo pozwalałam każdemu tak ubogiemu jak bogatemu zapytywać się mnie w czém ma wątpliwość, odpowiadać na moje zdania, i znowu słuchać co powiem. Jeśli zaś między takimi znajdzie się kto dobry, lub zły, niesłusznie przypisywanoby mi tego przyczynę; bo ja nikomu nigdy nie dawałam nauki, ani przepisów; i jeżeliby kto powiedział że się odemnie nauczył, lub usłyszał, czegoby inni nie słyszeli, bądźcie pewni, że fałszyb utrzymywał. Dlaczego zaś wielu lubi długo przy mnie przebywać, słyszeliście Ateńczykowie! Powiedziałem wam prawdę że im się podoba słuchać, gdy wytykam tych co uchodzą za mędrców a nie są nimi; nie jest to bowiem bez przyjemności, a mnie od boga poleczone przez wyrocznie, sny i inne sposoby, któremi wola bogów objawia co człowiekowi do uczynienia. Oto macie prawdę bardzo dowodną! Jeżeli młodych psuję, albo zepsułem, wypadaloby aby dorostszy, gdy poznali żem ich do złego poprowadził, teraz przeciw mnie ze skargą i żądaniem kary wystąpili, albo przynajmniej gdy sami nie śmieją, ich krewni, ojcowie, bracia i inni powinowaci ujmując się za temi którzy do ich rodziny należą, przeciw mnie się odezwali i domagali kary za to, że ich na złe naraziłem. Tak z jednych jak drugich jest tu wielu przytomnych, których widzę, a najprzód oto tego Krytona mojego rówiennika z jednegoż ze mną pokolenia, potem ojca tego Krytobuła, dalej Luzaniasza Sfettyjczyka ojca tego tu Eschinesa, i tego Antifona Cefizyjczyka ojca Epigenesa; wielu podobnie innych, których bracia zawsze przy mnie przebywali, jako Nikostrat syn Zotyda, brat Theodota, który gdy nie żyje nie mógł mu teraz nakazać milczenia. Widzę jeszcze Parala syna Demodoka brata Teagesa, Adimanta syna Arystona brata Platona; nareszcie Ajantodora brata Apollodora. Mnóstwo innych mógłbym tu wymienić, z których

Melitowi należało kogo w skardze za świadka przywieść. Jeżeli wtenczas zapomniał, niechże teraz przywiedzie. Pozwalam niech ten zezna jeżeli ma co takiego; lecz przeciwnie znajdziecie Ateńczykowie wszystkich gotowych biedz mnie na pomoc, mnie który ich do złego poprowadziłem, i który ich krewnych, jak mówi Anyt i Melit, złego nabawiłem. Może ci których zepsułem mają jaki powód mnie bronić; ale ci którzy nie zepsuci a dojrzalsi w wieku, powinowaci tamtych, jakież inny mieliby powód ujmować się za mną, jeżeli nie samą prawość i sprawiedliwość? bo są przekonani, że Melit fałsz utrzymuje, a ja prawdę mówię. Tak niezawodnie Ateńczykowie! cobym mógł wyrzec na moją obronę, to jest niezawodnie, i wiele podobnych rzeczy. Ale może kto z was przypomniawszy sobie, że w daleko mniejszej sprawie wzywał i błagał ze łzami litości sędziów, przedstawiał im swe dzieci, przyjaciół, krewnych, by większą wyjednał dla siebie łaskawość, gniewać się będzie na mnie, że ja tego wcale nie robię, choć w daleko większym znajduję się niebezpieczeństwie; może mówię kto tém obrażony z gniewem przeciw mnie zdanie swe wyrzeczę? Temu ja, jeśli będzie takim, czego nie przypuszczam, zdaje mi się że stosownie odpowiem, gdy w te słowa do niego się odezwę: „Przyjacielu! mam i ja krewnych: bo jak Homer mówi, nie powstałem z drzewa, ani ze skały.“ Prócz krewnych mam w domu synów, jeden doroslejszy, a dwaj młodszy. Nie przyprowadziłem ich tu jednak, bym przez nich łaskawsze sobie u was o mnie wyprosił zdanie. Czemu zaś tego nie zrobiłem? Nie, abym miał być upornym i mało sobie was poważać (bo że jestem na śmierć obojętny, to rzecz inna), lecz dla sławy mojej, waszój i całej Rzeczypospolitej nie sądze za przyzwoite, abym co podobnego uczynił, zwłaszcza [gdy jestem w tym wieku, i taką mam sławę czy prawdziwą czy fałszywą, zawsze jednak podług zdania wszystkich, wyższy od innych. Gdyby więc i

z was ci, którzy zdają się odznaczać mądrością, mężstwem, lub czémkolwiek dobrem, tak sobie postąpili, ściągęliby na siebie niesławę; jak często widziałem wielu co się zdawali czemciś, a jednak skoro przed sądem stanęli, dziwactwa robili mniemając że im się coś złego stanie gdy będą umrzeć musieli, a skoro wy ich zachowacie przy życiu, zostaną nieśmiertelnymi. Tacy zdaje mi się wstyd Rzeczypospolitej przynoszą: bo nie jeden cudzoziemiec może ztąd wnosić, że owi Ateńczykowie co celują przed innemi we wszystkiém dobrém, i którym w rządzie, w godnościach, wszyscy przyznają piérwszeństwo, nie lepiej postępują nad kobiety. Nie przystoi zatem Ateńczykowie, abyście wy, co się zdajecie być czemciś wyższém, mieli sami to czynić, albo pozwolili aby mi to czynili. Lecz owszem powinniście pokazać, że bardziej potępiacie takich, co dla litości wprowadzają podobne przed sąd sceny, i wystawiają tym sposobem Rzeczypospolitą na pośmiewisko, anizeli tych co się spokojnemi na wszystko okazują. Prócz sławy która na to nie pozwala, zdaje mi się jeszcze niesłuszném wcale błagać prośbami sędziów, i wyjednywać przez nie łagodny u nich wyrok. Owszem trzeba im wystawić stan sprawy i o prawdzie przekonać: nie na to bowiem zasiadają w Sądzie, aby ze sprawiedliwości łaski komu świadczyli, lecz aby ją ściśle wymierzali: bo przysięgają że dla nikogo względnemi się nie okażą, ale podług praw wyrokować będą. Nie wypada zatem abyśmy was do łamania przysięgi przyzwyczajali, a wy nas w tém ntwierdzali, gdyż razem byśmy wykraczali. Nie chcecie przeto Ateńczykowie, bym miał to względem was robić, co nie uważam ani za szlachetne, ani za przyzwoite, ani za zgodne z sumiennością religijną. Tembardziej zaklinam was na Boga, nie żądajcie tego gdy mnie ten Melit o bezbożność posądza: albowiem gdybym was prośbami nakłaniał i wiódł do tego co się sprzeciwia waszej przy-

siedze, dalbym wam poznać, że nie wierzę w bogów, i sam w swój obronie obwinałbym się o niewiarę. Od niej zaś bardzo daleki jestem Ateńczykowie! bo więcej wierzę w bogów jak żaden może z moich oskarżycieli, i równie bogu jak wam polecam sprawę moją w tém co dla was i dla mnie jest najlepsze.

Domówienie po osądzeniu.

Ze mnie to wcale nie obchodzi Ateńczykowie! iżeście mnie potępili, do tego prócz wielu innych powodów, i to się przyczynia, że się spodziewałem podobnego wypadku. Dziwię się tylko że tak mała wypadła liczba głosów przeciwnych; sądziłem że wypadnie większa: gdyby bowiem jak się okazało trzy jeszcze inaczej wypadły ⁽¹⁾ byłbym zupełnie wolny. Jednak co do skargi Melita, jestem jak mnie mam uniewiniony, i nie tylko uniewiniony, lecz jak każdemu wiadomo, gdyby Anyt i Lykaon nie byli wystąpili ze swojemi przeciw mnie zarzutami, byłby on tysiąc drachm zapłacił, jako nie mający piątej części głosów za sobą. Podaje on na mnie karę śmierci! Dobrze! ale jaką ja znowu od siebie podam? Taką zapewne na jaką zasługuje! — Jakąż więc? Na cóż powinienem być skazany, albo co mam zapłacić za to, że umiając żyć byłem zawsze czynny, tylko niedbałem o to za czém się inni uganiają, to jest o bogactwa, zyski, urzędy, godności, wojskowe i inne! za to że nie należałem do żadnego ze spisków i buntów w Rzeczypospolitej,

(¹) Sędziów wszystkich było 556. Z tych 281 dali zdanie przeciw Sokratesowi, a 275 za nim. Brakowało więc Sokratesowi trzy głosy do uwolnienia. Wszystkie te głosy rachowane były na imię Melita głównego oskarżyciela, lecz Sokrates daje do zrozumienia, że on sam na siebie otrzymał tylko $\frac{1}{2}$, i gdyby go swojemi nie wsparli Anytus i Lykaon, byłby nie otrzymał $\frac{1}{2}$ głosów podług praw wymaganych.

bom się uważał zbyt uczciwym bym miał dla ocalenia się do tego uciekać za to żem się tém nie zajmował, w czém widziałem, że ani wam, ani sobie nie będę mógł być użyteczny, lecz spieszyłem z największém dla każdego jak mówię dobrodziejstwem! kiedym z osobna każdego upominał, aby pierwój niż o swych rzeczach o sobie samym myślał, aby ile mógł starał się być najlepszym, najrozsądniejszym, nie wprzód wdawał się do spraw Rzeczypospolitej dopókiby jój samój nie poznał, i we wszystkiém inném tąż samą drogą postępował! Za takie postępowanie cóż zasługuję? czegoż się spodziewać mogę? Zapewne co dobrego, jeżeli sprawiedliwie wartość méj zasługi ocenicie! Nie byle jakiejż zatém nagrody, lecz takiej, któraby dla mnie była odpowiednią. Cóż więc może być odpowiedniém dla człowieka ubogiego, dobroczyńcy waszego, który potrzebuje tylko spokojności, by wam ciągle rad swych udzielał? Oto aby był utrzymywany kosztem publicznym w Prytaneum (1). Stosowniejzém to będzie, nizeli aby był ten utrzymywany który odniesie zwycięztwo na igrzyskach Olimpijskich w ubieganiu się konno, lub na wozach dwu lub cztero-konnych; bo taki robi tylko, że się zdajecie być szczęśliwemi, a ja że niemi prawdziwie jesteście; tamten nie potrzebuje pomocy w utrzymaniu się, a ja bez niój obejść się nie mogę. Jeżeli więc sprawiedliwie postąpić zechcecie, przyznacie że zasługuję na publiczną ze skarbu utrzymanie w Prytaneum. Może gdy to mówię, zdaję się wam zbyt śmiało za sobą przemawiać, podobnie jak kiedym wspominał o prośbach i wzbudzaniu litości. Ale nie tak się rzecz ma Ateńczykowie! tylko: wiem żem względem nikogo z umysłu nie popełnił żadnej nie-

(1) Utrzymywano w Prytaneum kosztem publicznym, oprócz Prytanów jeszcze tych, którzy ważne jakie przysługi uczynili dla Rzpłtj, oraz zwycięzców Olimpijskich.

sprawiedliwości, lecz was o tém przekonać nie mogę, bo zbyt mało mam czasu do mówienia. Gdyby było u was prawo jak gdzieindziej karę śmierci nie po jednodniowém sprawie roztrząsaniu (1), lecz po dłuższém dopiero stanowiąc, pewnobyście się o tém przekonali, lecz w tak krótkiej chwili jak teraz, niepodobna bym wam wybił z głowy wielkie przeciw mnie zarzuty. Jednak gdy mam przekonanie że względem nikogo niesprawiedliwości się nie dopuścił, trudno abym jój względem siebie się dopuszczał, i przyznając że zasługuję na karę sam ją na siebie podawał. Czy to z jakiej obawy? może abym nie był zmuszony uleść temu na co mnie Melit wskazuje, o czém jednak powiadam, że nie wiem czyli co dobrego, lub złego. Więc powinienem podać na siebie to co sam uważam za złe! Cóż takiego? więzienie! Lecz za cóż bym miał żyć jak niewolnik zostający pod ciągłą strażą dozorców? (2) Może karę pieniężną i osadzenie w domu poprawy? Lecz byłoby to jedno, o czém dopiero wspomniałem. Pieniądzy zaś nie mam z kądybym zapłacił. Bez wątpienia zatem wygnanie! Samibyście to pewno na mnie podali. Lecz w tym razie przywiązanie do życia zbyt by mnie musiało zaślepić, iżbym nie poznał, że kiedy wy współrodacy moi nie mogliście znieść towarzystwa i rozmów moich, które wam się tak zniechęcającymi i naprzykrzonymi stały, że się teraz od nich uwolnić szukacie, inni łatwo je znosić mieli. Daleko więc od tego! Nie stosowném nareszcie byłoby dla mnie w tym wieku opuszczać Ojczyznę, żyć na wygnaniu, i jak nędzny tułacz od miasta do miasta chodzić. Wiem dobrze, że

(4) W Atenach żadna sprawa nie mogła się dłużej ciągnąć nad dzień jeden (Samuel Petitus in Leg. Atti.)

(6) *οἱ ἐνδεκα* jedenastu zwani. Każde z dziesięciu pokoleń jednego dostarczało takiego, a jedenasty był pisarz.

dokądkolwiekbym się udał, młodzież cisnęłaby się słuchać mnie jak tutaj; a gdybym przed nią stronił, wyrobiłaby mnie u swoich starszych wygnanie; tak jak ci znowu, gdybym ich synom nie bronił cisnąć się do mnie, wygnaliby mnie za to. Może jednakże na to kto powie: „Sokratesie! czyż milcząc i nie wdając się do niczego, nie będziesz mógł żyć spokojnie na wygnaniu?” To jest właśnie o czém was najtrudniej przekonać. Gdy wam powiem, że w takim być stanie, jest to samo co być nieposłusznym bogu, a ztąd trudno nie wdawać się do niczego, nie uwierzycie, sądząc, że z was żartuję; a gdy jeszcze dodam, że największym jest dobrodziejstwem dla człowieka mózż codziennie mówić o cnocie i tém wszystkiém o czém mnie słyszeliście mówiącego i zastanawiającego się nad sobą samym i innemi, (bo życie bez tego nie jest godnym życia), tem więcej nie uwierzycie moim wyrazom. Tak się ma rzecz w istocie Ateńczykowie! lecz wlać o niej w was przekonanie nie łatwo. Ja zaś nie przywykłem stanowić na siebie co złego, którego nie zasłużyłem. Gdybym miał pieniądze, wyznaczyłbym na siebie karę zapłacić tyle ile bym mógł: albowiem nic bym na tém nie stracił. Lecz ich nie mam: chyba że przystaniecie, abym złożył tyle, ile będę w stanie. Ja zaś więcej nad jedną minę nie mogę, na tyle więc się wskazuję. Ten Platon Ateńczykowie i tamten Kryton z Krytobulem chcą za mnie 30 min zapłacić, i dać na to zapewnienie. Taką ilość na siebie przyjmuję, a ci ręką dostatecznie za zapłacenie.

Nie długo będziecie słyszeli Ateńczykowie wyrzuty i naganę od tych, którzy chcą sztydzić z naszej Rzeczypospolitej, żeście zgubili Sokratesa męża nadzwyczajnej mądrości. Takim bowiem dla tém większej waszej obelgi nazywać mnie będą choć nim nie jestem. Gdybyście byli cokolwiek jeszcze się zatrzymali, śmierć moja sama z siebie byłaby nastąpiła. Widzicie wiek mój, jak mało pozostaje mi już do życia, i

śmierć nie jest już daleką. Nie mówię tu do wszystkich, lecz tylko do tych, którzy mnie na śmierć wskazali. Do nich jedynie przemawiam. Może sądzicie Ateńczykowie że temu uległ przez to, że się niedostatecznie bronił, kiedy mógł być was sobie ująć, gdybym chciał wszystko powiedzieć i zrobić dla uniknienia skargi. Bynajmniej! Uległem wprawdzie, ale nie przez brak dowodów w obronie, tylko przez brak śmiałości, bezwstydu, i tego, że nie chciałem do was mówić, jakbyście radzi słuchać: to jest abym przed wami łzy wylewał, błagał o litość, i wiele innych rzeczy robił które wcale jak wam powiadam mnie nie przystoją, a wyście je przywykli u innych słuchać. Nie uważałem dawniej za przyzwoite dla niebezpieczeństwa nieszlachetności się dopuścić; równie zatem i teraz w obronie nie chciałem się na to odważyć. Wolę raczej broniąc się umrzeć teraz, niż żyć w niestawie i podłości: albowiem czy w sądzie, czy na wojnie, nie przystałoby mnie ani nikomu o tem tylko myśleć jak śmierci uniknąć. Zdarza się często, że nie jeden w bitwie łatwoby się od niej uchronił, gdyby broń porzucił i prosił o przebaczenie nieprzyjaciela. Podobnie w każdym niebezpiecznym położeniu, wiele jest sposobów uniknąć śmierci; kiedy kto na wszystko i w mowie i w czynach się odważy. Ale nie o to idzie Ateńczykowie, by trudno było śmierci uniknąć, tylko aby uniknąć niestawy przedziej nad śmierć. Ja ociężały starzec doznam tego co cięższe, rzadsze, a moi oskarżyciele gwałtowniejsi i przedsi, tego co przedsi, to jest zarzutu bezczelności. Ja odchodzę ztąd skazany na śmierć, jakieście mnie osądzili, oni zaś odchodzą okryci chaubą niegodziwości i niesprawiedliwości, jak ich prawda potępiła. Ja na mojem a oni niech także na swoim przestaną. Mniemam że tak wypaść było powinno, i dobrze wypadło. Co zaś potem nastąpi, pozwólcie wy coście mnie potępiłi, niech wam teraz objawię; w tym bowiem

jestem stanie, w którym ludzie gdy z tego świata schodzą, przyszłość często przewidują. Powiadam wam Ateńczykowie! że gdy z waszej przyczyny umrę, zaraz was po moim zgonie większa dosięgnie kara, większa przysięgam wam na Boga! niżeli ta, na którą mnie, jak sądzicie, przez odebranie życia skazujecie. Robicie to w mniemaniu że się uwolnicie od zdania sprawy z waszego życia, ale wcale inaczej przeciw waszemu oczekiwaniu wypadnie. Powiadam wam: znajdzie się później wielu takich, co was do tego pociągną. Wstrzymywałem ich dotąd, wyście o tém wcale nie wiedzieli. Będą oni względem was gwałtowniejsi im są młodsi, a wy z tego więcej niż teraz mieć będziecie przykrości. Jeżeli sądzicie że przez karanie śmiercią zapobieżycie wyrzutom, któreby wam robiono że źle żyjecie, mylicie się w zdaniu! Takie zapobieganie nie będzie ani skuteczne, ani przyzwolite: daleko szlachetniejsze i łatwiejsze, nie przeszkadzać nikomu w wyjawieniu swych myśli, a samym się starać, aby być jaknajlepszemi. Tak przepowiedziawszy co się stanie na przyszłość z wami którzyście mnie za winnego uznali, odchodzę! Pozostaje tylko bym do tych, którzy się za mną oświadczyli przemówił o tém co się teraz stało, nim przyjdą wykonawcy wyroku i zaprowadzą mnie gdzie będę miał umrzeć. Zatrzymajcie się więc na chwilę! Pomówmy jeszcze z sobą póki wolno, otwarcie! Chcę wam jak przyjaciółom dać poznać co znaczy co się ze mną stało, a o czém dopiero wspomniałem. Mnie bowiem Sędziowie, (tak was słusznie mogę nazywać) zdaje się to być osobliwszém. Dawniej miałem zwykłe przecucie, które choć w najmniejszych rzeczach odwodziło mnie od wszystkiego coby mogło być złe dla mnie. Teraz przeciwnie! co na mnie przypadło, jak sami uważacie, jak można sądzić, i sądzą powszechnie, jest największém złem: a maie ani przy wyjściu rano z domu, ani gdym tu przed sądem stawał, ani gdym mówić zaczynał, przecucie

bynajmniej nie wstrzymywało. Kiedy w innych razach wśród mowy często tamowało moje wyrazy i niedozwalało je kończyć, teraz w niczem nie było mi przeciwne, ani w rzeczach, ani w słowach. Cóż ztąd wniosem? Oto powiem wam otwarcie, że co ze mną wypadło, jest dobre. Niestosownie sądzimy, którzy śmierć za złe uważamy, dowodem tego jest jakim powiedział przecucie, które dałoby mi poznać, gdybym miał co złego doświadczyć. Rozważmy więc ile rokować można że jest czem dobrem. Umrzeć jest jedno z dwojga, albo nie być niczem, i nie mieć żadnego czucia, albo jak mówią jest przejściem duszy z tego świata na inny. Jeśli więc jest utraceniem czucia, tak jak we śnie, gdy kto mocno zaśnie że mu się nawet nic nie śni, wielkiem jest wtenczas śmierć dobrodziejstwem dla człowieka: sądzę bowiem, że gdyby kto z takich co tak mocno kiedy spali, że im się nic nie śniło, miał powiedzieć, ile dni i nocy lepiej i przyjemniej nad tę jedną przepędził, sądzę że nietylko prywatny człowiek lecz nawet jaki wielki władzca nie wieleby ich naliczył. Jeżeli więc czemciś podobnem jest śmierć, powiadam, że jest wielkiem dobrodziejstwem, bo cały czas nie zdaje się w niej niczem więcej nad noc jedną. Jeżeli zaś staje się przejściem duszy z tego świata na inny, gdzie jak mówią, znajdują się wszyscy umarli, jakież może być większe dla człowieka dobrodziejstwo nad to, kiedy wstąpiwszy do innych krain, nie zalegających już wcale od tych mniemanych sędziów, znajdzie tam prawdziwych, — którzy sprawiedliwość wymierzają, Minosa, Radamanta, Aeaka, Triptolema, i innych półbogów, którzy za życia słusność i prawość we wszystkiem zachowywali. Czyż więc przejście takie może być czem złem? Ileżby każdy z was dał za to, by się mógł widzieć z Orfeuszem, Muzeuszem, Hezyodem i Homerem? Tak więc jeśli com wam wspomniał jest prawdą, nie raz lecz więcej razy chciałbym umrzeć; albowiem przyjemne byłoby dla mnie

towarzystwo, znalazłszy Palamedę (1), Ajaxa syna Telamona i innych, jacy dawniej przez niesprawiedliwość sądu śmierć ponieśli. Miałbym pociechę, jak sądzę, porównywać los mój z ich przykrościami, a ztąd największe ukontentowanie tam dochodzić i poznawać, kto tutaj prawdziwie mądrym, a kto nim nie będąc takim się tylko udaje. Cóżbyście teraz dali sędziowie, gdybyście mogli teraz znaleźć owego Ulisessa Sisyfa (2), lub tego co dowodził pod Troją (3), lub tysiące innych obojęd płci osób, z którymi się zobaczyć, zabawić i rozmówić byłoby dla was największym szczęściem. Zapewne oni tam nikogo za podobne jak tu rzeczy na śmierć nie wskazują; bo we wszystkiem od żyjących tu szczęśliwsi, są ciągle nieśmiertelnymi, jeśli jest prawda, co o nich mówią. I wy zatem taką powinniście względem śmierci cieszyć się nadzieją, i tę prawdę zawsze mieć na względzie, że dla dobrego człowieka nie masz nic złego, ani w tém życiu, ani po śmierci, i że sprawy jego bogowie nigdy nie zaniedbują. Ze mną teraz nie stało się nic przypadkowego, bo wiem że umrzeć i od wszystkiego się uwolnić jest dla mnie tém co tylko może być najlepszego. Dla tego mnie ani przecucie nie ostrzegło, ani się uskarżam na moich oskarżycieli, lubo ci nie w tém przekonaniu za winnego mnie podali i na karę wskazali, lecz sądząc, że mi przez to co dokuczają: to jedynie możnaby im wyrzucić. Przecię ich jeszcze o jedno proszę! byście względem moich synów, gdy dorosną, podobnie surowi byli. Ateńczykowie! dręcząc ich i nękając, tak jak ja was nękałem, jeśli zdawać się wam będą więcej dbać

(1) Miał być ukamienowany od Greków za to że znaleziono w jego namiocie dowody korespondencyi z Trojanami.

(2) Najchytrzejszy z ludzi według Homera.

(3) Agamemnon.

o pieniądze lub co innego, niżeli o cnotę, i jeśli uchodźcie będą za coś, [nie będąc niczém w istocie, byście tak jak ja was gromiłem, ich także gromili, za to że się nie starają o to, o co powinni, i że się uważają za coś, choć niczém nie są. Gdy to zrobicie, sprawiedliwie postąpicie ze mną i z mojami synami. Lecz już czas bym was opuścił i poszedł na śmierć a wy dla życia dalszego zostali! Kto z was czego lepszego doświadczy, samemu tylko Bogu wiadomo.

Uwagi krytyczne.

—*—*—

Strona 190. „Lubo i to nawet uważam za rzecz przyzwoitą, gdy kto umie tak udzielać nauki jak Gorgias Leontyński, Prodik, i Hippiasz Eliski..”

Ujmowawnie się za temi którzy dla zysku nauki udziela-
li, w miejscu w którym należało Sokratesowi zbic zarzut
że za naukę nie brał pieniędzy, wcale zdeje się być niesto-
sowne; lecz aby to było naśladowaniem miejsca w Prota-
gorze przez jakiegoś Sofistę który całą tę obronę ułożył,
trudno uwierzyć Astowi, chyba przypuściłby należało, że
skoro tylko dwie myśli podobne w dwóch dziełach się znaj-
dą, jedna musi być koniecznie naśladowaniem drugiej; lecz
wtenczas wszyscy nowsi pisarze nicby swojego nie mieli,
tylko od starożytnych wzięli.

Strona 195. „Tego właśnie zdania ja sam teraz szukam i
badam u każdego o kim tylko z obcych lub obywateli ma-
drym slysze, i jeżeli takim go nie widzę, powiadam że nim
nie jest.”

Nie wiem czyli kto może powiedziec tak jak Ast: że to
miejsce jest komiczne, i że śmiać się z niego trzeba!

Strona 199. „A przecież i młodzież to wiec odemnie i nawet z Orchestry za dwie drachmy najwięcej dowiedziećby się mogła.“

Szlejermacher w uwadze nad tém miejscem mówi. „Niektórzy rozumieją tym sposobem że zapłaciwszy drachmę, w teatrze można było dowiedzieć się o zasadach Anaxagory, którego w komedjach tak wysmiewano jak Sokratesa. W końcu dodaje: „Inni ztąd wnoszą że w Orchestrze było miejsce gdzie sprzedawano książki.“ Lecz ani jedno zdanie ani drugie nie jest prawdziwe, tylko rzecz się ma następującym sposobem: — Anaxagor miał między swemi uczniami Eurypidesa. Ten w trajedyach swoich głosił jego zasady filozoficzne, osobliwie zdania o ziemi i słońcu, jeżeli mamy wierzyć Scholiście do piérwszej Olimpiki Pindara i do 601 wiersza Hippolita, 933 Oresta, wreszcie Walkenarowi in reliquitis Euripidis. Dla tego więc Sokrates mówi, że nauki téj (to jest o Słońcu i Księżycu) słyszeć można z Orchestry za jedną drachmę, która była największą ceną widowiska, jak podają Scholiasta Lucjana do Timona, Harpokration i Suidas przy wyrazie *Θεωρεία*; albowiem w Orchestrze która była częścią teatru, śpiewano chór, w którym poeta objawiał zwykle swoje zdania filozoficzne: ztąd Sokrates chcąc powiedzieć że nauki Anaxagora usłyszeć można w teatrze za drachmę, użył wyrażenia *πρίαυδαι δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας* kupić za drachmę z Orchestry, ale nie w Orchestrze, przez co by się zdało że w niej sprzedawano książki, tak jak w naszych teatrach.

Strona 200. „Czy jest kto coby w coś boskiego wierzył a w bogów nie wierzył?“

Sokrates przypuszczał jakieś natchnięcie nadzwyczajne, które mu wskazywało co miał czynić, a czego się chronić. Zdawało mu się że czuł w sobie coś nadludzkiego, które go oświecało i nauczało. Nie nazywał tego Bogiem, lecz

pewnym duchem pośrednim między ludźmi i Bogiem demonem. Oskarżono go że zamiast bogów w jakich wszyscy wierzyli, on wierzył w coś demońskiego od duchów pochodzącego *καὶνὰ δαιμόνια*. „Niech tak będzie, odpowiedział Sokrates, byłem nie był bez religii; jeżeli wierzę w *τὶ δαιμόνια, τινὰ δαιμόνια*, domyślając się *πράγματα*, trzeba przyznać że wierzę w *δαιμόνας*; a ci jak wiadomo są bogami albo dziećmi bogów z Nymf zplodzonemi: zatem wierzę w bogów.“ Miejsce to jest samo przez się jasne, lecz przez wielu zaciemnione, którzy prócz Szlejermachera *δαιμόνια* brali za rzeczownik i tłumaczyli przez wyraz bóstwa.

Strona 209. „Ale może kto z was przypomniałszy sobie że w daleko mniejszej sprawie wzywał i błagał ze łzami: liłości sędziów, przedstawiał im swe dzieci, przyjaciół, krewnych, by większą wyjednał dla siebie łaskawość, gniewać się będzie na mnie, że ja tego wcale nie robię.“

Całe to miejsce uważa Ast za naśladowanie Izokratesa *περὶ ἀντιδόσεως*. Nie pamięta jednak tego co sam Sokrates w Fedrze mówi „że są takie okoliczności w których każdy jednakowo powie“ jakoż tak jest niezawodnie, byle tylko cel był jeden. Nadto miejsce w Izokratesie wzorem tego być nie mogło: bo okoliczność do niego nie jest tak naturalna i prosta jak tutaj, ani rzecz sama tak bogato i ozdobnie jak tu wyłożona. Równie i to trudno odkryć aby cały koniec mowy był wzięty z Izokratesa.

Taż sama strona. „Bo jak Homer mówi, nie powstałem ze skały ani z drzew.“ Odyss. XIX v. 163.

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης

Przytaczać wiersze nie wiadomo dla czego, Ast uważa nie po Platońskul!

Strona 212. „Kiedym każdego z osobna upominał aby piérwej niż o swych rzeczach o sobie samym myślał.“

Ast uważa miejsce to za kopią podobnego w Sumposium,

i ztąd powód bierze do zaprzeczenia autentyczności Apologii. Ja sądzę, że każdy kto by obronę Sokratesa pisał to samoby był powiedział, a więc i Plato. Nadto miejsca te nie są tak dalece między sobą podobne jak utrzymuje Ast.

Strona 214. „Nie długo słysząc będziecie Ateńczykowie wyrzuty.“

Tu zaczyna się trzecia część mowy; albowiem między poprzedzającą a tą ostatnią już nastąpiło oznaczenie kary.

Strona 215. „Uległem wprawdzie, ale nie przez brak dowodów w obronie, tylko przez brak śmiałości, bezwstydu.“

Miejsce to ma być naśladowaniem podobnego w Gorgia; lecz trudno je znaleźć. Ast podobnie się myli.

Strona 216. „Mnie bowiem Sędziowie jak was słusznie mogą nazwać...“

I tu Ast widzi naśladowanie Gorgia, choć nie ma nic więcej jak użycie jednychże wyrazów.

Strona 219. „Kto z was czego lepszego doświadczy, samemu tylko Bogu wiadomo.“

Niech i tu każdy się zastanowi, czy jak mówi Ast, można Sokratesowi zarzucić samochwalcze siebie wynoszenie, i zimną prostych retorów obojętność.



Kriton.



Kriton jest dopełnieniem Apologii. Przyjaciele radzą Sokratesowi aby się ratował przed śmiercią, ucieczką z więzienia; lecz on znajduje to przeciwne swojemu przeznaczeniu, niestosowną słabością umysłu dla starca w 60^{ym} roku życia, i zgwałceniem praw Ateńskich, które nakazywały, aby każdy wyrok sądowy był wykonany. Dowodzi tym sposobem że obowiązkiem każdego obywatela jest, być posłusznym zawsze prawom krajowym bez wyjątku. Zasada ta, której aż do końca trzymał się Sokrates, okazuje jak dalece dbał o imię dobrego obywatela. Jakoż był nim zawsze. Choć nie należał do spraw publicznych, był jednak jako żołnierz w boju nieustraszony, jako sędzia bezstronny, nieporuszony ani groźbami Trzydziestu, ani krzykami ludu. Postępował zawsze jako dobry obywatel i wierny obrońca kraju swego. Lubo prawa te niesprawiedliwie go potępiły, nie uchylił się jednak od nich, i umarł, jedynie sumienie dla siebie zachowując.

Co do pisma samego, od kogo pierwotnie poszło, to samo powiedzieć musimy co i w Apologii: że nie jest utworem pomysłu Platona, lecz obrazem rozmowy Sokratesa, którą podług tego, jak od tych co do niej należeli, mógł słyszeć, opisał, i nic więcej nie dodał nad to, co mu się zdawało potrzebnem do nadania mowie toku, jaki był Sokratesowi właściwy, i dla uzupełnienia miejsc niektórych. Mniemanie to polega na tych samych dowodach co i w Apologii: albowiem nie masz i tu osobnego filozoficznego celu;

i choć przychodzi do rozbiegania ważnych pytań względem prawa, sprawiedliwości i zobowiązań się, jednak ściąga się to wszystko na szczególny tylko przypadek w poprzedzającym piśmie zawarty, i rozmawiający o nim jedynie myślą, tak, że chcąc przyznać Platonowi tę rozmowę za dzieło pomysłu jego, trzeba by powiedzieć że z okoliczności tylko napisaném zostało.

Nie masz w niém dowodzeń, tylko zasady bez rozbioru przyjęte i na dowodach innych rozmów oparte, które jednak w pismach Platona się nie znajdują. On zaś nigdy tego nie robi, żeby miał odnosić się do dowodów których nigdzie nie przytacza. Nadto, co by mógł mieć za cel w utworzeniu tego pisma? bo nie masz w niém nic takiego, czego by nie było w Apologii. Gdybyśmy przypuścili, że chciał wystawić, jak przyjaciele ofiarowali pomoc Sokratesowi do wydobywania się z więzienia, a on ją odrzucił, byłoby to bez celu: bo przyjaciele Sokratesa nie potrzebowali takiej sobie obrony, kiedy już z Apologii każdy mógł poznać, że Sokrates niczém nie da się wzruszyć, choćby największe względem uwolnienia go robiono usiłowania. Równie i to zdaje się bezasadnym, żeby resztę, prócz tej okoliczności, sam z siebie Plato miał dodać: ponieważ sposób pisma jest taki, jak zwykle bywa w rozmowie na prędce mianej, a nie sztuczny i z namysłu pochodzący. W tamtym jedna rzecz może się kilka razy powtarzać bez dokładnego od razu wystawienia, podług tego z innymi często pomieszana, jak co mówiącemu przyjdzie na pamięć; w tym zaś, to jest z namysłu pochodzącym, nie wraca się do jednej rzeczy kilka razy, ani się napomyka tego, czego się nie dokończy. A właśnie tak jest napisany Kriton, i choć ogół jego jest piękny, jasny, jednak w pojedynczych częściach nie masz ścisłego związku, tylko częste przerwy i powtarzania, co w rozmowie na prędce mianej i przez kogo innego później powtórzonej, mogło mieć miejsce.

Tym sposobem widocznym jest, że Plato w tém piśmie wiernie oddał słowa umierającego Sokratesa, tak jak w poprzedzającym wystawił głos broniącego się. W dalszym tylko ciągu, to jest tam gdzie przypada Phedon, mógł w tém co śmierci Sokratesa tyczy, coś od zupełnej wierności odstąpić, aby dokładniejszy i prawdziwie filozoficzny obraz wystawił. Styl pisma, przeciw któremu i Ast nie ma co powiedzieć, podobny temu jaki jest w Apologii, dowodzi także, że nikomu innemu tylko Platonowi należy go przyznać; równie i ścisłość z jaką się trzyma jednego tylko celu, do którego zmierzają rozmowa i nie wdaje się w badania nad zasadami, okazuje nie małą zręczność, którą nie byle jaki filozof z Sokratyków potrafiłby zachować. Jego jest dziełem owe powstawanie na tych, co utrzymują, że nie można z kim drugim, nie mającym zasad podobnych, wspólnie rzeczy rozbiierać i nad nimi się zastanawiać. Zrobił to aby dał poznać sposób i cel rozmowy; bo Sokrates nie potrzebował powstawać przeciw Krytonowi, który tylko w wnioskach od niego się różnił.

Podanie Diogenesa że właściwie Eschines do téj rozmowy z Sokratesem należał, tylko Plato przez nieprzyjaźń, Kritona na jego miejsce położył, nie dosyć zdaje się być pewnym; jednak mogło być że Plato wybrał sobie raczej Kritona dla tego, że ten przez wiek swój był od nieprzyjemnych ztąd skutków zabezpieczony, i zaraz po śmierci Sokratesa umarł. Nie widać także, dla czego Plato miał ubliżyć przyjacielom Ateńskim Sokratesa przez to, że za takich co się ofiarowali uprowadzić Sokratesa z więzienia, cudzoziemców podał. Rzecz sama przez się pewna, tylko powód do niej nie wiadomo przez kogo wymyślony.

Przekład Kritona. (1)

Sokrates.

Dla czegożeś o tym czasie przyszedł Kritonie? Albo czy to nie rano jeszcze?

Kriton.

Tak... bardzo!..

Sokrates.

Jaka zatem chwila?..

Kriton.

Pierwsze świtanie!

Sokrates.

Dziwię się że dozorca więzienia cię wpuścił.

Kriton.

Jest mi znajomy, bo tu często chodzę, i dostał odemnie wynagrodzenie.

Sokrates.

Czyś dopiero przyszedł, czy już dawno?

Kriton.

Dosyć dawno.

(1) U Francuzów piérw nim Cousin, tłumaczyli ten dialog Dacier, Sal-
lier, i Thurot. (Memoires de l'Academie des Inscriptions T. XIV). U Niem-
ców najlepiej Szlejermacher. Text grecki najlepiej oczyścili prócz Bekkera,
Fischera — Biester. Ast wydał najwiecezszą edycyą pism Platona.

Sokrates.

Czemużeś mnie zaraz nie obudził, tylkoś w milczeniu przy mnie siedział?

Kriton.

Przyznam ci się szczerze Sokratesie, że będąc w twojem położeniu, nie chciałbym aby mnie obudzono; dla tego długo patrzyłem z radością na słodycz snu twojego, i umyślnie cię nie budziłem, abyś resztę czasu co ci pozostaje, jak najprzyjemniej przepędził. W istocie, często ci już dawniej winażowałem w twém życiu stałości umysłu, ale w obecném teraz nieszczęściu więcej ci jeszcze winażuję stałości i powolności, z jaką znosisz srogość twego losu.

Sokrates.

Bo nie byłoby stosowném dla mnie w tym wieku troszczyć się, że wreszcie umrzeć muszę.

Kriton.

A innym przecież w tym samym wieku nie przeszkadza starość, by nie mieli ubolewać nad losem, gdy wpadną w podobne nieszczęście.

Sokrates.

Prawda! ale powiedz po co tak rano tu przyszedłeś?

Kriton.

Z wiadomością Sokratesie smutną i przykrą nie tak dla ciebie pewno, jak dla mnie i twoich przyjaciół. Ja to będę musiał znieść najwięcej jój dolegliwość.

Sokrates.

Z jaką wiadomością?.. Może okręt z Delos (1) już powrócił, po czém będę musiał umrzeć.

Kriton.

Nie jeszcze! lecz dziś ma wrócić, jak powiadają ci co przybyli z Sunium, gdzie go zostawili: podług tego zatem zdaje się że dziś wróci, a tak jutro rano będziesz musiał umrzeć Sokratesie!

Sokrates.

To dobrze Kritonie! Jeżeli tak się bogom podoba niech się spełni ich wola! myślę jednak że okręt dziś nie powróci.

Kriton.

Zkądże to wnosisz?

Sokrates.

Powiem ci: następnego dopiero dnia po jego powrocie będę musiał umrzeć. Tak przynajmniej mówią ci, od których to zależy (2). Ja zaś nie sądzę, żeby dnia dzisiejszego powrócił, chyba dopiero następnego. Domyślałem się tego ze snu, który przed chwilą téj nocy miałem: i dobrześ zrobił żeś mnie nie obudził.

Kriton.

Cóż ci się więc śniło?

Sokrates.

Zdawało mi się że jakaś kobiéta przystojna i piękna, biało ubrana, przystąpiwszy do mnie z bliska, zawołała na

(1) Zobacz początek Phedona.

(2) οἱ ἔνδεκα.

mnie i rzekła: „Sokratesie! za trzy dni będziesz w roszkownej Phtyli“ (1).

Kriton.

To sen osobliwszy Sokratesie!

Sokrates.

Znaczenie jego jak mi się zdaje jest wyraźne!

Kriton.

Aż nadto! Jednak ty nadzwyczajny mężu posłuchaj mnie, i dopóki czas, ratuj się ztąd czémprędzej; bo jeśli się na śmierć oddasz, choć nie doznam innego ztąd nieszczęścia, prócz że utracę przez zgon twój przyjaciela jakiego nigdy nie znajdę, wielu jeszcze mniemać będzie (którzy ani ciebie ani mnie dokładnie nie znają), że kiedy mógłem cię ocalić, byłem tylko pieniędzy nie żałował, jednak tego nie zrobiłem. A cóż może być nieznośniejszego nad to: być mianym za takiego, co więcej szanuje pieniądze niż przyjaźń?.. Wielu nie uwierzy temu, żeś sam nie chciał ztąd wyjść, mimo nasze nalegania.

Sokrates.

Dla czegoż dobry Kritonie mamy tak uważać na opinię ludu? Rozsądniejsi, na których więcej powinniśmy uważać, sądzić będą tak o rzeczy jak się w istocie stało.

Kriton.

Lecz widzisz sam, że potrzeba także mieć wzgląd na opinię ludu. Obecny wypadek dowodzi, że lud nie małe lecz największe złe wyrządzić może temu, kto wpadnie w jego nienawiść.

(1) Homer Iliad: libr. IX. v. 363. *Ημετι κεν τριτάτω φθισήν-
ξειβωλον έσοίμην.*

Sokrates. Oby lud mógł wyrządzać największe zło i nawzajem dobre, byłoby dobrze! Ale nie potrafi ani jednego, ani drugiego, bo nie może nikomu ani dać rozumu, ani mu go odjąć: postępuje tylko podług trafu.

Kriton.

Niech tak będzie! Ale odpowiedź na to Sokratesie: czy się obawiasz o mnie i innych przyjaciół, żebyśmy gdy ztąd ujdiesz, nie byli od delatorów oskarżeni, żeśmy cię uprowadzili, i nie zmuszeni za to zostali utracić nasz majątek, zapłacić wiele pieniędzy, albo nawet narazić się na coś większego? Jeśli się o to lękasz, bądź spokojny. Myśmy nie tylko na to, ale nawet na większe powinni narazić się niebezpieczeństwa, skoro by tylko dla twego ocalenia tego było potrzeba. Słuchaj mnie i nie sprzeciwiaj się Sokratesie!

Sokrates. Tego się obawiam, i wielu innych rzeczy.

Kriton.

Nie obawiaj się! bo nie wiele żądają za wybawienie i uprowadzenie cię ztąd. Widzisz jak łatwo tych delatorów można przekupić, że nie wiele trzeba dla nich pieniędzy, a mój majątek cały jest gotów dla ciebie, i sędzę że wystarczy. Jeśli zaś przez troskliwość o mnie nie chcesz zezwolić bym dla dobra twojego, coś ze swego poświęcił, oto ci cudzoziemcy oświadczają się zaraz z swemi dla ciebie ofiarami. Jeden z nich Simias Tebańczyk ⁽¹⁾ przyniósł już dostateczną ilość pieniędzy, a Cebes ⁽²⁾ i wielu innych są na

⁽¹⁾ W Phedonie do rozmowy należący. Diogenes Laertius cytuje tytuły 33 dialogów które mu przypisywano.

⁽²⁾ W Phedonie do rozmowy należący: napisał trzy dialogi z których tylko jeden nam się został pod tytułem Obraz.

na to gotowi. Tak jak mówiłem, z obawy tego nie wachaj się z swoim ocaleniem, i nie troszcz się (o czém mówiłeś w sądzie), że gdybyś był wolny nie miałbyś gdzie się podziąć: wszędzie bowiem dokąd pojedziesz, znajdziesz przyjaciół. Jeśli będziesz chciał udać się do Tessalii, mam tam znajomych, którzy potrafią cię cenić, i dadzą ci bezpieczeństwo, że nikt z Tessalczyków ci nie zaszkodzi. Lecz prócz tego Sokratesie, zdaje mi się, że niesprawiedliwie chcesz postąpić, sam się na zgubę podając, kiedy możesz się ocalić, i starając się o to, o co tylko nieprzyjaciele twoi staraliby się, którzy chcą cię zgubić. Będziesz także niedobrym ojcem dla swoich synów, kiedy mogąc im dać wychowanie i edukację, dobrowolnie ich odstępisz! Ściągniesz na siebie ten zarzut, że jakiemu losowi podpadną, będzie to z twój przyczyny: podpadną zaś takiemu jaki jest nieodstępny sierot. Albo nie należało pragnąć mieć dzieci, albo kiedyś je dostał, starannie je wypielęgnować i wychować. Zdaje mi się, żeś bardzo niestosowną sobie obrał drogę postępowania, ty który powinieneś być pójść najszlachetniejszą: boś zawsze mawiał, że żyjesz dla cnoty. Cały więc jestem w pomięszaniu i obawie o ciebie i o nas wszystkich twoich przyjaciół, by się nie zdawało, że wszystko co się ciebie tyczy, stało się przez słabość z naszej strony. Ta skarga zaniesiona przed sąd gdzie sam się stawiał choć mógłś uniknąć, to prowadzenie sprawy jak się odbywało, i wreszcie ten dziwny jakby na dopełnienie pośmiewiska wszystkiego, twój teraz upór, lękam się Sokratesie, aby za złe nie był nam poczytany, i za brak pewnej z naszej strony stałości. Powiedzą może, że jesteście w tém winni, żeśmy cię nie ocalili, ani ty sam siebie, kiedy można było, i sposobność ku temu się zdarzała, byleśmy tylko niczego nie żalowali. Patrz Sokratesie! aby to obok nieszczęścia hańbą jeszcze dla ciebie i dla nas się nie stało!.. Namysł się!.. albo raczej nie czas

już się namyślać.. Minęła ku temu chwila.. Jedna tylko rada pozostaje. W téj nocy całą rzecz trzeba skończyć. Jeśli się spóźnimy.. już po wszystkiém, daremne usiłowania! Posłuchaj mnie więc Sokratesie i nie opieraj się!

Sokrates.

Kochany Kritonie! twoja troskliwość o mnie byłaby nieoszacowaną, gdyby ze sprawiedliwością się zgadzała. Kiedy zaś jęj się sprzeciwia, tém jest gorszą im większą. Zastanówmy się zatem, czyli wypada zrobić to co radzisz, lub nie; albowiem nie tylko dziś, lecz zawsze tę mam zasadę: nie innęj słuchać rady, jak tylko téj, która mi się przy méj rozwadze najlepszą zdaje. Com u siebie dawniej za niezmiennę przyjął, nie mogę tego odmienić dla losu jakiego doznaję. Jednakowo zawsze je uważam, równo teraz jak przed tém. Jeżeli więc nic lepszego do podania nad to nie masz, wiedz, że wcale mnie do swego nie nakłonisz, choćby lud sroższych jeszcze niż teraz użył środków, dla zastraszenia mnie jak dziecka więzieniem, śmiercią i zabranie majatku.

Kriton.

Jakże więc najstosowniej zastanowimy się nad tém?

Sokrates.

Jeśli najpiérw weźmiemy po rozwagę, coś wspomniał o opinii, czym dobrze ze wszech miar powiedział że na opinię niektórych trzeba uważać, a na innych nie; albo czy to co się zdawało, że dobrze powiedział, nim mnie na śmierć skazano, teraz się okazuje, że tylko przez żart i zabawę powiedział. Chcę razem z tobą Kritonie poznać, czy będę teraz w mojem położeniu co innego myślał niż da-

wnieć, lub to samo; i czy mam już tego się wyrzec, lub do niego ciągle się stosować. Mniemam że wszyscy którzy sądzą, że coś powiedzą, na to się ze mną zgodzą, com powiedział: że na opinią jednych ludzi trzeba uważać, a na drugich nie. Powiedz dobry Kritonie, czy zdanie to uważasz za dobre? Ponieważ nie zdajesz się być w niebezpieczeństwie abyś miał rano umierać, i obecna niedola nie może cię tyle poruszać, zastanów się, czym dobrze powiedział, że nie na wszystkich opinią należy uważać, tylko na niektórych, a na innych wcale nie; i że nie na wszystkich ludzi, tylko na pewnych, a na drugich wcale nie. Co mówisz czym dobrze powiedział?

Kriton.

Dobrze!

Sokrates.

Więc na dobrą opinią trzeba uważać, a nie na złą.

Kriton.

Tak!

Sokrates.

Czy dobra nie jest u rozumnych a zła u bezrozumnych?

Kriton.

Nie inaczej.

Sokrates.

Zobaczmy jakim sposobem się to dzieje! Ten, który ćwiczy się w gimnastyce, mając nią się zajmować, czy uważa na pochwałę lub nagane kogokolwiek? czy też tego tylko, kto jest lekarzem lub znawcą gimnastyki?

Kriton.

Tego tylko.

Sokrates.

A więc, czy nie musi bać się jego jednego nagany, starać się o pochwałę, a nie wielu innych?

Kriton.

Oczywiście że tak.

Sokrates.

Musi zatem podług tego postępować, ćwiczyć się w gimnastyce, jeść, pić, jak uzna za stosowne jego przełożony i biegły w tej sztuce, a nie jak inni wszyscy.

Kriton.

Tak.

Sokrates.

Bo gdyby go nie słuchał, mało ważył przestrogi i pochwały, szedł za zdaniem tych co wcale nie znają rzeczy, czyżby nie doświadczył złego?

Kriton.

Bezwątpienia.

Sokrates.

Jakiego? w jakich skutkach? na czémby za nieposłuchanie ucierpiał?

Kriton.

Oczywiście że na ciele, hoby je osłabił.

Sokrates.

Bardzo dobrze! Nie wyliczając szczegółów, przyznaj Kritonie, czy nie to samo jest ze wszystkiém w ogóle: ze spra-

wiedliwością i niesprawiedliwością, dobrem i złem, o czém teraz mowa. Czy mamy tu uważać na opinią czyli zdanie ludzi? lub też jednego, który zna rzecz najlepiej, powinniśmy się bać i wstydić więcej niżeli wszystkich innych? Czyż nie uważając na niego, nie osłabimy, i zniszczemy to, co przez sprawiedliwość utrzymuje nasz byt moralny, a przez niesprawiedliwość go psuje. Czy nie tak Kritonie?

Kriton.

Tak Sokratesie.

Sokrates.

Jeżeli więc nieuwważając na zdanie znających rzeczy, zniszczemy to, co nas tak moralnie utrzymuje, jak czerstwość utrzymuje ciało, jakże w tym stanie żyć będziemy mogli? Czy nie stanie się to samo co z ciałem?

Kriton.

To.

Sokrates.

A czy można żyć gdy się ciało zepsuje?

Kriton.

Nie!

Sokrates.

Jakże więc żyć można, gdy zniszczemy nasz byt moralny, który sprawiedliwość utrzymuje, a niesprawiedliwość psuje? Czy tę część istoty naszej, z którą, jakakolwiek ona jest, wiąże się sprawiedliwość i niesprawiedliwość, mniej cenimy niż ciało?

Kriton.

Nie!

Może zatem więcej?

Kriton.

Daleko więcej!

Sokrates.

Czy zatem najlepszy Kritonie mamy na to uważać co lud o nas mówi, a nie na to, co mówi ten, kto zna co jest sprawiedliwość a co nie sprawiedliwość? a tym jest sama prawda. Widzisz przeto, żeś nie dobrze wniósł mówiąc z początku, że nam trzeba uważać na opinią ludu względem sprawiedliwości, przystojności, dobroci, i wszystkiego co temu jest przeciwne. Może przecie, na to kto znowu powie: Sokratesie! lud może nas na śmierć potępić, i to niezawodnie!

Kriton.

Bezwątpienia że tak powie!

Sokrates.

Prawda! Ale zacny Kritonie! chociażśmy już dawniej na to odpowiedzieli, zastanów się jeszcze: czy nie mamy téj zasady, że nie idzie o to, byle tylko żyć, lecz aby dobrze żyć?

Kriton.

Mamy!

Sokrates.

A téj znowu czy nie mamy: że dobrze i przyzwoicie żyć jest to żyć sprawiedliwie?

Kriton.

I tę mamy.

Sokrates.

Stosownie więc do zasad któreśmy przyjęli, wypada poznać, czy będzie sprawiedliwem chcieć ztąd wyjść bez pozwolenia Ateńczyków. Jeśli okaże się sprawiedliwem, przystąpmy do wykonania zamiaru, a jeżeli przeciwnie, porzucmy go. Uwagi, któreś mi uczynił względem pieniędzy, sławy, wychowania moich synów, obym nie wyrzekł prawdy Krytonie! wcale ten lud nie obchodzą, który łatwo na śmierć wskazuje, a jeszcze łatwiej, gdyby mógł, bez zastanowienia się do życia by przywracał. Wypływa ztąd, że nam nie nie pozostaje do poznania, prócz jakieśmy wspomnieli, czy sprawiedliwie sobie postąpimy, dając pieniądze i okazując tym wdzięczność, którzy nas ztąd uprowadzą? i czy niedopuszczymy się niesprawiedliwości, gdy ztąd sami ujdziemy, lub dozwolimy innym nas uprowadzić? Jeśli się tak pokaże, nie-stosownem będzie rozmyślać, czy mamy tu zostać, umrzeć, i wszystkiemu raczej się poddać, niżeli niesprawiedliwość popełnić.

Kryton.

Dobrze mówisz Sokratesie! przyznaje... ale jednak uważ, co trzeba nam tu zrobić.

Sokrates.

Rozważmy wspólnie. Jeżeli masz co mi zarzucić—oświadczyć... usłucham twój prawdy. Jeśli nie, przestań często toż samo powtarzać. abym wyszedł ztąd bez pozwolenia Ateńczyków. Chcę abys mnie przekonaniem do tego nakłonił, nie zaś przymusem. Patrz czy ci się zaraz podoba początek mojego rozumowania, i odpowiadaj na pytania podług tego jak ci się zdawać będzie.

Kryton.

Dobrze.

Sokrates.

Jakże sądzisz: czy w każdym razie niegodzi się dobrowolnie popełnić niesprawiedliwości, lub może tylko w pewnych okolicznościach? albo czy zawsze jest ona złą i niestosowną, jakśmy dawniej na to często się zgadzali, i nie dawno wspomnieli? Chyba że wszystko, cośmy przed tém między sobą uznali, w tych kilku dniach odmieniło się zupełnie. Ale czy można przypuścić, aby nasze rozmowy, w tym wieku w jakim jesteśmy, podobne były igraszkom dzieci? Więc raczej tak się ma wszystko jakśmy wtenczas wyrzekli. I czy większych czy mniejszych doświadczeń udźrezeń, powiemy, że niesprawiedliwość jest sama z siebie złą i ohydą dla tego kto ją popełnia.

Kriton.

Niezawodnie.

Sokrates.

W żadnym więc razie nie należy jój się dopuszczać?

Kriton.

W żadnym.

Sokrates.

Ani względem tego, który się dopuścił, nie należy jak lud mówi odwetu używać, kiedy się nigdy nie godzi niesprawiedliwości popełnić?

Kriton.

Ani względem tego.

Sokrates.

A może krzywdzić wolno Krytonie?

Kriton.

Nie! nigdy Sokratesie!

Sokrates.

To względem tego, który krzywdę wyrządził, użyć odwetu jak lud mówi, jest słusznym i sprawiedliwym?

Kriton.

Nie!

Sokrates.

Więc krzywdzić jest jedno co niesprawiedliwość popełniać?

Kriton.

Jedno!

Sokrates.

Nie należy zatem odpłacać się nikomu niesprawiedliwością ani krzywdą, choćbyś co najgorszego doświadczył. Lecz uważaj, żebyś zgadzając się na to, nie powiedział sam przeciw sobie, bo wiem że mało ludzi podobnie sądzi i sądzić będzie. Ci co tak sądzą, nie potrafią wspólnie rzeczy rozbiierać z temi, co przeciwnie utrzymują, i muszą ztąd pogardzać sobą dla różności zdań swoich. Zastanów się więc dobrze, czy zgadzasz się ze mną i na jedno przystajesz? Potem pójdziemy do dalszych uwag, zaczynając od téj, że nie przystoi wcale dopuszczać się niesprawiedliwości, ani używać odwetu przeciw tym, którzy ją popełnili; ani mścić się krzywdą za doświadczoną krzywdę. Czy nie przystajesz na to, i w początku zaraz inaczej sądzisz? bo ja to samo sądzę co dawniej. Jeśli inaczej sądzisz, powiedz i naucz mnie; a jeśli zostajesz przy dawnym zdaniu, posłuchaj mnie!

Kriton.

Zostaje przy dawnym, i sądzę to co ty. Mów tylko!

Sokrates.

Mówię więc, albo raczj cię pytam, czy ten, kto drugiemu sprawiedliwie co przyrzekł, powinien dotrzymać lub nie?

Kriton.

Powinien.

Sokrates.

Wnieś z tego, czy uchodząc ztąd bez pozwolenia Ateńczyków nie wyrządzimy komu krzywdy? Temu komu najmniej przystoi. Czy w takim razie zachowamy to, cośmy za sprawiedliwe uznali?

Kriton.

Nie mogę ci Sokratesie odpowiedzieć na to o co mnie pytasz, bo nie rozumiem.

Sokrates.

Uważ więc w ten sposób. Gdyby wtenczas kiedy będzien mieli uciekać, lub jakkolwiek nazwać wypadnie nasze ztąd oddalenie się, stanęły przed nami prawa, Rzeczpospolita i zawołały: „Sokratesie! co chcesz robić? czy nie dążysz w tém „co zamierzasz, na zgubę naszą i Rzeczypospolitęj, ile w twęj „mocy? Czy sądzisz, że może się utrzymać kraj taki i nie „upadnie, w którym wydany publicznie wyrok nie ma swego „znaczenia, i od kogokolwiek będzie gwałcony i „znieważany?“ Cóżbyśmy Kritonie na takie i tym podobnych wiele odpowiedzieli zarzutów? albowiem, ileżby ich nie mógł każdy ktobądź wyliczyć, a tém bardziej mówca ⁽¹⁾ ze strony prawa zgwałconego, które chce aby każdy wyrok publiczny

(¹) Demosthenes w mowie przeciw Timarchowi stron. 718 edycya Reiskiego.

miał swoje znaczenie. Może odezwalibyśmy się, że Rzeczpospolita nie wymierzyła nam sprawiedliwości, i nie dobrze sprawę osądziła. Czy to byśmy powiedzieli?

Kriton.

To niezawodne Sokratesie!

Sokrates.

A co znowu, gdyby prawa tak przemówiły: „Sokratesie! „nie przyznałeś nam, że potrzeba się poddać wyrokowi, „jakikolwiek Rzeczpospolita wyda?“ — Gdybyśmy tym ich wyrazom dziwić się chcieli, odezwałyby się może: „Nie dziw się „Sokratesie, ale odpowiedz, kiedy zwykłeś przez pytania i „odpowiedzi o rzeczach mówić. Objaw, co masz przeciw nam, „dla czego nas i Rzeczpospolitą chcesz gubić? Nie namże wi- „nienes życie?.. czy nie podług nas połączył się twój ojciec „z tą która cię na świat wydała? Może więc co masz przeciw „prawom, które kojarzą związki małżeńskie?“ — Nic bynajmniej, odpowiedziałbym! „Może zatem przeciw tym, które się tyczą „wychowania, nauki, podług jakich wychowany zostałeś? Mo- „że im to weźmiesz za złe, że kazały twemu ojcu kształcić cię „co do ciała i umysłu?“ — Owszem za dobre uznaję! „Kiedys „więc urodził się, wzrósł, i wychował pod naszą opieką, czy „możesz zaprzeczyć że jesteś naszym synem i naszym poddanym, „równie jak ci z których pochodzisz? Jeśli nim jesteś, czy „sądzisz, że ci wszystko to samo co nam się godzi? Że ci „wolno względem nas podobnie postąpić, jak my względem „ciebie postąpimy? Mógłbyś względem ojca lub jakiego „pana, gdybyś go miał, użyć odwetu, lżyć go wyrazami „za to że cię złażał, bić za to że cię uderzył, i wiele tym „podobnych rzeczy robić? A jakże względem praw i kraju „twego, za to, że cię wskazujemy na śmierć, widząc tego „potrzebę, możesz żądać odwetu, dążyć na naszą zgubę i

„twego kraju, oraz mówić jeszcze, że nie gwałcisz sprawie-
 „dliwości, ty któryś całe życie poświęcił nauce cnoty? Czy-
 „liż taka jest twoja mądrość, żeś nawet zapomniał iż kraj
 „twój i rząd droższy ci być winien nad rodziców, krewnych,
 „świętszy nad wszystko, najgodniejszy uszanowania tak w oczach
 „bogów jak ludzi rozsądnych!? Że potrzeba dla niego więcej
 „mieć względu, więcej powolności, więcej uległości gdy się
 „gniewa i karze, niż dla ojca; i albo go przekonaniem so-
 „bie zobowiązać, albo co każe natychmiast wykonać. Znieść
 „spokojnie co przeznaczy, bądź chłostę, bądź więzy, bądź
 „gdy do boju powoła na śmierć i na rany spieszyć jak
 „prawo każe, nie uchodzić, nie odbiegać, nie opuszczać
 „szeregu, lecz równie na placu bitwy jak przed sądem ro-
 „bić wszystko co każe Rzeczpospolita i kraj twój. Można
 „go ku sobie skłonić słuszością swych dowodów; ale do-
 „puszczać się gwałtu, jak względem rodziców się nie godzi,
 „tak względem kraju swego i rządu jeszcze bardziej.” Cóż
 na to odpowiedzialbys Kryptonie? Czy nie prawdę mówily-
 by prawa?

Kriton.

Prawdę.

Sokrates.

„Patrz więc Sokratesie! mówilyby dalej, że jeśli mamy
 „prawdę, ty niesprawiedliwie z nami obejść się zamysłasz!
 „Myśmy do twojego bytu pomogły, my cię wypiełgnowa-
 „ły, wychowały, i we wszystko dobre w co tylko mogły,
 „równie jak innych obywateli ciebie opatrzyły, i równie
 „jak każdemu Ateńczykowi, który upatrzywszy w nas co
 „złego nie ma przywiązania, tobie pozwoliły oddalić się ze
 „wszystkiem dokąd się podoba. Żadne z nas nie wzbrania
 „ani się sprzeciwia, gdy kto chce przenieść się gdziein-

„dzień, albo do kraju zupełnie obcego, albo do której z na-
 „szych osad; aby dla tego, że czuje ku nam i ku Rzeczy-
 „pospolitej niechęć, nie miał ze wszystkiém tam się udać,
 „gdzie dla siebie lepiej widzi. Skoro zaś na miejscu pozostaje,
 „znając cały tryb jakim sprawiedliwość wymierzamy,
 „i Rzeczpospolitą rządzą, uważamy wtenczas że nam
 „się poddał zupełnie, i co rozkażemy wykona. Jeśli zaś od-
 „mówi posłuszeństwa, powiemy, że trojako przeciw sprawa-
 „wiedliwości wykracza: raz że nie jest uległy tym którym
 „był swój winien; powtóre tym, od których wziął wycho-
 „wanie; nareszcie, że przyrzekłszy nam posłuszeństwo, nie
 „dochowuje go, ani nas przekonywa czy w czém błądzi-
 „my. I kiedy zamiast surowego postąpienia, zamiast zmusze-
 „nia do tego co rozkazujemy, przestajemy na jednym z dwoj-
 „ga, albo żeby uległ, albo okazał naszą niesprawiedliwość,
 „on żadnego nie czyni. Oto na takie skargi wystawisz się
 „Sokratesie! Jeśli zrobisz co zamysłasz, będziesz najmniej-
 „szym z Ateńczyków!” — Gdybym stę zapytał, dla czego takim?
 „słusznieby mi też same odpowiedziały prawa: „Żeś najwięcej
 „z Ateńczyków okazał swoje ku nam przywiązanie, a teraz
 „wbrew przeciw nam działasz! Sokratesie mówiłyby dalej,
 „mamy wielkie dowody, żeśmy i Rzeczpospolita tobie się po-
 „dobały: bo nie bawilbyś tak ciągle jak prawie żaden z Ateń-
 „czyków w Atenach, gdybyśmy ci się nie podobały. Nie wycho-
 „dziłeś z nich nigdy, nawet na żadne uroczystości greckie, prócz
 „jednego razu na igrzyska Istmickie. Za ledwo wojna zdołała cię
 „z nich kiedy wyciągnąć na obronę kraju. Nie wyjeżdżałeś ni-
 „gdy jak inni w podróże. Nie miałeś ochoty widzieć inne mia-
 „sta, inne prawa, lecz przestawałeś tylko na naszym mieście
 „i na nas. Tyleś nas nad wszystko przekładał, żeś podług
 „nas zawsze żyć postanowił i dzieci twoje wychował, w mie-
 „ście, które ci się najwięcej podobało. Gdybyś był chciał
 „mógłbyś był w czasie samej sprawy obrać sobie wygnanie:

„i co teraz przeciw woli Rzeczypospolitej zamysłasz, wtenczas „z jej zgodą zrobić. Lecz ty wówczas odzywałeś się z uniesieniem niby wzniosłem, że cię mało obchodzi, iż musisz umrzeć; „oświadczałeś że wolisz śmierć nad wygnanie; a teraz nie wstydziś się zdań swoich, i nie rumienisz się że chcesz gwałcić „prawa? Odważasz się na to, na coby zaledwie najpodszy „niewolnik się odważył! Usiłujesz uciec.. mimo oświadczeń i „zobowiązań się przez jakie nam się poddałeś. Odpowiedz zatem wprost, czy mamy w tém prawdę, gdy mówimy że nie „w słowach ale w rzeczy nam się poddałeś?“ Cóż na to Kritonie odpowiemy innego, jak chyba żem się poddał?

Kriton.

Bez wątpienia Sokratesie!

Sokrates.

Rzekłyby dalej prawa: „Uważ Sokratesie! czy nie gwałcisz „twoich umów i zobowiązań się względem nas. Nie zrobitesz „nich z musu przez podstęp nakłoniony, nie brakło ci do „namysłu czasu; bo przez siedemdziesiąt lat życia mogłeś „je rozważyć. Jeśliś znalazł w nas co złego, mogłeś natychmiast się oddalić, uważając uleganie za rzecz nieprzyzwoitą. „Lecz nie opuściłeś Aten, nie udałeś się do Sparty ani Krety, „które zawsze z dobrego prawodawstwa wychwalasz, ani do „żadnego innego miasta greckiego; lub cudzoziemskiego. Owszem bawiłeś w Atenach tak ciągle, żeś mnień nawet z nich „wychodził niż ślepi, kulawi i inni kalecy. Tyle ci się podobają! tyle my prawa; bez których miasto podobać się „nie może, znalazłyśmy u ciebie przywiązania! A teraz „chcesz być nie stałym w tém do czegoś sam się zobowiązałeś Sokratesie! dasz dowód twój stałości jeśli nas postuchasz. Nie wystawisz się na śmiech wszystkich, jeśli w mieście pozostaniesz. Przeciwnie uważ co dobre zrobisz dla

„siebie i twoich przyjaciół, jeśli staniesz się nam nieposlušny, i coś zamierzył wykonaś! Przyjaciele twoi będą wy-
 „pędzeni, utracą obywatelstwo, i pozbawieni zostaną majątku.
 „Sam: jeśli się udasz do którego z najbliższych miast, do
 „Teb, do Megary (bo tam najlepsze są prawa), będziesz mia-
 „ny za nieprzyjaciela rządu. Każdy dobry obywatel będzie
 „spoglądał na ciebie z nieufnością, jako na gwałciciela praw.
 „Utwierdzisz mniemanie sędziów, że sprawiedliwie cię po-
 „stępił: bo przestępca praw byłby zgorzeniem dla młodych
 „osobliwie i lekkomyślnych ludzi. Może więc nie pójdiesz do
 „tych miast, gdzie są dobre prawa i żyją cnotliwi ludzie. Ale
 „czy warto będzie dla ciebie wtenczas żyć? Jeśli zaś pójdiesz,
 „cóż powiesz Sokratesie? Czy się nie powstydzisz tego coś
 „tu mawiał: że nic droższego dla każdego obywatela być
 „nie powinno nad cnotę, sprawiedliwość, prawa, i ich po-
 „wę? Czy sądzisz że twoje teraz postępowanie, sprzeczne
 „z tém coś dawniej mówił, nie będzie źle tam uważane?
 „Nie sądz tego Skratesie! Porzucisz zatem miasta gdzie rząd
 „dobry panuje, a przeniesiesz się do Thessalii, do przyja-
 „ciół: Kritonas bo tam jest największy nielad i wolność bez
 „granic. Będą cię słuchać z ochotą gdy będziesz opowiadał,
 „jak dziwnym sposobem uszedłeś z więzienia okryty płasz-
 „czem, lub skórą zwierza, lub przebrany, jak zwykle robią
 „zbiegowie aby ich nie poznano! Ale któż z nich nie za-
 „dziwi się, że starzec któremu mało dni do zgonu pozosta-
 „je, znieważysz prawa, i wszystko co jest najświętsze, żyć
 „jeszcze pragnie? Nikt! Może odpowiesz — jeśli nikogo nie
 „obrażę. Lecz jeśli przypadkiem to zrobisz, usłyszysz wten-
 „czas wiele wyrzutów, które ci wcale nie przystoją! Będiesz
 „zatem żył dla wszystkich unizony, przed wszystkiemi się
 „czółgając! I przy jakimże to jeszcze zatrudnieniu? W po-
 „śród biesiad! Tak jakbyś na nie jedynie udawał się do

„Thessali! A gdzież się podzieją owe two rozmowy o cno-
cie, sprawiedliwości, do którychś przywyki?

„Może znów powiesz, że chcesz dla tego pozostać przy
życiu, abys biorąc z sobą two dzieci do Thessalii, tam je
wychował, aby później ci wyrucali, że przez ciebie stały
się obcemi dla swego kraju! Albo czy zostawione w Ate-
nach, choć przy nich nie będziesz, byłaś tylko żył, lepsze
odbierają wychowanie? Zapewne przyjaciele twoi wezmą je
pod swoje opiekę? Jeśli to zrobią gdy się oddałeś do
Thessalii, czemuż nie mają zrobić, gdy umrzesz? Nie ina-
czej wnosić wypada, jeżeli ci co się oświadczają twojami
przyjaciółmi, są niemi w istocie. Tak! postępuj nas Sokra-
tesie! nas praw, twoich od młodości przewodników! i nie
ceń więcej życia, twych dzieci, lub co innego, nad spra-
wiedliwość, abys po śmierci mógł śmiało wystąpić przed
sąd który cię czeka. Bo tém co zamierzasz, nie poprawisz
ani twego losu, ani nie zrobisz dla siebie, ani dla twych
dzieci, ani dla twych przyjaciół nic lepszego, nie przyzwolit-
szego, nic godniejszego, ani w tém życiu, ani w przyszłym.
Przeciwnie poddając się wyrokowi, umrzesz jako wiekła
ofiara niesprawiedliwości ludzkiej, lecz nigdy jako ofiara nie-
sprawiedliwości praw. Jeśli chwycisz się uciezki, i prze-
ciw niesprawiedliwości, krzywdzie, uijasz odwetu, bez go-
dności jaka tobie przystoi, zerwiesz święte związki, jakie
nas dotąd z tobą łączą. Narazisz na wiele złego tych któ-
rych bynajmniej nie powinienes: naprzód siebie, potem przy-
jaciół, a w końcu krainę. My będziemy zawsze tobie nie-
przyjazne za życia; a po śmierci krewne nasze prawa w krai-
nie umarłych, niechętnie także cię przyjmą, wiedząc żeś
nas chciał naruszyć, i gwałcić. Niech więc Krito nie ma
większego u ciebie uad nas znaczenia! niech cię nie skło-
ni do tego, co ci doradza!”

To słowa zdaje mi się kochany Kritonie że ciągle słyszę

podobnie jak ci, co z ofiar Cybeli ⁽¹⁾ przyszedłszy, słyszą jeszcze w ich uchu rozehodzący się ton śleśni. Tak i w méj duszy rozlega się głos téj mowy, i zagłusza mnie na wszystkie inne wołania. Wiedz zatem, że w takim stanie, wszystko cobyś mi przeciw niej przekładał, będzie próżném. Jeżeli jednak masz co skutecznego, powiedz.

Kriton.

Nie mam!

Sokrates.

Daj mi więc pokój! niech tak robię, kiedy mnie sam Bóg tak prowadzi!

Uwagi krytyczne.

Strona 227. „W istocie, często ci już dawniej wieszowałem w twojem życiu stałości umysłu.”

Ast uważa to za słowne naśladowanie miejsca podobnego w Phedonie, lecz to jest tylko zwrot podobny, jakich w pismach Platona jest bardzo wiele. Ten kto by chciał naśladować Phedona, miałby więcćj dó naśladowania!..

Strona 228. „Nie jeszcze! ale dziś ma wrócić, jak powiadają ci co przybyli z Sunium.”

I to miejsce ma być wzięte z Phedona, ale nie ma w niem więcćj podobieństwa nad wzmiankę, o jednej rzeczy.

Strona 231. „Nie wachaj się z swoim ocaleniem, i nie

(1) Korybanci kapłani Cybeli odgłosem śleśni zagłuszali tych którzy należeli do ceremonii, i tym sposobem zmuszali zwracać na jedno tylko uwagę.

troszez się, o czém mówiles w sądzie, że gdybys był wolny nie miałbys gdzie się udać."

Nie sędzę żeby to miało być naśladowaniem Apologii jak utrzymuje Ast; bo jeżeli Sokrates to samo powiedział przed sądem, co mu wszędzie powiedzieć przystało, dla czegoż Kriton nie miał wspomnieć teraz?

Strona 242. „Że potrzeba dla niego (krąju) więcej mieć względu, więcej powolności, więcej uległości, gdy się gniewa i karze, niż dla ojca. etc.”

Ma być i tu naśladowanie Apologii, ale go wcale nie widzę, chyba, że to nazwiemy naśladowaniem, że tam powiada iż prawom posłuszny poszedł na wojnę, a tu prawa mówiące przedstawia iż to jest obowiązkiem każdego.

Strona 244. „Nie udałeś się do Sparty, ani Krety, które zawsze z dobrego prawodawstwa wychwalasz.”

Całe to miejsce ma być nie Platońskie, jak Ast utrzymuje; ponieważ Plato w Polityku prawodawstwo Kreteńskie i Spartańskie prawdziwie nie żartem jak tu wychwala. Na to można jednak odpowiedzieć: że gdybyśmy tak sędzili, należałoby utrzymywać, że i Protagoras nie jest pismem Platońskim; bo i tam żartem tylko Spartan Sokrates wychwala. W porównaniu z prawami Ateńskimi mógł tylko Spartańskie wychwalać, ale nie bezwzględnie. Dla tego nie ma tu nic nie Platońskiego.

Takie to domysły z porównania miejsc wcale między sobą niepodobnych; posłużyły Astowi do zaprzeczenia autentyczności pisma tego, podobnie jak Apologii.

PHEDON

CZYLI

O nieśmiertelności duszy.

Pythagoras censuit Deum esse animum per naturam rerum intentum et commitantem, ex quo animi nostri carperentur.

Cicero de Natura Deorum. (1)

Phedon przedstawia spokojność Sokratesa w więzieniu, z jaką oczekuje śmierci, którą uważa za wybawcę duszy swojej z więzów ciała moc jej krepujących, i niedozwalających tej dzielności, jakąby miała, gdyby się od nich uwolniła. Kiedy umrę, mówi, mam nadzieję że znajdę na tamtym świecie lepszych ludzi; choć tego z pewnością twierdzić nie mogę, jednak że znajdę dobrych bogów, o tém każdego mogę zapewnić. W rozwinięciu tych myśli powiemy że jest w nas bezwątpienia coś takiego, co się objawia i daje poznać przez działanie rozumu i woli, trwalsze, doskonalsze od ciała, istnieje i po jego śmierci. Jest to duch jakiś, który raz wyszedłszy z osłony ciała (2), wolny, sobie zestawiony, wraca do

(1) Ὁ μὲν Θεὸς εἰς αὐτὸς δὲ οὐχ ὡς τινες ὑπονοοῦσιν ἐκτὸς τῆς διακοσμησίας ἀλλ' ἐν αὐτῷ ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κυκλίῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενεασίας ἐστὶ, κράσις ἐὼν τῶν ὅλων αἰῶνων καὶ ἐργάτης τῶν αὐτοῦ δυνάμων, καὶ ἔργων, ἀρχὴ πάντων ἐν οὐρανῷ, φωστὴρ καὶ πάντιον πατήρ νοῦς καὶ ψυχῶσις τῶν ὅλων κύκλων ἀπάντων κίνασις.

Οὕτω οὖν ὁ Πυθαγόρας. Ocellus Lucanus.

(2) ὄχημα ψυχῆς.

ducha wiecznego od którego pochodzi (1). Czém się wtenczas staje? czy ma poznanie siebie samego (*conscientiam sui*)? czy jest czuły na rozkosz i przykrość? czy zostaje w jakich stosunkach z duchem sobie podobnym? są to pytania na które nie można odpowiedzieć, tylko przez przybliżenie. Rozum może nam tylko dać poznać formę i istotę (2) naszego ducha w tém co towarzyszy (3) jego objawieniu i rozwinięciu, ale nie może odkryć form, jakie już mógł przybrać, albo zachowuje dla niego przyszłość niezbadana. Do tego zmierza w ogóle cały system Phedona: polega on na rozróżnieniu ścisłym panowania rozumu od wiary, pewności od nadziei. Zład dwie powstają jego części. 1^a Zajmując trzy części dialogu, przedstawia łańcuch analiz i rozumowań, którychby ścisłość dzisiejszej nawet filozofii nie odrzuciła. 2^a Dostyc krótką, mieści w sobie przybliżenia, prawdopodobieństwa, i symbola. Po krótkim wstępie z początku, który zawiera w sobie okoliczności dotyczące się zgonu Sokratesa, następuje dowodzenie, że jest w nas coś różnego od ciała, (4) myśl i poznanie stanowiące, o tyle doskonalsze i dzielniejsze im więcej się od ciała oddala, i po jego śmierci nie ginące, to jest dusza. Każdy czuje w gruncie siebie, potrzebę zrobienia ją wolną i niezależną od tego co ją osłabia, morduje: to jest namiętności i egoizmu, słowem ciała.

Z jej wolnością wiąże się idea czystego poznania (5). Przychodzi się do niego przez oddalania się od zmysłów, zwra-

(1) U Greków *ὄν τῶν ὄντων, ψύχη, νόσος*, u Niemców *Urgrund*, u Francuzów *Principe*.

(2) U Greków *τὸ ὄν τῆς ψυχῆς*, u Niemców *das Seiende der Seele*, u Francuzów *l'essence du princip*.

(3) U Greków *ἡ γένεσις*, u Niemców *das Werden*.

(4) *Die Seele Urgrund, oder Gott welcher der wahre Urgrund ist zu nennen. Schliermacher*.

(5) *τὸ λογίεσθαι*, reine Betrachtung.

canie duszy na siebie samą ⁽¹⁾, oraz przyzwyczajanie jęj do użycia tęg mocy wewnętrznej, jaką posiada, za narzędzie do poznawania; a nie zmysłów ciała, tych zwodniczych często środków; bo nie z sensacji i nocyj przypadkowych i zbiorowych nabywają się idee dobroci, piękności, sprawiedliwości, i tym podobnych, lecz się w gruncie duszy znajdują. Sama więc z siebie, to jest pojęciem najwięcej oderwaném i czystém, wszystko poznawać powinna. Podług tego jak w tém postępuje, daje dowód swojej mocy i niezawisłości od ciała, lub przeciwnie słabości i uległości.

Ztąd pochodzi wszystko złe tego życia: ze związku i stosunku duszy z ciałem, z jęj uległości dla niego, które sprowadza sprzeczność, błąd, występki, nędzę. Celem więc filozofii jest zapobiegać temu złemu, wieść człowieka do prawdy, pokoju, jedności, wydobywając duszę jego na wolność: to jest nauczając jak się uwalniać od potrzeb ciała. Uwolnienie się to posunięte do najwyższego stopnia: jest śmiercią, bo śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała. Filozof sam ją w sobie przysposabia, pozwalając swęj duszy tryumfować nad zmysłami; a gdy umiera, zaczyna być dopiero w posiadaniu zupełnego życia duszy. Śmierć zatem nie jest przeszkodą, ale owszem pierwszym krokiem do zupełnego życia, niezawisłości i nieśmiertelności duszy.

Przeciwności rodzą się z siebie, śmierć z życia, życie z śmierci. Byt rzeczy jest niejako kołem wiecznego ruchu, którego przeciwne sobie strony idą ku sobie, spotykają się biegiem przeciwnym i mijają, łącząc dla rozłączenia, rozłączając dla złączenia. Tak wszystko tworzy się dla zniszczenia, niszczy dla tworzenia; powstaje największe z najmniejszego, najmniejsze

(1) Die erkennende Seele wünscht sich immer und zulezt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheineris zu entfernen. Schleiermacher.

z największego, najslabsze z najmocniejszego, najmocniejsze z najslabszego, najprędsze z najpowolniejszego, najpowolniejsze z najprędszego, wszystko nareszcie z wszystkiego, to co nazywają śmiercią z łona tego co zowią życiem, i na odwrot. I tak być musi: albowiem gdyby z życia powstała śmierć, a z śmierci nie powstało życie, wkrótce zniszczoneby zostało wszystko, co jest żyjące, a przez to harmonia wiecznego bytu naruszona (Circulus aeterni motus). Nie ma więc życie obawiać się czego od śmierci, ani dusza od rozwiązania organów ciała.

Każde poznawanie jest tylko przypomnieniem ⁽¹⁾. Musimy więc przed narodzeniem się, to jest piérw nim do życia przychodzimy, już wszystko wiedzieć; a zatém i dusza piérw nim przybiéra na siebie formę człowieka, musi już exystować. Skoro piérw nim ciało exystuje, musi i po jego śmierci jeszcze exystować. Gdy zmysły przedstawiają nam jakie rzeczy, na które patrzymy, podobnemi, n. p. drzewa, kamienie, zkadżeśmy wzięli wyobrażenie podobieństwa, podług którego sądzimy że są podobne? Nie trzeba brać rzeczy, które się takimi wydają, za same podobieństwo. One tylko wydają się podobnemi przez odnoszenie ich do wyobrażenia podobieństwa jakie mamy u siebie, to jest przez porównanie niejako z tą skalą, podług której o podobieństwie sądzimy. Samo więc wyobrażenie jest w nas, i nie pochodzi od zmysłów. Musi się ono albo rodzić z nami, albo już przed urodzeniem exystować. Rodzić się nie może: bo wstępując do ciała, nie nabywamy żadnej władzy, i prędzejbyśmy ją stracili. Exystuje zatém już przed naszym urodzeniem, i potém tylko się przypomina. Cośmy powiedzieli o wyobrażeniu podobieństwa, toż samo da się wyrzec o wyobrażeniu

(¹) ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα ἐπιστημη.

piękności, dobroci, sprawiedliwości, że nie czerpamy go z wrażeń zewnętrznych, lecz znajdujemy w naszej duszy, która je już miała przed naszym życiem. Skoro je zaś miała przed naszym życiem, musiała i sama wtenczas exystować, a zatem i po zgonie naszym nie przestanie.

Tym sposobem poznawanie uważane za przypomnienie, jakże piękne przedstawia nam prawdy! Pokazuje że moc intelektualna wzięta za istotę byt mającą (1), piérw nim się przedstawia w formie duszy człowieka, już mieści w sobie, albo raczej sama jest wzorem piękności, dobroci, równości, jedności; i kiedy przechodzi ze stanu istoty umysłowej do osoby (2), zaczyna siebie poznawać, myśleć, i znajduje w niewyraźnym i pomięszaném uczuciu wewnętrznego związku z jój piérwszym stanem, jako głównym -początkiem (3) z którego poszła, wyobrazenie dobroci, piękności, równości, jedności, nieskończoności. Te nie zdają jój się jako nowe, lecz jako przypomnienie.

Aby dusza mogła zginąć, potrzeba aby się rozwiązała, rozeszła. Ale cóż się rozwiązuje? To co jest złożone, a nie to, co jest proste i niezłożone. A cóż stanowi niezłożoność? Tożsamość, jednostajność, niezmienność i niewidzialność w formie zmysłowej. A więc dusza nie ma formy, i im więcéj trzyma się swéj istoty, tém mniej ulega czasowi i zmianie. Czas i zmiana nie mają na nią wpływu, jak tylko wtenczas, kiedy ona wyrzekając się wolności, która jój istotę stanowi, pozbywa się własnéj natury, i oddaje nieśpokojności, oraz burzom namiętności zepsutych. Jest więc dusza w swéj istocie prosta i niezłożona.

Lecz może dusza jest czémciś zbiorowém, wypadkiem czegoś (4), skutkiem jak harmonia liry! Harmonia czyż nie

(1) Das Seyende. (2) Das Werden. (3) Der Urgrund. (4) Stimmung des in Körper gegebenen.

zdaje się czémciś prostém, niezłożoném, niewidzialném, a jednak niknie kiedy strony i lira się popsują? Nie! dusza która piérw exystuje nim się da widzieć w postaci ciała, nie może być ani zbiorem ani wypadkiem, ani skutkiem ani harmonią części, od których sama piérw exystuje. Nadto zbiór, skutek, wypadek, nie mają własnego bytu, i exystują tylko w elementach które je stanowią, a dusza wie i czuje, że ma byt sama w sobie. Moc każdego złożenia zależy na zgodzie najściślejszej części składających, a moc duszy przeciwnie polega na oddzieleniu się gwałtem od jej niby elementów, i ciągłym prowadzeniu walki z niemi. Dusza więc nie jest ani zbiorem, ani skutkiem, ani wypadkiem: jest jednością nierozdzielną, exystującą samą przez się.

Lecz ta jedność nierozdzielna, która piérw nim ciało exystując, i po jego zgonie exystuje, czy nareszcie nie może kiedy mieć swego końca? Któż zaręczy, że po długim ciągu ożywiania ciał, ten duch umysłowy nie wyczerpa się nareszcie w odnawianiu ciągłe swych form? (1) i jak podczas bytu jednej z tych form nie ma pamięci poprzedzających, któż wie, czy ta już nie jest ostatnią i ostatniém odnowieniem, któremu potrafi wystarczyć moc ducha? Aby to wiedzieć, trzeba by poznać głębię powszechnie prawa życia i śmierci.

Tu mieści się w ustępie teorya idej.

Cała filozofia, która się zawiera w fenomenach świata zewnętrznego, w tém niedokładna, mówi Plato, że nie docho-
dzi nigdy przyczyn, i najpiérwszego początku (2). Fizyka zdaje się że cudów dokazuje, gdy tłumaczy n. p. położenie, w jakim usiadłem przez rozkład kości, wytężenie muszkuł, nie pomijając nic w drobnych szczegółach swych pozornych tłumaczeń, prócz piérwszego początku i piérwszej przyczyny

(1) Wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe.

(2) ἀντίλας ἐπαιτιᾶσθαι, εἰς τὸ διακομεῖν τὰ πράγματα.

fenomenowi, to jest oznaczenia mojej woli. Wspólny błąd ludzi i fizyka który nie jest filozofem, jest, że biorą pozor za rzeczywistość. „Fizyka, mówi Sokrates, gubi się w mnóstwie „małych przyczyn, które nie są przyczynami, i uważa za „chymere, wielką przyczynę która wszystko tworzy, łączy i „ożywia. Mówiąc o przyczynie i pierwszym początku, nie potrzeba zastanawiać się nad skutkami, jeżeli kto chce dojść „do istoty rzeczy.“

Przyczyną i najwyższym wszystkiego początkiem ⁽¹⁾ jest rozum, myśl (*νοῦς*) ⁽²⁾.

Prawdziwym początkiem i prawdziwemi przyczynami rzeczy są idee.

Idea jest w każdej rzeczy element wewnętrzny i istotny, który łącząc się z materią, układa ją i nadaje swój kształt. Jest wewnętrznym wzorem każdej rzeczy. Idea nie pochodząc zewnątrz, nie może być pojęta zmysłami. Nie pada pod rozumowanie. Znamieniem jej jest, że się staje bezpośrednią, prostą i nie dającą się rozłożyć. Na przykład względem piękności: sama idea piękności robi to, że każda rzecz piękna jest piękna. Nie trzeba sądzić że to robi układ części, albo zgoda form; albowiem bezwzględnie na to każda część, każda forma, niezależnie od układu mogłaby być piękna, i byłaby nawet piękna choćby cały układ ogólny został zmieniony. Piękność objawia się w tém, że nie można znaleźć tego niepięknem co jest pięknem, i nie postrzedz idei piękności, którą znajdujem. Tożsamo jest z dobrocią, sprawiedliwością, rozległością wielkością, ilością, liczbą, i siłami pierwotnemi natury. Nie tu miejsce badać czy krytyka dzisiejsza uznając gruntowność i głębokość zasad tej sławnej teoryi, mogłaby przyjąć wszystkie jej tłumaczenia, osobliwie te co się tyczą liczb; lecz nie można wstrzymać się od uwagi

(1) Według Platona *διακοσμῶν τα καὶ πάντων αἴτιος*, u Niemców *Urgrund*.

(2) Duch powszechny, którego cząstką jest dusza, albo jej władza rozum, myśl, nazywał się także *νοῦς*.

ogólniej, że teoria Platona ma to własnego i dobrego między idealistami, że nie zastanawia się nad własnością logiczną idei, tylko zaraz w ich istotę wchodzi. Idee Platona nie są tylko przewodnikami dla myśli jak Kategorie Arystotelesa i Kanta, lecz zupełnymi elementami rzeczywistości. Zasady i przyczyny łączą w sobie principium essendi i principium cognoscendi, tak nie-stosownie oddzielone od siebie przez scholastyczność, jakby istota bytu mogła się obejść bez myśli i rozumu, albo myśl nie była bytem, i bytem zarazem najwięcej znaczącym i najczystszy-m. Idee, pierwszy początek i przyczyny, lubo przez związek z rzeczami które ożywiają i stanowią, przypadają na czas i przestrzeń, są jednak w istocie obce dla zmian przestrzeni i czasu; nie mają ani początku, ani końca dla siebie, są wieczne, nie podpadające zniszczeniu. Właściwa cecha prawdziwego początku i prawdziwej przyczyny jest nieprzypuszczenie nic jęj przeciwnego, i przeciwnego temu, co z nięj wprost pochodzi. Więć podług Platona i całej szkoły Platońskiej, o której Stalh zebrał tylko podania, dusza jest początkiem i przyczyną życia. „Jeżeli byś się spytał, mówi Sokrates, co „ciało ogrzewa, nie powiedziałbym że ciepło, lecz idąc za- „raz do początku, powiedziałbym że ogień. Gdyby mi się „pytano, co powodem słabości tęj osoby, nie powiedziałbym „że słabość, lecz febra; jaki powód nieparzystej liczby, nie „powiedziałbym nieparzystość, lecz jedność. Podobnie wzno- „sząc się do idei pierwotnej, do początku, do przyczyny ży- „cia, mówię że nią jest dusza.“ Tak więc ona stanowiąc życie i nie przypuszczając w swęj własności jako pierwszym początku tego co jęj jest przeciwne, to jest śmierci, nie ma się czego obawiać od śmierci, i nie przypuszcza jęj w sobie wie- cznie. Jest zatem sama wieczną i nie podlegającą zepsuciu.

Po rozbiorze rzeczy jasnym, ścisłym, głębokim, do któ- rego zarzutów i odpowiedzi dzisiejsza filozofia po dwóch tysiącach lat nie łatwo by mogła co dodać, przyjaciele. So-

kratesa zostają przekonani. Jeden tylko z nich choć nie ma co zarzucić, wyznaje, że wielkość przedmiotu i słabość naturalna umysłu ludzkiego zostawiają mu jeszcze trochę niepewności i małą nieufność. Sokrates nie dziwi się temu, lecz prosi swego przyjaciela, aby do niego często przychodził, i wracał do rozbioru zasad, o których skończyli; a może być pewnym, że im się lepiej nad nimi zastanowi, tém je więcéj niezawodne i zaspokajające znajdzie. Taka jest pierwsza część Phedona, która podaje za dogmat filozoficzny, że moc intelektualna nie ginie przy rozwiązaniu zewnętrznego organizmu.

Potém idzie druga część, z wyliczeniem rozmaitych wiar mytologicznych, względem przeznaczenia i stanu dalszego téj siły nieśmiertelnéj po wyjściu z organizmu zewnętrznego, to jest ciała. Pierwsza część była rozbiorem rzeczy między filozofami, druga jest raczéj himnem, ułomkiem epepei; jest w pewnym rodzaju dodatkiem pięknym i przyjemnym dla podniesienia skutku dowodzeń poprzedzających i dla zabawy serca i imaginacyi, kiedy już rozum został zaspokojony.

Filozofia pokazuje, że jest w człowieku coś takiego, co nie może zaginąć. Lecz aby to przedstawiło się na drugim świecie z temi samemi zdolnościami, temi samemi prawami, jakie miało na tym, żeby miało tam zanieść skutki dobrych i złych czynów jakie tu popełniło, że człowiek cnotliwy zostaje tam w pośród cnotliwych, a zły w pośród złych, jest to piękne podobieństwo do prawdy, które może nie potrafi być ściśle dowiedzione, lecz które utwierdza i uświęca tajemne życzenie serca i zgoda powszechna narodów. Wiary te nie są dzisiejsze, nie zaginą jutro. Niezbędna potrzeba je utworzyła, rozszerza je i będzie zawsze utrzymywać między ludźmi, jako święte dziedzictwo. W istocie, zbytby dumna była taką filozofia, któraby zabraniała mędrcom w ostatniej godzinie przyzwać na pomoc tych szanownych powieści, pocieszyć się wiarą w nie, i tą nadzieją

rodzaju ludzkiego. Przynajmniej taką nie jest filozofia Sokratesa. Dosyć mający światła, żeby miał bez braku przyjmować wszystkie allegorye pospolite, które opowiada swoim przyjaciołom, nie jest także zbyt surowym, żeby je miał odrzucać wszystkie (1). Spoczywający na ustach tego dobrego i rozumnego starca pół-uśmiech, wydaje tylko jego względem nich powątpiewanie, ale nie pogardę.

(1) Proklus którego zdanie przedstawia mniemanie szkoły Alexandryjskiej, odnosi Allegorye Phedona do religijnych podań u Egipcyan. Dacier w swoim tłumaczeniu zbliża zawsze obrazy filozofa greckiego do podań proroków hebrajskich. Jakkolwiek rozdwojone są zdania względem znaczenia Allegoryi Platona, zgadzają się jednak wszyscy, że te zmierzają do podania. 1. O sędzie dusz po śmierci. 2. O stopniu kar które są oczyszczeniem. 3. O powrocie dusz do życia pod rozmaitemi formami, mniej lub więcej doskonałemi. Wreszcie może zawierają prawdy ukryte pod zasłoną symboliczną o jedności i niepodleganiu śmierci istoty umysłowej, której tylko formy zewnętrzne się zmieniają.

O Tłumaczeniach Phedona.

U Francuzów najdawniej tłumaczył Leroi, później Dacier; Thurot tylko początek i koniec; nareszcie Cousin, z którego przedmowy wiele tu jest wyjętych uwag o całym układzie i rozumowaniu Phedona.

U Niemców najpóźniej i najlepiej tłumaczył Szlejermacher. Edycye tekstu greckiego najlepsze prócz Bekkera, Asta, jeszcze Heindorfa i Wyttenbacha.



Przekład Phedona.



Echekrates. (1)

Czy sam byłeś Phedonie przy Sokratesie tego dnia, kiedy wypił truciznę w więzieniu, albo o tém słyszałeś od kogo innego?

Phedon. (2)

Sam byłem Echekratesie!

Echekrates.

Cóż więc mówił przed zgonem, i jak zakończył życie? Radbym usłyszeć; bo z naszych obywateli Fliazyjskich żaden od dawna nie udaje się do Aten, ani z tamtąd długo już nikt do nas nie przybył, któryby nam dokładnie mógł donieść o tém, prócz że umarł wypiwszy truciznę; a o reszcie nie ma co powiedzieć.

Phedon.

Czy nie wiecie zatem o sędzie jakim sposobem się odbył?

Echekrates.

Tak, wiemy... doniósł nam jeden, i dziwiliśmy się, że gdy

(1) Z Phliuntu miasta Syeyońskiego. Jest to ten sam Pythagorejczyk o którym Plato mówi w swoim 1szym liście do Architasa. Diogenes Laerti. libr. VIII.

(2) Założyciel szkoły Eliskiiej. Diog. Laer. II.

wyrok od dawna zapadł, on daleko później zdaje się śmierć poniósł. Co za przyczyna tego była Phedonie?

Phedon.

Zdarzenie szczególne trafiło się. Właśnie na dzień przed sądem, uwieczono okręt (1), który Ateńczykowie corocznie wysyłają do Delos.

Echekrates.

Co za okręt?

Phedon.

Ten sam, na którym, jak mówią Ateńczykowie, wiózł niegdys Thezeusz do Krety siedmiu chłopców i siedm dziewcząt, które potem uratował, siebie ratując. Wtenczas, jak powiadają, zrobili Ateńczykowie ślub Apollinowi, że jeśli ci uratowani zostaną, corocznie wysyłać będą za nich uroczystą procesją (2) do Delos, i dziś jeszcze od owego czasu rok w rok wysyłają. Kiedy ją rozpoczną, muszą podług prawa miasto utrzymywać w czystości, i nikogo publicznie nie tracić, dopóki okręt nie przybędzie do Delos i z tamąd na powrót. To ciągnie się czasem bardzo długo, kiedy go wstrzymują wiatry przeciwne. Uroczystość ta zaczyna się, skoro kapłan Apollina uwieczny przód okrętu. To właśnie, jak mówię, wypadło na dzień przed sądem Sokratesa. Dla tego więc upłynęło wiele czasu od wyroku do śmierci Sokratesa w więzieniu.

Echekrates.

Cóż przy niej było Phedonie? co mówiono i robiono?

(1) Właściwie przód okrętu *ἡ πρύμνα*.

(2) *Θεωρία* zwaną; oraz wysyłani w niej niejako na ofiarę i na usługi boga zwali się *Θεωροί*; okręt na którym płynęli *Θεωρίς*, i kapłan *Θεωροί*.

Którzy byli obecni z jego przyjaciół? albo może urzędnicy nie pozwolili nikomu tam się znajdować, i umarł nie widząc swoich przyjaciół.

Phedon.

Nie! byli niektórzy, i nawet w znacznej liczbie.

Echekrates.

Chciój nam to wszystko jaknajdokładniej opowiedzieć, jeśli nie masz gdzie jakiego pilnego zatrudnienia.

Phedon.

Nie! mam czas wolny, i starać się będę wam opowiedzieć; bo mnie samemu najmiliej zawsze wspominać o Sokratesie, czyli to gdy sam mówię o nim, czyli kogo innego słyszę.

Echekrates.

Właśnie to samo jest i dla twoich tu słuchaczów: staraj się więc jaknajdokładniej ile możesz wszystko powiedzieć.

Phedon.

Będąc tam przytomnym, doświadczyłem szczególniejszego na sobie wrażenia. Nie ogarnął mnie żal jak zwykle przy zgonie zaufanego przyjaciela; bom uważał Sokratesa z jego mów i stanu duszy szczęśliwym. Tak umierał bez bojaźni i szlachetnie. Wniósłem ztąd za pewne, że przechodząc na tamten świat, nie idzie bez opieki bogów, i będzie tam szczęśliwym, jeśli nim kiedy był; nie ścisłało mnie dla tego nic żalosego, jakby się zdawało koniecznym przy tak smutnym wypadku; ale nie było znowu tej wesołości jak zwykle, gdyśmy się filozofią zajmowali, choć teraz o tém samém rozmawialiśmy co dawniej; tylko czułem w sobie coś nadzwyczajnego, szczególne pomięszanie radości ze

smutkiem wtenczas, kiedym pomyślił, że on ma teraz umrzeć. Wszyscy przytomni byli prawie w podobnym stanie, raz się śmiejąc, drugi raz płacząc; a najbardziej z nas jeden Apollodor. Znasz go dobrze i jego naturę!

Echekrates.

O! jakżebym nie miał znać?

Phedon.

Szczególniej teraz takim się okazał; ale ja byłem równie pomięszany i inni.

Echekrates.

Jacyż inni byli tam obecni?

Phedon.

Z naszych rodaków był oto ten Apollodor i Kritobul z swoim ojcem Kritonem; potem Hermogenes, Epigenes, Eschines, i Antisthenes (1). Był także Ktezyppus Peańczyk, Menexen, i kilku innych z naszych. Plato jak mi się zdaje był słaby.

Echekrates.

A czy był kto i z obcych?

Phedon.

Tak! Simias Tebańczyk, Cebes i Phedondes, oraz Euklides (2), Terpsion z Megary.

Echekrates.

A Aristip (3) i Kleombrot (4) czy byli także?

(1) Założyciel szkoły Cynickiej. Diog. Laert. VI.

(2) Założyciel szkoły Megarskiej.

(3) Założyciel szkoły Cyrenaickiej.

(4) Z Ambracyi, o którym mówią, że przeczytałwszy Phedona wskoczył w morze. (Callimach epigr. 24.)

Phedon.

Nie! mówiono że się znajdowali wtenczas w Eginie.

Echekrates.

Któż więcej był obecny?

Phedon.

Ci tylko, jak mi się zdaje, tam byli!

Echekrates.

O czém więc, powiedz, rozmawialiście?

Phedon.

Będę się starał od początku wszystko ci opowiedzieć. Od dawna zwykliśmy byli codziennie chodzić do Sokratesa, ja i inni, zbierając się rano w domu sądowym, gdzie się sprawa była odbywała, niedaleko więzienia. Tam czekaliśmy zawsze dopóki nie otwarto więzienia, rozmawiając między sobą. Otwierano je bowiem późno. Skoro tylko otwarto, szliśmy zaraz do Sokratesa, i przepędzaliśmy z nim większą część dnia. Wtenczas zaś zebraliśmy się wcześniej; bośmy się dowiedzieli dnia poprzedzającego wychodząc wieczorem z więzienia, że okręt z Delos powrócił. Umówiliśmy się więc między sobą, aby nazajutrz jaknajwcześniej zejść się na zwyczajne miejsce; i tośmy zrobili. Odźwierny, który nas zwykł był wpuszczać, wyszedłszy powiedział, że trzeba czekać i nie wchodzić, aż sam da znać; bo przełożeni więzienia (1) rozkuwają Sokratesa, i wykonanie wyroku śmierci dziś nakazują. Po niejakiem czasie dopiero przyszedł i kazał nam wejść. Wszedłszy zastaliśmy Sokratesa świeżo właśnie roz-

(1) Właściwie tak zwani Jedenastu *οἱ ἑνδεκα*.

kutego i Xantypę (którą znasz) siedzącą przy nim, i małego syna na rękę trzymającą. Skoro nas postrzegła, z żalem się odezwała, w sposób zwykły kobietom, mówiąc. „Sokratesie! ostatni już raz mówić będą z tobą teraz twoi przyjaciele, i ty z niemi.” Sokrates spojrzawszy na Kritona, rzekł: „Kritonie! niech też kto odprowadzi ją do domu.” Zaraz wzięli ją ludzie Kritona i odprowadzili płaczącą i bijącą się w głowę. A Sokrates siedząc na łóżku, zgiął kolano, i pocierając sobie ręką nogę, rzekł: „Jakże szczególném wydaje się to, co ludzie nazywają przyjemnością, i w jak dziwnym zostaje stosunku z tém, co mu odpowiada przeciwnie, to jest boleścią. Jedno i drugie nie da się razem uczuć człowiekowi; lecz gdy kto jednego zapragnie i doświadczy, musi doświadczyć i drugiego, tak jakby oboje jednym węzłem połączone było; i sędzę, że gdyby Ezopowi było to na myśl przyszło, byłby niezawodnie ułożył bajkę: „że gdy Bóg chciał te dwie przeciwności między sobą pogodzić, ale tego zrobić nie mógł, połączył je z sobą węzłem tak, że kto teraz jednej doświadczy potem i drugiej.” Poznałem to sam na sobie: po bólu jaki czułem w nodze od więzów, zdaje się teraz następować przyjemność.” Na to przerwał mowę Cebes, i rzekł: „Przebóg! dobrze Sokratesie żeś mi o tém wspomniał; bo względem poezyj, któreś napisał, przerabiając wierszem bajki Ezopa i hymn do Apollina (1), wielu mnie się pytało, a świeżo między niemi Ewenus, dla czego dopiero tutaj w więzieniu wzięłeś się do wierszy, a piérw wcaleś o nich nie myślał. Jeżeli więc idzie ci o to, abym dobrze odpowiedział Ewenowi, gdy mnie powtórnie zapyta, a wiem pewno że to niezawodnie zrobi, powiedz co mam mówić?” — Mów tak jak jest Cebesie, rzekł Sokrates, że ja

(2) Diogenes Laercyusz przytacza z niego kilka wierszy, K. 11. 42.

nie w obęci żebym miał być współzawodnikiem Ezopa i jego poezyi, wziąłem się do wierszy: wiedziałem bowiem, że nie łatwo można mu wyrównać; lecz abym doszedł znaczenia snów kilku, które miałem, i zaspokoił moje przekonanie, czy nie poezya jest ową ze sztuk pięknych (1), którą mi często każą się zajmować; albowiem w ciągu mego życia miałem jeden sen zawsze, choć pod różnemi postaciami, toż samo jednak znaczący „Sokratesiel mówił mi, weź się i zajmij jaką ze sztuk pięknych.“ Z początku mniemałem że mnie wzywał i zachęcał do wytrwania w tém, w czém dotąd pracowałem; tak jak się zachęca tych co biegną do mety, sądziłem, że i mnie podobnie sen zachęca do wytrwania w tém, czém piérw się zajmowałem, to jest w filozofii; bo filozofia, której się cały oddałem, jest najpiérwszą ze sztuk pięknych. Lecz gdy zapadł na mnie wyrok śmierci, i tylko uroczystość Apollina wykonanie jego odwlokła, uznałem, że jeżeli mi jeszcze raz sen każe zajmować się sztukami pięknymi, nie należy mu sprzeciwiać się, lecz być postusznym; bo bezpieczniej piérw nim zejść z tego świata zadesycić uczynić woli bogów napisaniem wierszy, jak bez zadesycić uczynienia schodzić. Dla tego napisałem naprzód hymn do Apollina, którego właśnie obchodzono uroczystość; potem uważając że na poetę nie przystoi, jeśli ma być nim jak powinien, pisać prozy wierszem, lecz przedstawiać obrazy imaginacyi, ponieważ w nie sam nie jestem płodny, wziąłem się do bajek Ezopa, które napamięć umiałem, i najpiérw sobie przypomniałem. To powiedz Cąbesie Ewenowi, życz mu zdrowia, i jeśli ma rozum, niech w ślady moje wstępuje, gdyż podobno już dziś z tego świata schodzę; albowiem tak chcą Ateńczykowie. Na to Simias:—Co każesz

(3) Tak tłumaczy Cousin *μουσικήν ποιείν*. Schleiermacher słownie Musik machen treiben.

Sokratesie powiedzić Ewenowi? Byłem z nim razem długo, lecz ile wiem, nie będzie miał ochoty bynajmniej cię postuchać.—Jakto, rzecze Sokrates, czy Ewenus nie jest filozofem? — Jest! i ja za takiego go uważam, odpowiedział Simias. — A więc on, i każdy kto tylko godnie tak wielkiego dobra jest uczestnikiem, będzie chciał mnie naśladować, tylko gwałtu nie ma sobie zadawać; bo tego jak powiadają, nie wolno. Mówiąc to spuścił nogi z łóżka na ziemię, i siedząc, tak dalej rozmawiał. Zapytał się go Cebes: Jakto Sokratesie! mówisz że nie wolno gwałtu sobie zadawać, ale gdy kto umiera, filozof życzyć sobie powinien być jego towarzyszem?—Czyście o tém nic nie słyszeli Cebesie i ty Simiaszu, gdyście byli razem z Filolajem (1)?— Nic z pewnością Sokratesie!—Ja co wiem, to tylko z powieści od drugich; jednak com słyszał, nie chcę zataić, bo bardzo stosowném jest, aby ten co ma z tego świata na tamten przechodzić, zastanowił się teraz i pomówił z wami względem tego przejścia, jak o niém sądzimy; cóż bowiem innego zrobiłby każdy w téj chwili, która pozostaje do zachodu (2) słońca?—Dla czego więc Sokratesie mówią, że nie wolno samemu sobie życia odbierać; gdyż o co cię teraz pytam, słyszałem od Filolaja, gdy u nas bawił, i innych, że nie należy tego się dopuszczać; z dokładnością jednak o tém nic z nikąd nie wiem.— Nie trać nadziei, rzekł Sokrates, wkrótce się dowiesz. Może ci się dziwném wydaje, że z wielu rzeczy to jedno jest bez wyjątku, że nigdy dla człowieka nie ma chwili, w którejby lepiej było umrzeć niżeli żyć; a jeżeliby dla kogo kiedy było, to znowu szczególnie, że nie wolno samemu sobie dobrze czynić, lecz czekać w tém należy cudzego dobrodziejstwa.

Uśmiechnąwszy się nieznacznie Cebes, rzekł na to wła-

(1) Z Krotony Pythagorejszym.

(2) Prawo Ateńskie zabraniało w dzień życie odbierać potępionym.

ściwym miejscu swego urodzenia sposobem (1). — O tém Bóg sam najlepiej wie! — Może zdawać ci się będzie, rzekł Sokrates, mniemanie to zupełnie bezzasadne; ma ono jednak swoją przyczynę. Podana w misteryach (2) stosowna do tego maxyma „że my ludzie na tym świecie jesteśmy „jak pod strażą i nie wolno nam się samym z niej uwalniać i uchodzić„ zdaje się wielką i niełatwą do przeniknięcia. Sądzę że przynajmniej na to się zgodzisz ze mną Cebesie i uznasz za stosowne co mówią, że bogowie są naszymi panami, a my ich poddanemi. Czy nie przyznajesz tego?— Przyznaję! odpowiedział Cebes.—A zatém, mówił dalej Sokrates, gdyby który z twoich poddanych nie pytając się o twoje pozwolenie chciał sobie życie odebrać, nie gniewałbyś się na niego, nie użyłbyś kary jakąbyś miał na pogotowiu? — I wielkiéj! odpowiedział Cebes.—A więc i to nie jest bez zasady, że nie należy wprzód porzucać życia, póki Bóg sam nie ześle tego potrzeby, jak nam teraz zesłał.—To prawda, rzekł Cebes, lecz cós piérw mówił, że filozofowie chętnie umierać powinni, zdaje się z tém być niezgodne, jeżeli to cośmy teraz powiedzieli jest istotném, że Bóg jest naszym panem a my jego poddanemi; trudno bowiem pomyśleć, żeby ci co za najmędrszych uchodzą, nie mieli z niechęcią oddalać się z pod opieki tych, co o wszystkim najlepsze mają staranie, to jest bogów: bo niepodobna aby kto z nich sądził że w lepszej będzie pieczy, kiedy bez drugich opieki zostanie, chyba tylko nierozsądny zupełnie człowiek będzie sądził, że dobrze jest oddalać się od swego Pana, i opiekuna; a nie zastanowi się, że dobrego odstępować nie należy, lecz owszem jaknajdłużej trzymać się go potrzeba,

(1) *ἴστω Ζεὺς* Jowisz to wie, zamiast *ἴστω Ζεὺς* sposób mówienia Boecki, właściwy Tebańczykom, z których pochodził Cebes.

(2) *Ortiekch.*

i nie trzymając złe się robi. Rozsądny będzie zawsze starał się przy tym pozostać, kogo lepszym od siebie widzi. Tak Sokratesie! przeciwnie wnieść wypada, niżes ty powiedział; to jest że filozofowie niechętnie umierać powinni, a ludzie prości, nierozumni tylko, chętnie.

Sokrates słysząc to zdawał się być zadowolniony z dowodzenia Cebes, a spojrzawszy na nas rzekł: — Cebes znajdzie zawsze jakieś zarzuty, i nie zaraz przyjmie, co mu kto powie. — Na to, rzekł Simias, i mnie zdaje się Sokratesie, że Cebes dorze mówi! Dla czego bowiem ludzie prawdziwie mądrzy mieliby chcieć odstępować swych dobrych panów, i oddalać się od nich. Jak widzę, zmierza Cebes swą mowę do ciebie, że nas tak łatwo i bogów dobrych jak sam wyznajesz panów opuszczasz. — Macie słuszność, rzekł Sokrates. Widzę że chcecie abym przed wami się usprawiedliwił jak przed sądem. — Tak nie inaczej, odpowiedział Simias. — A więc, rzekł Sokrates, będę chciał to zrobić i skuteczniej niż przed sądem. Gdybym sądził że po śmierci nie znajdę bogów równie mądrych i dobrych jak tutaj, a ludzi co pomarli jeszcze lepszych od tych co tu żyją, błędziłbym moją względem śmierci obojętnością; lecz wiedzcie, że mam nadzieję, iż znajdę ludzi lepszych; a choćbym o tém nie mógł z pewnością zaręczyć, jednak że znajdę tam bogów dobrych dla mnie panów, mogę wam o tém z pewnością powiedzieć, jeżeli kiedy o czém mógłem. Dla tego nie smucę się z mojej śmierci, lecz cieszę się nadzieją, że już zbliża się dla mnie to, co jest przeznaczone dla umarłych, a jak mówią od dawna, lepsze dla enotliwych niż dla złych. — Jakże, rzecze Simias, czy chcesz nas Sokratesie opuścić, zostawując sobie tylko wiadome pobudki twych nadziei, a nam ich wcale nie odkryjesz? Zdaje mi się, że dobro to dla wszystkich nas służy, i że jeśli je nam dasz poznać, usprawiedliwisz się dostatecznie, kiedy o tém co mówisz,

nas przekonasz.— Dobrze, rzecze Sokrates, będę chciał to zrobić, lecz piérw obróćmy się do tego Kritona, który już dawno zdaje się, że chce nam coś powiedzieć.— Oto mówi Kriton, ten co ci ma dać truciznę *Sokratesie, bezustannie mi powtarza żeś powinien jaknajmniej mówić, bo mówiąc wiele rozpalasz się, i osłabisz przez to moc trucizny. Ci co podobnie robią, muszą czasem dwa i trzy razy ją brać na nowo.— Niech idzie precz! rzecze na to Sokrates. Nie uważaj na niego Krytonie, niech tylko gotów będzie gdy wypadnie dwa i trzy razy ją podać.— Wiedziałem o tém, rzekł Kriton, że każesz mu to powiedzieć; lecz mi się ciągle naprzykrza. — Niech idzie precz! nie uważaj na niego. Ja zaś chcę wam się teraz usprawiedliwić, jak przed sądem, dla czego mniemam, że ten co prawdziwie jako filozof życie swoje spędził, musi z zupełną spokojnością patrzeć na zbliżającą się śmierć swoją, i mieć nadzieję, że gdy umrze, dostąpi na tamtym świecie największego dobra. Jak się to dzieje, będę chciał wam Simiaszu i Cebesie wytłumaczyć.

KONIEC WSTĘPU.

— Zdaje się że wielu o tém nie wie, iż ci, co prawdziwemi są filozofami, nie pragną nic więcej jak umrzeć, i być bez życia. Kiedy tak, niestosowném byłoby wcale pragnąć śmierci przez całe życie; a gdy przyjdzie, uważać za złe to, czego się pragnęło dawno i żądało. Na to Simias uśmiechnąwszy się rzekł: — Zaiste, nie chciałem Sokratesie rozśmiać się, ale zrobiłeś żem musiał; albowiem sędzę, że gdyby wielu to usłyszało, coś o filozofach powiedział, przyświadczyłoby ci zaraz; i wszyscyby u nas ⁽¹⁾ na to bardzo się zgodzili, aby filozofowie rzeczywiście poumierali; gdyż wiedzą, że są tego godni. — Dobrzeby powiedzieli Simiaszu, prócz tego tylko, że wiedzą; bo nie wiedzą w jaki sposób prawdziwi filozofowie pragną śmierci, i jak jój są godni. Pominąwszy ich zatém, powiedzmy sami sobie, co rozumiemy przez śmierć? — Dobrze, rzekł Simias przerywając: — Czy nie rozumiemy przez nią nic innego jak tylko oddzielenie duszy od ciała? Czy umrzeć nie jest to zostawić ciało samo sobie bez duszy, i nawzajem duszę samą sobie bez ciała? Czy nie tém jest śmierć? — Tém nie czém inném, odpowiedział Simias. — Uważ więc dobry przyjacielu, czy teraz zgodzisz się ze mną na jedno: bo mi się zdaje, że ztąd lepiej poznamy to o co nam idzie. Czy sądzisz że filozof powinien ubiegać się o tak nazwane przyjemności n. p. jedzenia, picia? — Bynajmniej Sokratesie! rzekł Simias. — O jakież

(1) To jest w Tebach.

więc? może o przyjemność miłości? — Wcale nie! — To może będzie dbał o wygody ciała, jakoto o piękną odzież, obuwie, i inne ozdoby? Jak sądzisz, czy on je poważa, lub gardzi tém co niekoniecznie potrzebne? — Sądzę, że prawdziwy filozof tém wszystkiém pogardza. — A więc czy nie przyznasz, rzecze Sokrates, że jego staranie nie do ciała, od którego chce się uwolnić, lecz do duszy więcej się ściąga? — Pewno. — Czyliż więc nie w tém najprzód jest filozofem, że więcej niż inni ludzie oddala duszę od związku z ciałem? — Tak. — A czy nie mówi wielu, że ten komu wszystko nie miłe, który o nic nie dba, nie ma żyć po co, i jest jak umarłym, kiedy nie czuje przyjemności, jakie z ciała pochodzą. — Prawdę mówisz Sokratesie. — A przy nabywaniu poznania rzeczy, czy ciało nie stoi na przeszkodzie, kiedy należy do szukania go? to jest, chcę mówić, czy wzrok i słuch przedstawia co prawdziwego ludziom? albo czy nie słusznie powtarzają nam zawsze Poeci, „że nic nie słyszymy, ani widzimy prawdziwie.“ (1) Jeśli więc te zmysły nie są pewne i niezawodne, trudnoby niemi były inne, kiedy wszystkie od tamtych są słabsze. Czy nie zgadzasz się na to? — Zgadzam się bardzo, odpowiedział Simias. — Kiedyż zatem dochodzi dusza prawdy? rzekł Sokrates; bo jeśli z ciałem chce co poznać, widzimy że od niego zwiedzioną bywa. — Tak, rzekł Simias. — A więc czy nie wtenczas ona poznaje istotę rzeczy, kiedy myśli. — Wtenczas! — A czy nie myśli najlepiej wtenczas, kiedy jój nic takiego nie stoi na przeszkodzie, ani słuch, ani wzrok, ani boleść, ani rokosz, gdy oddalona od ciała, sama w sobie zupełnie zostaje, i odstępując ile może od związku z ciałem, zwraca się ku temu, co ma po-

(1) Parmenides, Empedokles, i Epicharm.

Duch to widzi, duch to słyszy,

Oko ślepe, ucho głuche.

(Stob. Floril IV. Plat. de Fortuna).

znać? — Tak. — Czyż więc nie wtenczas to dusza filozofa pogardza najwięcej ciałem, unika przed niem, i sama sobie chce być zostawiona? — Zapewne! — A o tém Simiaszu! jakże czy nie powiemy, że sprawiedliwość jest czemsiś albo że niczém? — Oczywiście powiemy że jest czemsiś. — A o dobroci, piękności, czy nie powiemy tego samego? — Powiemy. — Czyś kiedy je choćby najmniej widział? — Nigdy. — Możesz więc innym jakim zmysłem je poznać? — Toż samo mówię o wszystkiém ianém o wielkości, zdrowiu, mocy, słowem istocie wszystkiego, co tylko samo w sobie jest czemsiś. — Czy za pomocą ciała poznamy jego rzeczywistość? albo raczej, że im kto lepiej zastanowi się nad tém, o czém pomyśli, tém więcej zbliży się do jego poznania. — Pewno. — A więc czy nie ten najpewniej dokaże wszystkiego, kto samą tylko myślą najwięcej do wszystkiego będzie przystępował; nie polegał ani na wzroku w myśleniu, ani na żadnym innym zmysle, lecz samą przez się myślą się zastanawiając, istotę wszystkiego przenikał, bez oczów i uszów. słowem mówiąc bez ciała, jako tego które duszy w poznaniu przeszkadza i robi jój trudności, kiedy jest z nią razem. Czy nie taki tylko Simiaszu istotę rzeczy poznać potrafi? — Niezawodnie że taki tylko. Prawdę aż nadto mówisz Sokratesie. — Czyli naturalnie z tego wszystkiego, rzekł dalej Sokrates, nie wniosą prawdziwi filozofowie i nie powiedzą do siebie „Sądzimy, że ta tylko jest prosta droga, która nas prowadzi dobrze do poznania rzeczy; bo dopóki mamy ciało, dusza nasza zostaje ciągle w złém uwięziona, i my nie osiągniemy nigdy celu naszych; życzeń, to jest prawdy.“ Przynajmy im w tém słuszność bo ciało tysiączne daje nam zatrudnienia dla utrzymania go. Gdy przypadną choroby, nie dozwolą wcale myśleć. Z ciała podlegamy żądzy miłości, namiętnościom, bojaźni, wielu chymerom i głupstwowi, tak, że mówiąc prawdę, dla niego nie możemy nic wcale myśleć; bo w istocie cóż sprowadza

między nami wojny, kłótnie, i bitwy, jeżeli nie ciało i jego żądze; bo nie z czego innego powstają między nami nieprzyjaźnie, jak z żądz dostatków! a o te musimy się starać dla ciała, aby zaspokoić jego potrzeby. Ztąd nie mamy czasu myśleć o filozofii; a gdy nawet kiedy go znajdziemy i zaczniemy myśleć, sprowadza ciało wśród myślenia nagłe roztargnienie i pomieszanie, tak, że nie możemy z powodu niego żadnej dostrzedz prawdy. W istocie zdaje mi się że, jeśli kiedy mamy co poznać dokładnie, trzeba abyśmy od ciała się oderwali, i samą tylko duszą na rzecz patrzyli; a wtenczas dopiero sądzę, że czego pragniemy, dostąpić potrafimy: to jest, będziemy mogli myśleć, kiedy umrzemy: nie zaś jak każdy to widzi za życia. Tak więc gdy z ciałem nie dokładnie poznać nie możemy, musi być jedno z dwojga: albo że nie nigdy znać nie będziemy, albo że aż po śmierci; bo wtenczas dopiero dusza sama w sobie zostanie bez ciała; póki zaś żyjemy, najwięcej wtenczas zbliżymy się do poznania, kiedy ile można jaknajmniej ciałem zajmować się będziemy, nie przestawać z nim nad konieczną potrzebę, ani przejmować jego natury, lecz owszem strzedz się jaknajwięcej od jego wpływu, póki Bóg zupełnie nie uwolni nas od niego. Wolni zatem i oczyszczeni od głupstw ciała, będziemy jak sądzę żyć i przestawać na tamtym świecie z ludźmi podobnie jak my oczyszczeni, poznamy samą przez się istotę wszystkiego. Tak, bo niesłuszną byłoby rzeczą aby nieoczyszczeni mieli być uczestnikami tego co jest czyste. Oto masz kochany Simiaszu, co mi się zdaje, i o czém prawdziwi filozofowie myśleć i rozmawiać między sobą powinni. Czy i tobie toż samo się zdaje? — Toż samo zupełnie Sokratesie. — A zatem jeśli co mówimy, jest prawdą, czy nie ma dla mnie przyjacielu wielkiej nadziei, że jeśli gdzie, to pewno tam dokąd teraz odchodzę, znajdzie czegoś przez całe życie tak mocno pragnął. Tak przejsie

moje z tego świata na tamten, które mam na rozkaz drugich zrobić, czyni mi tego nadzieję, równie jak każdemu kto ma przekonanie, że się starał, aby dusza jego zawsze była czystą. — Pewno! rzekł Simias. — Chcieć ją mieć czystą, jest to cośmy dawniej powiedzieli, oddalać ją jaknajwięcej od ciała, przyzwyczajając aby sama się we wszystkiém od ciała odrywała, w sobie sama jednoczyła, i ile być może teraz i potem sama w sobie wolna była od ciała, tak jakby od więzów. — Pewno! rzekł Simias. — A tego uwolnienia duszy i oddzielenia od ciała czyż nie zowiemy śmiercią? — Nie inaczéj, odpowiedział Simias. — Uwolnić zaś ją jak mówimy, czy nie pragną najwięcej sami tylko prawdziwi filozofowie? Czyż uwolnienie duszy i oddzielenie jéj od ciała nie jest ich najgłówniejszém staraniem? — Zdaje się że tak. — Zatem, jak piérw mówiłem, czy nie byłoby śmieszném, żeby ten który przez całe życie starał się być jak umarłym, kiedy przyjdzie śmierć miał ją za coś złego? nie byłoby to śmieszném pytam się raz jeszcze? — I jak! rzekł Simias. — A więc Simiaszu! prawdziwi filozofowie dążą do śmierci, i ta im bynajmniej żadnej nie sprawia obawy. Uważ ztąd, kiedy gardzą zawsze ciałem, i chcą mieć duszę w sobie samą, nie popełnilizby wielkiej sprzeczności, gdyby lękając się śmierci gdy przyjdzie, i mając ją za coś złego, nie poszli chętnie, gdzie się spodziewają znaleźć to, czego przez całe życie pragnęli. Pragnęli zaś poznania i uwolnienia się od tego, czém gardzili. Wiele ludzi którym pomarły dzieci albo żony, chciałoby chętnie iść na tamten świat, w nadziei, że się zobaczą z temi których kochali, i żyć z niemi będą; a człowiek który pokochał mądrość i który sądzi że ją tylko na tamtym świecie znajdzie, miałzby niechcieć umrzeć, i iść tam chętnie, gdzie znajdzie to co polubił?

— Kochany przyjacielu! wypada sądzić, że pójdzie z wielką ochotą, jeśli jest prawdziwym filozofem; bo ma przekonanie

że nigdzie nie znajdzie tój czystej mądrości której szuka, jak tylko tam. Więc jeżeli jest tak, jak powiedziałem, nie byłaby wielka sprzeczność, aby miał się taki obawiać śmierci? — Byłaby bardzo wielka, rzekł Simias. — Więc czy nie masz ztąd, mówił dalej Sokrates, dostatecznego dowodu, że ten kogo zobaczysz zasmuconego z powodu zbliżającej się dla niego śmierci, nie jest filozofem, ale więcej przyjacielem ciała swojego, miłośnikiem pieniędzy, honorów, czasem jednego z tego dwojga, albo i razem obojga?! — Pewno że tak jest, jak mówisz. — A czyli Simiaszu, rzekł dalej Sokrates, to co zowią męstwem, nie przystoi najwięcej filozofom, równie jak i wstrzemięźliwość, którą zowią panowaniem nad namiętnościami swojemi, i niedaniem się im powodować? Nie przystoiż ono najwięcej tym, którzy gardzą ciałem i żyją w poświęceniu się dla filozofii? — Nie inaczej, odpowiedział Simiasz. — Bo jeżeli zastanowisz się nad męstwem i wstrzemięźliwością ludzi innych, zobaczysz jak jest śmieszne. — Jakto Sokratesie? — Oto, rzekł Sokrates, wiesz że wszyscy uważają śmierć za największe zło. — Tak Sokratesie, od powiedział Simiasz. — Ci co się mężnemi okazują gdy śmierć ponoszą, są jedynie takimi z obawy czegoś gorszego. — Tak. — A więc wszyscy prócz filozofów są tylko z obawy i bójaźni mężnymi! — Pewno Sokratesie. — Podobnie i ze wstrzemięźliwością innych ludzi ma się: są wstrzemięźliwemi przez niewstrzemięźliwość; choć mówimy że to niepodobna, bywa jednak coś takiego przy ich osobliwszej wstrzemięźliwości; i; albowiem z obawy aby nie byli pozbawieni jednych roskoszy, to jest tych, których najwięcej pragną, wstrzymują się od drugich, pierwszym zawsze chołdując. Nazywają niewstrzemięźliwością dać się powodować roskoszom i namiętnościom; a przecież sami kiedy panują nad jednymi, drugich są niewolnikami. Ztąd powstaje coś takiego jakem powiedział, że w pewnym wzglę-

dzie przez niewstrzemięźliwość są wstrzemięźliwymi.—Tak i mnie się zdaje Sokratesie.—Uważ zaś kochany Simiaszu, że dla tego kto chce być wstrzemięźliwym, wcale nie przystoi zamieniać roskosze na roskosze, troski na troski, bojaźń na bojaźń, większe na mniejsze, tak jak monetę grubą na drobną, lecz że się starać należy o tę dobrą monetę, za którą wszystko mieć można, to jest o mądrość czyli poznanie. Za nią dostanie mężstwa, wstrzemięźliwości, sprawiedliwości; słowem, prawdziwą cnotę tam tylko znaleźć można, gdzie jest mądrość, czy to obok roskoszy, bojaźni i innych namiętności, czy też bez nich. Ale gdy jej nie masz, a te jedne na drugie tylko się zamieniają, cnota staje się wtenczas pozornym cieniem; w rzeczy zaś samej jest niewolnictwem nie mającém w sobie prawdziwości ani czystości; bo prawdziwość i czystość cnoty polega na zachowaniu się od wszelkich namiętności, a do tego prowadzi wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, mężstwo i mądrość. Zdaje się że ci co pierwsi ustanowili misterye, nie byli pospolicimi ludźmi, lecz wyżsi nad innych; bo mówili zaraz, ⁽¹⁾ że ten kto pójdzie na tamten świat nie czysty i nie poświęcony, będzie leżał w błocie; a czysty i poświęcony będzie z bogami mieszkał. Powiadają i ci którzy na misteryach bywają „że wielu nosi uwieńczone liśćmi laski,“ ⁽²⁾ ale mało jest duchem bożym natchnionych. Takimi sądzę że są tylko ci co prawdziwie podług filozofii żyją. Nie zaniedbałem i ja tego przez całe moje życie, lecz owszem starałem się wszelkimi sposobami. Czy zaś nie próżne były moje starania i czy dostąpiłem, czego pragnąłem, sądzę że się dowiem, gdy jak się Bogu podoba, wkrótce się na tamten świat przeniosę. Oto macie Cebesie

⁽¹⁾ Maxyma Orficzna. Olympiad ad Phaedon. Fragm. Orphei. Hermann 509.

⁽²⁾ Więrsz Orficzny (Olymp. ad Phaedon). Klemens Alexandryjski więrsz ten przytacza.

i Simiaszu, co na moje usprawiedliwienie przed wami mogę powiedzieć, dla czego się z tego nie smucę, że was opuszczam i panów tego świata, mając nadzieje, że znajdę i na tamtym równie dobrych panów i przyjaciół. Ale mało pewno kto temu uwierzy. Jednak byłem tylko do waszego przekonania więcej powiedział niż owych sędziów Ateńskich, dosyć dla mnie.

Gdy to skończył Sokrates, Cebes mu przerywając rzekł. — Sokratesie! wszystko coś mówił zdaje mi się prawdziwe, prócz tego coś powiedział o duszy; bo trudno uwierzyć, aby dusza była gdy się od ciała oddzieli. Ginie ona zaraz i niknie skoro człowiek umrze; opuszcza ciało i wychodzi z niego jak para lub dym rozchodząc się i nie zostawiając po sobie śladu. Gdyby w istocie exystowała sama w sobie, wolna od wszystkiego złego któreś nam wystawił, byłaby wielka i piękna nadzieja Sokratesie, że co mówisz spełni się; lecz aby uwierzyć, że po śmierci człowieka dusza nie ginie, ale moc, pewną i myśl zachowuje, na to trzeba nie małych dowodów. — Prawdę mówisz Cebesie. rzekł Sokrates. Ale cóż zrobimy? czy chcesz abyśmy się zastanowili czy to prawda lub nie? — Chcę chętnie słyszeć twoje w tym względzie myśli, odpowiedział Cebes. — Sądzę, rzekł Sokrates, że ktokolwiekby mnie tu słyszał, choćby nawet i komik jaki (1), nie powiedziałby że od rzeczy gadam i co do mnie nie należy. Jeśli więc tak jest, i jeśli mamy dokładnie nad rzeczą się zastanowić, trzeba abyśmy zobaczyli czy dusze umarłych żyją na tamtym świecie lub nie? Dawne to już mniemanie (2) cośmy powiedzieli, że one ztąd na tamten świat się przenoszą i wracają na powrót niejako z śmierci do życia. Jeśli prawda że wracają, muszą

(1) Alluzya do Eupolisa poety komicznego (Olymp. ad Phaed.) Proclus ad Parmenidem Lib. 1.

(2) Maxyma Pythagorejska i nawet Orficzna (Olymp. ad Phaedon — Orph. Fragm. Hermann).

tam przez niejaki czas zostawać; bo inaczej gdyby nie zostawały, nie miałyby z kąd powracać. Dostatecznym to już jest dowodem zdania, że z umarłych powstają żywi, a jeśli nie, trzeba szukać innego.—Tak, rzekł Cebes.—Lecz nie trzeba tego ściągać tylko do ludzi, mówił dalej Sokrates, ale chcąc wszystkiego poznać dokładnie początek, trzeba i do zwierząt, roślin, w ogóle wszystkiego co tylko tym sposobem powstaje; to jest z rzeczy sobie przeciwnych, jeżeli je ma, n. p. to co piękne ma za przeciwne brzydkie, sprawiedliwie ma za przeciwne niesprawiedliwe, i wiele tym podobnych rzeczy. Zobaczymy więc czy koniecznie to co ma sobie coś przeciwnego z niego musi pochodzić; tak jak kiedy się co staje większym, musiało być pierw mniejsze nim się stało większym.—Pewno.—A na odwrot, czy to co się staje mniejszym nie musiało być pierw większym, nim się stało mniejszym? Tak.—Podobnie to mniejsze robi się ze słabszego pędzse z powolniejszego.—A gorsze czy nie powstaje z lepszego, i sprawiedliwsze z tego co niesprawiedliwe?—Nie inaczej.—A więc dostatecznie widzimy że tak powstaje jedno z drugiego na przemian.—Pewno.—Lecz między takimi dwie, ma przeciwnościami czy nie ma czego środkującego co by prowadziło od jednego do drugiego, i na odwrót: od większego do mniejszego, i od mniejszego do większego?—Zapewne zmniejszanie i powiększanie.—Ztąd mówimy powiększyć co, i zmniejszyć.—Nie inaczej.—A czy nie ma się podobnie i z tém, co zwiemy odłączyć się i złączyć, rozgrzać i oziębic, i wszystkiém inném, choć nie mamy często dosyć wyrazów na oznaczenie tego, widzimy jednak, że tak jedno musi powstawać z drugiego i nawzajem brać z siebie początek.—Bez wątpienia, rzekł Cebes.—Jakże, mówił dalej Sokrates, czy życie nie ma czego tak sobie przeciwnego, ja czuwanie przeciwne snowi?—Ma, odpowiedział Cebes.—Cóż takiego?—Śmierć!—Dobrze. A nie pochodzisz tu także jedno

z drugiego, ponieważ jest sobie przeciwne? i gdy jest takim, czy nie ma czego pośredniego, coby prowadziło od jednego do drugo?—Jest.—Ja z méj strony, rzekł Sokrates, powiem ci, co łączy te dwie rzeczy, to jest sen i czuwanie, oraz co z jednéj prowadzi do drugiéj; a ty mi powiesz o innych rzeczach. Mówię, że po śnie następuje czuwanie, a po czuwaniu sen; pośredniém zaś co prowadzi od jednego do drugiego jest usnięcie i przebudzenie się. Czy nie dosyć jasno ci powiedziałem?—Bardzo jasno, rzekł Cebes.—Powiedzże mi teraz o życiu: czy nie przyznasz że śmierć jest przeciwną życiu?—Przyznaję.—A że jedno następuje po drugiem?—I to.—Cóż więc następuje po życiu?—Śmierć.—A co po śmierci?—Trzeba przyznać że życie.—A więc z tego co umarło, powstaje to co żyje: to jest rozmaite istoty żyjące, ludzied!—Tak.—Zatém nasze dusze żyją na tamtym świecie?—Zdaje się że tak.—Nie jestże tu widoczne przejście z jednego stanu do drugiego: od życia do śmierci?—Jest i bardzo.—Jakże, a ze śmierci, czy nie powstanie nic przeciwnego? czy tylko w tém natura odstępkuje od swych prawideł, lub raczej ze śmierci powstaje także coś przeciwnego?—Pewno, rzekł Cebes.—Cóż takiego?—Nowe życie.—Zatém, jeśli życie nowe następuje po śmierci, i jest tylko przejściem ze stanu śmierci do życia,—Tak,—A więc zgadzamy się na to, że życie nie mniej następuje po śmierci, jak śmierć po życiu. Tém samém już wiemy, że dusze zmarłych gdzieś bawią, z kąd znowu do życia wracają.—Z tego cośmy powiedzieli Sokratesie, zdaje mi się że tak koniecznie wypaść musi.—Uważ zaś żeśmy nie bez słusznego powodu to powiedzieli, Uważ, że gdyby z jednego nie powstało drugie, tak aby się do niego kołem wracało, jednoby natenczas było tylko przejście ze stanu rzeczy do rzeczy, bez powrotu do téj saméj z którój wyszło, i jednáby miało postać, jeden stan; wreszcie skończyłoby

swoją exystencją. Jakże ci się zdaje? Nie trudno dojść czego chcę. Oto, że gdyby było uśnięcie, a nie było obudzenia się, wszystko w końcuby okazywało, że Endymion (1). nie jest wielką rzeczą: bo jak on, tak wszystko pogrążoneby było we śnie wiecznym. I gdyby pomieszane razem nie rozdzieliło się od siebie, byłoby nareszcie jak powiedział Anaxagoras, wszystko razem z sobą (2). Nie wracając po śmierci do życia, i w stanie śmiertelności ciągle zostając, musiałoby nareszcie wszystko co żyje wymrzeć i z siebie nic nie zostawić: bo jeśli z tego co umiera nic nie powstaje, a co żyjące umiera, cóż będzie, co nie dopuści, by wreszcie wszystko nie wymarło. — Zdaje mi się że masz słuszność Sokratesie, rzekł Cebes. — Mówię ci Cebesie, odwiedził Sokrates, że com rzekł, jest niezawodne, i nie zblądziliśmy, kiedyśmy się na to zgodzili; bo w istocie jest przejście do nowego życia, powstają żywi z umarłych, żyją dusze umarłych, i dobrym jest lepiej, a złym gorzej. — Tak niezawodnie, rzekł przerywając Cebes. Lecz mi się zdaje, że tu także należy, coś zwykł często mawiać Sokratesie, że nauka niczém inném nie jest jak tylko przypomnieniem. Jeśli tak, wypada żeśmy już pierw musieli to znać, co sobie przypominamy. A toby nie mogło nastąpić, gdyby pierw duszy nie było, nim do ciała weszła. Nowy zatém i ztąd wniosek, że dusza jest nieśmiertelna. Na to odezwał się Simias. — Jakież Cebesie masz tego dowody? Powiedz, bo ja w tym momencie nie pamiętam. — Jeden ci tylko powiem, odpowiedział Cebes, ale najważniejszy: to jest, że gdy się kto kogo dobrze spyta, odpowie jak na-

(1) Mówiono, że Endymion uspiiony od księżycy go odwiedzającego, spał ciągle przez wiele lat w grocie góry Latmos w Karyi (Cicero Tuscul. 1, 38).

(2) Taki był początek dzieła Anaxagorasa: że wszystkie rzeczy były razem, a rozum je rozłączył i uporządkował. (Diog. Laert. 11. 6)

lety. Nie mógłby zaś tego zrobić, gdyby nie miał sam w sobie dokładnego rzeczy poznania. Dosyć pokazać mu figury geometryczne, lub co podobnego, a pokaże wyraźnie, że tak jest. — Jeśli jednak nie jest to dostatecznym dowodem do przekonania cię, rzekł Sokrates, tedy uważ, czyli tym sposobem wzięwszy rzecz pod rozwagę, nie zgodzisz się na jedno z nami. — Nie wątpię, odpowiedział Simias, by to co zowią nauką, nie miało być przypomnieniem; chciałem tylko przypomnieć tu sobie, o czém mowa. Z tego, co Cebes powiedział, mam już dosyć przekonania i wierzę; ale jednak radbym mimo tego usłyszyć, jak ty będziesz dowodził. — Oto tak, rzekł Sokrates. Zgodziliśmy się na to, że aby sobie co przypomnieć, trzeba już piérw to wiedzieć, co mamy sobie przypomnieć. — Tak, rzekł Simias. — A czy nie zgodzimy się na to, że poznać co, jest także sobie przypomnieć. To jest, gdy kto słysząc, lub jakimkolwiek innym zmysłem rzecz pojmując, nie tylko tę poznaje na którą uwagę zwraca, ale razem i inną, której poznanie było wcale oddzielne, nie powiemyż, że człowiek ten przypomina sobie rzecz, którą już dawniej znać musiał. — Jak to? — Oto mówię n. p. że poznać człowieka jest co innego, a poznać lirę co innego. — Oczywiście. — A czy nie wiesz, mówił dalej Sokrates, co się trafia kochankom, gdy zobaczą lirę, suknię, lub inną rzecz jaką, której ich kochanki używały? Oto gdy poznają lirę, przychodzi im zaraz na pamięć sama kochanka, do której ta należała. To właśnie jest przypomnieniem: jak n. p. widząc ktoś Simiasza przypomni sobie i Cebes. Mnóstwo podobnych możnaby przytoczyć przykładów. — Pewno. — Czy więc przyznamy, mówił Sokrates, że to jest przypomnienie, szczególniej gdy się tyczy tego czegośmy zapomnieli albo przez odległość czasu, albo przez długie niewidzenie? — Nie inaczej. — A widząc n. p. odmąlowanego konia lub lirę, czy nie możemy przypomnieć sobie człowieka?, lub widząc odmalo-

wanego Simiasza, czy nie możemy przypomnieć sobie Cebe-
sa?—Możemy.—Podług tego zatem, czy nie następuje przy-
pomnienie raz przez podobieństwo, a drugi przez sprzecz-
ność?—Następuje. — Kiedy się zaś co przypomina z podo-
bieństwa, nie musisz umysł poznać od razu czyli co brakuje,
lub nie?—Koniecznie, odpowiedział Simias.—Uważ więc, mó-
wił dalej Sokrates, czy nie powiemy że jest czémciś więcej
podobieństwo, niżeli jakie między kamieniem a kamieniem,
drzewem a drzewem, i innymi rzeczami podobnymi? Czy nie
powiemy że samo w sobie jest, czémciś, lub niczém?—Powie-
my że jest czémciś. — A czy znamy czém jest? — Pewno.
— Zkąd więc znamy? Nie z tegoż cośmy powiedzieli: to jest
kiedy zobaczymy drzewa podobne, kamienie, i wiele innych
rzeczy, poznajemy podobieństwo, którym jednak nie są ani
te drzewa, ani kamienie, lecz coś wcale innego. Czy nie po-
znasz że coś innego? Uważ i to: czy nie wydają nam się
kamienie i drzewa raz podobne, a drugi niepodobne, choć
są między sobą podobne, i prawie jednakowe.—Tak.—Dla
czegoż? Więc to co jest podobne zdaje się czasem niepo-
dobne, i podobieństwo będzie razem niepodobieństwem.—Ni-
gdy Sokratesie!—Podobieństwo i to co podobne, nie jestze to
samo, mówił dalej Sokrates. — Wcale nie Sokratesie, odpo-
wiedział Simias.—A wszak z tego co podobne i co różne od
samego podobieństwa, poznajesz podobieństwo. — Prawda,
odpowiedział Simias. — A przy poznawaniu czy nie widzisz
zaraz podobieństwa, lub różnicy od tego z czego poznajesz?
—Nie inaczej.—Dobrze, mówił Sokrates, albo powiedzmy
tak co na jedno wychodzi, zobaczywszy rzecz jaką czy nie
pomyślimy zaraz o innej, że do niej jest podobna lub nie-
podobna; jest to własnością przypomnienia.—Tak. — Powiedz
proszę, rzekł Sokrates, czy na widok drzew podobnych, lub
innych rzeczy o którycheśmy mówili, nie dzieje się toż sa-
mo? Czy nie zdają się nam takie, jak samo podobieństwo

albo czy brakuje co do tego, lub nie?—Brakuje i wiele, odpowiedział Simias.—Nie zgodzimy się więc, że gdy kto na co spojrzy, przyjdzie mu zaraz na myśl, że jest do czego innego podobne, lub mu czegoś brakuje do zupełnego podobieństwa? Dla tego wypada poznać piérw to do czego jest podobne lub ^{czegoś} brakuje do zupełnego z niemi podobieństwa.—Koniecznie.—Nie dziejeż się to samo z tém co podobne, a samém podobieństwem?—To samo.—A więc musimy już piérw znać podobieństwo samo w sobie, nim zobaczymy rzecz jaką podobną, pomyślimy że się zbliża do podobieństwa, ale do niego nie dochodzi.—Pewno.—Nie zgadzamy się zaś na to, że myśl tę obudzamy w nas przez zmysł widzenia, lub który inny? A co tu mówię względem jednego, to się rozumie o wszystkiém.—Tak Sokratesie! prawdę mówisz, przynajmniej o ile się tego tyczy, o czém mówimy.—A więc przez zmysł obudzamy w nas myśl tę, że wszystko co podobne podpada pod zmysły nasze, zbliża się do tego co zowiemy podobieństwem, ale do niego nie dochodzi. Czy nie przyznamy tego?—Przyznamy.—Wypada więc ztąd, że piérw nim co widzimy lub słyszymy, musimy już mieć w nas poznanie samego podobieństwa, do którego coś zmysłowego i podobnego potém odnosimy, i uważamy że się zbliża do niego, ale mu zupełnie nie odpowiada.—Tak wypadł koniecznie Sokratesie.—A czy nie od samego zaraz urodzenia mamy wzrok, słuch, i inne zmysły?—Oczywiście że od samego urodzenia.—Musimy więc już piérw, nim tych zmysłów dostajemy, mieć poznanie podobieństwa? — Tak.—Przeto nim się rodzimy, musimy go już mieć.—Tak się zdaje.—Jeśli więc nabywszy go przed urodzeniem, mamy i po urodzeniu, wypada, że musimy przed i po urodzeniu znać nietylko podobieństwo, większość, mniejszość, lecz i inne tym podobne rzeczy; bo co mówimy nie tylko rozumie się o samém podobieństwie, lecz i tém co zowią pięknosciami.

dobrocią, sprawiedliwością, świętością, słowem o wszystkiém czemu tylko byt jakiś tu między sobą w naszych rozmowach przyznajemy. Wypada więc że poznanie musimy już mieć przed naszym urodzeniem.—Tak.—Mając go raz, gdybyśmy potem nie tracili przy urodzeniu przez zapomnienie, rodzilibyśmy się z poznanie wszystkiego, i posiadali je przez całe życie; gdyż znać co, nic innego nie jest, jak tylko zachować w pamięci poznanie raz nabyte, i nie stracić go nigdy; bo czyż nie mówimy Simiaszu, że zapomnieć jest stracić poznanie rzeczy jakiej raz nabyte? — Bezwątpienia Sokratesie. — Jeśli przeto mając poznanie przed urodzeniem, tracimy je przy urodzeniu, i dopiero później za pomocą zmysłów odzyskujemy cośmy piérw mieli, zatem czy to co zowiemy uczyć się, nie będzie odzyskiwać poznanie dawniej nabyte? a o tém słusznie powiedzieć można że jest przypomnieniem.—Nie inaczej; albowiem jakieśmy powiedzieli; ten kto co czuje, widzi, lub słyszy, może jeszcze w tój samej chwili myśleć co innego od tego albo różnego, albo mu podobnego.

ciąg dalszy Phedona.



— Musi zatem być koniecznie jedno z dwojga: albo że się rodzimy z poznaniem wszystkiego i mamy je przez całe życie, albo że ucząc się, przypominamy sobie tylko cośmy dawniej wiedzieli. W drugim razie nie będziez poznanie tylko przypomnieniem?—Tak nie inaczej.—Cóż więc zdaje ci się podobniejszym do prawdy: czy że się rodzimy z poznaniem wszystkiego, czy że przypominamy sobie to, cośmy już wiedzieli?—Nie umiem ci teraz powiedzieć.—A o tém czy nie

potrafisz także nie powiedzieć, że każdy z tego co zna może się wytłumaczyć.—Powinien móżd Sokratesie.—A z tego o czém teraz mówimy, sądzisz, iż wszyscy potrafią się wytłumaczyć.—Radbym żeby mogli; lecz się lękam, żeby do jutra już nie było nikogo coby potrafił jak należy to zrobić.—A więc zdaje ci się Simiaszu że nie wszyscy to rozumieją?—Pewno że nie wszyscy.—A więc przypominają sobie, co dawniej znali?—Nie inaczej.—Kiedyż zaś dusza nasza nabyła tego poznania? Czy już nie po naszym urodzeniu się?—Nie.—Więc piérw?—Tak.—Musi więc już piérw dusza exystować nim się w kształcie ludzkim okazuje. to jest, że nim wchodzi do ciała już myśli.—Ale może nabywamy poznania w czasie urodzenia? bo ten nam jeszcze czas do tego zostaje.—Dobrze mój kochany, lecz powiedz kiedy go znowu tracimy? bo po urodzeniu jakieśmy niedawno mówili, już go nie mamy. Czy wtenczas zaraz tracimy kiedy nabywamy? Może wiesz kiedy? powiedz.—Nie wiem, nie postrzegłem się że co powiem będzie niestosowne.—Jeśli więc to, o czém dotąd ciągle mowa, jest czémciś w istocie, to jest tak zwane dobroć, piękność, i jeśli do niego jako piérwotnego początku, który w sobie mamy, odnosimy wszystkie nasze wrażenia zmysłów, i jeśli je z-niém porównujemy, wypada że kiedy to wszystko exystuje, musi i dusza nasza exystować koniecznie; i exystować piérw nim się rodzimy; lub jeśli to nie exystuje, dowodzenie nasze jest próżne.—Czy nie tak że równo jak tamte exystują, i dusza nasza musi exystować piérw nim się rodzimy, albo jeśli tamte nie, to i ona nie?—Niezawodnie, rzekł Simias. zdaje mi się że jak tamte koniecznie, tak i ona exystuje piérw nim się rodzimy; bo co do mnie nie widzę nic pewniejszego. jak że to, co zowie-my pięknoscią i dobrocią, samo w sobie exystuje. Dla mnie w tym względzie już dosyć dowodów.—A dla Cebes? rzekł Sokrates; bo potrzeba aby i on był o tém prze-

konany. — I on rzekł Simias, jest już jak sądzę dosyć przekonany, choć do uwierzenia zwykle najtrudniejszy. Zdaje mi się że teraz dostatecznie się przekonał iż dusza nasza exystuje piérw nim się rodzimy. Lecz żeby i po śmierci naszej jeszcze exystowała, to mnie się nie zdaje Sokratesie jeszcze dowiedzione, i nie widzę dla czego, jak Cebes dopiéro co powiedział, nie miała ze śmiercią człowieka razem ginąć i mieć końca; bo cóż przeszkadza by się tak jak ciało gdzieś osobno nie rodziła, nie powstała, i piérw nią nie była nim wejdzie do ciała, a po wyjściu i opuszczeniu ciała, nie ginęła i niknęła jak ono?—Tak pewno Simiaszu, odezwał się Cebes. Zdaje mi się że Sokrates połowę tylko tego dowiódł, co trzeba dowieść, aby uwierzyć że dusza nasza exystuje piérw nim się rodzimy: albowiem wypada jeszcze pokazać, że i po śmierci naszej równie exystuje jak przed urodzeniem, jeśli dowodzenie ma być zupełne i cel swój ostateczny osiągnąć. — Wszak wam to dostatecznie już pokazałem Simiaszu i Cebesie, rzekł Sokrates, i przynacie to sami, jeśli do tego coście dopiéro słyszeli, dołączycie to, na coście się sami zgodzili: że żyjący powstają z umarłych. Albowiem jeżeli dusza exystuje piérw nim się rodzimy, jeżeli idąc do życia wychodzi z łona śmierci, jakże nie ma exystować i po śmierci, kiedy się niejako wraca do życia? Macie zatem dowiedzione czegoście chcieli Cebesie i Simiaszu. Ale może chcielibyście się nad tém dłużej jeszcze zastanowić, i boicie się jak dzieci, żeby kiedy dusza wychodzi z ciała wiatr jój nie uniosł i nie rozproszył, osobliwie kiedy kto na przykład w czasie wielkiego wichru umiera.—Na to Cebes uśmiechnąwszy się rzecze: Dobrze, sądz że się boimy, albo że jeślibyśmy tego nie robili, jest jakie między nami dziecko co się boi; pokażmy mu więc żeby się nie bało śmierci jak strachów.—Musicie zatem, rzekł Sokrates, ciągle mu to wybijać z głowy, póki zupełnie nie wyjdzie.—Ale gdzież znajdziemy takiego Sokra-

tesie, co tego dokáže, kiedy ty nas opuszczasz!—Rozległa jest Grecya Cebesie! odpowiedział Sokrates, można w niej znaleźć zdatnych ludzi; a prócz niej jest wiele innych krajów. Do nich się więc udać trzeba i wszędzie szukać, nie żałując ni pieniędzy ni starań; albowiem na nic z większą korzyścią nie będziecie mogli obrócić waszych pieniędzy jak na to. Trzeba poszukać także i między wami samemi; bo może trudno przyszłoby wam znaleźć kogo innego, coby lepiej od was potrafił to zrobić.—Dobrze, rzekł Cebes, nie zapomnimy o tém. Ale teraz wróćmy się jeśh chcesz do tego, z czegośmy wyszli podczas naszej rozmowy.—I owszem, chętnie; bo nie wiem dla czegobym miał nie chcieć.—Dobrze rzekł Cebes.—Wypada więc najpiérw nas samych się zapytać, mówił Sokrates, co może w powietrzu rozejść się jak para, i względem czego należy się ztąd troszczyć, by się z nim podobnie nie stało; a o co trzeba być spokojnym, i dla czego? potem zastanowić się co z tego dwojga ma duszę, i czy należy ztąd się o nią troszczyć, lub być spokojnym.—Dobrze mówisz, odpowiedział Cebes.—Przyznasz zapewne, mówił dalej Sokrates, że tylko to co jest złożone, i z natury nie exystuje samo w sobie, może być rozdzielone w częściach z których się składa; a jeżeli jest co niezłożone, i samo w sobie exystuje, nie może podlegać téj samój kolei.—Sądzę że tak, rzekł Cebes.—A czy nie to zdaje się być niezłożone co zawsze jest jedno i nie odmienia się, a złożoném to, co nie zawsze jedno, i odmienia się.—Pewno.—Więc przejdźmy do rzeczy, o którychśmy dawniej mówili. Czy to czemuśy w rozmowie tu między sobą przyznali exystencją samą w sobie, jest zawsze jedno i nie odmienia się, lub przeciwnie; jak podobieństwo samo w sobie, piękność, dobroć, i tym podobne, czy podlega choć najmniejszej zmianie, lub zostaje zawsze jedno bez zmiany proste, samo w sobie.—Tak, jedno bez zmiany samo w sobie Sokratesie.—A co powiemy o wielu rzeczach, które obudzają

mniej lub więcej myśli podobieństwa, piękności samej w sobie: jak n. p. ludzie, konie, suknie, i wiele innych rzeczy, czy są zawsze jedne i te same, lub przeciwne tamtym, nie zawsze jedne, sobie i drugim podobne.—Tak, rzekł Cebes, nie zawsze są jedne i sobie podobne.—Te wzrokiem, dotykaniem, lub jakimkolwiek zmysłem możesz pojmować, ale tamte które zawsze zostają te same, nie dadzą się inaczéj jak tylko myślą pojmować; bo nie są materyalne i nie można ich widzieć.—Wistocie, wszystko coś powiedział, prawda, rzekł Cebes. — Przynajmy więc mówić dalej, jeśli chcesz, że dwa są rodzaje rzeczy: jeden widzialnych, a drugi takich co zmysłami nie dadzą się pojąć. — Tak. — W pierwszym są takie co nie zawsze zostają jedne i te same, w drugim te co zostają zawsze jedne i te same.—Zgadzam się na to, odpowiedział Cebes. — Dobrze, uważ więc, mówił Sokrates, czy do jednego z tych nie należy własne nasze ciało, a do drugiego dusza? — Pewno. — Do którego więc ciało? — Oczywiście rzekł, że do tego w którym są rzeczy widzialne. — A dusza nasza czy jest widzialną, lub czy się da pojąć zmysłami naszymi? — Przynajmniej dla ludzi jest niewidzialną. — A mówiąc o rzeczach widzialnych i niewidzialnych, czyśmy je na takie rozdzielili przez wzgląd na ludzi, lub kogo innego? — Przez wzgląd na ludzi. — Jakże więc, czy powiemy o duszy że jest widzialną lub nie? — Powiemy że jest niewidzialną. — Więc nie da się pojąć zmysłami? — Tak. — A zatem dusza jest coś niematerialnego, a ciało materyalne i widzialne. — Pewno. — A czy nie mówiliśmy dawniéj, że gdy dusza używa ciała do poznania czego wzrokiem, słuchem, lub innym jakim zmysłem (bo ciało tylko poznaje zmysłami), bywa od niego pociągana ku temu co niestałe i zmienne. I gdy się do niego zbliży, doznaje pewnego obłąkania, pomieszania i zawrotu, tak jakby się upiła? — Tak, mówiliśmy o tém. — Przeciwnie, gdy sama przez się co poznaje, i zbliża się

ku temu co stałe i niezmiennie, jednej z nióm będąc natury, zostaje przy nióm dopóty, dopóki jest sama w sobie i dopóki w takim stanie wytrwać może. Nie doznaje wtenczas obłąkania, i zostając przy tém co niezmiennie, jedno i to samo, sama jest jedną i niezmienną. Stan jój taki w ówczas nazywa się mądrością. — Pewno Sokratesie, prawda. — Podług tego zatem cośmy piérw i teraz powiedzieli, do czegoż, zdaje ci się, dusza nasza należy i stosuje się? — Każdy, sądzę Sokratesie, choćby najupartszy i najniepojętniejszy przyzna, podług tego jakieś dowodził, że daleko więcej należy do tego co zawsze jedno i niezmiennie, niż co zmienne. — A ciało do czego należy? — Oczywiście że do tego co zmienne. — Teraz uważ: gdy dusza i ciało zostają razem, natura nakazuje jednemu z nich być podległym i dać się powodować, a drugiemu rządzić i powodować; które więc z tego dwojga zdaje ci się bliższém bóstwa a które śmierci? bo przynasz że jedynie coś boskiego może drugiem rządzić i powodować, a co jest śmiertelne musi podlegać i dać się powodować. — Tak pewno. — Do czegoż więc dusza jest podobniejsza? — Oczywiście Sokratesie że do tego co boskie, a ciało do tego co śmiertelne. — Zastanów się więc Cebesie, rzekł Sokrates, czy z tego wszystkiego cośmy dotąd powiedzieli nie wypada że dusza największe ma podobieństwo do tego co boskie, co nieśmiertelne, myślą tylko dające się pojąć, w sobie nierozdzielne, niezmiennie, zawsze jednakowe; a ciało do tego co jest ludzkie, śmiertelne, zmysłowe, złożone, rozdzielne, zmienne, i często nie jednakowe. Czy może. ny co przeciw temu powiedzieć kochany Cebesie? — Nie możemy nic powiedzieć. — Kiedy tak, nie będziez własnością ciała, że się zepsuje i zniknie, a duszy że zostanie zawsze cała? — Tak nie inaczej. — Widzisz, mówił dalej, że po śmierci człowieka część jego widzialna, to jest ciało, które pod zmysł widzenia podpada, i w takim stanie zowie się trupem,

przeznaczone jest na to, by się zepsuło, w proch obróciło, i znikło. Nie następuje to zaraz, lecz długo ono się jeszcze utrzymuje, i zachowuje rysy piękności, jakie za życia miało; osobliwie kiedy jest namaszczone tak jak u Egipcyan, zostaje bardzo długo w całości; i nawet choć się zepsuje, jeszcze niektóre jego części jakoto kości, nerwy, i tym podobne, zostają że tak powiem nieśmiertelne. Nie prawdaż? — Prawda. — A jakże dusza, która jest nie materyalna, idzie na miejsce sobie podobne, święte, czyste, niematerialne i dla tego słusznie innym światem zwane, do Boga dobrego, mądrego, do którego jeśli mu się podoba i moja dusza wkrótce się uda, jakże mówię dusza człowieka taką będąc, i takiej natury, ma zaraz ginąć i niknąć jak wielu to utrzymuje? O! bynajmiej Cebesie i Simiaszu, lecz tak jest jak powiem. Jeśli wychodzi z ciała czysta, nie mając nic na sobie z ciała, z którym w związku za życia dobrowolnie nie zostawała, lecz go unikała, chroniła się i sama w sobie jednoczyła, do tego jedynie zmierzając aby filozofii jaknajwięcej się poświęcać, to jest przywykać do śmierci dobrowolnej, bo w istocie takie do niej przywykanie jest przysposobieniem się do śmierci, wtenczas dusza taką udaje się do tego co jej jest podobne, niematerialne, boskie, nieśmiertelne, mądre; zostaje z nim szczęśliwą, wolną od błędów, nierozsądku, bojaźni, nieprawej miłości, i wszystkiego złego; słowem jak mówią ci co są obeznani z tajemnicami religii, żyje wiecznie z bogami. Czy nie przyznamy że tak jest Cebesie? — Przyznamy, pewno. — Lecz gdy skażona, nieczysta wychodzi z ciała do którego jaknajściślej była przywiązana, służyła mu, ulegała, dała się powodować namiętnościom, rokoszom, tak że nie знаła nic prócz co zmysłowe, cielesne, co można widzieć, dotknąć się, jeść, pić, i co służy do rokoszy miłości, a reszty co niewidzialne, niematerialne lecz umysłowe, i tylko przez filozofią dające się poznać nie nawidziła, nie lubiła, unikała, taka mówię dusza czy sądzisz

że może wyjść z ciała czysta i wolna? Nie bynajmniej. Wychodzi ona skrępowana więzami cielesności, które jęj narzucił związek ciągły z ciałem, i zbyt ściśle z nióm się połączenie pochodzące z ustawicznego z nióm przestawania, i stania jakie o nióm miała. — Pewno. — Te więzy przyjacielu muszą być dolegające, ciężkie, jakby z ziemi zrobione, i zmysłowe. Dusza niemi skrępowana upada pod niemi i wznieść się nie może. Pociągana ku światu zmysłowemu przez wstręt do tego co nie zmysłowe, bojąc się innego świata, błąka się jak mówią koło grobów i pomników, gdzie nieraz widziano unoszące się cienie w których pokazują się dusze, co nie oczyszcwszy się przed opuszczeniem ciała, zachowały przy sobie cząstkę jakąś ze świata zmysłowego, i dla tego okiem ludzkim dojrzeć się dają. — Pewno Sokratesie. — Tak niezawodnie Cebesie, że nie są to dusze dobrych lecz złych, i muszą błąkać się w miejscach gdzie odnoszą karę za złe dawniej życie póty, aż pociąg jaki mają do zmysłowości nie wciągnie je znowu do jakiego ciała. Natenczas wracają do dawnego sposobu życia jaki piérw prowadziły. — Co mówisz Sokratesie? — Oto sędzę, że dusze tych co się oddali obżarstwu, pijaństwu, rozkoszom, i nie byli wstrzemięźliwemi, wchodzą w ciała osłów, i innych tym popobnych zwierząt. Czy nie tak? — Tak! — A tych co popełniali ciągle niesprawiedliwości, gwałty, grabieże, wchodzą w ciała wilków, jastrzębi, orłów. Czy nie przyznamy tego? — Przyznamy. — Więc każda z nich wejdzie w to co stosowne do jęj życia. — Oczywiście że tak, bo jakże mogłoby być inaczej? Najszczęśliwsi będą ci i najlepsze dostaną miejsce, którzy w czasie życia starali się o te cnoty towarzyskie które my zowiemy sprawiedliwością, wstrzemięźliwością i które nabývają się przez usilność i nawyknięcie, nie zaś koniecznie przez filozofią i myślenie. — Jakimże sposobem najszczęśliwsi? — Bo zdaje się że dusze ich wejdą w stosowny do

tego rodzaj zwierząt spokojnych, łaskawych jako pszczoł, mrówek, albo znown w ciała innych ludzi, którzy będą dobrzy. — Zdaje się. — Ale do bogów nie dostanie się ten, kto nie był filozofem, nie wyszedł z tego życia zupełnie czysty. — To jest zostawione samemu tylko filozofowi. Dla tego też kochany Simiaszu prawdziwi filozofowie wstrzymują się od wszelkich namiętności ciała, opierają im się, i nie dają powodować; nie obawiają się ni utraty majątku, ni ubóstwa jak ludzie pospolici i ci co za pieniędzmi się ubiegają, nie dbają o niesławę i cudze mowy, jak ci co dają za chwałą i pragną jedynie godności. Unikają wszystkiego. — Boby im też nie przystało inaczej robić, rzekł Cebes. — Bez wątpienia że nie, odpowiedział Sokrates. Ci co mają staranie o swęj duszy, i nie dogadają swemu ciału, nie postępują tak jak ci co idą nie wiedząc sami gdzie. Przekonani że nie należy nic robić przeciwnego filozofii oraz uwolnieniu się i oczyszczeniu, do którego ona prowadzi, idą za nią tam gdzie ich wiedzie. — Jak to Sokratesie? — Oto mówię, ci co lubią myśleć, poznają że filozofia gdy wchodzi do ich duszy, zostaje ją zamkniętą i że tak powiem uwięzioną w ciele, nie samą przez się, lecz przez jego organy tak jakby przez mur więzienia, i w ciemnościach, zmuszoną patrzeć na rzeczy, i poznawać że istotność tego więzienia pochodzi od namiętności przez które ten co w niém zostaje sam je powiększa; dopiero filozofia namawia ją z wolna i usposabia aby się od tego uwolniła; pokazuje że podanie wzroku, słuchu, i innych zmysłów jest często bardzo fałszywe; nakłania aby się od nich oddzielała, i kiedy tylko bez nich obejść się może, w sobie samą jednoczyła i koncentrowała; aby niczemu nie wierzyła prócz samej sobie, kiedy sama przez się pozna myślą co każda rzecz ma w sobie; a jeśli co pozna nie sama przez się, lecz za pomocą czego innego, aby je nie uważała za pewne, jako podług różności podających ją organów mogące być różne; aby mówię powiedziała,

że co przez nie widzi jest zmysłowe, materialne, a co sama przez się niezmysłowe niematerialne. Zład dusza prawdziwego filozofa widząc że nie trzeba się sprzeciwiać swemu uwolnieniu, wstrzymuje się ile może od rokoszy, żądź, zbytecznego smutku, pamiętając na to że po zbytecznej przyjemności, bojaźni, albo smutku, nie następuje zwyczajne jakby kto sądził zło, choroba lub strata majątku przez zbytek, lecz największe i najwyższe ze wszystkiego zło, a które się nawet czuć nie daje.—Co za zło Sokratesie!—Oto, że dusza w radości lub smutku nabywa przekonania że to co go jęj sprawia jest czémciś pewnym, niezawodnym, choć w istocie niczém nie jest; bo czy nie przyznasz że to co nam sprawia radość, lub smutek, jest rzeczą pod zmysł widzenia podpadającą?—Tak!—A zatem w cierpieniu dobrego i złego ciało więzi duszę. — Jakto? — Oto że każda radość, każdy smutek ma że tak powiem klucz, którym duszę zamyka w ciele, robi ją ciału podobną, i każe wierzyć że to jest prawdziwe, co ciało jęj powie. A więc kiedy jedno z ciałem wierzy, i jedne ma z niém przyjemności, musi jak sądzę ten sam mieć popęd, te same skłonności. Nie może przeto pójść czysta na tamten świat, lecz zaróżona od ciała które opuszcza, do innego wstępuje, i tam jak zaród w ziemi nowo wschodzi. Tak, pozbawiona czystości i doskonałości boskiej.—Prawdę mówisz i bardzo Sokratesie!—Masz więc, dla czego starają się prawdziwi filozofowie być skromnemi i wstrzemięźliwemi! A nie dla tego, co wielu fałszywie mówi. Czy i ty jednakowo z niemi myślisz? — Nie bynajmniej!—Dobrze, bo nigdy dusza filozofa takby nie myślała, nie przystała na to, aby filozofia miała ją uwalniać, a po uwolnieniu oddawać znowu więzom rokoszy, smutku, i tym sposobem wracać do jednego, tak jak Penelopa z swoim prześcieradłem. Owszem uwalniając się od nich, kierując się rozumem, mając ciągłą uwagę na to co prawdziwie boskie,

niezmiennie, niezależne od zdania, nabywa mówię wychowana tym sposobem dusza o sobie przekonania, że żyć musi póty, póki będzie przy tém życiu; a po jego zgonie połączy się z tém co jój podobne i stosowane do jój natury; uwolni się od nieszczęść ludzkich. Przy takim postępowaniu, jeśli go się ściśle trzyma, niema powodu obawiać się, żeby przy wyjściu z ciała, porwana od wiatru, uniesiona i rozproszona, zniszczoną została.

Gdy to rzekł Sokrates, nastąpiło długie milczenie. Zdawał się być sam równie tém zajęty co powiedział jak i wielu z nas. Cebes i Simias mówili coś do siebie. Sokrates spojrzawszy na nich spytał coby mówili.

— Czy widzicie rzekł, co niedokładnego w mojej mowie, w której gdyby ją przyszło rozierać w szczegółach, znalazłby się powód do wielu wątpliwości i zarzutów. Jeśli o czém innym mówicie, nie przerywam, lecz jeśli względem mojej mowy macie jaką wątpliwość, nie wachajcie się mi jój objawić, odkryć w tém wasze zdanie, i przyjąć mnie do waszój rozmowy, jeśli sądzicie że wam w czém pomogę.—Powiem prawdę Sokratesie, rzekł Simias; już od dawna obadwa mając wątpliwości namawiamy się, aby ci je przelożyć; gdyż pragniemy posłuchać jak je rozwiążesz, lecz nie chcemy naprzykrzać się w twoim teraz stanie.—Ah Simiaszu! odpowiedział Sokrates uśmiechnąwszy się mile, jakże przekonam innych, że nie uważam stanu w którym się teraż znajduję, za przykry, kiedy was samych nie mogę tu przekonać, i boicie się żeby mi nie było teraz przykrzej żyć niż pierwój?! Jak widzę, to mniej nawet na mnie uważacie niż na łabędzie, co do przecucia. One kiedy przeczuwają śmierć swoją, śpiewają wtenczas najwięcej, z radości że pójdą do Boga któremu służą; a ludzie dla tego że sami śmierci się boją, ujmują im mówiąc że płaczą nad śmiercią swoją, i z żalu śpiewają; nie zastanowią się zaś nad tém, że żaden ptak nie śpiewa z głodu, żadna, lub czego podobnego, ani słowik, ani jaskółka, ani

dudek, o których przecie mówią, że ze smutku śpiewają, lubo ja nie wierzę temu żeby podobnie jak łabędzie ze smutku śpiewały, tylko że będąc ptakami Apollina mają w sobie coś wieszczego, czém przewidując szczęście jakiego na tamtym świecie mają doznawać, śpiewają i cieszą się najwięcej wtenczas, kiedy mają umierać. Ja mam się za im podobnego, że jestem jak one Apollinowi oddany, i posiadam ducha wieszczego, który się nie troszczy wcale, kiedy mu przychodzi to życie opuścić. Dla tego możecie to do mnie mówić, i pytać się o wszystko co chcecie, póki przelozeni więzienia pozwolą.— Dobrze Sokratesie! rzekł Simias; więc ja ci odkryję moje wątpliwości, a Cebes swoje. Zgadzam się z tobą na to Sokratesie że w tém życiu nie podobna, a przynajmniej bardzo trudno poznać prawdę; lecz znowu nie starać się poznać dokładnie to, o czém mowa, i puścić je bez należytego roztrząśnienia, sędzę, że jest lekkomyślnością; bo musi być koniecznie jedno z dwojga: albo powziąć od kogo objaśnienie, albo samemu z siebie dojść prawdy. Jeśli zaś żadnego z tego zrobić nie można, trzeba z rozumowań ludzkich przyjąć to które się zdaje najlepsze, najpewniejsze, i trzymać się go jak łódki w przeprawie przez niebezpieczny odmęt życia, gdy mieć nie można pewniejszego statku, to jest pewniejszego dowodu, lub głosu Boga jakiego. Nie będę więc wstydył się uczynić ci zapytania, gdy na to zezwalasz, abym się nie wystawił na zarzut, jakibym mógł kiedyś sobie zrobić, że ci teraz nie powiedział eo myślę. Rozważając sam z Cebesem to, o czém dotąd była między nami mowa, sędzę żeś wszystkiego dokładnie nie dowiódł.— Być może Przyjacielu! może masz prawdę, rzekł Sokrates. Powiedz mi zatem, czegom nie dowiódł dokładnie?— Oto rzekł Cebes, cośmy przypuścili o duszy, możnaby to samo powiedzieć o harmonii liry i jój strunach. Że harmonia jój jest coś niewidzialnego, niezmysłowego, doskonałego i bo-

Simias

skiego, a lira i jej struny ciałem zmysłowem, złożonem, materjalnem, śmiertelnem; bo podług ciebie, gdy ją kto stłucze, i struny pozrywa, może powiedzieć, że harmonia liry jeszcze będzie, choć nie podobna żeby lira była kiedy struny zerwie, lub żeby struny były kiedy lirę stłucze, albo wreszcie żeby harmonia która jest czémciś boskiem i niesmiertelnem piérw ustala niż to, co jest śmiertelne. Owszem trzeba powiedzieć że harmonia zostanie, a drzewo liry i struny piérw się zepsują, i istnieć przestaną, nim ona dozna najmniejszej skazy. Sądzę Sokratesie że się postrzegasz, iż wyobrazenie jakieśmy o duszy sobie zrobili, bardzo się do tego zbliża; bo gdy ciało nasze jest złożono i utrzymywane przez ciepło, zimno, suchość, i wilgoć, duszą więc nic innego nie jest jak tylko stosunek tych rzeczy między sobą, czyli harmonia, wynikająca z dokładnego ich połączenia między sobą, i przyzwoitej proporcji. Więc jeśli prawda, że dusza nasza jest taką harmonią, musi zatém gdy ciało w chorobie, lub czém podobnem straci równowagę w tém, co ją utrzymywało, sama jakkolwiek boska, ginąć, podobnie jak inne harmonie, które są w instrumentach muzycznych lub dziełach sztuki. Reszty zaś z tych ciał pozostaną, póki nie będą spalone, lub się nie zepsują same. Coż więc Sokratesie powiemy na to, gdy nam kto zarzuci twierdząc, że dusza będąc tylko zbiorem własności ciała, ginie przy tém co zowiemy śmiercią. Spojrzawszy się Sokrates, jak miał często zwyczaj, i uśmiechnawszy się rzekł.— Dobrze mówisz Simiaszu! Jeśli zatém jest kto między wami, co lepiej potrafi odpowiedzieć na zarzut, dla czego się nie odezwie? czemu milczy? bo Simiasz, jak widać, nie małą rzecz zarzucił. Ale wprzód nim odpowiem, zdaje mi się że lepiej będzie usłyszyć, co Cebes zarzuci, bym przez to miał czas do namysłu jak odpowiedzieć, i albo po wysłuchaniu obudwóch zgodził się na ich zdanie, gdy będzie słyszane, lub w przeciwnym razie bronił mego. Mów przeto Cebesie, dla czego nie znajdujesz dokładnem mego dowo-

dzenia. — Powiem rzekł Cebes: oto widzę, że w niem zawsze jedno zostaje do rozwiązania i te same zarzuty do zbicia co pierwój. Że dusza exystuje pierw nim wejdzie do ciała, na to nie mam co zarzucić, i przeczyć żeby to nie było od ciebie dobrze i szczerze mówiąc dokładnie dowiedzioném; lecz żeby ona miała jeszcze i po śmierci naszej istnieć, to mi się nie zdaje. Nie zgadzam się z Simiaszem, który mnie ma, że nie jest trwalszą i stalszą od ciała; owszem utrzymuje, że jest wyższą nad wszystko podobne.—Czemuż zatém wątpisz, powie kto, kiedy widzisz, że to co w człowieku słabsze po śmierci jego exystuje? dla czegoż to, co u niego trwalsze, nie zdaje ci się, że musi koniecznie razem exystować? Na to proszę uważ co powiem. Porównania bowiem pewnego, zdaje mi się, tak jak Simiasz u siebie to potrzebuje. Sądzę, że to o czém mowa, podobne do tego, jak gdyby o starym zmarłym tkaczu powiedziano, że oto żyć nie przestał, ale gdzieś się znajduje; bo suknia jego, którą sam sobie zrobiwszy nosił, cała, niezniszczona, i gdyby ktoś nie wierzył, zapytano, co trwalsze, człowiek czy suknia którą nosi i używa? i przez odpowiedź, że człowiek, sądzono już dowiedzioném, że musi gdzieś się znajdować, kiedy to co mniej od niego trwałe zostaje w całości nie zniszczone. Lecz nie tak się rzecz ma, sądzą Simiaszu. Uważ co powiem. Każdy uznałby mowę taką za niedorzeczną; albowiem tkacz zdarłszy wiele sukni podobnych, które sobie zrobił, nareszcie po wielu z nich, tylko przed ostatnią, sądzę, umarł; dla tego jednak bynajmniej człowiek nie jest słabszy i mniej trwały od sukni. Toż samo porównanie, zdaje mi się, może służyć duszy względem ciała, i stosownieby o nich powiedziano podobnie utrzymując, że dusza daleko trwalsza, a ciało słabsze i mniej trwałe; bo każda dusza, mówionoby, zdiera ciał wiele, zwłaszcza gdy wiele lat żyje. Albowiem gdy ciało się psuje i rozpada jeszcze za

życia człowieka, dusza naprawia ciągle część jego zepsutą. Zatem skoro sama przyjdzie do rozstania się ze światem, musi być w ostatniej swój sukni, z której pierw nim ją zedrze wychodzi; a gdy wyszła, ciało pokazuje zaraz swą naturalną słabość, i prędko się psując niknie. Jednak nie należy podług tego już z pewnością sądzić, że po śmierci naszej dusza gdzieś exystuje. Albowiem każdy wierząc nie tylko tobie, ale i komukolwiek coby nawet więcej od ciebie mówił; przyznając, że dusza nie tylko exystuje pierw nim się rodzimy, lecz i po śmierci naszej byt swój przedłuża i często odradza się, aby znowu umierała, będąc z natury mocna do częstego odradzania się; zgadzając się mówię na to, nie uwierzy, czy przy tak częstém odradzaniu się, kiedyś nie umorduje się i na końcu nie zniknie zupełnie. Powie, że o takiej śmierci, czyli rozwiązaniu się ciała zgubę duszy przynoszącém, nikt nie wie; bo niepodobna komu z nas przewidywać. Kiedy tak jest, nie przystoi nikomu na śmierć nie uważając lekce ważyć ją, skoro nie ma dowodu, że dusza nieśmiertelna nie ulega zniszczeniu. W takim razie, każdy bliski zgonu obawiać się powinien o duszę, aby przy oddzieleniu się od ciała nie zniknęła na zawsze. Tak usłyszawszy ich mówiących, przykro nam było, jakieśmy to później do siebie rzekli, że gdy temu cośmy pierw słyszeli mocnośmy uwierzyli, oni teraz znowu nas zachwiali i do niewiary pobudzili, nie tylko względem tego, o czém była mowa, ale i o czém będzie, tak że mniemamy, że albo my niezdatni do dobrego o rzeczach sądu, albo rzeczy same są wątpliwe.

Éhekrates. Przebóg Phedonie! zgadzam się z wami; albowiem słysząc ciebie przychodzi mi coś podobnego do siebie powiedzieć „czemuż teraz wierzyć będziemy, kiedy to co Sokrates mówił bardzo do przekonania, nie zasługuje na wiarę?“ W istocie zdanie Simiasza, że dusza niczém inném nie jest jak harmonią, mocno mnie zajęło, i dotąd tkwi w pa-

mięci, témbardziej, gdy mi się przypomniało, że sam dawniej tak sądził. Potrzeba mi więc znowu jak z początku dowodu jakiego, abym uwierzył, że dusza nie umiera z ciałem. Powiedz zatem, zaklinam cię na Boga, jak Sokrates dalej rzecz swoją prowadził, czyli i po nim, jak mówisz o was, widać było, że się ztąd zasmucił, lub też spokojnie bronił swego zdania, i czy dostatecznie go bronił lub nie? Powiedz wszystko, jak możesz najdokładniej. *Phedon*. Patrzałem często z podziwieniem na Sokratesa, ale nigdy z takim jak wtenczas; nie dla tego, że miał co powiedzieć, bo to nic nadzwyczajnego; lecz dziwiłem się najwięcej: naprzód z jaką ochotą, uprzejmością i upodobaniem przyjmował od młodych zarzuty; potem jak prędko poznał wrazenie, które na nas zrobiły; jak zręcznie w tém uzdrawiał naszą słabość, i jak nas podobnych do zwyciężonych i uciekających zachęcał, i zwracał do dalszego rozumowania. *Ehekrates*. Jakże to?—^{Phedon} Powiem. Ja siedziałem na ławeczce po prawej ręce przy łóżku, a on cokolwiek wyżej ode mnie. Położywszy rękę na mej głowie, i bawiąc się z memi wtył włosami, co zwykł robić kiedy tylko miał sposobność, rzekł: —Jutro podobno Phedonie ostrzyżesz sobie te piękne włosy! ⁽¹⁾ —Tak odpowiedziałem Sokratesie!—Nie! jeśli zechcesz mi uwierzyć.—Czemu? pytałem.—Nie jutro, rzekł, lecz dziś, ja i ty każemy sobie ostrzyżąć włosy, jeśli nasze rozumowanie upadnie i nie potrafimy go wskrzesić. Ja gdybym był na twojem miejscu, i moje rozumowanie zbito, przysięgłbym, jak Argijcykowie, nie pierwój zapuścić włosy, dopóki bym na nowo rozpoczynając walkę, nie pokonał twierdzeń Simiasza i Cebesza. Lecz mówią, odpowiedziałem, że i Herkules dwom nie podoła. ⁽²⁾—Więc mnie, rzekł, przyzwij za Jola,

(¹) Grecy obcinali sobie włosy po śmierci przyjaciół i składali na ich grobach.

(²) Przysłowie greckie.

póki widno.]—Przyzywam zatem, rzekłem, ale nie jak Herkules, lecz jak Jolas Herkulesa.—To wszystko jedno rzekł; tylko naprzód strzeżmy się żebyśmy czego złego nie doświadczyli.—Jakiego? zapytałem.—Oto, abyśmy się nie stali mizologami, tak jak są mizantropowie; bo nie masz, rzekł, większego nad to złego, któregooby kto doświadczył, jak gdy jest mizologiem. Mizologia powstaje podobnie jak mizantropia. Mizantropia przywiązuje się do nas z zawierzenia komu stale po prostu i sądenia że ten we wszystkim szczerzy, uczciwy, i godny wiary, a potem z przekonania się o nim równie jak o kim drugim, że zły i niegodzien wiary. Gdy kto tego często doświadczy, i najwięcej od tych, których uważał za najzyczliwszych i najprzyjaźniejszych dla siebie, nareszcie nienawidzi wszystkich, i sądzi że nie masz nigdzie uczciwych. Czy nie wiesz, że tak się dzieje?—I bardzo, odpowiedziałem. — Czy to nie jest szpetném, rzekł, i wyraźném, że taki chce postępować z ludźmi, nie mając znajomości rzeczy ludzkich; bo gdyby ją miał, sądziłby tak jak jest. że bardzo dobrych i bardzo złych jest nie wielu, a środek między temi trzymających najwięcej.—Jakto? zapytałem. — Oto, rzekł, podobnie jak z ludźmi bardzo małemi i wysokimi, przyznasz, że nie rzadszego, jak znaleźć człowieka bardzo małego, lub bardzo wysokiego; niemniej np. psa, lub cobądź innego, równie bardzo szybkiego lub powolnego, pięknego lub szpetnego, zupełnie białego lub czarnego. Czy nie wiesz, że w tém wszystkim ostateczności są rzadkie i nie liczne, a środek powszechniejszy i częstszy? —Tak, odpowiedziałem. — Czy nie myślisz, rzekł, że gdyby przyszło popisać się ze złością, bardzo małoby się w niej pokazało pierwszemi?—Pewno! rzekłem.—Niezawodnie, odpowiedział. Lecz nie w tém mowa ludzka podobna do ludzi; tylko, gdy kto weźmie jakie rozumowanie za prawdziwe, nie znając w ogóle sztuki do tego, a potem mu się zdaje fał-

szywe, bądź że takie, bądź nie, jednak różne. Dzieje się to najwięcej z takimi, którzy prowadzą sprzeczne z sobą rozumowania, jak wiesz, i na końcu sądzą że są najmędrsi i jedynie zdolni poznać że nie masz nic, ani w rzeczach, ani rozumowaniach zdrowego i stałego, ale wszystko po prostu jak w Eurypie z góry na dół się mać, ⁽¹⁾ i nigdy przy jedném nie pozostaje. — Wielką prawdę mówisz, odpowiedziałem. — Czyliż Phedonie rzekł, nie będzie to naganne, kiedy kto mając rozumowanie prawdziwe, gruntowne, i zdolne do przekonania, dla tego że się oddał innym, które mu raz prawdziwemi, a drugi nie takimi się zdają, nie siebie w tém będzie obwiniał, ani swoją nieumiejętność, lecz w końcu z gniewu całą winę z siebie na rozumowania zwali, i już przez całe życie ich nie będzie lubił, im złorzeczył i dla tego prawdę i poznanie rzeczy porzucał. — Tak zaiste, odpowiedziałem, będzie bardzo naganne. — Naprzód więc, rzekł, strzeżmy się tego, abyśmy nie dopuścili téj myśli do duszy naszej przystępu, że w rozumowaniach w końcu nie masz nigdy nic zdrowego, tylko raczej sądźmy, żeśmy słabi, trzeba nam nabrać sił i postarać się o zdrowie: tobie i innym dla życia dalszego, a mnie dla bliskiej śmierci. Tak może i ja w tém nie filozoficznie postępuję, podobnie jak owi fałszywi mędrzy, zbyt uporni przy swoim. Ci bowiem gdy o co spór wiodą, nie myślą jak rzecz stoi o którą idzie, tylko do tego zmierzają, aby co powiedzą wszystkim obecnym podobnie jak im się zdawało. Ale ja w tém od nich chcę się teraz różnić, że nie będę się starał, aby co powiem, wszystkim zdawało się prawdziwe (przynajmniej nie ten mój główny cel), lecz abym sam o tém był przekonany. Tak rozumiem kochany przyjacielu! patrz jak stale, że jeżeli prawda to co powiem, dobrze być o tém przekonany; a

(1) Euryp miał siedm razy w dzień, i tyleż w nocy przypływ i odpływ.

jeśli nie, i dla umarłego po śmierci nic nie pozostaje, przynajmniej przez ten czas przed śmiercią, mniej będę dla was tu obecnych niemify, przez moje skargi. Niewiadomość ta nie długo dla mnie trwać będzie (żleby bowiem inaczej było), ale wkrótce ustąpi. Tak zrobiwszy wstęp Simiaszu i Cebesie, przychodzę do mojego dowodzenia. Wy zaś jeżeli mi uwierzycie, mniej myśląc o Sokratesie, a więcej o prawdzie, gdy wam się zdawać będę mówić co prawdziwego, przyznajcie, a jeśli nie, całą mocą oprzyjcie się, abym w zapale siebie i was nie uwiodłszy i zostawiwszy jak pszczoła w ranie żądło, ztąd nie ustąpił. Więc dalej, rzekł, zacznijmy. Naprzód przypomnijcie mi czegoście dawniej dowodzieli, jeśli wam się zdaje że tego nie pamiętam. Simiasz sądzi nie ufa, i boi się aby dusza, jakkolwiek jest czémciś więcej boskiem i piękniejszym od ciała, piérw przed niem nie zginęła, podobnie jak harmonia przed lirą. Cebes zaś zdawał się mi na to zgadzać, że dusza daleko trwalsza od ciała, ale sądził, że nikomu niewiadomo czy nareszcie wiele ciał zdarłszy, i ostatnie opuszczając, sama także nie zginie; czy śmierć ta jego nie stanie się razem zgubą dla duszy; bo co do ciała, to zawsze ginie. Czy nad tém Simiaszu i Cebesie nie należy nam się zastanowić? — Tak, obadwa przyznali. Jakże, więc wszystkich dawniejszych dowodzeń nie przyjmujecie, czy tylko niektóre, a innych wcale nie? — Tak, niektóre, rzekli, a innych nie. — Cóż więc, rzekł, sądzicie o tém, w którym powiedzieliśmy, że nauka jest tylko przypomnieniem, i że gdy tak jest, musi dusza nasza gdzieś piérwój znajdować się, nim potém w ciele zamknięta zostanie. — Ja, rzekł Cebes, jak wtenczas byłem o tém mocno przekonany, tak i teraz więcej jak o czém inném. — Równie i ja podobnie, rzekł Simiasz, i dziwilbym się, gdyby się mi kiedy inaczej zdawało. — Przecież musi ci się inaczej zdawać, kochany gościu Thebański, rzekł Sokrates, jeśli trwasz przy tém zdaniu, że har-

monia jest rzeczą złożoną, a dusza harmonią pewną z własności ciał powstającą; bo nie przyznasz sam, choćbyś powiedział, że harmonia jest piérw niż to, z czego ma powstać.

—Wszak nie przyznasz tego. — Pewno nie, rzekł ^{Sokratesie} ~~Sokrates~~ ^{Simias}.

—Uważ przecie, mówił dalej, że podobnie sądzisz, kiedy powiedziawszy że dusza exystuje nim wejdzie do kształtu i ciała człowieka, twierdzisz, że jest złożona z tego, czego jeszcze nie masz: albowiem tak się ma z harmonią, do której ją porównałeś. Piérw jest lira, struny, i tony niezgodne, a potém powstaje z nich harmonia, i piérw od nich ginie. To więc twierdzenie twoje z tamtém czy się zgodzi?—Bynajmniej, rzekł Simiasz.—Jednak wypada, aby jeśli z cém, to z tamtém się zgodziło. — Tak koniecznie, rzekł Simiasz. —Więc jak sądzisz się nie zgadza. Uważ zatém które wolisz z tych twierdzeń: czy że nauka jest przypomnieniem, czy że dusza harmonią?—Tamtó piérwsze, rzekł, Sokratesie; to bowiem przyjąłem bez dowodzenia, tylko podług prawdopodobieństwa i powierzchowności, z czego wielu sądzi. Wiem zaś, że wszelkie twierdzenia opierające swoje dowody na prawdopodobieństwie są prózne, i jeśli się ich kto nie strzeże, zwodzą bardzo tak w jeometrii jak w innych rzeczach. To zaś o uczeniu się i przypomnieniu oparte jest na zasadzie stałej, godnej przyjęcia; albowiem powiedzieliśmy wyżej, że dusza piérw nim wejdzie do ciała posiada własność swoją pojęcia główne noszące nazwiska tego wszystkiego co jest. Tę więc zasadę, o której jestem przekonany, słusznie jak należy przyjąwszy, nie mogę ani siebie, ani nikogo słuchać, kto powie, że dusza jest harmonią.—A o tém Simiaszu jak sądzisz: czy harmonii, lub jakiejbądź rzeczy złożonej przystoi różnić się od tego z czego się składa?—Bynajmniej. Ani nic innego robić, ani nic innego doznawać, nad to, co tamto czyni i doznaje. Simiasz na to się zgodził. — Nie może zatém harmonia poprzedzać tego z czego powstaje, lecz musi

raczej po niém następować.—Pewno.—Więc nie może mieć ani innych ruchów, ani brzmienia, ani nic przeciwnego temu z czego się składa?—Nie inaczej, rzekł.—Jakże, czy każda harmonia nie zależy od zgodności tonów?—Nie rozumiem tego, rzekł.—To jest, gdy będzie miała więcej i w wyższym stopniu tę zgodność, czy nie będzie większą i wyższą, a gdy mniej i w niższym stopniu, mniejszą i niższą?—Pewno.—A czy tak się ma z duszą, że jedna od drugiej choć cokolwiek większa i wyższa, lub mniejsza i niższa być może?—Bynajmniej, rzekł.—Uważ, przebóg! mówił dalej, powiadają o duszy, że jedna posiada rozum, cnotę i jest dobrą, a druga ma nierozum, wady i jest złą. Czy słusznie tak mówią?—Słusznie.—Jakże ci, którzy utrzymują, że dusza jest harmonią, to przyznają że ma rozum, cnotę i wady? Czy powiedzą, że jest harmonią i disharmonią? że dobra będąc sama przez się harmonią ma w sobie drugą harmonią, a inna będąc zupełną disharmonią, nie ma żadnej harmonii?—Nie mogę tego powiedzieć, rzekł Simiasz. Jednak ci, którzy to zdanie utrzymują, musieliby to przyznać.—Przecież na to zgodziliśmy się, mówił dalej, że dusza jedna od drugiej nie jest niczém większém, ani mniejszém: co na jedno wychodzi, że harmonia jedna od drugiej nie jest ani większą i wyższą, ani mniejszą i niższą. Czy nie tak było? — Pewno.—I że nie będąc ani większą, ani mniejszą harmonią, nie jest ani więcej, ani mniej zgodną w sobie. Czy nie tak?—Tak.—A harmonia, która ani więcej, ani mniej w sobie zgodna, czy może mieć w czém więcej, albo mniej harmonii, lub równo?—Równo.—Czyliż więc i dusza, kiedy niczém więcej, ani mniej jest jedna od drugiej, nie jest ani więcej, ani mniej zgodna od drugiej?—Tak.—Zatém nie może mieć żadna więcej od drugiej ani harmonii, ani disharmonii.—Tak, nie.—Przeto czy może mieć jedna od drugiej więcej wad, lub cnot, gdy tamte są disharmonią, a te harmonią?

—Nie.—Zatém wprost mówiąc, żadna dusza nie będzie złą, kiedy jest harmonią; albowiem harmonia, jeśli jest rzeczywiście taką, nie może mieć w sobie nigdy disharmonii.—Nie.—Więc ani dusza, jeśli rzeczywiście jest duszą, nie może w sobie mieć nic złego. — Jakżeby mogła mieć podług tego co powiedziane?—Przeto dusze wszystkich żyjących istot, podług tego będą jednakowo dobre, jeśli z natury swojej są jednakowo duszami.— I mnie się tak zdaje Sokratesie.— Czy ci się równie zdaje, i podobny byłby wypadek dowodzenia, rzekł, gdyby hipoteza, że dusza jest harmonią, była prawdziwą?—Bynajmniej.—Jakże, mówił dalej, czy przyznasz, żeby ze wszystkiego co jest w człowieku, cò innego nie dusza rządziła, zwłaszcza gdy rozumna?—Wcale nie.—A czy rządzi ulegając namiętnościom ciała, lub też im się opierając? Na przykład, gdy ciału gorąco i ma pragnienie, czy dusza nie odwodzi go od picia; albo gdy mu się jeść chce, aby nie jadło, i w tysiąc innych przypadkach, gdzie widzimy, że dusza opiera się żądom ciała. Czy nie tak? — I bardzo. — A czy nie przyznaliśmy wyżej, że dusza będąc harmonią nie może mieć innego tonu nad ten, który jój nadany zostanie przez natężenie, rozpuszczenie, drganie, lub cobądź innego w tém, z czego się składa? Czy nie musi do tego się stosować, i nigdy tém nie kieruje? — Prawda, przyznaliśmy; bo jakże było nie przyznać. — A dusza czy nie zdaje się nam zupełnie przeciwnie robić, kierując tém wszystkiém, z czego mówią że się składa, opierając się mu prawie przez całe życie, poskramiając je wszelkimi sposobami; częścią hartując ostrzej i z przykrościami jak w gimnastyce i sztuce lekarskiej; częścią postępując łagodniej; niekiedy znowu gromiąc, czasem łając i przemawiając do żądy, gniewu i strachu, tak jak Homer w Odyssei, ⁽¹⁾ gdzie o Ulissessie mówi:

(1) Ks. XX w. 17.

Uderzywszy się w piersi, gromił serce wyrazem:
Cierp serce, kiedyś co gorszego wycierpiało.

Czyż mniemasz, że byłby to uczynił, gdyby sądził, że dusza jest harmonią, i da się powodować namiętnościom ciała? nie potrafi niemi kierować, władać, i sama nie jest czémciś więcej boskiem nad harmonię?—Przebóg Sokratesie! tak nie sądzę.—Więc o najlepszy! nie należy nam twierdzić, że dusza jest pewną harmonią; gdyż jak się zdaje, nie byłibyśmy w zgodzie, ani z Homerem tym poetą boskim, ani sami z sobą.—Tak jest.—Dobrze, rzekł Sokrates. Harmonia Thebańska (1) już jak mi się zdaje nie stoi nam na przeszkodzie, ale tego Kadmusa Cebesie, jak zaspokoimy, jakim dowodem?—Ja sądzę, rzekł Cebes, że go znajdziesz. Co się tyczy tego przeciw harmonii, przewyższył on dziwnie moje oczekiwanie; albowiem gdy Simiasz podał swoje wątpliwości, nie sądziłem, żeby można było na nie tak odpowiedzieć, a jednak zaraz okazało się, że nie potrafił wytrzymać pierwszego twojego natarcia. Równie nie będę się dziwił jeśli Kadmus podobnego losu doświadczy.—O najlepszy! rzekł Sokrates, nie mów o mnie zbyt dobrze, aby zazdrość jaka przeciw nam, nie zniszczyła zawczasu tego, co mam powiedzieć. Zostawmy to Bogu. Sami zaś, jak mówi Homer, bliżej do siebie (2) przystąpiwszy, zobaczymy czy co słusznie utrzymujesz. Główną treścią tego, czego chcesz, jest: żądasz aby ci okazać, że dusza nasza nie ulega zgubie i jest nieśmiertelna; ażeby gdy filozof jaki przy zgonie umiera w zaufaniu, że na tamtym świecie będzie szczęśliwszy dla tego, że takim przepędził życie, niżeli, gdyby w innym stanie je był skończył, nie karmił się próżną i nierozsądną nadzieją. Pokazać bowiem, że dusza jest czémciś trwałem, boskiem i że była wprzód niemeśmy się urodzili, to wszystko podług ciebie nie

(1) Porównanie uboczne Simiasza i Cebesza Tebańczyków z dwoma założycielami Theb, Harmonią i Kadmusem.

(2) Iliada. Ks. IV. v. 496.

dowodzi jęj nieśmiertelności, tylko że ona jest częmcis dłu-
gotrwalem, i że już gdzieś piérw przed nami była niewia-
domo jak długo, wiele znała, działała, nie będąc dla tego
bynajmniej nieśmiertelną; i może to jęj wstąpienie do ciała
ludzkiego jest właśnie początkiem jęj zguby, pewnym ro-
dzajem słabości, która się ciągnie przez niejaki czas wśród
dolegliwości tegożycia, póki się nie skończy na tém co zo-
wią śmiercią. Czy zaś raz lub częściej dusza wejdzie do
ciała, to jak mówisz, mało znaczy; bo zawsze musimy się
obawiać końca; i słusznie każdemu, jeśli zupełnie nie bez-
rozumny, należy się tego lękać, skoro nie wie i nie może
znaleść dowodu że dusza jego nieśmiertelna. Sądzę, że tak
utrzymujesz Cebesie, i umyślnie wracam się do tego często,
aby nam co nie uszło z uwagi, i abys mógł co dodać lub
ująć, jeśli zechcesz.—Na to rzekł Cebes: teraz nie mam nic
dodać, ani ująć. To wszystko jest właśnie co sądę.—So-
krates na to zamilknąwszy i zamyśliwszy się, po niejakiem
czasie rzekł—nie byle jakiej rzeczy ode mnie żadasz Cebesie;
bo dla wytłumaczenia jęj potrzeba całą materję o powstaniu
i śmierci rozebrać. Zatem jeśli chcesz powiem ci co mnie
samemu w tym względzie zdarzyło się, a gdy znajdziesz
w niém co mogące służyć do przekonania cię o tém czego
chcesz, użyj go.—Chętnie pragnę, rzekł Cebes.—Słuchaj za-
tém co powiem. Będąc młodym dziwnie pragnąłem poznać
naukę, którą zowią fizyką; albowiem uważałem za rzecz
wzniosłą wiedzieć przyczyny wszystkiego, przez co każda
rzecz powstaje, przez co ginie, i przez co się utrzymuje; i
często zwracałem się tu i owdzie rozważając z sobą, czy np.
z ciepła i zimna w stanie zgnilizny powstają, jak niektórzy
mówili, (1) pewne żyjące istoty, i czy przez krew, (2) po-
wietrze, (3) lub ogień myślimy, (4) lub przez żadne z tych,

(1) Filozofowie Jonscy Anaxagoras i jego uczeń Archelaus. (Diog. Laert. 11. 16)

(2) Zdanie Empedoklesa. (3) Zdanie Anaximena. (4) Zdanie Heraklita.

tylko mózg (1) podaje nam uczucia słuchu, wzroku i zapachu; a z tych powstaje pamięć i imaginacja, z których narzeczcie gdy są w spoczynku idzie poznanie. W końcu gdym rozważał zniszczenie czyli śmierć wszystkiego i zmiany na niebie i ziemi, znalazłem się tyle niezdolny do tych badań, jak może do niczego więcej. Dowód tego widoczny zaraz ci przytoczę. Oto przez te badania tak ciemny zostałem w tém wszystkiém, com piérw dokładnie widział, jak mnie i innym się zdawało, żem zapomniał wszystkiego, o czém dawniej sądziłem, żem wiedział: na przykład, z wielu rzeczy, przez co człowiek rośnie? Piérw sądziłem, że każdemu wiadomo, iż przez to, że je i pije; albowiem gdy przez pokarm przybędzie więcej ciała i kości, i tym sposobem innych części, naówczas to co było małe, staje się wkrótce wielkie, i tak z małego powstaje człowiek wielki. Tak mniemałem wtenczas. Czy ci się to zdaje słuszne? — Pewno rzekł Cebes. — Uważ i to jeszcze. Sądziłem, żem stosownie uważał, iż gdy kto wysoki stanie obok niższego, będzie od niego może o głowę wyższy, tak jak koń od konia; lub co wyraźniejsze, dziesięć uznałem za więcej od ośmiu dla tego, że w nich dwa nad tamto zbywa, i że dwa łokcie większe od jednego, bo o połowę go przewyższają. — A teraz, rzekł Cebes, cóż ci się o tém samém zdaje? — Przebóg! daleko od tego, żebym sądził, że wiem tego przyczyny, który nie pojmuje nawet, ażeby gdy się do jednego doda jedno, albo to, do którego się doda drugie, stało dwoma, albo dodane i to, do którego się dodaje, przez samo dodanie zostało dwoma. Dziwno mi bowiem, że każde z nich oddzielnie było jedném nie dwoma, a w połączeniu zostało dwoma przez to, że umieszczone zostało obok drugiego. Równie rozdzieliwszy jedno nie mogę uwierzyć, ażeby sam rozdział był przyczyną stania się go

(1) Zdanie bardzo powszechne. (Diog. Laer. VIII. 10).

dwoma; bo oto przeciwny powód tamtemu, który czyni, że jeden a jeden dwa. Tam ponieważ się łączy i dodaje jedno do drugiego, tu że się je rozłącza i rozdziela. Nawet dla czego jedno jest jedném nie mogę się przekonać; jedném słowem dla czego co powstaje, lub ginie, lub się utrzymuje, nie pojmuję przynajmniej podług tych fizycznych przyczyn. Więc inne stosowne sam podam; bo te wcale mnie nie zaspokajają. Nareszcie słysząc pewnego razu, jednego który jak mówił wyczytał z dzieła Anaxagorasa, że rozum jest prawidłem i zasadą wszystkich rzeczy, mocnom się z tego ucieszył, i zdawało się mi dosyć stosownie uważać rozum za zasadę wszystkiego. Sądziłem więc, że jeżeli tak jest w istocie, rozum jako główne źródło wszelkiego porządku ułożył wszystko jak należy. Zatem kto chce dojść przyczyny każdej rzeczy, jak powstaje, ginie, lub się utrzymuje, powinien tego szukać, na czém jój stan najdoskonalszy i działanie polega. Podług tego zatem nie należy człowiekowi o nic innego badać we wszystkiém co się jego samego tyczy i innych rzeczy, jak tylko co najlepsze i najdoskonalsze; przy czém poznać musi i to, co gorsze, gdyż poznanie obojga nierozłączne. Tak myśląc, z ukontentowaniem sądziłem, że znalazł w Anaxagorze nauczyciela, który mi wskaże podług mego rozumienia przyczynę wszystkich rzeczy, i powiedzawszy np. czy ziemia płaska, lub okrągła, wytłumaczy przyczynę i konieczność tego, polegając na stosowności czyli doskonałości. Toż samo utrzymując, że leży w środku, wskaże że jój stosowne takie położenie. Co wszystko gdyby mi był wyjaśnił, gotów byłem już więcej żadnej nie żądać od niego przyczyny. Podobnie względem słońca, księżycy i innych gwiazd, miałem się go zapytać o ich obroty, szybkość ruchu między sobą, i inne własności, w czém każdemu z nich co przystoi względem siebie i drugich. Nie sądziłem bowiem nigdy, ażeby wyrzekłszy raz że rozum wszystko urządził, inną

tego podał przyczynę nad doskonałość, i że tak przystoi. Niemniej naznaczywszy każdej rzeczy w szczególe i w ogóle tę przyczynę, mniemałem, że wytłumaczy na czém polega dobro każdej pojedynczo i wspólne wszystkim. Nie oddałbym był za nic moich w tém nadziei; owszem wziąłem się pilnie do dzieł jego, i jak tylko najspieszniej mogłem, czytałem, ażebym jaknajprędzej się dowiedział co dobre, a co złe. Lecz jakże prędko przyjacielu! zobaczyłem się zawiedziony w mojej nadziei, gdy postępując dalej w czytaniu, postrzegłem, że ten człowiek nie czyni żadnego użytku z rozumu i nie uznaje żadnych innych przyczyn powszechnego rzeczy porządku, tylko powietrze, ether, wodę, i wiele innych rzeczy niestosownych! Zdaje mi się, że podobnie z nim jest, jak gdyby kto powiedziałszy, że Sokrates wszystko rozumnie czyni, potem chcąc podać przyczynę wszystkiego, co robię, rzekł np., że dla tego tu siedzę teraz, ponieważ ciało moje składa się z kości i nerwów; kości twarde są przedzielone stawami; nerwy, które mogą się wyciągać i kurczyć, łączą je z ciałem i skórą te pokrywającą; nareszcie ponieważ kości ruszają się w stawach, przeto nerwy ściągające się i rozciągające sprawują, że mogę ruszać mojemi członkami, i dla tego tu siedzę skurczony. Albo, gdyby względem naszej tu rozmowy podał wam za jęj przyczynę np. głos, powietrze, słuch i tysiąc innych rzeczy podobnych, zaniechawszy powiedzieć prawdziwą, że ponieważ Ateńczykom podobało się mnie potępić, dla tego i mnie wypada tu siedzieć i czekać kary, jaką mi przeznaczą; bo przysięgam wam, ⁽¹⁾ że dawnoby już te kości i nerwy znajdowały się koło Megary lub Beocyi, gdybym sądził że tak przystoi i nie uważał za sprawiedliwsze i lepsze zamiast uciekać i chronić się jak niewolnik, ponieść karę, na jaką mnie moja ojczyzna wskazała. Gdyby kto po-

(1) Po grecku jest na psa.

wiedział, że bez tych kości i nerwów, i wszystkiego co mam, nie mógłbym zrobić, cobym uważał za stosowne, przyznałbym mu prawdę; ale utrzymywać, że one są przyczyną tego co czynię, i ztąd innego stosownego postępowania, a nie wyboru woli mojej i tego co lepsze, stosowniejsze, byłoby to wielkim nierozsądkiem; okazywałoby nie mózdz odróżnić, że co innego jest przyczyna, a co innego to, bez czego nie byłaby przyczyną. Przecież jest bardzo wielu, którzy postępując jakby przez macanie w ciemnościach, biorą ten warunek przyczyny za samą przyczynę, i nazywają nazwiskiem które mu nie przystoi. Dla tego jeden przypuszczając ziemię otoczoną wirami nieba, uważa ją stałą i niewzruszoną w środku, a inny wyobraża ją sobie jak szeroką ⁽¹⁾ dziurę, której za podstawę daje powietrze ⁽²⁾; a siły, która to wszystko jak należy urządziła, nie szukają, ani sądzą, ażeby w tém była moc wyższa. Owszem sądzą, że znaleźli nad nią silniejszy i więcéj nieśmiertelny Atlas, który świat utrzymuje, i odrzucają zasadę dobrego i koniecznego wszystko-łączącą i utrzymującą. Ja zaś jak najchętniej zostałbym czymkolwiek uczniem, byłem tylko doszedł przyczyny téj tajemnicy; lecz skoro ani sam, ani od nikogo innego nie mogę tego dostąpić, chceszże Cebesie, ażeby ci pokazał, jakąm sobie obrał drogę do tego? — Nader pragnę, rzekł. — Oto sądziłem, mówił daléj, przestawszy badać przyczyny wszystkich rzeczy, że należy mi się strzedz, by podobnie ze mną się nie stało, jak z temi, którzy uważają i przyglądają się zaćmieniu słońca. Niektórzy bowiem tracą wzrok jeśli nie patrzą na nie w wodzie, lub czém inném. Coś podobnego i ja pomyślałem sobie. Bałem się, abym zupełnie duszy mojej nie ociemnił, patrząc na rzeczy oczyma, i usiłując pojąć je zmysłami. Uznałem więc za potrzebne, wróciwszy się do rozumu, szukać w nim prawdziwéj istoty rzeczy.

(1) Empedokles. (2) Anaximenes.

Może jednak porównanie, którego użył, w pewnym względzie nie jest stosowném; bo ja sam nie zgadzam się na to, aby ten kto dochodzi istoty rzeczy w rozumie, szukał jęj bardziej w obrazach, nizeli samych rzeczach. Lecz jakkolwiek bądź, oto tak zacząłem: Przypuściwszy jaką zasadę, która się mi zdaje najlepsza, wszystko co się z nią zgadza poczytuje za prawdziwe, czyli się to tyczy przyczyny, czyli też innych rzeczy; a to, co jęj przeciwne, odrzucam jako fałszywe. Ale chcę się jeszcze jaśniej wyrazić; bo zdaje mi się, że mnie nie rozumiesz. — Nie bardzo przebóg! rzekł Cebes. — Przecież, mówił dalej, nie powiadam nic nowego, lecz czego dawniej nie przestałem powtarzać. Aby więc dać ci poznać sposób, którego użył dla dojścia przyczyn, wracam się do tego, o czém już tyle razy była mowa, i zaczynam od tego, że jest coś samo przez się piękne, dobre, wielkie, i inne podobne. Na co jeśli przystaniesz i zgodzisz się, mam nadzieję, że ci pokażę przez to i dowiodę przyczyny nieśmiertelności duszy. — Więc, rzekł Cebes, nie zatrzymuj się i kończ, tak jakbym już był zgodził się dawno. — Uważ zatem, rzekł Sokrates, na to, co z tego wynika, czy ci się podobnie jak mnie zdawać będzie? Mnie się bowiem zdaje, że jeśli jest co pięknego na świecie prócz piękności samęj przez się, nie dla czego innego jest piękném, jak tylko że ma udział w tamtęj samęj przez się, i tak z resztą we wszystkiém. Czy się zgadzasz na tę zasadę? — Zgadzam, rzekł. — Nie pojmuję więc, mówił dalej, ani nie mogę zrozumieć tych innych mądrych przyczyn, które nam podają. Jeśli zaś mi kto powie, że dla tego co pięknę, ponieważ ma kolor powabny, kształt, lub co innego takiego, tedy pomijam wszystkie te przyczyny, które tylko mnie mieszają, i wprost wyraźnie, choć może zbyt po prostu zapewniam, że nic nie czyni go piękném, jak tylko byt w niem, czyli uczestnictwo owęj piękności, zkađkolwiek i jakkolwiek to przychodzi; albowiem o tém nic nie mówię

tylko że przez tę piękność wszystko co piękne takiem zostaje. Tę odpowiedź uważam za najpewniejszą i dla siebie i dla każdego innego; i dopóki się tego trzymać będę, sądząc, że się nie omyłę, i będę mógł bezpiecznie ja i każdy inny powiedzieć, że przez piękność samą przez się wszystkie rzeczy piękne są pięknymi. Czy nie tak sądzisz jak ja?—Tak. —Więc przez wielkość wszystkie rzeczy wielkie są wielkimi, a przez małość, małe małemi.— Pewno.— Nie przystałbyś zatem gdyby ci kto powiedział, że jeden człowiek większy nad drugiego głową, a drugi zaś mniejszy; lecz utrzymywałbyś, że tego inaczej nie rozumiesz, jak że wszystko co większe nad drugie, nie przez eo innego większe jak tylko przez wielkość, czyli że ona przez się jest tego przyczyną. Podobnie co mniejsze, nie przez co innego mniejsze, jak przez małość, czyli że ta jest tego przyczyną. Obawiałbyś się sądzić, aby ci kto nie zarzucił, gdybyś powiedział, iż kto głową większy i mniejszy, że dla jednej przyczyny wielki jest większym, i mały razem mniejszy; potem ażeby dla głowy, która sama mała większy, miał być większym. Rzeczywiście byłoby to dziwném, ażeby kto dla czego małego miał być wielki. Czybyś się tego nie obawiał?— Na to Cebes rozśmiawszy się rzekł, tak.— Czyż więc, mówił dalej Sokrates, nie bałbyś się powiedzieć, że jeśli dziesięć jest więcej od ósmiu o dwa, to z powodu dwóch, a nie dla wielkości; i podobnie, że jeśli dwa łokcie większe od jednego, to z powodu drugiego łokcia a nie dla wielkości.—Tak i bardzo, rzekł.—Jakże więc jeśli do jednego dodamy jedno, lub jedno na dwoje rozdzielimy, nie będziesz się wahał powiedzieć, że w tém przyczyną dwóch będzie dodanie, lub rozdział, czy raczej powiesz, że nie wiesz, ażeby co mogło być przyczyną drugiego inaczej jak tylko mając udział w istocie mu właściwej, i w tém nie uważałbyś innego powodu dwoistości jak tylko udział w niej, który mieć musi to, co ma

być dwoma, tak jak w jedności to, co ma być jedném; a dzielenie, dodawanie i inne takie subtelności porzuciłbyś zostawując od siebie mędrszym; sam zaś z obawy jak mówią cienia swego i niewiadomości trzymałbyś się tylko zasady jakąśmy podali. A gdyby kto przeciw niej powstał, nie puściłbyś go bez odpowiedzi, dopóki byś wszystkiego co z niej wynika razem z nim nie rozważył i nie poznał czy się z sobą zgadza. Jeślibyś zaś musiał zdać z niej sprawę, czybyś tego nie zrobił przyjmując znowu inną ogólniejszą i pewniejszą nad powyższą, dopóki byś nie przyszedł do czego zaspokajającego; ale byś nie mieszał wszystkiego, jak ci rozprawiacze pierwszej zasady, i tego co z niej wynika, abyś doszedł istoty rzeczy. Ci nie mają na to żadnego względu; bo dla nich dosyć, ażeby tylko wszystko w swojej mądrości miesząc sami sobie podobać się mogli. Ty zaś jeśli jesteś filozofem, będziesz tak jak ja mówię robił.—Prawdę samą mówisz, rzekł Simiasz i Cebes. *Ehekrates*.—Przebóg Phedoniel słusznie; albowiem zdaje mi się, że Sokrates z dziwną mocą się wyraził, nawet dla tych, coby najmniej pojęcia mieli. *Phedon*.—Tak *Ehekratesie*, i wszystkim obecnym podobnie się zdawało. *Ehekrates*.—A nawet i nam, którzyśmy nie byli obecni i teraz tylko od was słyszemy.—O czémże więcéj była mowa?—Oto jak mi się zdaje, gdy się z nim na to zgodzili i przystali, że jest coś samego przez się w pojęciach, i że inne rzeczy od udziału, jaki w tém mają, pozyskują nazwiska; potém się spytał.—Jeśli, mówił, ta zasada prawdziwa, więc utrzymując, że Simiasz większy od Sokratesa, a mniejszy od Phedona, czy nie twierdzisz, że w Simiaszu mieści się razem wielkość i małość.—Tak.—Jednak, mówił daléj, czy nie przyznajesz, że w zdaniu Simiasz większy od Sokratesa, nie jest tak jak się mówi, rzeczywiście? albowiem nie z natury Simiasza to pochodzi, ażeby przez to że jest Simiaszem, był wyższy od niego, lecz

z wielkości którą ma; ani żeby przewyższał Sokratesa dla tego, że Sokrates jest Sokratesem, lecz że Sokratesowi przystoi małość przez się w porównaniu wielkości tamtego. —Prawda!—Ani znowu, żeby dla tego Simiasz był niższym od Phedona, że Phedon jest Phedonem, lecz że Phedonowi przystoi wielkość w porównaniu małości Simiasza. — Tak jest.—Tym więc sposobem Simiasz jest razem wielki i mały, będąc w pośrodku między dwoma, przewyższając małość jednego wyższością swojej wielkości, a ustępując drugiemu przez wielkość tego wyższą od jego małości. Razem uśmiechnąwszy się rzekł: zdaje mi się, że mówię z dokładnością pisarza sądowego. Lecz tak się rzecz ma w istocie. Cebes to przyznaje. Mówię ci zaś dla tego, że chcę abyś był podobnego ze mną zdania, albowiem może się zdaje, że nie tylko wielkość nigdy nie może być razem wielką i małą, lecz że nawet wielkość będąca w nas, nie przypuszcza małości, i nie chce być przewyższoną; lecz z dwojga jedno, albo wielkość ustępuje i uchodzi za zbliżeniem się przeciwnej jej małości, albo, gdy się zbliżyła, znika. Nigdy zaś pozostając i przyjmując w siebie małość, nie może być czém inném nad to, czém jest. Tak ja np. przyjąwszy w siebie małość, jestem ten sam którym był wprzód, z tą tylko różnicą, że jestem mały. Równie wielkość w nas nie może nigdy być małością wtenczas kiedy jest wielką, ani małość w nas nie zostaje wielkością. Słowem żadne z dwojga przeciwności póki jest tém czém jest, nie może być jego przeciwnością, lecz albo ustępuje, albo znika, gdy drugie przyjdzie.—Tak zupełnie i mnie się zdaje rzekł Cebes.

Wtenczas ktoś z obecnych, nie przypominam sobie dokładnie kto, usłyszawszy to rzekł: —Sokratesie przebog! a czy to na cośmy się poprzednio zgodzili nie będzie przeciwne temu o czém teraz mowa? Czy nie mówiłeś że największe powstaje z mniejszego, i najmniejsze z większego, i że wprost prze-

ciwności rodzą się z przeciwności? a teraz zdaje mi się że mówisz, że to nigdy nastąpić nie może.—Na co Sokrates schyliwszy głowę dla usłyszenia, rzekł. Dobrze że nam to przypomniałeś; tylko nie pojmujesz różnicy między tém o czém teraz mowa, a wtenczas. Wtenczas powiedzieliśmy, że z przeciwnéj rzeczy powstaje przeciwna; a teraz że przeciwność nie może być dla siebie przeciwnością, ani w nas, ani w naturze. Wtenczas przyjacielu mówiliśmy o rzeczach zwyczajnych, mających w sobie przeciwność, i mogliśmy je wymieniać każdą podług jéj nazwiska, a teraz o istotach rzeczy, od których te mają swe nazwiska; i o tych to utrzymujemy, że jedne z drugich powstać nie mogą.—Razem spojrzawszy na Cebesą rzekł: czy także i ciebie Cebesie co ten powiedział, podobnie zmieszają?—Nie, odpowiedział Cebes, tak nie jest ze mną; lubo nie mówię dla tego żeby mnie co nie miało zmieszać?—Przystajemy więc wprost na to, rzekł Sokrates, że przeciwność nie może nigdy być dla siebie przeciwnością.—Zupełnie.—Jeszcze uważ, rzekł, czy i ma to ze mną się zgodzisz? Czy zowiesz co zimném lub ciepłym?—Tak.—Może śnieg lub ogień.—Niezaiste!—Więc ciepłym co innego niż ogień, a zimném co innego niż śnieg?—Pewno.—Lecz sądzę przyznasz, że podług tego cośmy dopiero powiedzieli, śnieg przyjąwszy ciepło w siebie, nie zostanie tém czém był piérw, śniegiem i razem ciepłym, lecz za przystąpieniem ciepła, albo mu ustąpi, albo zniknie.—Pewno.—I ogień nawzajem za przystąpieniem zimna, musi ustąpić lub zniknąć, i nie będzie mógł, przyjąwszy zimno, być czém był piérw, ogniem i razem zimnem.—Prawdę mówisz, rzekł.—Tak więc się ma, mówił dalej, z innymi rzeczami, że nietylko samo ogólne pojęcie (idea) ma zawsze toż samo nazwisko, lecz że to służy także i dla innych rzeczy, które choć nie są niém, mają jednak jego formę, dopóki tylko exystują. Przykłady objaśnią to lepiej.—Niepa-

rzystość czy nie musi mieć zawsze to samo nazwisko, o którym teraz mowa, lub nie?—Tak bezwątpienia.—Lecz czy sama tylko? o to się bowiem pytam, lub czy jest co innego, co nie parzyste, a jednak trzeba zwać t \acute{e} m sam \acute{e} m nazwiskiem dla tego, że jest takie, iż nigdy nie zostaje bez nieparzystości, jak bywa z liczbą trzy i wielu innymi?—Uważ względem trzech, czy sądzisz, że ta liczba zawsze musi być wymieniona podług swojego nazwiska, i razem nazwiska nieparzystości, choć ta nie jest t \acute{e} m sam \acute{e} m co liczba trzy. Jednak ta jest z natury własność liczby trzech, pięciu, i w ogóle prawie połowy liczb, że każda z nich nie będąc t \acute{e} m sam \acute{e} m co nieparzystość, jednak jest nieparzystą. Podobnie się ma znowu z dwoma, czterema i całą połową liczb, z których każda nie będąc t \acute{e} m sam \acute{e} m co parzystość, jednak jest parzystą. Czy się zgadzasz lub nie?—Jakże nie? rzekł.—Patrz więc, mówił dalej, co chcę przez to pokazać. Oto to, że nie tylko owa przeciwność nie zdaje się wzajemnie się przypuszczać, lecz nawet wszystko, co choć między sobą właściwie nie przeciwne, jednak ma coś sobie przeciwnego, nie zdaje się przypuszczać istoty (idei) przeciwn \acute{e} j swojej istocie, lecz skoro ta się zbliży, samo ginie, albo ustępuje. Czy o liczbie trzy np. nie powiemy, że musi pi \acute{e} rw znikać, lub co bądź z nią się stać, nim żeby będąc trzema została parzystą?—Prawda rzekł Cebes.—Jednak dwa, mówił dalej, nie są trzem przeciwne?—Nie.—Zat \acute{e} m nie tylko przeciwne pojęcia, lecz także i inne przeciwności nie przypuszczają się do siebie.—Tak samą prawdę, rzekł, mówisz.—Chcesz, mówił dalej, abyśmy ci je określili jeśli możemy?—Tak.—Czy więc nie te będą Cebesie, które w cz \acute{e} m-kolwiek się znajdują, zmuszają to, nie tylko zatrzymać ideę mu właściwą, ale i nie przyjmować innej przeciwn \acute{e} j?—Jak mówisz?—Tak jak \acute{e} śmy niedawno powiedzieli. Wiesz bowiem, że wszystko, co idea trzech obejmuje, nie tylko musi

być koniecznie trzema, lecz także nieparzystym. — Pewno. — Mówię, że do rzeczy takiej nie może wejść nigdy idea przeciwna téj, która ją stanowi. — Tak nigdy. — A to co ją stanowi, czy nie jest nieparzystością? — Tak. — A idea przeciwna idei nieparzystości, czy nie jest ideą parzystości? — Tak. — Więc idea parzystości nie znajduje się nigdy w trzech? — Oczywiście że nie. — Więc trzy nie przyjmuje parzystości? — Nie przyjmuje. — Albowiem trzy nieparzyste? — Pewno. — Oto, co chcieliśmy określić, to jest przeciwności, które choć niczem nie przeciwne, nie przypuszczają jednak innej, jak trzy które choć nie przeciwne parzystości, jednak jęj nie przyjmują; ponieważ przynoszą zawsze coś przeciwnego parzystości, jak dwa przeciwnego nieparzystości, podobnie jak ogień zimnu i wiele innych rzeczy. Patrz więc czy nie tak określił przeciwności, że nietylko przeciwność nie przyjmuje przeciwności, lecz jeszcze wszystko co przynosi z sobą przeciwność, łącząc się z drugą rzeczą nie przypuszcza nic przeciwnego temu, co z sobą przynosi. Rozważ to sobie jeszcze raz. Nie źle bowiem posłuchać tego więcej. Pięć nie przyjmuje nigdy idei parzystości, jak dziesięć będące dwa razy takie, nieparzystości; i to samo znowu choć jęgo przeciwność nie jest nieparzystością nie przyjmuje jednak idei nieparzystości, tak jak ani trzy czwarte, ani połowa, ani trzecia część, i wszystko podobne nie przyjmuje idei całości, jeśli przystajesz i zgadzasz się ze mną. — Zgadzam się bardzo, rzekł, i przystaję. — Znowu więc rzekł, zacznijmy z początku: ja cię będę pytał, a ty nie odpowiadaj wprost na pytania, lecz jak ci pokażę co innego. Oto mówię, że oprócz owęj piérw danęj pewnej odpowiedzi, jeszcze z tego, cośmy teraz powiedzieli, innęj pewności oczekuję; albowiem gdybyś mnie spytał, co sprawuje w ciele ludzkim, że jest ciepłe, nie dałbym ci téj prostęj pewnej odpowiedzi że ciepło, lecz z tego, o czém

teraz była mowa, subtelniejszą że ogień; a gdybyś spytał, co sprawuje, że ciało jest słabe, nie powiedziałbym że choroba, lecz febra; ani co czyni liczbę nieparzystą, nie mówiłbym że nieparzystość, lecz jedność i tak z resztą. Uważ więc czyś dostatecznie zrozumiał czego chcę.—Zrozumiałem bardzo, rzekł.—Odpowiedz więc, mówił dalej, co sprawuje że ciało jest żyjące?—Dusza, rzekł,—I czy tak zawsze jest?—Tak, dla czegożby nie? rzekł Cebes.—Dusza więc, gdziekolwiek wejdzie przynosi z sobą życie? — Tak, gdziekolwiek wejdzie.— Czy więc jest coś przeciwnego życiu, lub nie? — Jest, rzekł.—Cóż więc?—Śmierć.—Więc dusza nie przyjmuje przeciwności tego, co sama z sobą przynosi, jakeśmy się wyżej zgodzili.—Pewno, rzekł Cebes.—Jakże? a co nie przyjmuje idei parzystości, jakże to nazwaliliśmy?—Nieparzystém.—A co nie przyjmuje sprawiedliwości, porządku, niesprawiedliwém, nieporządném rzekł.—Dobrze.—A co nie przyjmuje śmierci, jak je zowiemy?—Nieśmiertelném.—Więc dusza nie przyjmuje śmierci? — Nie! — Zatem nieśmiertelna? —Nieśmiertelna.—Bardzo dobrze rzekł. Czy to już uznamy za dowiedzione? lub inaczej ci się zdaje?—Zupełnie za dowiedzione Sokratesie! —Jakże, mówił dalej, Cebesie. Gdyby nieparzystość miała być koniecznie podległą zniszczeniu, czyby i trzy takim nie było? — Czemu nie. — Więc i to, co jest bez ciepła, gdyby miało być koniecznie niepodległe zniszczeniu, wtenczas ile razyby kto do śniegu ogień zbliżył, czyby śnieg nie ustąpił, ale w całości pozostał niestopiony, gdyż nie mógłby zginąć, i napróżno wystawianoby go na ogień; bo nie przyjąłby nigdy w siebie ciepła. — Prawdę, rzekł mówisz.— Podobnie sędzę, że gdyby to co jest bez zimna, było wolne od zniszczenia, gdyby coś zimnego do ognia się zbliżyło, tenby nie zgasł i nie zniknął, lecz w zupełności ustąpił.—Koniecznie rzekł.—Zatem tak należy powiedzieć i o nieśmiertelności duszy. Jeśli to co nieśmier-

telne jest wolne od zniszczenia, dusza nie może wtenczas zginąć, kiedy śmierć do niej się zbliży; gdyż podług tego, cośmy powiedzieli, dusza jój nie przyjmuje i nie umrze, tak jak trzy i każda liczba nieparzysta, mówiliśmy, nie będzie parzystością, ani ogień, lub gorącość ognia nie będzie zimnym. Lecz cóż przeszkadza, powie kto, ażeby nieparzystość nie została parzystością, gdy przez przybycie parzystości, jakieśmy się na to zgodzili, nieparzystość zniknie, a nastąpi na jój miejsce parzystość. Ktoby tak mówił, nie mogliśmy mu zaprzeczyć, że tamta nie zniknie; bo nie jest wolną od zniszczenia. Ale choćbyśmy to musieli przyznać, ednak moglibyśmy jeszcze utrzymywać, że gdy parzystość przychodzi, nieparzystość i trzy tylko ustępuje. Toż samo sądziłibyśmy o ogniu, cieple i innych rzeczach. Czy nie tak? —I bardzo.—Czy nie tak i względem nieśmiertelności? gdybmy się zgodzili, że co nieśmiertelne, wolne od zniszczenia; więc i dusza przez to że nieśmiertelna musi być wolną od tego. Jeśli nie tak, trzeba na to innego dowodu.—Nie potrzeba, rzekł Cebes; bo cóżby innego nie ulegało zniszczeniu, gdyby to co nieśmiertelne i wieczne miało jój ulegać? —Przynajmniej sądzę, rzekł Sokrates, wszyscy przyznają, że jeśli jest co nieśmiertelne, tedy Bóg, istota, i sama idea życia nigdy nie zginą. Tak zaiste wszyscy ludzie przyznają, a jeszcze więcej jak sądzę i bogowie; albowiem jeśli to co nieśmiertelne nie ulega zniszczeniu, jakże dusza będąc nieśmiertelna nie ma być wolną od niego?—Musi być koniecznie. —Gdy więc śmierć na człowieka przychodzi, wtenczas co śmiertelne w nim, jak się zdaje umiera, a co nieśmiertelne i niepodległe zniszczeniu, uchodzi całe bez zniszczenia i ustępuje przed śmiercią.—Zdaje się. —Zatém Cebesie, jeśli co nieśmiertelne i niepodległe zniszczeniu, tedy dusza musi być taką, i rzeczywiście dusze nasze żyć będą na tamtym świecie.—Nie mam nic Sokratesie, rzekł Cebes, powiedzić

przeciw temu, ani twoim nie wierzyć dowodom; lecz jeśli Simiasz lub kto inny ma co do zarzucenia, dobrze zrobi gdy tego nie zamilczy; albowiem nie wiem czy znajdzie kiedy lepszą sposobność niż teraz do pomówienia o tém i objaśnienia się. — Ja sam, rzekł Simiasz, nie mam powodu do niewiary, jednak przyznam ci się Sokratesie, że wielkość przedmiotu i uczucie słabości ludzkiej, na którą nie wiele rachować można, przymusza mnie chować jeszcze u siebie mimowolnie pewną niewiarę o tém cośmy powiedzieli. — Nietylko to Simiaszu, rzekł Sokrates, jest słuszne, lecz jakkolwiek zdają się prawdziwe zasady, z którychśmy wyszli, trzeba nam je jeszcze raz dokładniej rozważyć; a gdy dokładnie o nich się przekonacie, przyjmiecie jak mi się zdaje moje dowodzenie, o tyle ile jest w mocy człowieka pojąć tego rodzaju przedmiot. A gdy je wam się okaże pewne, nie będziecie dalej szukać. — Dobrze, rzekł Cebes. — Jednak moi przyjaciele, mówił dalej, jest jeszcze jedna rzecz godna uwagi: że gdy dusza nieśmiertelna, należy mieć o niej staranie nietylko na ten czas, który zowiemy życiem, lecz i na następny; bo może niebezpieczeństwo z zaniedbania tego, na jakiebyśmy się narazili, jest zbyt wielkie; ponieważ gdyby śmierć była zupełnym ustaniem wszelkiego bytu, tedy dla złych umierających byłoby wielką korzyścią zostać przez nią uwolnionym od ciała, a wraz z duszą i od swych niegodziwości; lecz że jest nieśmiertelna, tedy nie ma dla niej innego ratunku od złego, które ją czeka, ani zbawienia, jak tylko żeby się starała być jaknajlepszą i najcnotliwszą; albowiem idzie na tamten świat nie mając z sobą nic więcej nad swe wychowanie i ukształcenie w tém życiu, które jej jak mówią największe dobro lub złe po śmierci zaraz od jej tam przybycia przynosi. Powiadają, że gdy kto umrze, tak się dzieje: duch opiekuńczy każdego człowieka, ten sam który nim za życia kierował, po śmierci prowadzi go na

miejsce gdzie umarli się zbierają dla sądu, nim przejdą na tamten świat pod przewodnictwem tego samego, który ich tam wiedzie. A gdy otrzymają tam co im się należy, i zabawią czas oznaczony, inny przewodnik po wielu i długich przemianach wieków wraca je znowu do tego życia. Nie jest to taka droga, jaką podaje Teleph (1) w Eschylu mówiąc „że prosta ścieżka na tamten świat wiedzie.“ Mnie się zdaje, że nie jest ona ani prosta, ani jedna; bo gdyby taką była, nie potrzebaby było przewodnika, i niktby nigdy nie zbłądził, gdyby tylko była jedna droga. Owszem zdaje się, musi ona wielorako się dzielić, i mieć wiele zakrętów, jak to wnoszę z naszych ofiar i ceremonij religijnych. Dusza moralna i rozumna idzie chętnie za swym przewodnikiem, wiedząc o losie który ją czeka. Każda zaś namiętnie trzymająca się ciała, jakem piérw powiedział, długo przy nié m i na tym świecie widzialnym bawiąc, po wielu dopiéro oporach i cierpieniach, nareszcie gwałtem i z trudnością odprowadzona zostaje od przeznaczonego jéj na to przewodnika. A gdy przybędzie tam gdzie są inne, tedy jeśli nieczysta, i taka że albo niesprawiedliwém zabójstwem się skalała, lub co innego popełniła, co dusze jéj tylko podobne mogą popełnić, tedy wszystkie przed nią uciekają i uchodzą, i żadna nie chce być ani jéj towarzyszką podróży, ani przewodniczką. Sama więc błąka się w zupełném opuszczeniu przez czas niejaki, dopóki konieczność ją nie powiedzie na miejsce stosowne. Ta zaś, która czysto i umiarkowanie życie swoje przepędziła, mając za towarzyszy podróży i przewodników bogów, udaje się do miejsca jéj na mieszkanie przeznaczonego; albowiem ziemia ma wiele miejsc różnych i szczególnych, i nie jest taką jak ją przedstawiają ci, którzy zwykli ją opisywać podług tego jak słyzałem je-

(1) Tytuł trajedyi zagubionéj *Kurypidasa*.

dnego mówiącego. Na to Simiasz rzekł:—Jak to Sokratesie? Słyszałem wiele rzeczy o ziemi, ale nie takich, którebyś przyjął. Chętnie więc cię posłucham.—Dla opowiedzenia ci Simiaszu, nie potrzeba jak sądzę sztuki Glauka ⁽¹⁾, lecz aby dowieść ci prawdy, trudniej się mi zdaje nad sztukę Glauka. Może nawet sam nie będę w stanie tego zrobić, a chochym potrafił, krótki czas, jaki mi do życia pozostaje, nie wystarczy dla tak długiej rozmowy. Jednak nic mi nie przeszkadza, abym ci podał obraz ziemi i jej różnych miejsc jak sobie przedstawiam.—To dosyć dla nas będzie, rzekł Simiasz.—Na-przód, pewny jestem, mówił dalej, że jeśli ziemia okrągła leży wśród nieba, nie potrzebuje ani powietrza, ani żadnej innej podpory, aby nie upadła, lecz że niebo samo jednako-wo ją otaczające i jej własna równowaga wystarcza dla jej utrzymania; albowiem każda rzecz będąca w równowadze w pośród innej na nią ciężącej jednakowo, nie może w żadną stronę ani mniej ani więcej się nachylić; dla tego jest stałą i niewzruszoną. Oto więc jest, mówił dalej, o czém jestem przekonany.—I słusznie, rzekł Simiasz.—Potém jeszcze sądzę, że ziemia jest bardzo wielka, i że my tylko małą jej część zamieszkujemy od Phasis aż do słupów Herkulesa, rozproszeni nad morzem jak mrówki lub żaby nad błotem, i wiele innych narodów podobne gdzieindziej zamieszkują miejsca; albowiem wszędzie na powierzchni ziemi są wklęsłości rozmaitego kształtu i wielkości, w które wchodzi woda, mgły i powietrze gęste; sama zaś ziemia leży wśród czystego nieba, gdzie są gwiazdy i to co wielu zwykłych zajmować się temi rzeczami zowią górném powietrzem, którego wszystko to, co wpływa ciągle w wklęsłości przez nas zamieszkane, jest właściwie podstawą. Skryci w tych wklęsłościach, nie poznajemy tego, i sądzimy, że zamieszkujemy

(1) Prysłowie na wyrażenie rzeczy trudnej. Glaukus miał być, jak mówiono powszechnie, zdatnym bardzo artystą.

wierzch ziemi, tak jak gdyby kto przebywający na dnie oceanu, sądził że się znajduje na wierzchu jego, i patrząc przez wodę na słońce i inne gwiazdy, uważał morze za niebo, i nie wyszedłszy nigdy na powierzchnię morza, ani nie wychyliwszy i podniósłszy głowy z wody dla swój ciężkości i słabości, nie zobaczył tego miejsca gdzie mieszkamy, ile czystsze i piękniejsze od tego jakie u niego; ani też od kogo innego, który je widział, nie słyszał. Podobnie się ma z nami. Mieszkając w jakiej wklęsłości ziemi, sądzimy że na jej wierzchu przebywamy, powietrze zwiemy niebem, i utrzymujemy że ono jest rzeczywiście niebem, pod którym gwiazdy bieg swój odbywają; to jest, że nasza ciężkość i słabość nie dozwala nam się wznieść nad powietrze; albowiem gdyby kto sam doszedł, lub mógł się tam wznieść za pomocą skrzydeł, wychyliwszy się z tego grubego powietrza tak jak ryby, które wychylając się z morza patrzą na to, co się na niem dzieje, zobaczyłyby co jest w tém szczęśliwém miejscu, i gdyby jego natura była w stanie wytrzymać długiego tego uważanie, poznałby, że to jest prawdziwe niebo, prawdziwe światło, prawdziwa ziemia. Albowiem ta ziemia którą zamieszkujemy, te skały i te miejsca są zepsute powietrzem i zwapnione, tak jak to, co się na morzu znajduje jest solą przejęte. W morzu także nie masz nic godnego uwagi, nic doskonałego, tylko wydrążenia, piasek, błoto bez miary, i wszędzie gdzie tylko ziemia głęboka przestrzeń; w ogóle nic zasługującego na porównanie z tém, co my dobrego mamy. Ale tamto w górze jest znowu wyższe od tego co u nas. Aby ci dać poznać piękność tej czystej ziemi położonej wśród nieba, przytoczę ci Simiaszu piękną powieść, która zasługuje na posłuchanie. — Bardzo dobrze Sokratesie, rzekł Simiasz, chętnie jej posłuchamy. — Mówią więc, rzekł, przyjacielu naprzód, że ta ziemia, gdyby kto na nią z góry spojrział, wygląda jak pił-

ka skórzana, złożona z dwónastu pasów upstrzona rozmaitemi kolorami, których nasze tu przez malarzy używane są tylko podobieństwem; tam zaś cała ziemia niemi okryta, daleko jaśniejszemi i czystsze. Część téj jest purpurowa i dziwnie piękna, druga złocista, inna biała i bielsza nad gips lub śnieg; i tak każda się składa z kolorów daleko liczniejszych i piękniejszych, aniżeliśmy kiedy widzieli. Same nawet wklęsłości ziemi pełne wody i powietrza mają także właściwe sobie kolory, które jaśnieją mieszaniną rozmaitych farb, tak, że ta ziemia w całej swojej przestrzeni przedstawia ciągłą różnorodność. Na niéj saméj wszystko w stosunku odpowiednim do niéj rośnie, drzewa, kwiaty i owoce. Podobnie znowu góry i kamienie mają stosowną doskonałość, przezroczystość i dziwne farby, których ułamkami są ulubione u nas kamienie, karneole, jaspisy, szmaragdy i inne podobne. Tam zaś nie masz nic coby nie było takie, lub jeszcze od tych piękniejsze. Przyczyną tego jest, że tamte kamienie są czyste, nie stoczone i przejęte jak tu wilgocią, słonością, oraz wszystkiém, co w ziemię spływa, i kamieniom, ziemi, oraz innym tworom i roślinom zepsucie i słabości przynosi. Ziemię tę oprócz takich piękności nadto zdoła złoto, srebro i inne kosztowne metale, które tam wszędzie po całej jaśnieją w wielkiej liczbie i massie, tak że patrzeć na nią jest jednym z najszcześniejszych widoków. Znajdują się także liczne i rozmaite zwierzęta na niéj, oraz ludzie, jedni mieszkający w środku na lądzie, drudzy nad powietrzem, jak my nad morzem, a inni na wyspach, które powietrze tworzy nad lądem; albowiem czém u nas jest woda i morze dla użytku, tém samém dla nich powietrze, a czém tu powietrze tém tam eter. Pory zaś roku mają tak umiarkowane, że nie ulegają chorobom i daleko dłużej od nas żyją; a co do wzroku, słuchu, węchu i innych zmysłów, oraz samego nawet rozumu, w tych tyle nas przewyższają, ile po-

wietrze wodę, a eter powietrze w czystości. Posiadają gaje i świątynie bogów, w których rzeczywiście bogowie mieszkają, oraz tych wyroczone, przepowiednie, objawienia się odbywają i ich z sobą obcowanie. Słońce, księżyc i gwiazdy widzą oni takimi jakie są; z resztą inne szczęście jest od nich nieodłączne. Oto taką jest ta ziemia na swój powierzchni. Ma ona wkoło na sobie wklęsłości, wiele miejsc, z których niektóre głębsze i otwartzsze niż te gdzie mieszkamy; drugie znowu głębsze, lecz mniej otwarte od naszych; a inne nareszcie płasksze, ale mniej głębokie. Te wszystkie wydrążone pod ziemią w wielu miejscach wężej lub szerszej łączą się między sobą przez kanały, któremi wiele wody płynie jak w naczynia, przez wielkie odwieczne podziemne rzeki, oraz źródła wód zimnych i ciepłych, przytém potoki ognia i wiele wilgotnego błota czystsze lub brzydsze, tak jak w Sycylii, gdzie potoki błota i ognia poprzedzają lawę, a po nich płynie sama lawa. Te miejsca są napełnione jedném albo drugim z tego podług kierunku jaki każde bierze rozlewając się. Wszystko nareszcie buja się w górę i na dół, jak kołyska jaka w ziemi, której ruch taki: jeden z otworów ziemi jest największy i przez całą ziemię zupełnie przechodzi, jak to Homer powiedział w słowach: (1)

„Tam daleko, gdzie pod ziemią jest najgłębsza przepaść,“ a którą on gdzieindziej i wielu innych poetów Tartarem nazwali. Tamto wpadają wszystkie rzeki i ztamtąd znowu wychodzą, mając podobieństwo ziemi, przez którą płyną. Przyczyną tego biegu jest, że płyn ich nie ma żadnego gruntu i spodu. Ztąd waży się i podnosi raz w górę, drugi na dół. Toż samo wkoło niego robi powietrze i wiatr, które mu towarzyszą w ruchu, gdy się podnosi i opada. I jak w oddechu, gdzie powietrze wchodzi i wychodzi ciągle, tak tu podobnie uniesione z płynem w dwóch ruchach

(1) Iliada księ. VIII. v. 14.

przeciwnych wydaje straszne i dziwne wiatry wpadając i wypadając. Kiedy więc wody rzuciwszy się z siłą, dojdą do miejsc które my niższemi zowiemy, natenczas tworzą potoki idące wśród ziemi do łożysk rzek, które jak z pompy napełniają. A gdy znowu wyszedłszy ztamtąd obrócą się ku naszym, napełniają je podobnie; zkąd nareszcie płyną kanałami podziemnymi do rozmaitych miejsc, podług tego jak mają bieg wolny, i tworzą przez to morza, jeziora, rzeki, źródła. Potém zanurzając się znowu w ziemi, i przebiegając przestrzeń raz dłuższą i większą, a drugi mniejszą i krótszą, wpadają znowu w Tartar, jedne daleko niżej, drugie tylko trochę, w ogóle wszystkie poniżej ich wypływu. Niektóre wpadają naprzeciw gdzie wypłynęły, inne w téj saméj stronie, a pewne obszedłszy wkoło raz albo więcej ziemię kręcąc się nakształt węża, potém na dół wchodzą jak mogą tylko najgłębiej wpadają w Tartar. Mogą zaś z obudwóch stron tylko dojść do połowy, a nie dalej, boby już na drugą stronę przechodziły. Tworzą one wiele bardzo znacznych potoków, z których cztery główne, a największy z nich i najdalej opływający jest tak zwany Ocean. Naprzeciw niego i w odwrotnym kierunku płynie Acheront, który przechodząc przez miejsca puste pod ziemią, wpada do jeziora Acheruzyadskiego, dokąd dusze wielu umarłych przybywają. Te zabawiwszy tam przez czas niejaki, jedne dłużej, a drugie krócej, wracają znowu na ten świat dla dania życia nowym istotom. Z pośrodku między dwoma poprzedniami, wypływa trzecia rzeka, która wpada niedaleko swego źródła do miejsca obszernego, szerokim ogniem płonącego, gdzie tworzy jezioro większe od naszego morza, wrące wodą i błotem. Ztamtąd idzie dalej kołem mętna i błotnista. Obiegłszy około ziemię, przychodzi prócz innych miejsc do ostatnich końców Acheruzyadskiego jeziora, nie mieszając się jednak wcale z jego wodami; a obróciwszy się kilka razy wkoło

pod ziemią, wpada nareszcie w najniższą część Tartaru. Tą rzeką jest właśnie tak zwany Pyroflegeton, z którego wulkany wybuchają na ziemię, gdzie tylko miejsce znajdują. Naprzeciw tej rzeki znowu wypływa czwarta: naprzód na miejsce straszne i dzikie jak mówią, koloru ciemnego, które zowią Stygijskiem i Styxem jezioro, które tworzy rzeka przy wpadzie. Tam ona wpadłszy i nabrawszy wielkiej mocy w swych wodach, idzie dalej pod ziemią, i obróciwszy się wkoło płynie naprzeciw Pyroflegetonu. Nazwisko tej rzeki jak mówią poeci ma być Kocytus. Takie jest miejsce pobytu umarłych. Gdy dusze umarłych staną tam, gdzie każdą duch jej opiekuńczy prowadzi, naprzód oddzielone zostają przez sąd te, które żyły sprawiedliwie i pobożnie, od tych, które przeciwnie. Z pierwszych wszystkie, które prowadziły życie niezupełnie niewinne, ani występne, idą do Acherontu, gdzie wsiadłszy na łódki, które dla nich gotowe stoją, udają się na nich do jeziora Acheruzjadskiego. w którym oczyszczają się i ponoszą karę za swe przewinienia, dopóki uwolnione nie zostaną. Równie te, które zupełnie dobrze żyły, otrzymują za swe czyny nagrodę, każda podług swój zasługi. Te zaś, które się okażą, że nie mogą być oczyszczone dla wielkości ich licznych przewinień, świętokradztw, lub niesprawiedliwych i nieprawych morderstw, jakich się dopuściły, lub innych podobnych występków, rzuca je przeznaczenie im stosowne w Tartar, z kąd już nigdy nie wychodzą. A wszystkie które popełniły przewinienia dające się oczyścić, choć wielkie: np. dopuściwszy się w gniewie gwałtu przeciw ojcu lub matce; albo stawszy się zabójcami kogo; ale potem przez całe życie tego żalowały, te także muszą być wrzucone w Tartar. Jednak wrzucone po rocznym tam pobycie woda wyrzuca znowu, zabójców do Kocytu, a ojcobójców i matkobójców do Pyroflegetonu. Zaniesione gdy staną u jeziora Acheruzjadskiego, jedne wołają i wzywają

tych których pozabijały, a drugie tych, na których gwałt jaki popełniły. Przyzwawszy proszą i błagają aby im do jeziora wejść pozwolili i do siebie je przyjęli. Jeśli ich nakłonią, natenczas wchodzą i zostają wolne od wszystkiego złego. a jeśli nie, wracają znowu do Tartaru, a ztamtąd do rzek, i tak nie przestają cierpieć, póki nie przeblagają tych, względem których niesprawiedliwości się dopuścili. Taka bowiem kara zostaje na nie przez sędziów wyrzeczona. Te zaś dusze które okażą się że nader świętobliwie żyły, swobodne i wolne od tych miejsc podziemnych, jak od więzów jakich, przebywają wysoko nad ziemią na czystym miejscu; a które z nich jeszcze przez zamięłowanie mądrości dostatecznie się oczyściły, żyją potem zupełnie bez ciała, i do piękniejszych jeszcze od tych miejsc przechodzą, które nie łatwo opisać, i nie masz na to teraz dosyć czasu. Dla tego więc, com ci teraz przedstawił Simiaszu, należy wszystko czynić, aby nabyć cnoty i mądrości w tém życiu; albowiem piękna czeka nas nagroda i wielka jest nadzieja. Jednak tak wszystko jakem opisał, w zupełności utrzymywać, nie przystoi rozumnemu człowiekowi. Mimo tego, czy tak jest, czy inaczej z naszymi duszami, i ich przyszłym pobytom, skoro tylko te są nieśmiertelne, zdaje mi się, że można tak mniemać i warto odważyć się wierzyć, że tak jest. Chwalebna bowiem będzie w tém odwaga i nadzieja taka, którą należy w siebie niejako wmawiać. Dla tego i ja tak dalece przedłużyłem tę powieść. Niech więc będzie spokojnym o swoją duszę ten, kto porzucił za życia przyjemności ciała i jego ozdoby jako dla niego obce i jeszcze więcej do złego prowadzące, a starał się tylko o przyjemności poznania, i przystrajał duszę nie w inne, tylko we własne ozdoby, to jest rozum, sprawiedliwość, odwagę, szlachetność i prawdę. Taki powinien czekać spokojnie swojej na tamten świat drogi, gotów do odjazdu, kiedy go przeznaczenie wezwie. Wy także Simiaszu,

Cebesie i inni udacie się tam, każdy w swoim czasie, kiedy na niego kolej przyjdzie. Mnie zaś dziś przeznaczenie wzywa, tak powiedziałby jaki tragik, i już czas mi iść do kąpeli; albowiem zdaje mi się, że lepiej po kąpeli wypić truciznę i oszczędzić trudów kobietom z obmywaniem umarłego.

Gdy tak skończył, rzekł Kriton:—Dobrze Sokratesie! lecz cóż tym lub mnie polecisz względem swych dzieci, lub kogo innego, w czémbyśmy mogli ci się przysłużyć?— To, co zawsze nie przestałem wam zalecać Kritonie! nic nowego. Miejcie staranie o was samych, a przez to i mnie i mojej familii i wam samym najlepiej się przysłużycie, choćbyście teraz nawet nie przyrzekali. Jeśli zaś o was samych dbać nie będziecie, i nie zechcecie się trzymać jak śladu w życiu tego com teraz powiedział i o czém dawniej ciągle mówiliśmy, wtenczas, choćbyście mi teraz wiele i bardzo przyrzekali, nic więcej dla mnie nie zrobicie.—Będziemy się więc tak robić starali, rzekł Kriton, ale jakże cię pochowamy?— Tak jak wam się podoba, rzekł, jeśli tylko mnie wziąć potraficie i nie ujdę przed wami. Potém uśmiechnąwszy się spokojnie i spojrzawszy na nas, rzekł:— Przyjaciele! nie mogę przekonać Kritona że jestem Sokratesem, który teraz z nim rozmawia i mową swoją kieruje. On sądzi, że jestem ten, którego on zobaczy nie długo umarłego, i pyta się jak mnie ma pochować; i to wszystko o czém tak długo mówię, że gdy wypije truciznę, nie zostanę przy was, lecz odejdę do szczęśliwych siedlisk, aby używać przyjemności niewymownych, zdaje się, że napróżno dla niego mówię, tylko, abym was i siebie pocieszył. Dajcie więc Kritonowi za mnie zaręczenie, lecz inne niż on dał sędziom; bo on zaręczył za mnie, że się z miejsca nie oddalę, a wy zaręczcie, że z pewnością, gdy umrę, na niem nie pozostanę, lecz odejdę, aby tém łatwiej mógł znieść gdy zobaczy ciało moje palone lub grzebane, i nie smucił się sądząc, że mi się co złego dzieje, ani przy pogrzebie nie

mówił, że wystawia, wyprowadza i grzebie Sokratesa. Wiesz dobrze najlepszy Kritonie! mówił dalej, że mówić niewłaściwie nietylko jest złém dla rzeczy, ale i dla duszy. Trzeba być spokojniejszym i powiedzieć, że moje ciało grzebiesz, i pogrzeb je jak ci się podoba, w sposób, który za najstosowniejszy podług praw uznasz.

To rzekłszy wstał i poszedł do innego pokoju dla kąpieli. Kriton udał się za nim, a nam kazał pozostać. Pozostaliśmy zatem, już to rozmawiając między sobą o tém, o czém piérw była mowa, jeszcze się nad tém zastanawiając, już uskarżając się nad nieszczęściem, które nas miało spotkać, że pozbawieni jak ojca będziemy musieli resztę życia sierotami przepędzić. Sokrates zaś po odbyciu kąpieli, gdy mu przyprowadzono jego dzieci, których miał troje, dwóch małych synków, ⁽¹⁾ a jednego starszego, ⁽²⁾ oraz gdy przyszły jego domownicy, ⁽³⁾ pomówiwszy z niemi w przytomności Kritona i poleciwszy co chciał, kazał im i dzieciom odejść, a sam do nas przyszedł. Było to już blisko zachodu słońca; albowiem znaczną część dnia tam był przepędził. Wszedłszy usiadł i niewiele już z nami mówił; gdyż w tém wszedł posługacz Jedenastu i stanąwszy przed nim rzekł: „Sokratesie! spodziewam się, że nie będę się na ciebie użalał jak na innych, którzy mnie łają i przeklinają, kiedy im oznajmię, że mają z rozkazu Archontów wypić truciznę. Ciebie zaś innym w tém tu miejscu poznałem, najśmielszym, najłagodniejszym i najlepszym ze wszystkich, którzy tu kiedy przybyli; i teraz wiem dobrze, że się na mnie nie gniewasz, ale na tych, którzy są przyczyną twego nieszczęścia i znasz ich dobrze. Teraz wiesz z jakim oznajmieniem przyszedłem! Bądź zdrow! i staraj się znieść jaknajspokojniej co nieodmienne.“ Po czém zalawszy się łzami, odwrócił

(1) Sophroniska i Menexena. (2) Lamproklesa. (3) Rozumie się tu Xantypa i kilka innych kobiet przyjaciółek domu Sokratesa.

się i odszedł. Sokrates spojrzawszy na niego rzekł:—Bądź zdrow! zrobię co mówisz; oraz tak do nas mówił. Jaki to poczciwy człowiek! Przez cały czas mego tu pobytu przychodził do mnie i rozmawiał często. Był z niego najlepszy człowiek, a teraz jak szczerze płacze nademną! Lecz Kritonie, bądźmy posłuszni! i niech kto przyniesie truciznę jeśli gotowa; a jeśli nie, niech ją przygotowują. Kriton na to:—Ale Sokratesie zdaje mi się, że jeszcze słońce nad górami nie zaszło. Z resztą wiem dobrze, że inni bardzo późno piją truciznę po oznajmieniu im rozkazu, pierw najadłszy się i napiwszy dobrze, a nawet niektórzy poobcowawszy z temi, których za-pragną. Więc nie spiesz się, bo jeszcze czas. Sokrates zaś rzekł.—Słusznie Kritonie ci to robią, o których mówisz, gdyż sądzą, że coś na tém zyskają; ale i ja także mam słusność że tego nie uczynię, bo mi się zdaje, żebym się na śmiech u siebie wystawił, dbając o życie i żałując tego co przez się niczém jest. Zatem idź, rzekł, słuchaj mnie i nie czyni inaczej.

Kriton to usłyszawszy skinął na chłopca blisko stojącego, a ten wyszedłszy wrócił po jakimś czasie prowadząc z sobą człowieka mającego podać truciznę przygotowaną w kubku. Sokrates gdy go zobaczył, rzekł:—Dobrze, o najlepszy! ty się na tém znasz, powiedz co mam z tém zrobić? „Nic innego, rzekł, jak tylko wypiwszy przechadzać się, dopóki otrętwienie w nogach nie nastąpi, a potem położyć się, i tak trucizna swój skutek sprawi.“ Razem podał kubek Sokratesowi, który go wzięwszy Ehekratesie bardzo spokojnie, bez wzruszenia, nie zmieniawszy wcale koloru twarzy, lecz jak zwykł był wprost spojrzawszy na tego człowieka, rzekł:—Co powiesz o tém napoju?.. czy można z niego ułać trochę dla zrobienia bogom ofiary lub nie?—My Sokratesie, rzekł, tyle tylko go przygotowujemy, ile sądzymy, że potrzeba do wypicia.—Rozumiem, odpowiedział. Przecież można i należy nieść modły do bogów, ażeby szczęśliwe przejście dla

nas ztąd na tamten świat dali. O co i ja ich błagam, aby tak zrobili.

To wyrzekłszy, przysunął kubek do ust i śmiało bez wahania się wypił. Dotąd wielu z nas było w stanie wstrzymać się od łoż, ale gdyśmy go zobaczyli pijącego, i że już wypił, wtenczas nie byliśmy już panami siebie. Mnie samemu gwałtem rzesiste ły się puściły, tak że zakrywszy się płakałem nad sobą nie nad nim, ale nad moim losem, że takiego przyjaciela miałem być pozbawiony. Kriton jeszcze wprzód odemnie nie mogąc się wstrzymać od łoż podniósł się. Apollodor zaś, który już wprzód ciągle był płakał, teraz jęknął wśród płaczu i narzekania, tak że nie było nikogo z przytomnych, którego by nie poruszył, wyjąwszy samego Sokratesa, który rzekł: „Co robicie dziwni ludzie? ja dla tego najwięcej odprawiłem kobiety, ażeby podobnej niestosowności nie popełniły; albowiem słyszałem, że trzeba wśród dobrych mów umierać. Bądźcie więc spokojni i nie traćcie odwagi!“ Co my usłyszawszy zawstydziliśmy się i przestaliśmy płakać. On zaś przeszedłszy się w koło, gdy poczuł, że nogi zaczęły mu trętwieć, położył się w znak: tak bowiem kazał mu być człowiek, który mu dał truciznę. Ten sam potem zbliżywszy się wziął go za nogi i kolana, obejrzał, i ścisnąwszy mocno za nogę spytał czyby czuł. A on odpowiedział, że nie. Nareszcie ścisnął mu kolana, i tak dalej idąc coraz wyżej, pokazał nam, jak ciało jego stygło i trętwiało. W końcu dotknąwszy się go raz jeszcze, rzekł, że gdy zimno dojdzie do serca, wtenczas będzie po nim; bo już doszło do spodu żołądka. Wtedy Sokrates odkrywszy się (był bowiem zakryty) rzekł ostatnie słowa, które nam się dały słyszeć: „Kritonie! winniśmy Eskulapowi kuguta,⁽¹⁾ oddajcie mu go, i nie zaniedbajcie tego dopełnić.“ — „Zrobimy to, rzekł Kriton, ale uważ czy nie masz jeszcze co innego nam po-

(1) Jako wdzięczność za uleczenie go z choroby życia teraźniejszego.

wiedzieć?“ Gdy tak się zapytał, już nic mu nie odpowiedział, tylko zaraz drgnął. Natenczas ów człowiek go odkrył. Wzrok jego już stał kołem. Kriton spojrzawszy zamknął mu usta i oczy. Taki był koniec Ehekratesie naszego przyjaciela, człowieka, jak możemy powiedzieć, ze wszystkich którycheśmy wtenczas znali, najlepszego i z resztą najmędrszego i najsprawiedliwszego.

Uwagi krytyczne.

Strona 260. „Corocznie wysyłać będą za nich uroczystą processyą.“

Zwyczaj wysyłania téj processyi pochodził od Thezeusza, który chciał ażeby ją corocznie czyniono na podziękowanie Apollinowi za uratowanie siebie i ofiar posyłanych do Krety Minotaurowi. Cała na ten cel wysłana deputacya zwała się *Θεωρία*; ci którzy ją składali *Θεωροί*, albo *Ἀθλισταί* od nazwiska wyspy; naczelnik jéj *ἀρχιθέωρος*; a okręt do tego przeznaczony *Θεωρίς*. Miał on być ten sam, który kiedyś wioził Thezeusza do Krety. Dochował się aż do czasów Demetryusza Phaleryjskiego, gdyż go Ateńczykowie zawsze naprawiali, i dlatego zwał się *ἀειζώνων* wieczny. Uroczystość ta odbywała się następującym porządkiem. Kapłan Apollina wieńcząc przód okrętu, ogłaszał rozpoczęcie się podróży, i od téj chwili miasto musiano utrzymywać w największej czystości. *Θεωροί* zdobyli swe głowy także wieńcami z lauru. Cały ten uroczysty orszak składał się naprzód z dwóch osób familii *κέρυκες* przeznaczonych na odbywanie w ciągu całego roku obowiązku parasytów, i z dwóch chorów młodych chłopców i dziewcząt do śpiewania hymnów i wy-

konywania tańców wesółych. Poprzedzali ich ludzie uzbrojeni dla zabezpieczenia drogi od napastników. Po ofiarach i zabiciu stu wołów, obchodzili uroczystość na cześć Apollina, i potem wracali do domu.

Strona 265. „Czy nie poezya jest ową ze sztuk pięknych którą mi często każą się zajmować. *μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.*“

Wielu to miejsce tłumaczy przez: zajmij się muzyką. Ale w takim razie nie mógłby Sokrates rozumieć przez to filozofii albo poezyi, tylko samą muzykę. Przeciwnie biorąc *μουσικὴν* za sztuki piękne (jak robi Cousin), któremi sen ra-
dził Sokratesowi się zajmować, mógł ten łatwo odnieść do filozofii lub poezyi. Jakoż w Kritonie, Rzeczypospolitej *μουσικὴ* i *γυμναστικὴ* przeciwie sobie odpowiadają. Pierwsze znaczy w ogóle naukę wyższą czyli sztuki piękne, a szczególnie filozofię lub poezyę; a drugie ukształcenie fizyczne.

Strona 266. „Słyszałem od Filolaja.“

Filolaus Pythagorejczyk, który z Hipparchem tylko z nie-
szczęścia ocaleli, jakiego doznali wszyscy Pythagorejcykowie we Włoszech. Przybył on do Theb, i tam jak zwykle Pythagorejcykowie uczył przez enigmata.

K O N I E C .



SPIS TREŚCI.



	<i>Str.</i>
O przekładzie Platona	1
Wstęp.	
O dziełach i filozofii Platona	4
O filozofii Platona	29
Ogólny widok filozofii Platona	50
Dialektyka	56
Filozofia ducha	60
Filozofia natury	85
Filozofia praktyczna	96
Moralność	99
Polityka czyli Moralność praktyczna albo zastosowana	147
Estetyka	170
O Apologii czyli obronie Sokratesa	181
Apologia czyli obrona Sokratesa	187
Domówienie po osądzeniu	211
Uwagi krytyczne	219
Kriton	223
Przekład Kritona	226
Uwagi krytyczne	247
Phedon czyli o nieśmiertelności duszy	249
Przekład Phedona	259
Ciąg dalszy Phedona	284
Uwagi krytyczne	334





Errata.



<i>Str.</i>	<i>189</i>	<i>wiersz</i>	<i>7</i>	<i>zamiast</i>	<i>skukiem</i>	<i>czytaj</i>	<i>skutkiem.</i>
"	193	—	26	—	najmiěj	—	najmniěj.
"	201	—	29	—	niebezpieczeństwem	—	niebezpieczeństwem.
"	217	—	28	—	słuszność	—	słuszność.
"	232	—	3	—	dareme	—	daremne.
"		—	7	—	sprawiedliwością	—	sprawiedliwością.
"	243	—	17	—	najmniejszym	—	najwinniejszym.
"	245	—	18	—	Skratesie	—	Sokratesie.
"	320	—	14-15	—	gdymbymy	—	gdymymy.







