

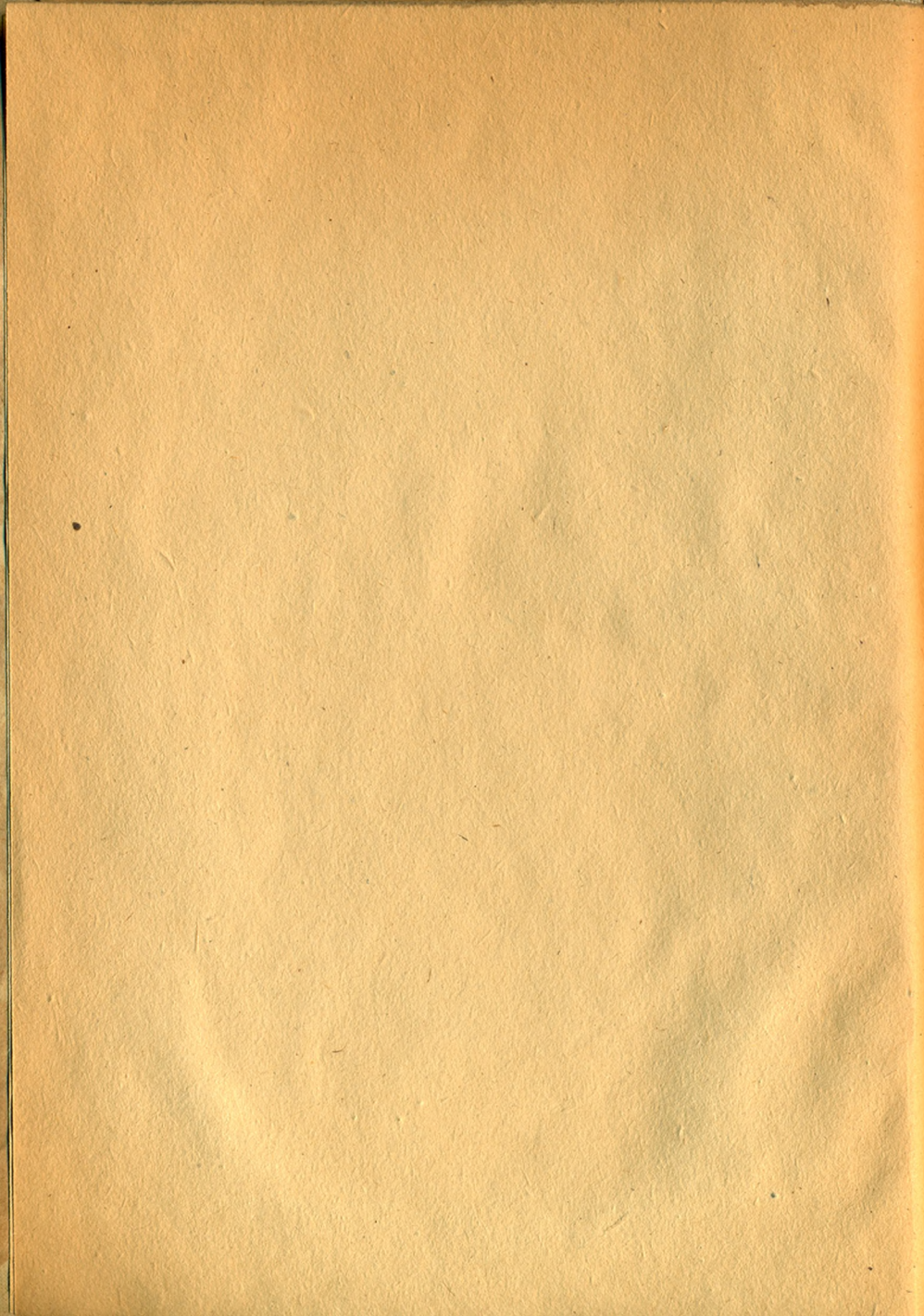


Akademia Lekarska w Gdansku  
Zakład Historii i Filozofii  
Medycyny

I.49

65936

B.H.



PROTAGORAS

PROVINCIAL

Richard Lawrence  
John Thomas  
Henry

# PLATONA PROTAGORAS

PRZEŁOŻYŁ, WSTĘPEM, OBJAŚNIE-  
NIAMI I ILUSTRACJAMI OPATRZYŁ  
WŁADYSŁAW WITWICKI



Akademia Lekarska w Gdansku  
Zakład Historii i Filozofii  
Medycyny

LWÓW — WARSZAWA  
KSIĄŻNICA POLSKA T-WA NAUCZ. SZKOŁ WYŻSZYCH  
MCMXXIII

I. 49

65936



ODBITO W ZAKŁADZIE DRUKARSKIM „GRAFJA“ WE LWOWIE

~~217449~~  
1998 D.87/29



## WSTĘP

WALKA  
PRZYJACIÓŁ

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

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

Obaj uważali, że do osiągnięcia tego celu nie

wystarcza młodemu człowiekowi naiwnie słuchać obyczaju przodków i opinii szerokich kół; życie czynne powinno się, zdaniem ich obu, zaczynać od pracy intelektualnej i moralnej, rozłożonej na lata. Dzielnym być potrafi tylko człowiek wykształcony, oświecony, inteligentny, wyćwiczony. To jest wspólne założenie Sokratesa i Protagorasa. Obaj też są przedstawicielami wieku oświecenia w Grecji. Zestawiano ten wiek nieraz z ośmnastym czasów nowych, albo trafniej może z renesansem, który wcześniej do tamtego nawiązał. We wszystkich tych epokach jednostki, którym potomność postawiła pomniki, przeciwstawiły się uświęconej tradycją ciemnocie i budziły „zgorszenie“ w szerokich kołach. Sokratesa też zarówno jak i Protagorasa obśmiewała konserwatywna scena współczesna jako nowomodnych gorszycieli, którzy podkopują święte tradycje (ojczyściej bezmyślności) i obu zarówno spotkał wyrok śmierci za ateizm. Protagorasa o kilkanaście lat wcześniej przed Sokratesem.

Tylko, że Protagoras wołał, zamiast pić cykutę w więzieniu, wsiąść na statek odchodzący do Sy-cylii. Inny typ. Umiał sobie sam dawać radę w życiu i drugich do praktycznego życia uzbrajał, nie myśląc się wcale szczyścić szlachetną bezbronnością, która dopiero na tamtym świecie za tarczę stanie i za pancerz. Protagoras w analizie tradycyjnych wartości nie posuwał się tak daleko, jak Sokrates platoński i nie przeciwstawił się tak istniejącemu ustrojowi. Umiał wymyśleć szlachetny rodowód dla głupiego ustroju Aten, umiał przygotowywać do

rzeczywistych triumfów na zgromadzeniu ludowym i dane mu było ułożyć statut dla rzeczywistej kolonji attyckiej. Sokrates platoński raczej na pustynię cichej pracy nad sobą kierował swoich adeptów w Gorgiaszu, zraziwszy ich radykalnie do rzeczywistego życia; to też Platonowi dane było tylko na papierze zbudować ustrój społeczny, który mu się doskonale wydawał.

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

TEMAT  
DIALOGU

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

Dlatego też, naprzykład, nie podobna dojść na pewne, w jakim czasie ma się rozgrywać akcja dialogu. Na scenie widzimy dwóch synów Perikleśa i o ojcu ich mówi się, jak o żywej osobie. A że oni wszyscy trzej pomarli podczas zarazy w r. 429,

CZAS  
AKCJI

więc akcję należałoby koniecznie wyobrazić sobie przed tym rokiem. Mówi się w tekście o Fidjaszu, jako o żyjącym jeszcze, a on umarł w 432 r. w więzieniu; zaczem należy się z akcją cofnąć gdzieś na r. 432 lub 433. Z tą datą dobrze się godzi wiek Alkibjadesa, któremu się w naszym djalogu broda dopiero zasiewa. W r. 432 miał Alkibjades lat 19, bo urodził się w 451. Zgodzi się z nią wiek Agatona, gospodarza Uczty platońskiej, który w Protagorasie ma być chłopczykiem dopiero. W r. 433 miał Agaton lat 15. W tym też czasie Protagoras miałby lat około 53, a Sokrates lat 36. To nieco za mała różnica wieku wobec tego, że w djalogu Protagoras oświadcza wprost: „Niema tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego bym z wieku ojcem być nie mógł“, ale mniejsza o to, bo przesunięcie daty spotkania nie wpływa na różnicę wieku dwóch osób. To gorsza, że ojciec gospodarza domu już nie żyje w tekście w chwili djalogu, podczas gdy on w rzeczywistości umarł dopiero w 10 lat po tem, co nam dotąd ustalało datę rozmowy. Padł pod Deljon dopiero w r. 424. Mówi się w djalogu o przedstawieniu komedji Ferekratesa p. t. Dzikusy, że się odbyło zeszłego roku. Tymczasem komedja ta ukazała się na scenie dopiero w r. 420, kiedy już dawno nie żyli synowie Perikleśa, a Alkibjades strzygł brodę od dwunastu lat.

Wyjście z tego powikłania chyba takie, że Platon lokalizował naszą rozmowę w jakieś wogóle dawne czasy, przed swoim urodzeniem i przed wojną, bo o tej niema żadnej wzmianki w djalogu, a więc gdzieś

około 433 r. i zgubił się w chronologii, podobnie jak Mickiewicz w Panu Tadeuszu. Tyle można dojść z tekstu, kiedy chodzi o czas akcji.

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

MIEJSCE

Nieboszczyk ojciec gospodarza domu, Hipponikos, miał olbrzymi majątek. W kopalniach swoich zatrudniał sześciuset robotników, dziedziczył w swoim rodzie godność herolda misterjów eleuzyńskich i miał dziedziczne prawo nosić pochodnię podczas procesji w Eleuzis. Prócz tego, przekazał synowi jeszcze jeden zaszczyt. Kallias, podobnie jak jego ojciec, dziad i pradziad, był konsulem spartańskim w Atenach. Rzeczą jego było, w razie potrzeby, bronić przed sądami ateńskimi Spartan, którzy bawili w stolicy Grecji. W rodzie tym było wielu postów do państw obcych, bo ta misja najczęściej spadała na ludzi zamożnych. Nieboszczyk Hipponikos dzielił z Nikjaszem w r. 426 godność naczelnego wodza,

HIPPONIKOS  
I KALLJAS

odniósł zwycięstwo pod Tanagrą w Beocji i zginął w dwa lata później na polu bitwy, przegranej pod Deljon. Miał to być człowiek starej daty, prosty, oszczędny, choć nie skąpy, skoro nie żałował pieniędzy na wzniesienie sobie pałacu w Atenach.

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

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

Spotkamy w jego domu dwóch nieudałych synów Periklesa: Ksantippa i Paralosa. Ksantippos miał żywić żal do ojca o to, że mu za mało dał pieniędzy — pozatem niczem się nie za-

znaczył jeden ani drugi. W djalogu są niemymi statystami.

Głośno natomiast ujmuje się w dyskusji za Sokratesem ich brat cioteczny, siostrzeniec Periklesa, Alkibjades. Żywy i niekrepujący się ani w stosunku do wielkiego Protagorasa, ani do swego przyszłego szwagra Kalljasa, a zakochany w Sokratesie w tym djalogu podobnie, jak w Uczcie.

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

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

Adejmantos, syn Leukolofidesa, to przyszedł zdrajca Aten w bitwie nad rzeką Kozią. Drugi Adejmantos to nieznaną osobistość.

Hippjasza znamy dobrze z dwóch djalogów, które mu Platon poświęcił. Prodikos to postać wybitna. Pochodził z wyspy Keos, ojczyzny Simonidesa i Bakchylidesa. Bywał posłem od wyspy rodzinnej do Aten, a obok tego udzielał lekcji wymowy, miewał wykłady popisowe i prowadził ćwiczenia: tańsze dla szerszej publiczności, a droższe

dla specjalistów. Zajmował się synonimami i zwrotami blizkoznacznymi, które bardzo skrupulatnie rozróżniał. Wstawił się znaną i dziś przypowieścią o Heraklesie na rozstajnych drogach. Z Sokratesem żył na dobrej stopie. Platon odnosi się do niego z dobrotliwą ironją, Sokrates nabiera go po przyjacielsku.

POSTAĆ  
GŁÓWNA

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



Ten subiektywizm wyznawał Protagoras tylko w teorii poznania. W teorii działania przyjmował obiektywne różnice między złem a dobrem, ugruntowane w biologicznych dyspozycjach i interesach jednostek i społeczeństwa. Dobre znaczyło u niego tyle, co: pożyteczne w walce o byt. Stąd, oczywiście, jedna i ta sama rzecz musiała w jego nauce być dobra i zła równocześnie, zależnie od tego, ze względu na czyj interes biologiczny zechcielibyśmy ją rozpatrywać. Tu więc nie subiektywizm, tylko relatywizm był jego hasłem. Najlepszym środkiem w walce o byt na rynku miasta, urządzonego demokratycznie, była sprawność retoryczna. Tej też nauczał Protagoras, a jak była jego nauka pożądana i ceniona, świadczą honorarja, jakie pobierał. Od osoby sło min srebrem za całkowity kurs. To znaczy około 10.000 franków przedwojennych. Życie jednak było nieprawdopodobnie tanie w owych czasach; zaczęła już ta suma stanowić majątek poważny. On pierwszy uczył rozróżniać rodzaje, czasy i tryby gramatyczne, uczył wygłaszać i pisać wypracowania na dowolne tematy tak, aby wywody wyglądały przekonująco. Zupełnie tego samego i tak samo uczą się i dziś nasi chłopcy na t. zw. nauce języka ojczystego w szkole średniej. I dziś tak samo każe się im mówić i pisać byle co o byle czem w sposób przekonujący i porywający i to się im ogromnie przydaje na wiecach, odczytach, kazaniach, w feljtonach, w miesięcznikach literackich, w sejmie. Demokratyczny ustrój i w Atenach polegał na tem, że byle kto decydował o byle czem. Musiał sobie tylko

umieć zdobyć „zaufanie“ współobywateli, a zdobywało się je i w Atenach porywającymi przemówieniami. Prawda nie wszystkich porywa i nie wszystko, co porywające jest prawdziwe.

Ostrożny był Protagoras w wypowiedzaniu swego stanowiska a jednak za mało. W kwestji religji wypowiedział się zbyt otwarcie: „O bogach? Nie mogę wiedzieć — powiada — czy są, czy ich niema. Wiele rzeczy utrudnia poznanie na tym punkcie: i rzecz sama niejasna i życie człowieka za krótkie“. To wystarczyło do wytoczenia procesu o ateizm. Skazano go na śmierć i gdyby Protagoras był czekał wykonania wyroku, byłby podzielił los Sokratesa o jakichś 15 lat wcześniej. Skończyło się jednak na publicznem spaleniu jego pism na placu w Atenach. Platon miał wtedy lat trzynaście. Już widział płomienie tego stosu i one mu się musiały przypominać, kiedy myślał o śmierci Sokratesa.

PODSTAWA  
WYCHOWA-  
NIA

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

W dialogu naszym Protagoras sięga do tego skarbcza, chcąc wystawić na niebezpieczną próbę kulturę intelektualną Sokratesa i żąda od niego krytyki pewnej pieśni Simonidesa. Sokrates żartami, na których się jego towarzystwo nie pozna, skom-

promituje bezkrytyczne i nieodpowiedzialne, choć efektowne i popularne, zapędy podmiotowej krytyki literackiej.

Simonides z Keos (556—468) to jeden z wieszczów narodowych Grecji z czasów wojen perskich. Sława ojczysta, legendy oplotły się około jego postaci. Miał ten dar, lirykom właściwy, że to, co wielu wzruszało, umiał wyrażać wymownie, umiał ludziom poddawać piękne słowa wzruszeń przeżytych na prawdę, albo i wyobrażonych tylko. I umiał ten dar niezgorzej eksploatować, zbierając sławę i pieniądze. Każdy poeta przecież sprzedaje wyrazy wzruszeń i z tego się utrzymuje niejeden, czy to odbiorcą jego będzie szeroka publiczność, czy zamożny mecenas, polityk, który wynajmuje „pióra“ — nie koniecznie białe.

FACHOWY  
POETA

Simonides miał ułożyć ten znany epigram termopilski:

Powiedz przechodniu Spartanom, że wszyscy tutaj leżymy,  
Tu gdzie każdy z nas miał: Sparty posłuchać i paść.

Ten dystych twardy jak stal, to próbka jego zwięzłej poezji. Ale równie popularne były jego długie kantaty okolicznościowe, pisane na cześć wybitnych i bogatych zwycięzców na igrzyskach, jego pieśni do tańca i treny pozgonne i patriotyczne chorały. Dłuższy czas bawił Simonides na dworze tyrańca Hipparcha, syna Pejzistrata, w Atenach, a gdy tego zamordowano, przeniósł się do Tessalji na dwór Skopasa, któremu bardzo było potrzeba literackiego poparcia dla jego polityki i osobistości. Po bitwie pod Maratonem wrócił do Aten i tam u boku Temi-

stoklesa, opiewał poeta bitwy pod Termopilami, pod Artemizjon i pod Salaminą. Na starość, już koło osmdziesiątki, wyjechał do Syrakuz na dwór hojnego tyrana Hierona, gdzie już i życia pełnego chwały dokonał, mając lat dziewięćdziesiąt i majątek pozostawiając znaczny.

PRÓBKA DO  
ROZBIORU

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

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

(Tu, podobno, brak pięciu wierszy)

Ani mi się ów zwrot nie podoba, choć to powiedzenie Pittaka:  
Pittakos, mędrzec, powiada: Być dzielnym to ciężka robota.  
Bóg jeden tylko posiada ten dar, a człowiek złym nie być nie  
Kiedy go nieporadna zwali z nóg godzina. [może,  
Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny  
A lichej ten, komu źle.  
Wytrwać w dzielności i szczyt jej osiągnąć któż zdoła? Bogów  
kochanek!

Już to wystarczy mi,  
By nie był całkiem zły,  
Zbyt nie opuszczał rąk  
I miał poczucie praw.  
Tem ojców stoi gród  
A słucha go kto zdrów.

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

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

Wiem, że człowieka bez wady nie znajdę, choćbym świat zeszedł  
Jeśli go spotkam, obwieszczę. [szeroki.

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

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

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

Tyran, niezadowolony z wyniku, wypłacił pocie tylko połowę umówionego honorarium, dodając, że

LEGENDA  
I JAKA Z NIEJ  
NAUKA

drugą połowę powinni mu dodać Dioskurowie, wdzięczni za to, że im połowę pieśni poświęcił.

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

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

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

Widać z tego, że Simonides, zawodowy poeta, który umiał na swoim talencie zrobić majątek i sławę sobie zaskarbić szeroką, miał w oczach Platona wiele wspólnego z Hippjaszem, Prodikosem, Gorgjaszem, Protagorasem i tyloma innym zawodowymi mędrkami, którzy robili majątki na nauce. Platon od dziecięcych lat patrzył z góry na ludzi, którzy zawodowo pieniądze robili w jakimkolwiek fachu. Zwyczajna to ocena u ludzi wolnych i niezależnych. A już osobliwie pogardliwym uśmiechem traktował tych, którzy do wynajęcia mają pozory wiedzy i objawy

zapału, potęgę słowa i gestu. Zobaczymy ten uśmiech na twarzy Sokratesa i w naszym dIALOGU. Są i inne; każdy jego ustęp jest prześwietlony uśmiechem.

Kiedy właściwie Platon napisał Protagorasa, tego nikt nie wie i nikt nikogo rozumnie o tem nie przekona. Tego rodzaju kwestje są dla wielu uczonych ulubionem i wdzięcznym polem do budowy niezachwianych hipotez. Protagorasa kładą przeważnie na młode lata Platona. Willamowitz-Moellendorff wie na pewne, że Protagoras powstał jeszcze za życia Sokratesa, ponieważ płynie z niego nauka: młodzieńcze, zamiast obcować z zawodowymi uczonymi, obcuj ze Sokratesem raczej a skorzystasz więcej i mniej cię to będzie kosztowało! Taki morał, powiada, byłby bezprzedmiotowy po śmierci Sokratesa. Argument to zgoła niepoważny. Został przecież po Sokratesie jego uczeń: Platon; został jego duch w gaju Akademosa. Z tymi zawsze można było obcować.

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

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

I bardzo być może, że młodziutki Hippokrates, przyjaciel Sokratesa, gorączka wielki i dobra dusza

przy tem, to sam Platon z młodych lat. Trudno wiedzieć na pewne, ale warto już i samego Sokratesa postuchać, jak mówi. Właśnie wraca z domu Kalljasa i natrafia na dobrego znajomego.



# PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

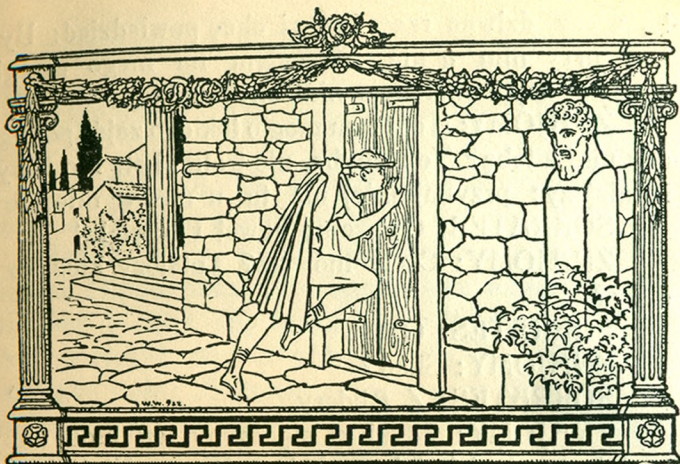
PROTAGORAS

PROTAGORAS

PROTAGORAS

OSOBY DJALOGU:

ZNAJOMY  
SOKRATES  
HIPPOKRATES  
PROTAGORAS  
ALKIBJADES  
KALLJAS  
KRITJAS  
PRODIKOS  
HIPPIJASZ



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

SOKRATES: To i co z tego? A niby to ty nie  
jesteś wielbicielem Homera, który dowiada, że męska  
uroda najmiłsza wtedy, kiedy się broda puszcza;  
taka jak teraz Alkibjadesowi?

ZNAJOMY: Więc teraz co? Naprawdę od niego  
przychodzisz? Jakże tam ten chłopak z tobą?

SOKRATES: Dobrze; zdawało mi się; a nie-  
najgorzej i dzisiaj; nawet i dużo mówił w mojej  
obronie; pomagał mi; właśnie też od niego idę. Ale

to, wiesz, dziwna rzecz, co ci chcę powiedzieć: Byłem przy nim a nie zwracałem na niego uwagi, a nawet zapominałem o nim chwilami.

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

SOKRATES: Owszem; nawet i o wiele!

ZNAJOMY: Co ty mówisz? Tutejszy ktoś, czy obcy?

SOKRATES: Obcy.

ZNAJOMY: Skąd?

SOKRATES: Z Abdery.

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

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

ZNAJOMY: A, to ze spotkania z mędrce jakimś, Sokratesie, przychodzisz do nas?

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

ZNAJOMY: Nie — co ty mówisz? Protagoras przyjechał?

SOKRATES: Nawet jest już trzeci dzień.

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

SOKRATES: Owszem, bardzo wiele z nim mówił i słyszałem wiele od niego.

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

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

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

SOKRATES: A, to byłaby wdzięczność obustronna. A więc posłuchajcie.

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

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

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

Protagoras przyjechał, powiada, stając koło mnie.

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

Na bogów, powiada, dopiero wieczorem.

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

sen po tem utrudzeniu opuścił, natychmiast wstałem i zaraz tu przyszedłem.

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

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

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

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

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

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

Odpowiedziałbym, mówi, że jako lekarzowi.

— Jako ten, który ma czem zostać?

— Jako ten, który lekarzem, powiada.

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

— Odpowiedziałbym, że jako rzeźbiarzom.

— Jako że niby kim masz zostać?

— Jasna rzecz; rzeźbiarzem.

— No, dobrze, powiadam. A teraz my oto do Protagorasa pójdziemy, ja i ty i będziemy gotowi wypłacić mu pieniądze za ciebie, jeżeli tylko wystarczą nasze kapitały i jeśli nimi potrafimy na niego wpłynąć — a jeśli nie, to dołożymy jeszcze pieniędzy przyjaciół. Otóż, kiedy my się tak za tem rozbijamy, a ktośby nas zapytał: Powiedzno mi, Sokratesie i Hippokratesie, wy macie zamiar płacić pieniądze Protagorasowi dlatego, że on kim jest? Cobyśmy mu odpowiedzieli? Jakież to inne miano słyszemy

o Protagorasie, jak o Fidjaszu mówią, że to rzeźbiarz, a o Homerze, że to poeta? Cóż to takiego słyhać o Protagorasie?

— No przecież, powiada, mędrce m nazywają tego męża, Sokratesie.

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

— Tak jest.

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

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

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

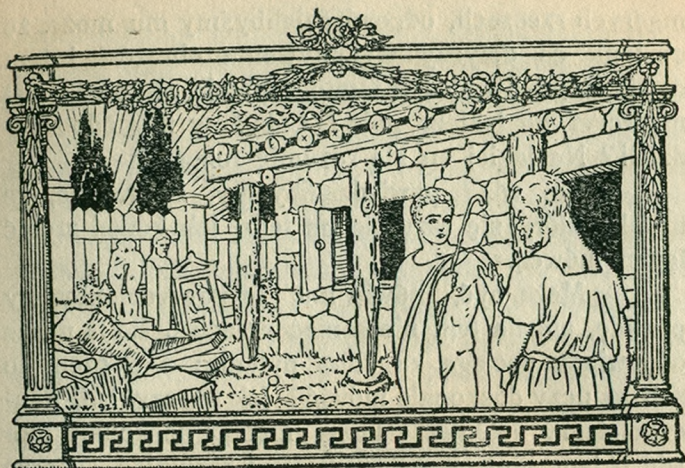
— Tak, na Dzeusa, Sokratesie, jeżeli mam powie dzieć to, co myślę.

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

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

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





— Z czem, niby?

— Bo zamierzasz duszę własną oddać, aby koło niej chodził człowiek, jak powiadasz: zawodowy mędrzec. Ale co to jest zawodowy mędrzec, bardzo-bym się dziwił, gdybyś wiedział. A jednak, jeżeli tego nie wiesz, to i tego nie wiesz, komu duszę powierzasz, ani też, czy na dobrą, czy na złą sprawę.

— Zdaje mi się, powiada, że wiem.

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

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

— Nieprawdaż, mówię mu, to samo wolno powiedzieć i o malarzach i o cieślach, że to są ludzie, którzy się znają na mądrych rzeczach. Ale, gdyby nas ktoś pytał: a malarze rozumieją się na jakich



mądrych rzeczach, odpowiedzielibyśmy mu może, że na tem, co dotyczy wykonywania obrazów i tam dalej. A gdyby ktoś o tamto zapytał: A sofista jest mędrcom na jakim polu? Cobyśmy mu odpowiedzieli? Na jakiej on się rozumie robocie?

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

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

— Tak.

— No dobrze; a tak, sofista uczy mówić doskonale o czem? Oczywiście, że o tem, na czem się i rozumie?

— Zapewne.

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

— Na Dzeusa, powiada, ja ci jeszcze nie potrafię tego powiedzieć.

V Otóż ja powiedziałem potem: Więc jakto? A wiesz ty, na jakie niebezpieczeństwo idziesz wydać duszę? Czy też, jeśli ci wypadło ciało komuś powierzyć a zachodziłaby obawa, że ono albo się tęgie stanie, albo liche, bardzobyś się rozglądał i namyślał, czy je komuś powierzyć, czy nie i na naradę przyjaciółbyś wołał i krewnych i ciby długie dni na rozważa-

niach trawili; a kiedy chodzi o duszę, którą wyżej cenisz, niżli ciało, i w której całe twoje przyszłe szczęście albo nieszczęście złożone, zależnie od tego, czy się tęga stanie, czy licha — jej sprawą nie podzielites się ani z ojcem, ani z bratem, ani z kimkolwiek z nas znajomych: czy powierzać, czy nie powierzać duszy temu komuś, co przyjechał z obcych stron, tyłkoś wieczorem usłyszał, jak powiadasz, a rano przychodzisz i o tem wcale nie myślisz i nie radzisz się, ani słówkiem, czy należy mu siebie samego powierzyć, czy nie i gotów jesteś wyłożyć kapitały własne i przyjaciół, jak gdybyś już doszedł, że ze wszech miar należy pójść do Protagorasa, którego ani nie znasz, jak mówisz, aniś z nim nie rozmawiał nigdy, tylko sofistą go nazywasz a co to jest sofista, tego, pokazuje się, nie wiesz, choć mu chcesz oddać siebie samego.

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

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

— A żywi się dusza czem, Sokratesie?

— Naukami przecież, powiedziałem. I oby tylko, przyjacielu, sofista nas w pole nie wyprowadził, jak zacznie zachwalać swój towar; podobnie jak ci, co pokarmy dla ciała sprzedają hurtem i po kramikach. I ci też na towarach, które mają na składzie, ani się sami nie rozumieją, nie wiedzą co się ciało przyda a co zaszkodzi, a zachwalają wszystko przy sprze-

daży, ani też tego nie wiedzą ci, co u nich kupują, chyba, że który jest przypadkiem specjalistą gimnastykiem, albo lekarzem. Tak samo i ci, którzy po miastach jeżdżą z naukami i sprzedają je hurtem i na małą skalę każdemu, kto tylko zechce, zachwalają wszystko, co tylko który ma na sprzedaż a jednak, może i między nimi ten czy ów nie zna się na tem, co sprzedaje i nie wie, co się duszy przyda, a co jej zaszkodzi. A tak samo i ci, co od nich kupują, chyba, że ktoś przypadkiem będzie znowu higienistą od duszy. Więc, jeżeli ty się właśnie rozumiesz na tem, co pomaga a co szkodzi, to nie bój się, możesz kupować nauki i u Protagorasa i u kogobądź innego. Ale, jeżeli nie, to patrzaj, pocziwa duszo, żebyś tego, co najdroższe, na kartę nie stawiał, bo to gra niebezpieczna. Toż przecie znacznie większe niebezpieczeństwo tam, gdzie się kupuje nauki, niż tam, gdzie środki spożywcze. Bo jeśli pokarmy, czy napoje kupisz u kramikarza czy u hurtownika, to możesz je wziąć do jakichś innych naczyń i odnieść do domu, a zanim je do swego ciała wprowadzisz pijąc, czy jedząc, możesz je u siebie w domu złożyć i poradzić się kogoś i wezwać takiego, który się zna na rzeczy i wie, co jeść i pić, a czego nie i w jakich porcjach i kiedy. Tak, że przy tem kupnie nie wielkie niebezpieczeństwo. Nauk natomiast niepodobna w innym naczyniu odnieść, tylko złożysz zapłatę a naukę brać musisz do samej duszy i z tą nauką iść, czy to szkodę odnosząc, czy pożytek. Więc nad tem się zastanawiajmy i to ze starszymi od nas. Bo myśmy jeszcze za młodzi na to, żeby tak doniosłe sprawy

rozstrzygać. A teraz, to, jakeśmy zaczęli, chodźmy i posłuchajmy tego męża a potem, jak posłuchamy, opowiemy to drugim. Przecież tam jest nietylko jeden Protagoras, ale i Hippjasz z Elis — a mam wrażenie, że i Prodikos z Kos — i wielu innych mądrych ludzi.

Zgodziwszy się na to, poszliśmy. A kiedyśmy się znaleźli w przedsionku, zatrzymaliśmy się, rozmawiając o jakiejś kwestji, która nam się nasunęła po drodze. A, żeby nie urywać przed końcem, chcieliśmy dalej rozmawiać aż do samego wejścia i tak zatrzymaliśmy się w przedsionku i rozprawiali, póki by nie nastąpiła zgoda pomiędzy nami. Otóż mam wrażenie, że odzwierny, eunuch jakiś, podsłuchał nas a zdaje się, że dla mnogości sofistów patrzył krzywo na wszystkich gości domu. Dość, że kiedyśmy zapukali do drzwi, otworzył, zobaczył nas i „Oho, powiada, sofiści jacyś; pan nie ma czasu!“ A równocześnie oboma rękoma drzwi tak gorliwie, jak tylko mógł, zatrasnął. Myśmy znowu zapukali. A ten na to z poza drzwi zamkniętych: „Ludzie, powiada, czyście nie słyszeli, że pan niema czasu?“

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

Zaczem dopiero z ciężką biedą nam ten człowiek drzwi otworzył.

A skorośmy weszli do środka, właśnie Protagoras się w krążanku przechadzał a szeregiem wraz z nim chodzili z jednej strony Kalljas, syn



Hipponika i brat jego przyrodni po matce Paralos, syn Perikleśa i Charmides syn Glaukona, a po drugiej drugi syn Perikleśa: Ksantippos i Filippides, syn Filomelosa i Antimójros z Mend, który się największą sławą cieszy z pośród uczniów Protagorasa i zawodowo się uczy jako przyszły sofista. Ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą — oczarowani. A było też i kilku z naszych, tutejszych, w tym chórze. Kiedym tak na ten chór patrzył, najwięcej mi się to podobało, jak oni się pięknie wystrzegali, żeby nigdy na drodze nie stanąć przed nosem Protagorasowi, tylko, skoro on sam zawracał i ci, co obok niego szli, wówczas się ci

słuchacze jakoś tak ładnie i w porządku rozstępowali na tę i na tamtą stronę i w kółko zachodząc zawsze się za jego plecami ustawiali, bardzo pięknie.

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

A naokoło niego na ławkach Eryksimach, syn Akumenosa i Fajdros z Myrrhinu i Andron, syn Androtjona a z obcych, jego współobywatele i kilku innych. Widać, że o coś przyrodniczego i o jakieś zjawiska napowietrze i astronomiczne sprawy rozpytywali Hippjasza, a on na wyniosłym fotelu siedząc, każdemu z nich sprawę rozstrzygał i kolejno przechodził ich pytania.

I kogo jeszcze widziałem; oto samego Tantara, boć przyjechał przecież Prodikos z Kos; siedział w jakiejś ubikacji, w której przedtem skarbiec miał Hipponikos a teraz, z powodu nawału przyjezdnych, Kalljas go wypróżnił i oddał gościom na mieszkanie. Otóż Prodikos jeszcze leżał, pozawijany w jakieś owcze skórki i kołdry bardzo liczne, jak się zdawało. Obok niego siedzieli blisko na kanapach Pauzanjasz z Garncarskiego a obok Pauzanjasza młody jeszcze jakiś chłopak, jak mi się wydaje, doskonałej urody i na wejrzeniu bardzo piękny. Zdawało mi się, że słyszałem jak go Agatonem nazywano i nie dziwiłoby mnie, gdyby był przypadkiem ulubieńcem Pauzanjasza. Był tedy ten chłopak i obaj Adejmantowie, syn Kepisa i syn Leukolofidesa i kilku innych było widać. Ale, o czym rozmawiali, nie mogłem, ja przynajmniej, wyrozumieć z zewnątrz, choć bardzo mi

zależało na tem, żeby słyszeć Prodikosa — strasznie mi się mądry ten mąż wydaje i wygląda jak bóg — ale, że ma niski głos, więc jakiś pogłos robił się po domu i zacierał wyrazistość słów.

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

VIII

Otóż, wszedłszy jeszcześmy chwilkę tam zabawili, rozglądając się w tem wszystkim, a potem zbliżyliśmy się do Protagorasa i ja powiedziałem: Protagorasiu, oto do ciebie przychodzimy; ja i ten oto Hippokrates.

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

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

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

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

— Trafna, powiada, twoja troska, Sokratesie, o moją osobę. Bo taki człowiek z obcych stron, który do miast wielkich zjeżdża i tam namawia co najlepszych z pośród młodzieży, żeby porzucili towarzystwo innych, czyto swoich czy obcych, czy



starszych, czy młodszych, a obcowali z nim, bo się przez to obcowanie z nim rozwiną i udoskonalą, taki się musi mieć na baczości przy tej pracy. Bo niemałe na tem tle powstają zawiści i objawy niechęci i napaści podstępne. Ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywemi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji jak Homer i Hezjod i Simonides, drudzy za tajemnice święte i wyrocznie; to ci z kół Orfeusza i Muzajosa, a niektórzy widziałem, że i za gimnastykę, jak Ikkos z Tarentu i dziś jeszcze żyjący, wcale niezgorszy mędrzec Herodikos ze Selymbrji a pierwotnie z Megary. Z muzyki parawan sobie zrobił wasz Agatokles a to tęgi mędrzec i Pytokleides z Ikkos i innych wielu. Ci wszyscy, jak mówię, bojąc się zawiści ludzkiej, ze sztuk tych tarcze ochronne sobie porobili. Ale ja się z nimi wszystkimi na tym punkcie nie zgadzam. Zdaje mi się, że oni wcale nie uzyskali tego, o co im szło; bo przecież ludzie, którzy mają wpływy i znaczenie w miastach, doskonale widzą, dlaczego te pozory; bo przecież szerokie koła, żeby się tak wyrazić, nic nie widzą, tylko, jak im tamci poddadzą, tak ci pieją. Otóż jeśli ktoś ucieka i nie potrafi uciec, tylko się demaskuje publicznie, to bardzo niemądrze się wziął do rzeczy i jeszcze więcej sobie musi ludzi narażać. Uważają przecież, że taki jest jeszcze szelma w dodatku: zdolnym do wszystkiego.

Otóż ja poszedłem drogą wprost przeciwną, niż tamci i wyznaję otwarcie, że jestem mędrce

i wychowuję ludzi; sędzę, że ta moja ostrożność lepsza jest od tamtej; ta, żeby raczej otwarcie się przyznawać, niż się zapierać. Prócz tej, zachowuję i inne; tak, że bogu dzięki, żadnej nie zaznałem przykrości z tego powodu, że przyznaję się do zawodu mędrca. A ja już długie lata pracuję w tym fachu, wogóle już dużo lat mam za sobą. Niema tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego-bym z wieku ojcem być nie mógł. Więc mnie najprzyjemniej będzie, jeżelibyście zechcieli o tych wszystkich sprawach mówić otwarcie wobec wszystkich tutaj obecnych.

Otóż ja — bo przypuszczałem, że on się zechce popisać przed Prodikosem i Hippjaszem i pochwalić, że oto niby nas miłość do niego przywiodła — no cóż, powiadam, a możeby tak i Prodikosa i Hippjasza poprosić i tych koło niego, niechby i oni nas posłuchali.

— Bardzo dobrze, powiada Protagoras.

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

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

IX      Więc, skorośmy wszyscy razem posiadali, Protagoras „No więc, Sokratesie, mówi, skoro i ci tu są obecni, powiedzno to, coś mi przed chwilą nad-

mienił o tym tutaj młodzieńcu“. Więc ja powiadam, że „Tak samo muszę zacząć, Protagorasie, jak przed chwilą to, z czem przyszedłem. Hippokrates, ten oto, chce właśnie z tobą obcować. A co mu z tego przyjdzie, jeżeli będzie z tobą obcował, powiada, że bardzoby się rad dowiedzieć. Taka krótka jest nasza sprawa“.

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

— Ja to usłyszałem i powiadam: Protagorasie, to przecież wcale nie dziwne, co mówisz; to rzecz naturalna. Przecież i ty, chociaż w tym wieku i taki mądry, to jednak, gdyby cię ktoś uczył czegoś, czego właśnie nie umiesz, postępowałbyś naprzód. Otóż nie tak, tylko tak, jakby naprzykład ten tu Hippokrates zmienił zamiar i zapragnął obcować z tym młodzieńcem, który teraz niedawno przyjechał do nas, z Dzeuksippem z Heraklei; przyszedłby do niego jak teraz do ciebie i usłyszałby od niego to samo, co od ciebie, że obcując z nim każdego dnia postąpi naprzód i skorzysta; gdyby go tedy znowu pytał: A w czem, powiadasz, postąpię naprzód, w czem skorzystam? Powiedziałby mu Dzeuksippos, że w malarstwie. I gdyby do Ortagorasa Tebańczyka przyszedł i usłyszał od niego to samo, co od ciebie i znowu go pytał, w czem postąpi każdego dnia, jeżeli z nim będzie obcował, odpowiedziałby mu tamten, że w grze na flecie. Otóż tak i ty powiedz temu młodzieniaszkowi i mnie, który cię o to pytam:

Hippokrates ten oto, jeśli będzie obcował z Protagorasem, to którego tylko dnia przyjdzie do niego, odejdzie lepszy niż przyszedł i każdego innego dnia tak samo będzie postępował naprzód i korzyść odniesie — w czym Protagorasie i pod jakim względem?

Protagoras, usłyszawszy to odemnie, powiada: Ty ładnie pytasz, Sokratesie, a ja tym, którzy ładnie pytają, bardzo lubię odpowiadać. Otóż Hippokratesa, jeżeli do mnie przyjdzie, nie spotka to, co by go pewnie spotkało, gdyby poszedł do kogoś innego z mędrców. Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli od szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zasadzają gwałtem do rachunków i astronomji i geometrii i muzyki im się uczyć każą — tu z boku spojrział na Hippjasza — a do mnie jak przyjdzie, nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać i mówić.

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

— Właśnie to, właśnie to, Sokratesie, powiadam, jest ogłoszenie, którem się ogłaszam.

— O, to naprawdę piękny fach, powiadam;  
X piękną umiejętność posiadasz, jeżeli tylko posiadasz. Ja jednak innego słowa nie powiem, do ciebie przecież mówię, tylko to, co myślę. Otóż ja, Protagorasie

nie myślałem, żeby tego można kogoś nauczyć. Ale, skoro ty tak mówisz, nie mogę ci nie wierzyć. A skąd doszedłem do tego, że tych rzeczy nikogo nauczyć nie można, ani tego człowiek człowiekowi nie wpoi, mam obowiązek powiedzieć. Otóż o Ateńczykach ja, podobnie jak i inni Hellenowie, mówię, że to mądry naród. Widzę zaś, że kiedy się zbieramy na Zgromadzenie Ludowe i miasto ma czegoś dokonać z zakresu budownictwa, wtedy się posyła po architektów, aby radzili w sprawach budowlanych, a kiedy chodzi o budowę okrętów, po cieśli okrętowych. I w innych sprawach tak samo, o których tylko sądzą, że się ich samemu nauczyć można i można ich nauczyć drugiego. Jeśli zaś ktoś inny próbuje im rad udzielać, którego oni nie uważają za fachowca, to, choćby był bardzo piękny i bogaty i znakomitego rodu, mimo to go nie słuchają, tylko wyśmiewają i hałasują tak długo, póki albo sam nie ustąpi przed krzykami z mownicy, albo go służba stamtąd nie ściągnie i nie wyrzuci na rozkaz prytanów. Więc tak postępują w sprawach, które tylko uchodzą za przedmioty fachu. Natomiast, kiedy wypadają obrady nad czemś z gospodarki państwowej, wtedy wstaje i rad im udziela w takich rzeczach równie dobrze cieśla jak kowal, szewc, kupiec, dowódca okrętu, bogaty, biedny, z dobrej rodziny, czy byle kto. I takimemu nikt tego nie gani, jak tym poprzednim, że nigdzie się nie uczył i nie ma żadnego nauczyciela, a jednak sam się ośmiela głoś zabierać w radzie. To przecież jasna rzecz; bo nie sądzą, żeby się tego można było nauczyć.

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

Toż przecie i Perikles, ojciec tych tutaj młodych ludzi, synów swoich w tem, co mogło przyjść od nauczyciela, wychował pięknie i dobrze; natomiast w tych rzeczach, w których sam jest mądry, ani sam ich nie kształci, ani ich nikomu na naukę nie oddaje, tylko sobie wolno chodzi, niejako samopas, czy tam może gdzie który przypadkiem sam dzielności nie natrafi i nie nabędzie. A jeśli chcesz, to ten sam mąż, Perikles, będąc opiekunem Klejnijasa, młodszego brata tego oto tu Alkibjadesa, bał się o niego, żeby go Alkibjades nie popsuł. Zabrał go więc od niego i oddał go na wychowanie do domu Arifrona. Tymczasem nie minęło sześć miesięcy a ten go odesłał, bo rady sobie z nim dać nie mógł. I innych bez liku mógłbym ci wymienić takich, którzy sami są dzielni ludzie, ale nikogo nigdy dzielniejszym nie zrobili ani ze swoich ani z obcych. Więc ja, Protagorasie, patrząc na te wypadki, nie sądzę, żeby dzielności można kogokolwiek nauczyć. Skoro jednak słyszę, że ty tak mówisz, zaczynam się chwiać i myślę, że ty jednak coś mówisz a nie cobądź, bo uważam, że ty masz doświadczenie w wielu sprawach i wiele umiesz a niejedno też sam wynalazłeś. Jeśli tedy potrafisz jaśniej nam wykazać, że dzielności można kogoś nauczyć, to nie żałuj nam światła, tylko wykaż.

— Tak, Sokratesie, powiada, nie będę żałował,

ale czy ja wam to, jako starszy młodszemu opowiadaniem przypowieści mam wykazać, czy ścisłym wywodem?

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

Był tedy niegdyś czas, kiedy bogowie byli a ródów śmiertelnych nie było. Kiedy więc i na te nadszedł czas przeznaczony powstania, rzeźbią je bogowie we wnętrzu ziemi, z ziemi i z ognia mieszając, a mieszaniny ognia i ziemi dodając. A kiedy je mieli wywieść na światło, polecili Prometeuszowi i Epimeteuszowi wyporządzić je i przydać zdolności każdemu należyte. Prometeusza tedy prosi Epimeteusz: „Ja sam podzielę. A gdy podzielę, powiada, ty przyjdź i zobacz“.

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

Skoro im więc ochronę przed wzajemnem zjadaniem się zapewnił, obmyślił im też osłonę przed porami roku, które Dzeus daje. Przydział je gęstym

włosem i grubemi skórami, które od mrozu ochronić potrafią, a potrafią i od upałów, a gdy się na spoczynek kłaść będą, aby każdemu wystarczyła już ta sama kołdra, swoja własna i samorodna. A u nog jednym dał kopyta, innym szpony i skóry tęgie i bez krwi. Następnie postarał się dla każdego o inne pożywienie, więc jednym o ziele z ziemi, drugim owoce z drzew, innym korzonki. A są i takie, którym inne zwierzęta na żer przeznaczył. Tym małą dał liczbę potomstwa a tym, które padają ich ofiarą, wielką; tak zapewnił zachowanie gatunków.

Ale, że nie bardzo mądry był Epimeteusz, więc nie zauważył, że już wszystkie zdolności porzucił istotom nierozumnym. Pozostał mu jeszcze niewyposażony dotychczas ród ludzki. On nie wiedział co z nim począć. W tym kłopotcie, przychodzi do niego Prometeusz zobaczyć, jak wypadł przydział i widzi, że inne zwierzęta wszystkie zaopatrzone troskliwie, tylko człowiek goły i bosy i nieokryty niczem i bezbronny. A oto już i był nadszedł przeznaczony dzień, w którym miał człowiek z ziemi wyjść na światło. Kłopotem tedy przyciśnięty Prometeusz, jakieby też zbawienie człowiekowi wyszukać, wykrada Hefajstosowi i Atenie mądrość, sztuk rodzicielkę, wraz z ogniem — bo niepodobna było, żeby ją ktokolwiek mógł posiadać bez ognia albo mieć z niej jakikolwiek pożytek — i tak obdarował człowieka.

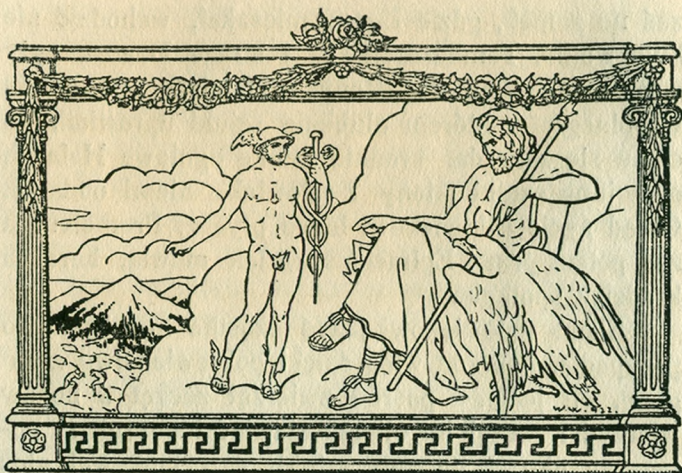
Zatem mądrość, potrzebną do życia, tym sposobem człowiek posiadał, ale mądrości politycznej nie miał. Ta była jeszcze u Dzeusa. Prometeuszowi



zaś na zamek, gdzie Dzeus mieszkał, wchodzić nie było wolno. Tembardziej, że i strażę Dzeusa były straszliwe. Więc do Ateny i Hefajsta mieszkania wspólnego, w którym ulubione sztuki uprawiali, po cichu się zakrada, kradnie sztukę ogniwą Hefajsta oraz inne sztuki Ateny i człowieka nimi obdarza. Odtąd życie człowiekowi łatwo płynie; Prometeusza zaś potem przez Epimeteusza, jak mówią, kara za kradzież spotkała.

Skoro człowiekowi jakaś częśćka losu boskiego XII  
przypadła, naprzód więc dzięki pokrewieństwu z bogiem, on jeden z pośród zwierząt zaczął w bogów wierzyć i zaczął im ołtarze stawiać i posągi. A potem, prędko, z pomocą sztuki, rozczłonkował głos swój i porobił słowa i wynalazł mieszkania i ubrania i obuwie i pościel i pożywienie z ziemi. Tak tedy wyposażeni ludzie zrazu mieszkali zosobna, tu i tam rozrzućeni, a miast nie było wcale. I ginęli od dzikich zwierząt, bo ze wszech miar byli od nich słabsi a umiejętność rozlicznych robót pomagała im wprawdzie i wystarczała do tego, żeby się wyżywić, ale, żeby ze zwierzętami dzikimi wojować, nie wystarczała. Bo umiejętności politycznej jeszcze nie mieli a częścią jej jest umiejętność wojenna. Starali się więc gromadzić i chronić od zatury, zakładając państwa. A zawsze gdy się skupili, krzywdził jeden drugiego, bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, zaczęli się rozsypywać na nowo i ginęli.

Dzeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczętem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały



stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.

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

— Pomędzy wszystkich, powiada Dzeus, i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów odemnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie.

Tak tedy, Sokratesie, i dlatego to i inni i Ateń-  
czycy, kiedy mowa o sprawności architektonicznej,  
albo innej jakiejś rzemieślniczej, uważają, że nie-  
wielu ma wtedy głos i gdyby wówczas głos zabierał  
ktoś stojący poza tymi nielicznymi, nie znoszą tego,  
jak powiadasz, a ja mówię, że słusznie robią. Kiedy  
zaś idą na narady, w których polityczna dzielność  
w grze, a ta się przecież w zupełności winna opie-  
rać na rozsądku, którym panujemy nad sobą i na  
sprawiedliwości, słusznie wówczas każdego obywa-  
tela dopuszczają do głosu, boć wypada, żeby każdy  
te właśnie cnoty miał w sobie, albowy państw nie  
było. Oto, Sokratesie, jaka jest tego przyczyna.

A żebyś nie myślał, że cię w błąd wprowadzam,  
jako iż istotnie wszyscy ludzie uważają, że każdy  
obywatel ma w sobie sprawiedliwość i inne dzielno-  
ści polityczne, na to znów takie weź pod uwagę  
świadcstwo. Jeżeli o inne zalety chodzi, jak ty sam  
powiadasz, to jeśliby ktoś twierdził, że jest dobrym  
flecistą, albo inną jakąś zaletę posiada, której wcale  
nie ma, wówczas albo go wyśmiewają, albo się obu-  
rzają na niego i kto mu tylko bliski, ten przychodzi  
i robi mu gorzkie uwagi, że oszalał. Jeżeli zaś idzie  
o sprawiedliwość i jakąkolwiek inną dzielność poli-  
tyczną, to, jeśli o kimś wiedzą, że jest nieuczciwy,  
jednak, jeźliby on sam od siebie prawdę o tem  
mówił wobec wielu innych ludzi, wówczas to samo-  
co tam uważali za objaw roztropnego umiarkowania  
a mianowicie mówienie prawdy, tutaj uważają za  
szaleństwo i powiadają, że każdy powinien twierdzić,  
że jest uczciwy, wszystko jedno, czyby był, czy nie;

inaczej to jest człowiek chory na umyśle, taki, który nie udaje sprawiedliwości. Bo to niejako oczywiste, że niema takiego, któryby — wszystko jedno jak — nie miał tego w sobie, albo niech nie należy do towarzystwa ludzkiego.

XIII

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

O ile bowiem ludzie widzą u siebie nawzajem jakąś wadę, którą się ma od natury albo skutkiem zrządzenia losu, nikt się o taką rzecz nie gniewa, ani o nią uwag nie robi, ani nie naucza, ani nie karze takiego, który ją posiada, aby się zmienił, tylko się nad nim litują. Jak naprzykład nad ludźmi brzydkimi, czy małymi, czy słabymi. Któżby był tak dalece z rozumu obrany, żeby się o te rzeczy gniewał, czy na kogoś oburzał. Ludzie wiedzą, uważam, że te wady ludzkie od natury i od losu pochodzą, podobnie jak i cechy przeciwne. Jeśli jednak uważają, że jakieś zalety osiąga się pilnością i ćwiczeniem i nauką, to, jeśliby ktoś takich dóbr nie posiadał, tylko wady im przeciwne, na takich dopiero sypią się gniewy i kary i nagany. Jedną z takich wad jest i niesprawiedliwość i bezbożność i wogóle wszystko, co się przeciwstawia dzielności obywatelskiej.

Oto się każdy na każdego gniewa i gani; jasna

rzecz, dlaczego; bo to można sobie zdobyć pilnością i nauką.

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

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

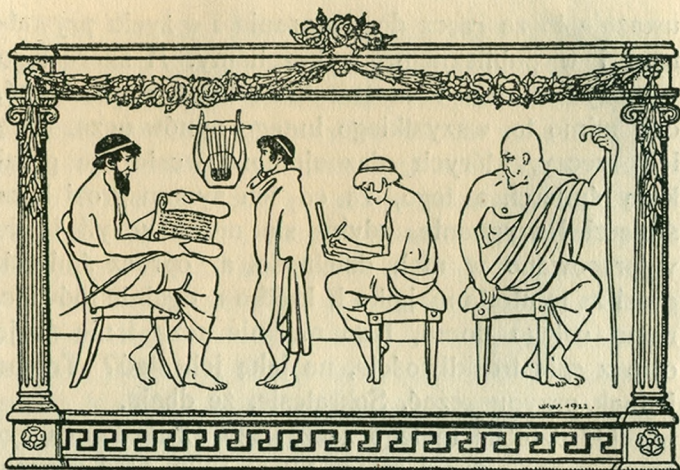
Że zatem słusznie dopuszczają do głosu twoi współobywatele i kowala i szewca podczas obrad politycznych i że dzielność uważają za coś do nabycia i do nauczania, to masz, Sokratesie, wykazane w sposób wystarczający, jak się przynajmniej mnie wydaje.

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

uważają to za rzecz do nauczania i w życiu prywatnem i w publicznem, wykazaliśmy. A skoro tego wyuczyć można i można to w kimś wypracować, oni, mimo to, wszystkiego innego synów uczą, uczą ich rzeczy, których nieznanomość wcale nie grozi karą śmierci, a tego, za co ich synom grozi kara śmierci i wygnanie, gdyby się nie nauczyli i nie wypracowano w nich dzielności a, oprócz śmierci, grozi za to utrata majątku i, krótko a ogólnie mówiąc, ruina całego domu, tego oni nie uczą i nie dbają o to z całą troskliwością, na jaką ich stać? Trzeba jednak przypuszczać, Sokratesie, że dbają.

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

XV



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

A potem jeszcze zapisują ich na gimnastykę aby, ciało mając lepiej rozwinięte, słuchać mogli rozsądku dobrze postawionego a nie musieli ustępować i zmykać z pola skutkiem niedorozwoju ciał zarówno na



wojnie jak i w innych czynach. Tak robią ci, którzy mogą najwięcej. A najwięcej mogą najbogatsi. Ich synowie najwcześniej zaczynają uczyćszczać do szkoły a najpóźniej ją opuszczają. A kiedy wyjdą ze szkół, wtedy znowu państwo ich zmusza do nauki praw i do życia zgodnego z prawem, wedle ustalonego wzoru, aby nie postępował każdy, jak mu się podoba, na chybił trafił, tylko po prostu tak, jak nauczyciele chłopcom, którzy jeszcze nietęgo pisać umieją, zarysowują naprzód rysikiem litery, tę tabliczkę dają dziecku do rąk i ono musi pisać, uważając na zakreślone linje, tak i państwo zgóry prawa nakreśla, które dzielni, dawni prawodawcy wymyślili i tych się trzymać muszą rządzący i rządzeni. A kto poza nie wykroczy, tego państwo poskramia a nazywa się to poskromienie i u was i w wielu innych stronach, ponieważ kara prostuje, prostowaniem urzędowym. Więc kiedy taka troska otacza dzielność i w życiu prywatnem i w publicznem, ty się dziwisz, Sokratesie, i ty nie wiesz czy można kogoś nauczyć dzielności? Toż temu się wcale dziwić nie należy — znacznie więcej, gdyby jej nauczyć nie można.

Dlaczego więc nieraz dzielni ojcowie mają lichych synów? Tego znowu się dowiedz. W tem niema przecież nic dziwnego, jeżeli to prawda, co mówiłem poprzednio, że tej rzeczy: dzielności nikomu braknąć nie może, jeżeli ma państwo istnieć. Jeżeli bowiem naprawdę tak się rzeczy mają, jak mówię — a mają się właśnie akurat tak, jak mówię — to weź pod uwagę jakiegokolwiek inne zajęcie, czy naukę wybierz

XVI

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

Tak samo uważaj i teraz, że człowiek, który ci się wydaje najmniej sprawiedliwy ze wszystkich, jacy się wychowali pośród ludzi i na tle praw, jest jednak sprawiedliwy, jest nawet zawodowcem w tym fachu, jeśli go trzeba oceniać w porównaniu z ludźmi, którzy ani wychowania nie mają, ani sądów, ani praw, ani konieczności nieznaną żadnej, któraby ich zmuszała przez całe życie dbać o dziel-

ność; tylko takie dzikusy, jak to ich zeszłego roku poeta Ferekrates na scenie pokazał w Lenaje.

Doprawdy, że między takimi znalazłszy się ludźmi, podobnie jak te tam odludki pomiędzy chórem, cieszyłbyś się, gdybyś spotkał choćby Eurybatosa czy Frynondasa i wyc zacząłbyś z tęsknoty za tą niegodziwością ludzi tutejszych. Ty dziś jesteś popsuły zanadto, Sokratesie; przecież wszyscy są nauczycielami dzielności; uczą, ile kto może a ty nie dostrzegasz ani jednego.

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

Jednym z takich, uważam, jestem ja sam i potrafię w porównaniu z innymi ludźmi osobliwie przydać się komuś na drodze do doskonałości. Zaczem godzien jestem wynagrodzenia, które pobieram i jeszcze większego, co nawet sam uczeń później uznać musi. Toteż taki mam zwyczaj przy odbieraniu wynagrodzenia. Skoro ktoś u mnie ukończy

naukę, jeśli chce, płaci tyle, ile ja stale biorę. Jeśli zaś nie, idzie do świątyni i przysięga, ile też jego zdaniem, warta była nauka i tyle płaci.

Tyle jest, Sokratesie, słów mojej przypowieści i wyводу ścisłego, że dzielności można uczyć i Ateńczycy są tego zdania i że nic w tem niema dziwnego, jeżeli dzielni ojcowie miewają lichych synów a nic nie warci dzielnych, skoro i synowie Polyklejta, rówieśnicy tego tu Paralosa i Ksantippa są zerami w porównaniu do ojca a podobnie inni innych fachowców. Ale tym tu jeszcze nie można czynić tego zarzutu. Jeszcze jest w nich nadzieja. Młodzi jeszcze.

XVII

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

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

Gdyby tak ktoś na ten sam temat rozprawiał z którymkolwiek z mowców ludowych, pewnieby też takie słowa słyszał — choćby z ust Perikleśa, albo od kogokolwiek innego z tych, co umieją mówić.

Gdyby jednak potem jeszcze zapytać takiego o cokolwiek, wtedy ten będzie jak książka: nic nie potrafi ani odpowiedzieć, ani sam zapytać a jeśli by go kto i o drobiazg jaki z tego przemówienia dodatkowo zapytał, ten, jak kociół miedziany, kiedy go uderzy, długo huczy i ciągnie, póki go kto nie chwyci: tak samo i mowcy, kiedy ich o drobiazg nawet zapytać, robią z rozmowy wyścig na daleką metę. Natomiast nasz Protagoras potrafi i długie a piękne mowy wygłaszać, jak ot z tego teraz widać, ale umie też i na pytania odpowiadać po krótko, a jak sam zapyta, poczekać i przyjąć odpowiedź a ten dar bardzo niewiele posiada.

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

Ależ łatwo Sokratesie, powiada, na to przynaj- XVIII

mniej, odpowiedzieć, że dzielność jest czemś jednym a to, o co pytasz, to są jej części.

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

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

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

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

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

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

— A każda z nich, mówię, jest czemś innym niż druga?

— Tak.

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

— Otóż, tak jest, Sokratesie, powiada.

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

— Nie, powiada.

— Otóż, proszę cię, wspólnie rozpatrzmy, jaka też jest każda z tych części. Naprzód tak mniej więcej: Sprawiedliwość — jest to coś, czy też to nic nie jest? Ja myślę, że tak. A ty jak?

— I ja też, powiada.

— Więc cóż? Gdyby tak ktoś zapytał mnie i ciebie: Protagorasie i Sokratesie, powiedzcie mi, proszę: ta sprawa, którąście wymienili w tej chwili, ta sprawiedliwość, ona sama jest tem co sprawiedliwe, czy też tem, co niesprawiedliwe? Jabym mu odpowiedział, że tem, co sprawiedliwe. A jakibyś ty głos oddał? Taki sam, jak ja, czy inny?

— Taki sam, powiada.

— Sprawiedliwość to może tyle, co być sprawiedliwym? Jabym odpowiedział na pytanie, że tak. Nieprawdaż i ty także?

— Tak, powiada.

— Jeżeliby więc ktoś potem nas zapytał: Nieprawdaż; mówicie też, że jest jakaś pobożność? Przyznalibyśmy, jak sądzę.

— Tak, powiada Protagoras.

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

Zgodził się i na to.

— A czy ta sprawa, ona sama, zdaniem wa-

szem, wychodzi na to, co być bezbożnym, czy być pobożnym? Jabym się, mówię, oburzył na takie pytanie i powiedziałbym: Nie obrażaj boga, człowiecze; toż przecie tem mniej cokolwiek innego może być pobożnem, jeżeli sama pobożność nie będzie tem co pobożne. A co ty? Czy nie takbyś odpowiedział?

— Owszem, tak; powiada.

XIX

A gdyby ten ktoś potem powiedział pytając nas: Zatem jakieście to przed chwilą mówili? Może ja was nie dosłyszałem dobrze? Zdawało mi się, że między częstkami dzielności taki stosunek wzajemny stwierdzacie, że żadna z nich nie jest taka, jak druga. Otóż jabym mu odpowiedział, że: tamtą resztę toś dobrze słyszał, ale jeżeli myślisz, że ja powiedziałem i to ostatnie, to ci się przesłyszało. To przecież była odpowiedź naszego Protagorasa, a ja tylko pytałem. Więc gdyby powiedział: Czy on prawdę mówi? Protagorasie? Ty mówisz, że z pośród części dzielności żadna nie jest taka jak druga. Czy to jest twoja myśl? Cobyś mu odpowiedział?

— Oczywiście, powiada, Sokratesie, żebym przyznał.

— Zatem co mu odpowiemy, Protagorasie, skorośmy się na to zgodzili, gdyby nas dalej znowu pytał: Otóż zbożność to nie jest to, co być sprawiedliwym, ani sprawiedliwość to nie jest to, co zbożne, tylko to, co bezbożne? A pobożność to nie coś takiego jak sprawiedliwość, tylko pewnie jak niesprawiedliwość a to przecież znowu bezbożność? Co my mu odpowiemy? Ja sam, w mojem własnem imieniu przynajmniej, powiedziałbym, że i sprawie-



dliwość jest zbożna i zbożność jest sprawiedliwa. I nawet za ciebie, gdybyś mi pozwolił, to samobym odpowiedział. Że bądź to jednym i tem samym jest sprawiedliwość i zbożność, bądź też czemś możliwie najbardziej podobnem i że na każdy sposób sprawiedliwość jest taka, jak zbożność a zbożność taka jak sprawiedliwość. Więc zobacz, czy nie pozwolisz mi tak odpowiedzieć, czy też i tobie się tak wydaje.

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

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

— Więc dobrze, powiada; sprawiedliwość jest w czemś podobna do pobożności. Zresztą wszystko jest do wszystkiego pod jakimś tam względem podobne. Białe i czarne mają też wzgląd, pod którym są podobne a twarde i miękkie tak samo i wiele innych pozornych przeciwieństw. I to, o czem przed chwilą mówiliśmy, że różne zdolności posiada i że nie jest jedno jak drugie, te części twarzy pod jakimiś tam względami są jednak do siebie podobne i jedna jest przeciwieństwem taka jak druga. Tak, że tym

sposobem nawet i tego potrafiłbyś dowieść, jeżelibyś chciał, że wszystko wogóle jest do wszystkiego podobne. Tymczasem nie godzi się nazywać podobnemi takich dwóch rzeczy, które tylko mają cokolwiek podobnego, ani też niepodobnemi takich, które mają cokolwiek niepodobnego, chociażby to podobieństwo było bardzo małe.

A ja, zdziwiony, powiadam do niego: A więc u ciebie sprawiedliwość i pobożność tak się mają do siebie, że podobieństwo pomiędzy nimi jest tylko bardzo małe?

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

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

XX Nierozsądkiem nazywasz coś?

Przyznał.

— A jego zupełnem przeciwieństwem czyż nie jest mądrość?

— Zdaje mi się, powiada.

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

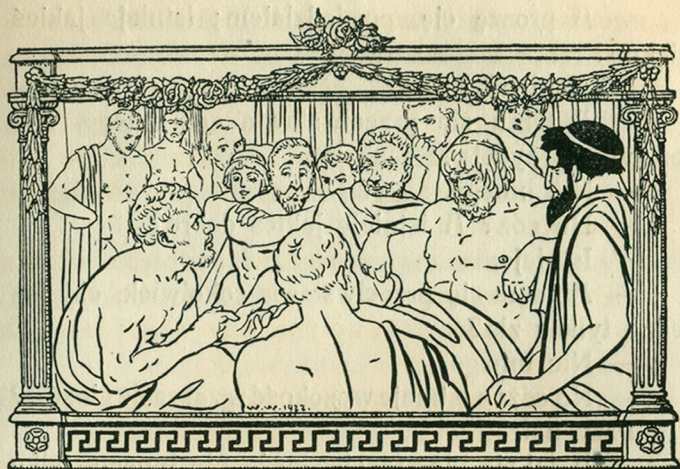
— Rozsądek, powiada.

— Nieprawdaż, rozsądkiem są rozsądni?

— Oczywiście.

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

— Tak się i mnie wydaje, powiada.



— Więc to może przeciwieństwa: postępować nierozsądnie i rozsądnie?

Przyznał.

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

Zgodził się.

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

Uważał, że tak.

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

Przyznał.

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

Zgodził się.

— A proszę cię, powiedziałem; istnieje jakieś piękno?

Przytakiwał.

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

— Nic innego.

— No cóż? A istnieje jakieś dobro?

— Istnieje.

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

— Nic innego.

— No cóż; a istnieje wysokość w zakresie głosów?

Przyznał.

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

— Nic innego, powiada.

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

Zgodził się ze mną.

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

— Zgodziliśmy się.

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

Przyznał.

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

Przytaknął.

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

Zgodził się.

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

— Tak.

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

— Tak.

— Wprost przeciwnie?

— Tak jest.

— Nieprawdaż; dlatego, że to przeciwieństwa?

— Tak.

— Zatem nierozsądek jest przeciwieństwem rozsądku?

— Okazuje się.

— A czy pamiętasz, jakśmy się przedtem zgodzili, że nierozsądek jest przeciwieństwem mądrości?

Zgodził się.

— A tylko jedno jedyne jest możliwe przeciwieństwo każdej rzeczy?

— Przyznaję.

— Więc od którego twierdzenia odstępimy, Protagorasie? Zmażemy to, że jedno jedyne tylko może istnieć przeciwieństwo, czy tamto, które mówiło, że czemś innym jest rozsądek a czemś innym mądrość a jedno i drugie są to części dzielności. I nie tylko każda jest czemś innym niż druga, ale nawet nie są podobne do siebie; one same, ani ich zdolności. Po-

dobnie, jak części twarzy. Otóż, które z dwóch twierdzeń zmażemy? Bo te dwa zdania razem brzmią nie bardzo muzykalnie. Jakoś nie harmonizują ze sobą, nie pasuje jedno do drugiego. Bo i jakże mają harmonizować, skoro koniecznie jednej rzeczy musi się tylko jedna jedyna przeciwstawiać a więcej nie, a tu nierozsądkowi, choć on jest jeden, przeciwstawia się i mądrość i znowu pokazuje się, że i rozsądek. No tak, Protagorasie, czy też inaczej jakoś?

Zgodził się, chociaż bardzo niechętnie.

— Nieprawdaż tedy: jednym i tem samym byłby i rozsądek i mądrość? A przedtem się nam wydała zbożność i sprawiedliwość prawie że jednym i tem samem. Więc proszę cię, powiadam, Protagorasie, nie ustępujmy, choć to męka, tylko rozpatrzmy i resztę. Czy wydaje ci się, że którykolwiek człowiek niesprawiedliwy postępuje rozsądnie, jeśli niesprawiedliwie?

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

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

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

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

XXI Otóż zrazu drożył się Protagoras i skarżył się,

że dyskusja jest nieznośna, ale później zgodził się odpowiadać.

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

— Niech będzie, że tak, powiada.

— A objawiać rozsądek to znaczy dobrze sądzić? Przyznał.

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

— Niech będzie; powiada.

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

— Jeśli dobrze.

— A ty twierdzisz, że istnieją jakieś dobra?

— Twierdzę.

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

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

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

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

— Nigdy, powiada. Tylko, ja przynajmniej, znam wiele rzeczy, które dla ludzi są nieużyteczne: takie

potrawy i napoje i lekarstwa i mnóstwo innych rzeczy; inne znowu pożyteczne. Inne znowu dla ludzi obojętne a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów a inne ani dla tych, ani dla tamtych, tylko dla drzew a inne znowu dla korzeni drzew dobre, ale dla liści najgorsze. Jak naprzykład i gnój: dla korzeni wszystkich roślin dobry, jeżeli go podłożyć, ale jeżelibyś chciał obłożyć nim pędy i młode gałązki, przepadnie wszystko. Przecież i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najwięcej szkodzi włosom wszystkich zwierząt, z wyjątkiem włosów ludzkich, a włosom ludzkim pomaga i służy całemu ciału pozatem. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnemi barwami, coś tak różnorakiego, że i to tutaj dla zewnętrznych części ciała ludzkiego jest dobre a dla wewnętrznych bardzo szkodliwe. I dla tego wszyscy lekarze nakazują chorym, żeby nie używali oliwy wcale, albo tylko jak najmniej do potraw, byle tylko zgasić to przykre wrażenie, jakie zmysł powonienia odbiera od pokarmów i napojów.

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



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

— Nigdy w świecie, powiedziałem.

— Więc tak, jak potrzeba?

— Tak jest, powiadam.

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

— No, ja przecież słyszałem, powiadam, że ty potrafisz i sam i drugich tego umiesz nauczyć, żeby o jednym i tem samym i długo mówić, jeżeli zechcesz; tak, żeby się mowa nigdzie nie urwała i znowu krótko też; tak, że nikt krócej od ciebie nie powie. Więc, jeżeli chcesz ze mną rozmawiać, to tego drugiego używaj na mnie sposobu: tej zwięzłości.

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

Otóż ja, zauważyłem bowiem, że on się sam sobie nie podobał w tych poprzednich odpowiedziach i że już chyba nie będzie chciał odpowiadając dyskutować — sądziłem, że to wcale nie jest moja robota, bywać na wszystkich dyskusjach, więc powiadam: Widzisz Protagorasi, ja również nie obstaję przy tem, żebyśmy posiedzenie odbywali wbrew twoim przekonaniom i chęciom, więc tylko, jeżelibyś zechciał dyskutować tak, żebym ja potrafił nadążyć, pod tym warunkiem będę z tobą dyskutował. Ty przecież — tak mówią o tobie, a sam to również

twierdzisz — potrafisz na posiedzeniach stosować i rozwlekłość i zwięzłość. Ty przecież jesteś mędrzec. A ja tym długim wywodom nie podołam, choć bardzobym był rad, gdybym mógł. Już jednak tobie wypadało nam ustąpić; tobie, który potrafisz jedno i drugie — aby się mogło odbyć posiedzenie. Tymczasem, skoro ty nie chcesz a ja także nie mam dużo czasu i nie potrafiłbym odczekać, gdybyś zaczął ciągnąć długie wywody — bo ja mam gdzieś pójść teraz — więc idę. Już i tego zresztą bardzo mi było miło słuchać, co mówiłeś.

Powiedziawszy te słowa powstałem, żeby zaraz pójść. Tymczasem, kiedym wstawał, chwyciła mnie Kalljas prawą ręką za rękę a lewą za ten mój wyarty płaszcz i powiada: Nie puścimy cię, Sokratesie, przecież jeżeli ty wyjdiesz, nasze rozmowy będą zupełnie nie takie. Więc proszę cię, zostań z nami. Toż ja nikogo z taką przyjemnością nie potrafiłbym słuchać, jak kiedy ty rozmawiasz z Protagorasem. Więc bądź łaskaw, zrób nam tę przyjemność — wszystkim.

A ja powiedziałem — a jużem był wstał, do wyjścia — Synu Hipponika, ja zawsze podziwiałem twój zapał do wiedzy i w tej chwili bardzo to u ciebie piękne i bardzo dla mnie miłe; tak, że ogromnie radbym ci zrobić tę przyjemność, gdybyś żądał odesłania rzeczy możliwych. Tymczasem teraz, to zupełnie tak, jakbyś mnie prosił, żebym biegł równo z Krisonem z Himery, z tym znakomitym biegaczem, albo doganiał kogoś, co biega na daleką metę, albo biega na dni. Ja ci powiem, że jeszcze bardziej niż ty, ja sam od siebie tego chcę, żebym umiał zgonić każde-

go z tych biegaczy, ale **nie** mogę. Więc, jeżeli chcesz oglądać, jak to ja i **Krison** biegamy w jednej linii, to jego poproś, niech **się** do mojego poziomu zniży. Bo ja nie umiem **szybko** biegać a on umie powoli. I jeżeli chcesz **słuchać** mnie i Protagorasa, to jego proś, żeby tak, jak **przedtem** mi odpowiadał po krótko i tylko na same **pytania**, niech tak i teraz odpowiada. Bo jeżeli nie, to **jakaż** to będzie rozmowa? Ja przynajmniej byłem tego **zdania**, że coś innego jest **dyskutować** z drugimi na **zebraniu** a coś innego **przemawiać** na **zgromadzeniu**.

— Ale widzisz, Sokratesie, **powiada**: słusznie, zdaje się, mówi Protagoras; on **uważa**, że jemu wolno **rozprawić** tak, jak on chce a tobie **znowu** tak, jak ty wolisz.

XXIII

Tu podchwycił Alkibjades i: **Niestuszenie**, **powiada**, mówisz Kalljaszu. Bo **nasz** Sokrates przyznaje się, że **długie** mowy to nie jego **specjalność** i **ustępuje** na tym punkcie Protagorasowi, ale **chciałbym** to **widzieć**, czy on **komukolwiek** **z** ludzi **ustąpi** w sztuce **dyskutowania**, czy **ktokolwiek** **lepiej** od niego **potrafi** **argumentować** i **przyjmować** **argumenty**. Więc jeżeli i Protagoras **zgadza** się, że jest **słabszy** w **dyskusji** od Sokratesa — to to **Sokratesowi** **wystarczy**. A jeżeli **staje** dalej do **zawodu**, to niech **rozprawia** **pytając** i **odpowiadając** a nie, **żeby** na każde **pytanie** **długi** **wywód** **rozpoczął**, **uniemożliwiał** **chwyt** **myślowe**, nie **chciał** **dawać** **argumentów**, tylko **ciągnął** i **ciągnął**, aż **niejeden** ze **słuchaczy** **zapomni**, o co szło w **zapytaniu**. Za **Sokratesa** ja  **ręczę**, że **ten** **nie** **zapomni**; **inna** **rzecz**, że **on** **żartuje** i **powiada**, że **ma** **krótką** **pamięć**. Więc **mnie** **się** **zdaje**, że **raczej**

Sokrates ma słuszość. Zresztą, każdy powinien swoje zdanie w tej mierze wypowiedzieć otwarcie.

Po Alkibjadesie zdaje mi się, że Kritjas przemawiał: Prodikosie i Hippiaszu! Mam wrażenie, że Kalljas silnie trzyma stronę Protagorasa a Alkibjades zawsze się lubi spierać, do czego się tylko weźmie. Ale my nie mamy powodu brać udziału w tym sporze ani po stronie Sokratesa, ani po stronie Protagorasa, tylko wspólnie poprosić ich obu, żeby zebrania nie przerywali w samym środku.

Kiedy on to powiedział, odezwał się Prodikos: Uważam, że dobrze mówisz, Kritjaszu. Bo obecni przy tego rodzaju dyskusjach powinni obu dyskutujących słuchać wspólnie, ale nie obu zarówno. A to nie jest jedno i to samo. Bo wspólnie należy słuchać jednego i drugiego, ale nie równo każdemu poświęcać uwagi: mądrzejszemu więcej a głupszemu mniej. Ja, z mojej strony, również uważam, Protagorasie i Sokratesie, że powinniście sobie ustąpić nawzajem i spierać się na dany temat, ale się nie sprzeczać. Bo spierają się i po dobremu przyjaciel z przyjacielem a sprzecząją się ludzie poróżnieni z sobą i nieprzyjaciele. W ten sposób nasze zebranie może mieć przebieg bardzo piękny. I wy, którzy macie głos, możecie w ten sposób zdobyć sobie u nas słuchających największe uznanie, acz nie pochwałę — bo uznanie rodzi się w duszach słuchaczy i wolne jest od fałszu a pochwała mieści się w słowach, nieraz wbrew przekonaniu, bo ludzie kłamią. — My znowu, słuchacze, największe na tej drodze zyskać możemy uradowanie, acz nie: przyjemność. Bo ura-

dowanie zyskujemy ucząc się czegoś i przejmując myśli pewne samym tylko duchem, a przyjemność to, kiedy coś jemy, lub jakiegokolwiek przyjemnej rzeczy doznajemy, samem tylko ciałem. Kiedy to powiedział Prodikos, bardzo wielu z obecnych przyjęło to z objawami uznania.

Po Prodikosie zaś Hippjasz mędrzec powiedział: XXIV  
Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem, wedle natury; nie wedle prawa. Bo to co podobne, to sobie pokrewne z natury a tylko prawo tyranizuje ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze. Wstyd więc, żebyśmy my, którzy naturę rzeczy znamy i najmądrzejsi jesteśmy z Hellenów, którzyśmy się w tym charakterze zeszli teraz tu w samem centrum Hellady, w samym ratuszu jej mądrości, w tym najświetniejszym i najslawniejszym domu w mieście, nie okazali się wcale godnymi tej godności, tylkobyśmy się poróżnić mieli, jak jakieś najlichsze osobniki ludzkie. Ja tedy proszę was i radzę, Sokratesie i Protagorasie: pogódźcie się; jakbyśmy my tu byli niejako rozjemcami, którzy wam pośrednią drogę znajdują; więc ani ty nie nastawaj na ten jasny i scisty przebieg dialogu, na tę zbyt wielką zwięzłość, jeśli jej nie lubi Protagoras, tylko pozwól sobie, puść wodze słowom, żeby się nam trochę wspanialsze, trochę świetniejsze wydały a znowu Protagoras niech nie rozpina wszystkich żagli i z wielkim wiatrem na pełne morze słów niech nie ucieka, kędy się ziemię z oczu traci, tylko jakoś tak, środkiem niech płynie jeden i drugi. Naj-

lepiej tak zrobicie i posłuchajcie mnie: wybierzcie sobie sędziego; ten niech nad wami stanie, niby z berłem, jako przewodniczący i będzie pilnował średniej długości przemówień jednego i drugiego!

XXV

To się podobało obecnym, zewsząd zaczęły się odzywać pochwały, Kalljas mówił, że mnie nie wypuści i żądano wyboru przewodniczącego. Ja jednak powiedziałem, że to brzydko będzie wybierać sędziego dla dyskusji. Bo jeżeli wybrany będzie mniej wart od nas, to może niestusznie, żeby ktoś lichszy miał pod sobą lepszych; jeżeli podobny, to i tak niedobrze. Bo podobny do nas, będzie podobnie jak my postępował; tak, że nie warto go daremnie obierać. A więc lepszego od nas wybierzecie. Tymczasem nie potraficie wybrać kogoś naprawdę mądrzejszego, niż, oto, Protagoras. A jeśli wybierzecie kogoś wcale nie lepszego a tylko powiecie, że on lepszy, to znowu wstyd dla Protagorasa, żeby nad nim sędziego z wyboru stawiać, jak nad jakimś lichym osobnikiem. Bo, jeżeli o mnie chodzi, to dla mnie to nie stanowi żadnej różnicy. Ja chcę tak zrobić, żebyśmy, tak jak chcecie, mogli nie przerywać zebrania i prowadzić dalej rozmowę. Jeżeli Protagoras nie chce odpowiadać, to niech sam zadaje pytania a ja będę odpowiadał; spróbuję mu pokazać, jak mojem zdaniem, należy dawać odpowiedzi, kiedy się odpowiada. A kiedy odpowiem na wszystkie pytania, jakie on mi zechce zadać, wtedy znowu niech tak samo on mnie odpowiada. A jeśli by się pokazało, że nie ma ochoty odpowiadać w sam raz na pytania, wtedy i ja i wy razem ze mną będziemy go

wspólnie prosili, tak, jak wy mnie, żeby nie psuł zebrania. Wcale nie potrzeba na to jednego przełożonego nad wszystkimi; wszyscy razem będziecie przełożeni.

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

XXVI

— Sądzę, powiada, Sokratesie, że najważniejszy składnik kultury duchowej każdego człowieka to jego orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. Ona polega na tem, żeby w tem, co poeci mówią, umieć ocenić, co jest dobrze powiedziane a co nie, umieć dokonać rozbioru dzieła i odpowiadać na odnośne pytania. Otóż i teraz pytanie będzie dotyczyło tego samego tematu, o którym właśnie rozprawiamy, ja i ty, a mianowicie dzielności; tylko, że przeniesiemy go na teren poezji. To będzie jedyna różnica. Otóż powiada gdzieś Simonides do Skopasa, syna Kreonta z Tessalji, że

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

Ty znasz tę pieśń, czy mam ci całą przepowiedzieć?

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

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

— Bardzo, powiadam, pięknie i trafnie.

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

- Niepięknie, powiadam.
- Otóż, przypatrz się lepiej.
- Mój drogi; już ja się przyjrzałem dobrze.
- Więc wiesz, powiada, że w poprzednim ustę-

pie pieśni mówi w jednym miejscu poeta:

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

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

- Wiem, powiedziałem.
- A wydaje ci się, że to się z tamtem zgadza?
- Wydaje mi się. — Ale równocześnie strach

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

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

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



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

Bracie mój drogi; wspólnemi siłami tę przemoc człowieka  
Wstrzymajmy!

Tak i ja ciebie wzywam, żeby nam Protagoras nie zdobył i nie zburzył Simonidesa. Tembardziej, że Simonidesa potrafi na nogi postawić jedynie tylko twoja muza, dzięki której rozróżniasz „chcieć“ i „pożądać“ i mówisz, że to nie jedno i to samo i teraz dopieroco powiedziałeś tyle pięknych rzeczy. I teraz zobacz, czy ci się tak samo wydaje, jak mnie: mnie się widzi, że Simonides nie zaprzecza sam sobie. Ale ty, Prodikosie, objaw naprzód swoje zdanie. Wydaje ci się jednym i tem samem „zostać“ i „być“, czy też czemś innem?

— Czemś innem, na Dzeusa, powiada Prodikos.

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

— Prawdę mówisz, powiada Prodikos.

— A Pittakosa, powiadam, gani nie, jak sądzi Protagoras, za to, że mówi to samo, co on, tylko za coś innego. Bo Pittakos nie powiedział tego, że ciężka robota zostać dzielnym, tak jak Simonides, tylko „być“. A to nie jest jedno i to samo, Protagorasie, jak twierdzi nasz Prodikos: być i stać się.

Więc, jeżeli to nie jest jedno i to samo: być i stać się, to Simonides nie sprzeciwia się samemu sobie. I może być, że Prodikos nasz i wielu innych zechce powiedzieć z Hezjodem, że stać się dzielnym to rzecz ciężka, bo na drodze do dzielności bogowie znój położyli. Ale skoroś jej szczyt raz osiągnął, potem już łatwo ci stąpać jej ścieżką, choć ciężko ją było zdobywać.

XXVII

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

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

— Ale tak jest, powiada.

— Jakże to? mówię.

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

A ja powiedziałem: Na Dzeusa, jaki to szczęśliwy traf, że nasz Prodikos jest przy rozmowie. Kto wie, Protagorasie, czy mądrość Prodikosa też nie pochodzi gdzieś od bogów, z dawnych czasów i albo się od Simonidesa nie zaczęła, albo i jeszcze dawniej. Ty wiele innych mądrości masz w małym palcu a tej jakbyś nie znał z doświadczenia; nie tak jak ja przez to, że jestem uczniem naszego Prodikosa. I teraz mam wrażenie, nie wiesz, że tę „ciężką rzecz“ Simonides bierze, być może, nie tak, jak ty przypuszczasz, tylko tak, jak to Prodikos mi zawsze

uwagi robi o słowo „straszny“; kiedy ja chwale ciebie, albo kogoś innego i mówię, że Protagoras to strasznie mądry człowiek, on mnie pyta wtedy, czy ja się nie wstydzę nazywać tego co dobre straszne. Bo to, co straszne, powiada — to złe. To też nikt nie mówi o straszne bogactwie, ani o straszne spokoju, ani o straszne zdrowiu, tylko się mówi: straszna choroba i straszna wojna i straszna bieda, bo co straszne, to złe. Więc może i mieszkańcy wyspy Kos, a z nimi Simonides, mówiąc „ciężka rzecz“ mają na myśli coś złego, albo coś innego, czego ty nie wiesz. A no, zapytajmy Prodikosa. Przecież wypada o zwrot Simonidesa jego właśnie pytać. Prodikosie, jak to Simonides rozumiał słowo: „ciężko“?

— Tyle co: złe, powiada.

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

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

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

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

— Ja też myślę, Protagorasie, powiedziałem, że Simonides to ma na myśli i nasz Prodikos to wie; tylko żartuje sobie i ciebie bierze na spytki, czy też potrafisz przeprzeć swoje stanowisko. A że u Simonidesa ciężki nie znaczy wcale zły, o tem doskonale świadczy zaraz następny zwrot. Powiada bowiem: Bóg jeden tylko posiada ten dar a więc oczywiście nie ma na myśli tego: być dzielnym to rzecz zła. Przecież potem mówi, że to jedynie tylko bóg może posiadać i samemu tylko bogu ten dar przyznaje. Więc może Prodikos mówi o jakimś rozpustniku Simonidesie a zgoła nie o tym z wyspy Kos.

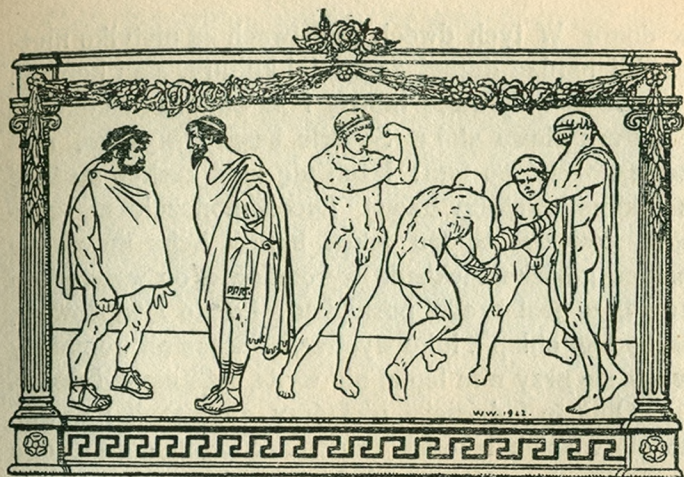
A co, mojem zdaniem, ma na myśli Simonides w tej pieśni, mam ochotę ci powiedzieć, jeżeli chcesz się przekonać, jak się przedstawia moja, jak ty powiadasz, orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. Jeżeli zaś wolisz, będę słuchał ciebie.

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

XXVIII

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

Otóż filozofja grecka najstarsza i najbardziej rozpowszechniona jest na Krecie i w Lakedajmonie; i najwięcej na całym świecie sofistów jest tam właśnie. Tylko oni się tego zapierają i udają głupich, aby się nie pokazało, że przewyższają Hellenów mądrością, podobnie jak ci mędracy, o których Protagoras mówił; chcą, by się wydawało, że oni sztuką wojenną i odwagą nad innymi górują. Oni sobie



myślą, że gdyby się to wydało, w czem leży ich przewaga, wszyscy by to zaczęli uprawiać. A tak, oni się z tem kryją i wywodzą w pole sympatyków Sparty po miastach. Ci sobie uszy rozbijają, naśladując ich zwyczaje, pięści sobie rzemieniami okręcają, gimnastykują się i noszą krótkie narzutki, jak gdyby w tem leżała przewaga Spartan nad Hellenami. A Spartanie tymczasem, kiedy chcą bez żenady obcować ze swoimi sofistami a mają już dość obcowania z nimi w sekrecie, urzędowo wypędzają wszystkich obcych i tych sympatyków swoich pomiędzy nimi i innych obcokrajowców, jeżeli tam który bawi, i chodzą do sofistów w tajemnicy przed obcymi i nikomu z młodzieży nie pozwalają na wyjazd zagranicę, podobnie jak i Kreteńczycy, aby się tam młodzi ludzie nie oduczyli tego, czego ich oni sami uczą

w domu. W tych dwóch państwach są nietylko mężczyźni bardzo dumni ze swojej kultury, ale i kobiety.

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

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

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

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

Zaczem rozpatrzmy ją wspólnie wszyscy, czy też ja mówię prawdę. Już zaraz sam początek pieśni musiałby się wydać bez sensu, gdyby poeta, chcąc powiedzieć, że każdemu stać się dzielnym jest trudno, wstawiał tam później wyraz „tylko“. Przecież ono tam najwidoczniej do żadnego słowa nie przyczepione, jeśli się nie przyjmie, że Simonides mówi to przeciwko zwrotowi Pittaka; niejako w tonie sporu. Kiedy Pittakos powiada, że być dzielnym to ciężka robota, ten się spiera i powiada: wcale nie; tylko stać się dzielnym człowiekiem ciężko jest, Pittakosie, naprawdę. Nie: „dzielnym naprawdę“. Nie dlatego mówi „naprawdę“, jakoby istnieli jacyś ludzie naprawdę dzielni i inni dzielni też, ale nie naprawdę. Tobo wyglądało na naiwność; nie na robotę Simonidesa. Akcent w tem miejscu spoczywa na słowie „naprawdę“; to też należy je położyć na samym końcu zdania a dopowiedzieć sobie zwrot Pittakosa, jak gdybyśmy zakładali, że on mówi a Simonides mu odpowiada od siebie. Ludzie; ciężka to robota być dzielnym człowiekiem! A ten odpowiada: Pittakosie; mówisz nieprawdę; przecież nie: być, tylko stać się; to tylko: zostać dzielnym człowiekiem, ręce i nogi mieć jak się należy i głowę nosić na karku bez przygany — to ciężka robota; naprawdę.

XXIX

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

XXX

Otóż po tym ustępie, mówi poeta o kilka wierszy dalej, jak gdyby prozą, że zostać dzielnym człowiekiem ciężko jest naprawdę, ale można jednak — na jakiś czas. Kiedy się zaś ten stan osiągnie, to pozostać w nim i być dzielnym człowiekiem tak, jak ty mówisz, Pittaku, to rzecz niemożliwa i ponad ludzkie siły; chyba tylko bóg sam jeden posiada ten dar:

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

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

I na tegoż sternika, kiedy wielki mróz nastanie, nieporadna może przyjsć godzina i na dobrego



rolnika, kiedy zła pogoda przyjdzie, nie poradzi rolnik pogodzie a tak samo i lekarz. Bo tylko to, co szlachetne, może swoją wartość tracić, jak o tem i inny poeta świadczy, który powiedział:

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

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

Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny

A lichy ten, komu źle.

A na czemże polega powodzenie w zakresie pisania i jakie robi człowieka dobrym pisarzem? Jasna rzecz, że to wiedza dotycząca pisma. A jakie powodzenie stanowi o dzielności lekarza? Jasna rzecz, że wiedza o tem, jak chodzić koło chorych. A lichy ten — komu źle. A któż może stać się lichym lekarzem? Oczywiście, że ktoś, komu najpierw dane było wogóle być lekarzem a potem dobrym lekarzem. Bo taki może zostać i złym. A my, którzy stoimy zdala od zawodu lekarskiego, nie możemy mieć niepowodzeń lekarskich tak samo, jak architektonicznych, ciesielskich, ani innych tego rodzaju. A ktoby wogóle nie mógł zostać lekarzem, tego żadne niepowodzenie nie zrobi złym lekarzem. Zatem jedynie tylko człowiek dobry, dzielny może się niekiedy sta-

wać i złym; czy to pod wpływem czasu, czy trudu, czy choroby, czy innej jakiej przypadłości. Bo to jest jedno jedyne niepowodzenie: utrata wiedzy.

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

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

XXXI

Otóż to wszystko jest powiedziane do Pittakosa a z dalszej części pieśni widać to tem wyraźniej.

Ona mówi:

Toteż ja nigdy nie szukam — tego, co istnieć nie może;  
Złudna nadzieja mnie uwieść nie zdoła; wszak życia mi szkoda  
[na mrzonki;  
Wiem, że człowieka bez wady nie znajdę, choćbym świat zeszedł  
[szeroki.

Jeśli go spotkam, obwieszczę.

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

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

To znowu odnosi się do tego samego zwrotu. Przecież taki niewykształcony nie był Simonides, żeby miał na myśli pochwałę dla kogoś, kto z własnej woli i chęci niczego złego nie robi. Jak gdyby istnieli ludzie, którzy z własnej woli i chęci robią źle. Ja

przynajmniej sędzę, że żaden mądry człowiek nie wierzy, jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie, albo się haniebnych podłych czynów dopuszczał umyślnie; mądrzy doskonale wiedzą, że każdy, kto się hańbą okrywa i zbrodnie popełnia, postępuje mimo własnej woli. Toteż i Simonides nie mówi, że chwali tego, któryby zrobił źle umyślnie, tylko te słowa: „z własnej woli i chęci“ odnosi do siebie samego. Wiedział, że człowiek doskonały nieraz się zmuszać musi do tego, żeby kogoś kochał, albo chwalił — jak to się nieraz komuś trafi matka albo ojciec niesamowity, albo ojczyzna, albo coś innego w tym rodzaju. Liche jednostki, kiedy im się coś takiego zdarzy, widzą to prawie że chętnie, głośno ganią, obnoszą i gorszą się wadami rodziców, czy ojczyzny; udają, że ich to interesuje; inaczejby im ludzie za złe brali obojętność i przyganiali, że ich to nic nie obchodzi. Zaczem ci się gorszą jeszcze więcej i do niechęci i tak nieuniknionej dodają drugą: dobrowolną. A poczciwi pokrywają takie rzeczy i zmuszają się, aby kochać to co swoje i chwalić. Nieraz, przypuszczam, musiał i Simonides albo tyrana jakiegoś, czy kogoś innego z takich, chwalić i panegiryki dla nich układać nie z własnej woli i chęci, tylko z musu. Toteż i Pittakowi powiada, że: „Ja Pittaku, nie dlatego cie ganię, żebym był do nagany skory.

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

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

Wszak wszystko piękne jest, czego nie plami brud.

To przecież nie znaczy, jak gdyby powiedział, że wszystko jest białe, co nie zawiera domieszki czarnego. Toby przecież śmieszne było z wielu względów, tylko to powiada, że zadowoli się i przeciętną miarą i ganić jej nie będzie. Ja nie szukam powiada, człowieka wolnego od wszelkich wad, bo go niema, jak świat długi i szeroki. Jeśli go znajdę, obwieszczę. Toteż za to właśnie nikogo chwalić nie będę. Mnie wystarczy i człowiek pośredniej miary, byle nic złego nie robił. Toteż ja każdego kocham i każdego chwalebnie rad — tu jest użyty zwrot lokalny; tak mówią w Mytilenie. Bo on do Pittaka to mówi: Każdego chwalebnie rad i kocham też każdego z własnej woli i chęci (tu trzeba w czytaniu zrobić przecinek po wyrazie chęci) kto nie splamił rąk żadnym haniebnym czynem, bo są i tacy, których ja i wbrew własnej woli i chęci chwalebnie rad i kocham. Więc i ciebie, Pittaku, nigdybym nie był ganił, gdybyś był mówił rzeczy przeciętnie słuszne i przeciętnie prawdziwe. Tymczasem, ty się bardzo grubo mylisz w kwestjach największej wagi a masz nibyto mówić prawdę; za to też ja ciebie ganię.

XXXII

W tej myśli, Prodikosie i Protagorasie, powiedziałem, sądzę, że w tej myśli Simonides napisał tę pieśń. A Hippjasz powiada: Dobrze, zdaje mi się, Sokratesie, dobrze i tyś ten utwór omówił. Właściwie i ja mam dobrze ułożoną mowę na temat tej pieśni, którą wam przedstawię, jeżeli zechcecie.



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

A ja powiedziałem: Co do mnie, to zostawiam to Protagorasowi; niech wybiera, co woli. Ale, jeżeli łaska, to tym pieśniami i wierszom dajmy pokój; natomiast tę kwestję, o którą naprzód Cię pytałem, Protagorasie, bardzo chętniebym do końca z tobą rozpatrzył. Mam wrażenie, że dyskusje o utworach poetyckich to zupełnie jak zabawy przy kieliszku w gorszych towarzystwach mieszczańskich. Ci ludzie także nie umieją nic sobie nawzajem dać z siebie w towarzystwie, przy winie, ani mówić

własnym głosem i własnymi myślami, bo im brak kultury; więc cenią i przepłacają flecistki, wynajmują sobie obcy głos, dźwięki fletów i tym dopiero głosem obcuja jedni z drugimi.

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

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

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

Więc jeśli tylko chcesz jeszcze zadawać pytania, to proszę: gotów ci jestem służyć odpowiedziami. A jeśli wolisz mnie się oddać na próby, to pozwól:

może doprowadzimy do końca tę kwestję, którąśmy w środku przerwali!

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

Protagoras zawstydził się, tak się przynajmniej mnie wydawało, tych słów Alkibjadesa a że i Kalljas go prosić zaczął i inni, prawie wszyscy z obecnych, więc z trudem zdecydował się na rozmowę i zaczął zadawać sobie pytania a on będzie odpowiadał.

Zatem ja powiedziałem: Protagorasie, bądź przekonany, że gdy rozmawiam z tobą, wtedy do niczego innego nie zmierzam, tylko zawsze chcę to rozpatrzyć, co mi samemu sprawia trudność i kłopot. Mam to przekonanie, że Homer ma słuszność, kiedy mówi:

Dwóch jeśli pójdzie na zwiady, jeden myśli a drugi dostrzega.

We dwójkę jakoś łatwiej nam ludziom idzie każda robota i słowo i myśl i poszukiwanie a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komuby to pokazać i z kimby się utwierdzić w przekonaniu. Toteż i ja dlatego chętnie z tobą rozmawiam i z tobą raczej niż z kim innym, bo sędzę, że tyś się pewnie naj-

XXXIII

epiej rozejrzał w najrozmaitszych sprawach, w których się orjentować powinien człowiek myślący, więc naturalnie i w kwestji dzielności. Któżby inny, jak nie ty? Ty nie tylko sam się uważasz za typ doskonały, jak to i niektórzy inni sami są zupełnie do rzeczy, ale drugich nie umieją do tego poziomu podnosić. A ty i sam dzielny człowiek jesteś i z innych potrafisz robić dzielnych ludzi a taką masz wiarę w siebie, że kiedy inni kryją się z tą sztuką, ty się publicznie ogłaszasz po całej Helladzie, przybrałeś tytuł sofisty, podajesz się za nauczyciela kultury i dzielności i pierwszy uważasz za właściwe przyjmować za to honorarja. Więc jakże nie mam ciebie wzywać na pomoc do rozważania tych tematów, ciebie się pytać i radzić? Jakże nie?!

Otóż i teraz, jabym rad wrócić do tego, o co poprzednio cię pytałem w tej kwestji: jednobyś mi przypomniiał a drugiebyśmy razem rozpatrzyli. A pytanie było, zdaje mi się, takie. Chodziło o mądrość, rozsądek, odwagę, sprawiedliwość i pobożność, o to, czy to jest pięć nazw, które dotyczą jednej i tej samej sprawy, czy też pod każdą z tych nazw kryje się jakaś swego rodzaju istota, jakaś sprawa wyposażona w swoistą zdolność w każdym z pięciu wypadków i żadna z nich nie jest taka, jak druga. Otóż ty mówiłeś, że to nie są różne nazwy jednej i tej samej rzeczy, tylko każda z tych nazw ma pod sobą inną sprawę osobliwego rodzaju; są to mianowicie części dzielności; nie takie, jak części złota: podobne do siebie nawzajem i do całości, której są częściami, tylko takie, jak części twarzy: niepodobne



ani do całości, ani do siebie nawzajem a każda wyposażona w sobie tylko właściwą zdolność. Jeżeli ci się to jeszcze i teraz przedstawia tak samo, jak wtedy, powiedz, że tak; a jeżeli jakoś inaczej, określ to; ja ci nie będę tego liczył, jeżeli teraz powiesz jakkolwiek inaczej. Jabym się nie dziwił, gdybyś to przedtem był mówił tylko tak, żeby mnie wypróbować.

— Ależ ja ci, powiada, mówię, Sokratesie, że to wszystko są cząstki dzielności i cztery z nich są wcale bliskie siebie — tylko odwaga bardzo mocno się różni od nich wszystkich. A stąd poznasz, że prawdę mówię. Spotkasz wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą i bez krzty mądrości a odznaczających się niebywałą odwagą.

XXXIV

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

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

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

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

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

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

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

— Wiem; nurkowie.

— Dlatego, że znają się na tem, czy dla czegoś innego?

— Dlatego, że się znają.

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

— Kawalerzyści.

— A którzy z małemi tarczami? Ci z lekkiej piechoty, czy inni?

— Z lekkiej piechoty. I wogóle, wszędzie tak jest przecież, jeżeli do tego zmierzasz, powiada, że ci, którzy się znają na rzeczy, są śmielsi od nieznających się na rzeczy i od siebie samych, kiedy się czegoś nauczą, w porównaniu do siebie wtedy, kiedy się jeszcze nie byli nauczyli.

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

— Widziałem; nawet i bardzo śmiało.

— Nieprawdaż więc; tacy śmiali są i odważni?

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

— Więc co myślisz, powiadam, o tych odważnych? Czy oni nie są śmiali?

— Owszem i teraz to myślę, powiada.

— Nieprawdaż jednak, powiedziałem, ci, którzy w ten sposób są śmiali, wyglądają nie na odważnych, tylko na obranych z rozumu? A przedtem tam znowu

najmądrzejsi byli i najśmielsi a przez to i najodważniejsi. Wedle tego toku myśli mądrość stanowiłaby odwagę.

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

Potem; ty uważasz, że ci, którzy się znają na rzeczy są śmielsi od siebie samych w poprzednim okresie i od innych, nieznających się na rzeczy i stąd wnosisz, że odwaga i mądrość wychodzi na jedno i to samo. W ten sposób postępując mógłbyś myśleć, że i siła to mądrość. Bo tą samą metodą gdybyś mnie naprzód był zapytał, czy ludzie silni są mocni, powiedziałbym, że tak. Potem, czy znający się na walce na pięści są mocniejsi od nieznających tego sportu i od siebie samych, skoro się walki uczą, w porównaniu do okresu, w którym się bić nie umieli, powiedziałbym, że tak. A gdybym to przyznał, wolnoby ci było, powołując się na te same świadectwa, powiedzieć, że wedle mego przyznania, siła jest tem samem, co mądrość.

Tymczasem ja nigdy, ani teraz nawet nie zgodzę się na to, żeby wszyscy mocni byli silni a wszyscy silni mocni. Bo moc i siła to nie jest jedno i to samo, tylko moc może pochodzić i z wiedzy i z szaleństwa i z afektu a siła od natury pochodzi i do-

brego odżywienia ciała. Tak samo i tam nie na jedno wychodzi śmiałość i odwaga. Wypada więc, że odważni są śmiali, ale wcale nie wszyscy śmiali są odważni. Bo śmiałość daje człowiekowi czasem i sztuka i afekt i szal, podobnie jak moc, a odwaga pochodzi od natury i od dobrego odżywienia dusz.

XXXV

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

Przyznał.

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

— Nie, powiada.

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

— Owszem, powiada.

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

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

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

— Nie wiem, Sokratesie, czy mam odpowiedzieć tak poprostu, jak ty pytasz, że wszystko co przyjemne jest dobre a każde cierpienie złe. Wydaje mi się, że bezpieczniej będzie, nietylko na teraz, ale

i na całe moje życie, odpowiedzieć, że bywają przyjemności, które nie są dobre i bywają z drugiej strony cierpienia, które nie są złe, choć są i takie, co są a bywają i trzeciego rodzaju: ani złe, ani dobre.

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

— Tak jest, powiada.

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

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

— Więc czy ty, powiadam, chcesz być przewodnikiem przy tem przyglądaniu się, czy też ja mam prowadzić?

— Tyś powinien prowadzić, powiada. Tyś zaczął tę kwestję.

— Więc może — powiedziałem — tym sposobem jakoś nam się to objawić zechce. To tak, jakby ktoś miał człowieka zbadać z wejrzenia, czyby to o zdrowie szło, czy o jakąkolwiek inną zdolność ciała i widziałby tylko twarz i końce rąk, zarazby powiedział: Proszę cię, odśłońże mi jeszcze i pierś i plecy i pokaż, abym się mógł przyrzeć lepiej. Czegoś w tym rodzaju pragnę i ja dla naszego rozważania. Kiedym zobaczył, że taki jest twój stosunek do dobra i do rozkoszy, jak powiadasz, mam ochotę powiedzieć tak mniej więcej: Proszę cię, Pro-

tagorasie, odstońże mi jeszcze i ten punkt swego intelektu: jaki jest twój stosunek do wiedzy? Czy i ona przedstawia ci się tak, jak wielu ludziom, czy inaczej? A szerokie koła mają taki mniej więcej pogląd na wiedzę, że to nie jest w nas pierwiastek siły, to nie jest to, co nas prowadzi i co panuje i rządzi. Ludzie zupełnie tak nie myślą o niej, tylko, że wiedza nieraz bywa w człowieku ale, mimo to, wiedza człowiekiem nie rządzi, tylko coś innego: raz afekt, raz rozkosz, raz ból, nieraz miłość, czasem strach, poprostu: uważają wiedzę za rodzaj niewolnika, którego wloką za sobą te wszystkie inne czynniki. Więc, czy tobie ona się też jakoś tak przedstawia, czy też ci się wydaje czemś pięknem, czemś, co potrafi władać człowiekiem i byle tylko człowiek miał poznanie tego co dobre i co złe, wówczas nie potrafi ulec niczemu, ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje, bo rozum wystarczy człowiekowi zawsze do obrony w walce wewnętrznej?

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

— Ładnie, powiadam, mówisz i prawdę szczerą. Wiesz jednak, że bardzo wielu ludzi nie podziela twojego i mojego zdania, tylko powiadają, że wielu wie, co jest najlepsze w danym wypadku, ale nie chcą tego robić, choćby mogli, tylko robią coś całkiem innego. A kogom się tylko pytał, jakaby też była tego przyczyna, każdy mówi, że to pokusom rozkoszy człowiek ulega, albo bolowi, albo innemu

któremuś z tych czynników, jakim dopiero wymieniał. Cobądź z tych rzeczy człowieka opanuje i dlatego człowiek robi to, co robi.

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

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

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

— Ja mam wrażenie, powiadam, że nam coś z tego przyjdzie; łatwiej dojdziemy jak to jest z odwagą i z innymi częstkami dzielności. Więc, jeżeli zostajesz przy naszym projekcie z przed chwili, że-  
bym ja prowadził rozważanie w kierunku, w którym, ja przynajmniej, najładniejszego się spodziewam światła, chodź za mną. Jeżeli nie chcesz, to mniej-  
sza o to; jak wolisz.

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

Więc znowu, powiadam, gdyby nas zapytali: Więc cóż wy mówicie o tem, co myśmy nazwali uleganiem pokusom rozkoszy, powiedziałbym im, ja

XXXVI

przynajmniej, tak: Słuchajcież ludzie, bo ja i Protogoras spróbujemy wam pokazać, co to jest. Przyznajecie, że w takich razach nie dzieje się z wami nic innego, niż gdy, jak to nieraz pokarm jakiś, czy napój, czy Afrodyta kogoś opanuje (bo to przyjemne rzeczy są) i człowiek rozumie, że to rzeczy złe a jednak to robi?

Zgodziliby się.

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

— Ja myślę, powiada Protogoras, że ludzieby właśnie tak odpowiedzieli.

— A nieprawdaż, że, co choroby przynosi, to przynosi cierpienie a co niedostatki przynosi, przynosi też cierpienie. Przyznaliby, jak sądzę.

Zgodził się Protogoras.

— A czy nie wydaje się wam, moi ludzie, że tak, jakśmy mówili, ja i Protogoras, przez nic innego te rzeczy nie będą złe, tylko przez to, że prowadzą



wkońcu do cierpienia i pozbawiają człowieka innych rozkoszy? Zgodziliby się?

— Tak się wydało nam obom.

— Nieprawdaż; potem znówubyśmy ich naodwrót zapytali: słuchajcie ludzie; wy, którzy mówicie, że rzeczy dobre bywają nieznośne. Czy wy znowu nie macie na myśli rzeczy tego rodzaju, jak szkoły gimnastyczne i wyprawy wojenne i zabiegi lekarskie, jak wypalanie i wycinanie i lekarstwa i głodowe dyjety. To niby są rzeczy dobre, ale nieznośne? Przyznałiby?

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

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

Zgoda była na to obopólna.

— Więc te rzeczy są dobre przez coś innego, czy przez to, że kończą się wreszcie rozkoszą i usunięciem bólu i odwróceniem. Czy też możecie wskazać jakiś inny cel, ku któremu spoglądając nazywacie te rzeczy dobrymi? Inny, niż rozkosz i ból? Myślę, żeby nie znaleźli.

— I ja myślę, że nie; powiada Protagoras.

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

— Zgodziliśmy się obaj.

— Zatem to uważacie za zło: ból, a za dobro: rozkosz? Skoro nawet samo radowanie się wtedy

nazywacie złem, kiedy nas większych rozkoszy pozbawia, niż je samo w sobie zawiera, albo większy ból przynosi, niżli rozkosz, którą samo ma w sobie. Jeżeli z jakiegokolwiek innego względu radość nazywacie złem i jakiś inny cel macie przy tem na oku, to możebyście to mogli i nam powiedzieć? Ale nie potraficie.

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

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

— Prawdę mówisz, rzecze Protagoras.

— Znowu tedy — powiedziałem — gdybyście mnie, ludzie, zapytali: Ale dlaczego ty właściwie tyle o tem mówisz i w takie rozmaite sposoby? Darujcie mi, powiedziałbym; ja przynajmniej. Naprzód bowiem nie jest łatwo pokazać, co to właściwie jest to, co wy nazywacie „uleganiem rozkoszy“. A potem tu właśnie leży klucz całego dowodzenia. Więc jeszcze i teraz wolno odwołać to czy owo, jeżeli może potraficie nazwać jakieś dobro inne, niż rozkosz, albo zło jakieś inne, niż ból. Czy też wystarczy wam przeżyć życie bez bólów? Jeśli wystarczy i nie umiecie wymienić żadnego innego dobra, ani zła, któreby wkońcu na te dwa nie wychodziło, to posłuchajcie, co dalej. Bo jeżeli tak się rzeczy mają,

to ja twierdę, że wasze zdanie staje się śmieszne, ilekroć mówicie, że człowiek nieraz zna zło, wie, że coś jest złe, a jednak to złe robi, choćby go mógł nie robić; bo ulega ponętom rozkoszy i daje się zbici z tropu. I znowu mówicie, że z drugiej strony nieraz człowiek wie co dobre a robić go nie chce pod urokiem doraźnych rozkoszy, które go z tropu zbijają.

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

Czemu ulega? zapyta nas ktoś.

Nam już nie wolno odpowiedzieć, że ulega rozkoszy. Bo dobro przybrało teraz inną nazwę zamiast rozkoszy, nazwę: dobra. Zatem temu, który pyta, odpowiemy, że człowiek ulega. Ale on zapyta: komu, czemu? Dobru ulega odpowiemy. Na Zeusa! Jeżeli się ten pytający nas trafi szelma, gotów się śmiać i powie: To wy naprawdę śmieszne rzeczy mówicie: że ktoś robi źle, wiedząc, że to coś złego, choć wcale tego robić nie musi, ale jednak robi, bo ulega dobrom? A czyż (tak on powie) dobro w nas nie jest zdolne przewyciężyć zła, czy jest zdolne?

My odpowiemy: jasna rzecz, że nie jest zdolne. Bo inaczejby przecież nie był upadł ten, o którym mówiliśmy, że uległ pokusom rozkoszy.

XXXVII

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

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

A znowu teraz zmienimy nazwy tych samych rzeczy na przyjemność i ból i powiedzmy, że jakiś człowiek robi — przedtem mówiliśmy: coś złego, a teraz powiedzmy, że: coś bolesnego — wiedząc, że to bolesne, ale ulegając temu, co przyjemne i co oczywista, nie było zdolne zwyciężyć. Ale czemuż innem może rozkosz zwyciężać ból i naodwrot, jak nie przewyżką jednego w stosunku do drugiego, lub niedomiarem? To znaczy tem, że jedno może być większe lub mniejsze od drugiego i może go być więcej lub mniej i bardziej i nie tak bardzo. A jeśliby ktoś mówił, że: To przecież wielka różnica, Sokratesie, czy rozkosz jest natychmiastowa, czy mająca dopiero później przyjść a tak samo i ból, powiedziałbym, że i to jest różnica o nic innego, tylko o jakiś ból i o jakąś rozkosz. Przecież nie może być, żeby o coś innego. Więc, jako człowiek, który umie ważyć, zestawisz strony rozkoszne i zestawisz strony bolesne i to co bliskie i to, co późniejsze, postawisz na wadze i powiedz, po której stronie więcej?! Jeżeli będziesz miał na obu szalach strony rozkoszne,



należy zawsze wybrać większe i te, których jest więcej. Jeżeli zaś na obu bolesne, wtedy mniejsze i te, których mniej. Jeśli na jednej szali rozkosz a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to co ma przyjść przeważy to, co bliskie, czy też to co bliskie, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśli by doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać.

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

Tak się i jemu zdawało.

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

— Owszem, przyznają.

— A grubość i ilość tak samo? I głosy jednakże zbliżona wydają się większe a zdaleka mniejsze?

Przyznaliby.

Więc jeśli w tem leży nasze powodzenie i szczęście, żeby wielkie długości wybierać i w czyn wprowadzać a małych unikać i wedle nich nie działać, to co stanowi nasze zbawienie w życiu? Umiejętność mierzenia, czy potęga pozoru? Czy też ta musiałaby nas uwodzić tędy i owędy i człowiekby wciąż zmieniać musiał kierunek i raz to, raz tamto i znowu to samo chwycić i żałować własnych czynów i tego,

że wybrał to, co mniejsze, zamiast dobra większego? Natomiast umiejętność mierzenia potrafiłaby odjąć wszelką moc tym pozorom a objawiając to, co prawdziwe, zapewnić spokój duszy na łonie prawdy i przynieść ocalenie życiu? Cóż; zgodziliby się ludzie, że od tegoby nas zbawiła umiejętność miernicza, czy też inna jakaś?

— Umiejętność miernicza; zgodził się Protagoras.

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

— Zdawało się i Protagorasowi, żeby się zgodzili.

— No, dobrze; moi ludzie! A skorośmy zbawienie życia zobaczyli w trafnym wyborze między rozkoszą i bolem, między tem, co większe i tem, co mniejsze i tem, czego więcej i tem, czego mniej i tem co dalsze a tem, co bliższe, to czyż przede wszystkim to rozpatrywanie i ocena nadmiaru i niedomiaru i równości wzajemnej nie wygląda na pewnego rodzaju miernictwo? Koniecznie przecież. A jeśli miernictwo, to przecież to, oczywiście, umiejętność i wiedza.

Zgodzą się.

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

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

Wam się wydaje, że to jest coś innego, niż głu-

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

XXXVIII

Takąbyśmy dali szerokim kołom odpowiedź. Ale ja was pytam wraz z Protagorasem; was, Hip-pjaszu i Prodikosie — weźcie przecież i wy udział w rozmowie — czy wydaje się wam, że mówię prawdę, czy się mylę?

Nadzwyczajnie prawdziwe wydawało się wszystkim to, com powiedział.

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

Zgodzili się ze mną.

— Więc jeżeli, powiadam, to co przyjemne i to co dobre jest jednym i tem samem, to nikt, jeśli bądźto wie, bądźto myśli, że coś innego jest lepsze niż to, co on robi i ono jest mu dostępne, nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać poku-



som i nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota a panować nad sobą to nic innego, tylko mądrość.

Zgodzili się ze mną wszyscy.

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

— I na to się wszyscy zgodzili.

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

Na to wszystko zgodziliśmy się wszyscy razem.

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

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

— No, mniejsza o to, Prodikosie. Chodzi o to, czy prawdą jest to przedtem; czy zechce ktokolwiek z ludzi pójść na to, czego się boi, mogąc iść w kierunku, skąd się niczego nie obawia. Czy też to niemożliwe wedle tego, na cośmy się zgodzili. Bo, czego się człowiek boi, to zgodziliśmy się, uważa za złe.

A co ktoś uważa za złe, na to nikt ani nie pójdzie, ani nie weźmie tego z własnej woli i chęci.

I to zdanie podzielali wszyscy.

XXXIX

Kiedy takie mamy założenia, Prodikosie i Hip-pjaszu, powiedziałem, to niech nam teraz Protagoras broni swojej dawnej odpowiedzi; niech pokaże, że miał słuszność. Nie chodzi o odpowiedź pierwszą wogóle. W tej on utrzymywał, że z pięciu części dzielności żadna nie jest taka jak druga, ale każda ma zdolność sobie tylko właściwą. Ja nie o tę myślę; tylko o późniejszej. On później powiedział, że cztery części są dość podobne jedna do drugiej a tylko jedna bardzo mocno się różni od innych: odwaga. I mówił, że ja to poznam po takim świadectwie: „Spotkasz, Sokratesie, powiedział, wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą i bez krzty mądrości a odznaczających się niebywałą odwagą. Stąd poznasz, że bardzo się różni odwaga od innych części dzielności. Ja się zaraz wtedy bardzo dziwiłem tej odpowiedzi a jeszcze więcej teraz, kiedy z wami przeszedł to rozważanie. Pytałem go więc, czy on odważnych nazywa śmiałymi. A on powiada, że tak, bo gotowi iść na wiele strasznych rzeczy. Czy pamiętasz, powiadam, Protagorasie, żeś tak odpowiadał?

Przyznał.

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

— Nie; powiada.

— Nieprawdaż, więc na coś innego?

— Tak, powiada.

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

— No, tak przecież powiadają ludzie, Sokratesie.

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

— Ależ to, powiada, zostało wykazane w twoim wywodzie przed chwilą, że to niemożliwe.

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

Zgodził się.

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

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

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

— Piękna, powiedział.

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

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

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

— Bojaźliwi, powiada.

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

— No — myśmy się tak zgodzili, powiada.

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

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

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

— Trzeba się zgodzić, powiada.

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

— Tak jest, powiedział.

— A jeżeli nie haniebna, to może piękna?

— Zgodził się.

— A jeśli piękna, to i dobra?

— Tak.

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

Zgodził się.

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

— Tak jest, powiedział.

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

— Tchórzostwem, powiedział.

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

— Tak jest, powiedział.

— I przez tę niewiedzę są bojaźliwi?

Zgodził się.

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

Przytaknął.

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

Skinął głową.

— A ja powiadam: Odwaga jest przeciwieństwem tchórzostwa?

Przystał na to.

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

I tu jeszcze kiwał głową.

— A głupota na tym punkcie, to tchórzostwo?

Z wielkim trudem zdobył się na kiwnięcie głową.

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

Tu już całkiem nie chciał kiwać głową, tylko milczał.

— Więc ja powiadam: Cóż to, Protagorasie?



Ani nie przytakujesz temu, o co pytam, ani nie zaprzeczasz ?

— Sam, powiada, jedź dalej.

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

— Ty się lubisz sprzeczać i upierać, Sokratesie, powiada, żebym koniecznie ja odpowiadał. Zrobię ci tę przyjemność i powiem, że, mojem zdaniem, wobec tego, na cośmy się zgodzili, jest to rzecz niemożliwa.

XL

— Stanowczo, powiedziałem, z żadnego innego powodu nie zadaję ci pytań o to wszystko, tylko pragnę się przyjrzeć, jak to właściwie jest z tą dzielnością i co to właściwie jest ta dzielność.

Wiem dobrze, że gdyby się nam to objawiło, to

zupełnie byłoby jasne to, o czym każdy z nas taką długą mowę powiedział: ja, twierdząc, że dzielności nauczyć nie można a ty, że można. Ten koniec naszej rozmowy wygląda mi, jak człowiek, który nam zarzuty robi i obśmiewa nas a gdyby miał głos ludzki, powiedziałby: Dziwni wy jesteście, Sokratesie i Protagorasie. Tyś zrazu mówił, że dzielności nie można nauczyć, a teraz sprzeciwiasz się sam sobie, dowodząc na gwałt, że wszystko, co kto chce, to wiedza, bo i sprawiedliwość i rozsądek i odwaga, wobec czego dzielność byłaby ze wszech miar czemś, czego można uczyć. Gdyby dzielność była czemś innym, niż wiedzą, jak usiłował twierdzić Protagoras, jasna rzecz, że wtedy uczyłby jej nie można. Teraz jednak, jeśli się pokaże, że ona jest wiedzą, tak ty dowodzisz Sokratesie, to trudno pojąć, dlaczegooby jej uczyć nie można.

Protagoras zaś przeciwnie: założywszy zrazu, że dzielności można uczyć, teraz jakby się do przeciwnego stanowiska przechylał; dzielność raczej mu się wszystkiem innym wydaje, niżli wiedzą. Jeżeli tak, toby znaczyło, że zgoła jej uczyć nie można. Więc ja, Protagorasie, kiedy tak patrzę na to z góry i widzę, jak to się strasznie chwieje wszystko, ogromniebym pragnął, żeby się to jednak wyjaśniło i chciałbym, żebyśmy potem przeszli do rozpatrzenia samej dzielności, co to właściwie jest a dopiero wtedy wrócili do rozważań nad tem, czy jej można uczyć, czy nie można. Aby nas nieraz Epime-teus, ten co to za późno myśli, w roztrząsaniach w błąd nie wprowadził i w pole nie wy-

wiódł tak, jak nas zaniedbał przy podziale dóbr, jak ty twierdzisz.

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

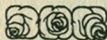
Ja za nim idę i, przed życiem myśląc nad życiem mojem całym, wszystkim tem się zajmuję. Gdybyś zechciał, to, jak i na początku mówiłem, najchętniejbym razem z tobą te rzeczy rozpatrywał.

A Protagoras na to: Ja powiada, bardzo pochwalam, Sokratesie, twoje dobre chęci i twój sposób prowadzenia rozważań. Zresztą mam wrażenie, że ty i poza tem nie jesteś zły człowiek a już za zdrości to nie masz w sobie za grosz. Ja o tobie już do niejednego mówiłem, że z tych, których spotykam z pośród rówieśników twoich, ciebie lubię najwięcej. I powiadam wprost, że nie dziwiłbym się, gdybyś kiedyś został mężem sławnym z mądrości.

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

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

To powiedziawszy i to usłyszawszy poszliśmy do domu.





## OBJAŚNIENIA.

**D**ialog nasz ma formę diegematyczną, to znaczy, że rozmowę całą i akcję z nią związaną poznajemy z ust osoby opowiadającej. Stąd płynie niedogodne i może niekiedy męczące użycie słówek: powiada, mówię, powiedział. Za to łatwiej w tej formie o scenariusz i komentarz samego opowiadającego.

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

Sokrates opowiada z właściwą sobie flegmą i humorem, naśladując styl a z pewnością i głos tych, o których mówi. Roztargnione opowiadanie Hippokratesa i jego zachowanie się całe charakteryzują młodzieńca i dają miarę rozgłosu Protagorasa. Młody człowiek powinien się być zaanonsować przez słu-

I  
FORMA  
DJALOGU

II

NOCNY  
NAPAD

żącego, który mu drzwi otworzył — zapał nie dał mu zachować konwenansu.

Sokrates jest jeszcze niezonały, mieszka skromnie i nie przywiązuje wagi do pory wizyt, jakkolwiek i współczesny mu słuchacz widział w tym napadzie nocnym rysy komiczne. Scena cała rozgrywa się w zupełnej ciemności. Hippokrates musiał dopiero „namacać“ stołek, chcąc usiąść.

III  
SOFISTA  
CO TO JEST

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

i jego Hippokrates. Tem mniej uśmiechał mu się zawód, coraz to więcej przypominający rolę wygadanego pasorzyta i na scenie i w życiu.

Hippokrates z Kos to rówieśnik Sokratesa, sławny ze swej umiejętności lekarskiej i z pism (aforyzmów) medycznych, które się częściowo przechowały do dziś dnia.

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

Pytania Sokratesowe zmierzają teraz, podobnie jak w Gorgjaszu, Ijonie i w. i. do wykazania braku wiedzy rzeczowej u zawodowych mędrców współczesnych. Jednakże to nie wydaje się głównym celem autora w tym ustępie. Przedewszystkiem chodzi o zawstydzenie młodego człowieka, który uległ urokowi nazwiska i tytułu mędrca, choć nie wiedział dobrze, czem się właściwie zachwyca i za czem goni.

Tu, zdaje się, znajdujemy program dIALOGU. Sokrates porównywa uczonych współczesnych, utrzymujących się z przemysłu nauczycielskiego — bo to są sofisci, mówiąc po naszymu — do wielkich i małych handlarzy środków spożywczych. Jeżeli słowa Sokratesa rozebrać z alegorii, to usłyszymy od niego w tym rozdziale pogląd następujący: Nauka Protagorasa i innych sofistów zawiera bardzo wiele twier-

IV

V

PROGRAM  
DIALOGU

dzeń prawdziwych i teoryj cennych obok bezwartościowych zabawek. Oni sami nie posiadają tyle krytycyzmu, żeby odróżnić mogli u siebie samych to, co podają cennego, od tego, co nie ma żadnej wartości. Kto od nich czerpie naukę, potrafi wiele skorzystać, jeżeli się zdoła zdobyć na krytycyzm i odróżnić u nich ziarno od plewy. Inaczej naraża się intelektualnie i moralnie.

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

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

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

## VI

PRZYGODĄ  
POD BRAMĄ

Sokrates z mocno ironicznym uśmieszkiem podaje opis towarzystwa, wtrącając tu i ówdzie objętne zresztą słówka z homeryckiego opisu podziemia, czyli z państwa cieni, widziadeł, pozorów a nie ze świata rzeczywistego bytu i prawdy. Towarzystwo, to kwiat arystokracji ateńskiej, otaczający nadzwyczajną, widać, czią uroczą i szanowną postać Protagorasa. Sokrates bawi się tym widokiem i ma wrażenie, że chór błaznów ogląda na scenie, w komedji. Dzieli się tem wrażeniem nadzwyczaj dyskretnie. Mniej dyskretnie robi plotki o stosunku między Pauzanaszem a Agatonem. Zupełnie jakby czyjaś zazdrość przez niego mówiła.

VII

Sokrates, widocznie, chodzi sobie czas jakiś tędy i owędy, bo wszystkich grup, które opisuje, nie można widzieć z jednego punktu, a wkońcu przedstawia Hippokratesa mistrzowi. Protagoras jest wdzięczny za gotowość do dyskretnego omówienia sprawy wpisu i honorarjum ze względu na zawiść, która ścigać zwykła zawodowych mędrców, uprawiających działalność wychowawczą na wielką skalę.

VIII  
SKĄD RÓD  
SOFISTÓW  
POCHODZI

Protagoras jakby przeczuwał swój los. Platon wiedział, że i los Sokratesa nie był inny.

Protagoras wie, że wyraz sofistes, mędrzec, uczony przysługiwał w dawnej greczyźnie naprawdę także i poetom wybitnym. Wnosi z tego, że były to właściwie dusze bratnie Hippjaszów i tym podobnych. Chce swojemu fachowi dodać blasku przez rodowód starożytny a świetny i siebie przedstawić jako lepszego technika życiowego niż jego sławni poprzednicy.

Hezjod to poeta ósmego wieku przed Chrystusem, a więc bardzo starożytny dla Protagorasa, autor teogonij i poematów pouczających. Sławne były jego „Prace i dni”. Orfeusz to mityczny śpiewak tracki a Muzajos eleuzyński. Przypisywano im hymny święte, podczas misterjów śpiewane.

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

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

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

- IX Protagoras obiecuje swemu przyszłemu wychowankowi stały postęp na drodze do dzielności obywatelskiej. Nie dostrzega poprawki w pierwszym dodatkowem pytaniu Sokratesa — przeciwnie: chwali

go za sposób pytania, który mu niedługo obrzydnie całkowicie. Obietnica Protagorasa dana młodemu człowiekowi: zrobię z ciebie przez nauczanie dzielnego człowieka a tem samem dobrego obywatela, opiera się na założeniu, że Hippokratesa można nauczyć dzielności a to znowu na ogólniejszem twierdzeniu, że dzielności można uczyć. Twierdzenie to było wyrazem wspólnych przekonań Protagorasa i Sokratesa. Obaj uczyli dzielności.

Mimo to, Sokrates głośno wątpi w jego słuszność. Spróbujmy jego rozumowanie ująć w syllogizmy, bo może wtedy łatwiej dojdziemy, ile w niem szczerości a ile figlów i satyry.

X  
CO MÓWI  
A CO MYŚLI  
SOKRATES?

Sokrates niewątpliwie sądzi, że

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

Głośno zaś oświadcza, że:

2. Ateńczycy to mądry lud.

Z czego wynika, że:

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

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

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

Z czego wynika, że:

6. Dzielnosc obywatelska nie jest kwalifikacja, ktora by, zdaniem Ateńczyków, można sobie zdobyć nauką.

A że niby to:

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

Q. E. D.

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

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



Wnioskowi z pierwszego syllogizmu odpowiada, wobec tego, w rzeczywistych przekonaniach Sokratesa to tylko, że: Ateńczycy gdyby byli mądrym ludem, wymagaliby od swych prawodawców i rządców kwalifikacyj zawodowych do tej roli i wiedzieliby, że można je sobie zdobyć nauką.

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

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

Podobnie wygląda ukryta w jego rozumowaniu pokorna przesłanka 7. ożeniona z ironiczną 2, ażeby urodzić tezę, której pozornie Sokrates oprzeć się nie

SIDŁA DJA-  
LEKTYCZNE

może: „Dzielności obywatelskiej nauczyć się nie można“. Sokrates zatem stawia to twierdzenie tylko na próbę.

Argument wzięty z życia prywatnego zdaje się wyglądać:

10. Czego ludzie uchodzący za najdzielniejszych nie mogą nauczyć własnych dzieci, tego wogóle nikogo nauczyć nie można.
11. Obywatele uchodzący za najdzielniejszych nie mogą nieraz nauczyć własnych synów dzielności.

Widocznie więc

12. Dzielności nikogo wogóle nauczyć nie można.

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

XI Protagoras posługuje się teraz, podobnie jak to często robi Sokrates, mytem, który ma w formie alegorycznej przedstawić pewne stanowisko teoretyczne i poddać je słuchaczom. Ponieważ zaś Platon wie, że t. zw. „nauczanie przez podobieństwa“ to nie jest żadne wogóle nauczanie, tylko suggerowanie słuchacza wieloznacznymi wyrazami, które dzięki swej formie przenośnej i nieściślej stoją poniżej po-

ziomu prawdy i fałszu i ponieważ zdaje się o tem wiedzieć także i Protagoras, więc spróbuje po alegorji użyć jeszcze wywodu, który nazwie ścisłym.

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

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

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

PRZYPO-  
WIEŚ NA  
USPRAWIE-  
DLIWIEŃIE  
DEMOKRA-  
CJI, ALE  
IDEALNEJ

XII

i istnieją, widocznie wszyscy ludzie, bez osobnej nauki, mają wrodzone główne elementy dzielności obywatelskiej: wstyd i poczucie prawa. To usprawiedliwia demokrację. Do rządów i roli społecznej kwalifikuje nie nauka niektórych, tylko natura każdego.

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

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

XIII

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

i nauki. Tę myśl podzieliłby z Protagorasem i sam Platon z pewnem zastrzeżeniem.

Że tak myślą szerokie koła, świadczy fakt nagan etycznych i kar, które stosują powszechnie ludzie rozumni wyłącznie tylko jako czynnik odstrasżający i poprawczy a więc jako środek zmierzający do wyuczenia dzielności.

Znowu trudno się oprzeć wrażeniu, że się tu Platon z Protagorasem zgadza, choć ta teoria kary, tak bardzo nowoczesna i słuszna, jest wprost przeciwna ekspiacyjnej teorii kary z Gorgiasza.

Dbanie o dzielność synów okazuje się naturalnym, oczywistym interesem każdego obywatela w społeczeństwie, funkcjonującym należycie. W lichem odpada ta potrzeba, ale takie społeczeństwo zmierza do zatury, wedle rozdziałów poprzednich.

Klasyczny obraz wychowania ateńskiego, w którym Protagoras wymienia środki zmierzające do wyrobienia dzielności. Wśród nich lektura poetów i wyuczanie się panegiryków celem rozbudzenia szlachetnej ambicji. To jest towar, zdaniem Sokratesa, podejrzanego wartości. Że modni uczeni nie znają się na tym towarze i operują nim bezkrytycznie, to pokaże Sokrates w drugiej części dialogu. Poza tem zgadza się z każdym słowem Protagorasa, bo to są przecież szczerze słowa i myśli samego Platona. To jest ten zdrowy pokarm dla dusz.

Dojście do dzielności wymaga danych wrodzonych. Ponieważ zaś te dane w różnym stopniu różnym ludziom przysługują, zatem nie wszyscy się potrafią wnieść na równie wysoki poziom etyczny —

JEDYNI  
ROZUMNA  
TEORJA  
KARY

XIV

XV

WPŁYWY  
KSZTAŁ-  
CĄCE  
CHARAKTER

XVI

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

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

Kiedy się chce mieć obiektywny sąd o tem, co powiedział Protagoras i co o tem myślał Platon, trzeba się wyzwolić od uprzedzenia, że to jest przemowa „sofisty“ a więc musi zawierać jakieś kruczki, jakieś pozory mądrości, coś tu musi być, jednym słowem, fałszywego, co dopiero Sokrates pokaże a zwykły śmiertelnik się w tem nie połapie. Nie jest tak źle. Protagoras, sprowokowany udaniem stanowiskiem Sokratesa z rozdziału dziesiątego, powie-

dział wiele bardzo słusznych rzeczy, które i Sokrates uznaje za słuszne i dobre. Platon próbuje tylko pokazać, że się na tych dobrych rzeczach rozumie lepiej od swoich towarzyszków w dyskusji, łatwiej się obraca w tych kwestjach, ale na treść wywodów Protagorasa zgadzają się wszyscy obecni w kruzganku Kalliasa. I nietylko oni przecież.

XVII

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

PRÓBA  
ROZBIORU  
DZIELNOŚCI

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

Pytanie to nie jest błahe. Jeśliby prawdziwa była ewentualność druga a do tej ciągnie Sokrates wszelkimi sposobami, to znaczyłoby, że istnieje ja-

kiś jeden czynnik, który odróżnia lepsze jednostki ludzkie od gorszych, jeden jakiś warunek doskonałości człowieka, który się może rozmaicie przejawiać i rozmaicie nazywać, zależnie od tego w jakich się okolicznościach objawia, w stosunku do kogo i do czego człowiek go w czyn wprowadza. Sokrates a z nim Platon wierzą, że tym czynnikiem jest rozum człowieka: jego zdolność do stwierdzania rzeczywistych podobieństw i różnic, zdolność do uogólniania trafnego i do wysnuwania wniosków słusznych z danych uogólnień. Ta zdolność pozwoliła człowiekowi opanować przyrodę i ta stanowi o całej wartości człowieka. Rozumem opanować potrafi człowiek i to, co poza nim i opanuje siebie samego. A to właśnie jest człowiek dzielny.

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

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

XVIII

Protagoras, opierając się na pospolitej, trafnej obserwacji, ujętej w wyrazy użyte w ich pospolitem znaczeniu, twierdzi, że dzielność ma pięć części, różnych od siebie nawzajem i od całości i mogących



przysługiwać człowiekowi z osobna. Żadna nie jest do drugiej podobna i nie pociąga za sobą drugiej z koniecznością. Te części to przede wszystkim mądrość a po niej odwaga, rozsądek, sprawiedliwość i pobożność.

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

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

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

Sokrates zdaje się przyjmować zasadę: cokolwiek nie jest pobożne, jest bezpobożne. Zasady tej nie przyjąłby na serjo, bo niewątpliwie zna rzeczy obojętne: ani pobożne, ani bezpobożne. Tu jednak ustami

XIX

fikcyjnego interlokutora dołącza do tej zasady nie tyle myśl, ile zdanie, które radby uchylić u Protagorasa, a mianowicie: sprawiedliwość nie jest czemś pobożnem i widzi wynik, który powinien Protagorasa przerazić: sprawiedliwość jest czemś bezbożnem! W taki sam sposób miga mu przed oczyma ewentualną niesprawiedliwością pobożności, która nieuchronnie wyskoczy z zaprzeczenia tezy, że pobożność jest sprawiedliwa, i nie czekając odpowiedzi — Protagoras gotów się zorjentować, że i tu dysjunkcja na sprawiedliwość i niesprawiedliwość była z powietrza wzięta i dowolnie pomijała czynności obojętne — proponuje mu sam od siebie przyjąć coś wspólnego, stosunek prawie że zamienności między pojęciami sprawiedliwości i pobożności.

KOMU  
WŁAŚCIWIE  
NIEJASNO?

Stosunek to bardzo niejasno ujęty. Coś, niby podobieństwo — ale i to niewiadomo dobrze, gdzie się zaczyna i gdzie kończy, jak słusznie podnieśli Protagoras przy końcu rozdziału. Jeżeli Protagoras w tej chwili powiada, że nie wydaje mu się ta rzecz taka prosta i czuje jakąś różnicę między sprawiedliwością a pobożnością, ale jej nie umie ująć dość jasno — to jest to niewątpliwie własna spowiedź Platona włożona w usta Protagorasa. Jest rzeczą niewątpliwą, że Platon nie umiał, pisząc Protagorasa, jasno tego stosunku przedstawić — inaczej wypadłby jaśniej ten ustęp teraz i Platon nie byłby wracał do tej kwestji w Eutyfronie i nie przedstawiałby jej inaczej w Rzeczypospolitej. Widać więc, że on i tutaj, podobnie jak w Gorgjaszu i Hippjaszu, własne myśli rozdziela między osoby mówiące i kiedy dyskutuje

sam ze sobą, czytelnika w pole wywodzi, poddając mu, jakoby to Sokrates dysputował z Protagorasem, czy z kim tam innym. Tem się też tłumaczy, dlaczego oponenti Sokratesa tak często mówią do rzeczy. Warto z tego punktu widzenia spojrzeć na dialog a zobaczymy, że w wielu miejscach dyskusja, trudna do pojęcia jako walka dwóch indywiduów, doskonale się tłumaczy jako monolog rozbity, już tylko scenicznie, na dwie osoby.

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

W dosyć mozolnym i rozwlekłym dialogu dowodzi Sokrates, że rozsądek i mądrość to jedno i to samo, ponieważ zarówno rozsądek i mądrość są przeciwstawieniem nierozsądku a przyjął wraz z Protagorasem na podstawie czterech przykładów zasadę

XX

POSZUKIWA-  
NIE JĄDRA,  
KTÓRE STA-  
NOWI DZIEL-  
NOŚĆ CZŁO-  
WIEKA

ogólną, że jedno tylko istnieje przeciwstawienie każdej rzeczy. Dowód wydaje się sztuczką dokonaną prawidłowo na słowach a nie przekonaniem kogośkolwiek przez odkrycie związku między rzeczami lub pojęciami. Sokrates przecież nie porównywa wypadków, które nazywa rozsądnym postępowaniem, z wypadkami, które nazywa mądrym postępowaniem, i nie odkrywa w nich czegoś wspólnego i charakterystycznego, tylko stwierdza, że kto chce zawsze jedną tylko rzecz nazywać przeciwieństwem czegokolwiek i kto zarówno rozsądek jak i mądrość chce równocześnie nazywać przeciwieństwem nierozsądku, ten albo musi odstąpić od drugiego zamiaru i tylko jedną z dwóch zalet nazywać przeciwieństwem nierozsądku, względnie obie zalety uważać za jedno i to samo, albo odstąpić od zasady i mówić o większej ilości przeciwieństw jednej i tej samej rzeczy.

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

XXI

Sokrates chce widocznie prowadzić do tego, żeby rozsądek i sprawiedliwość przedstawić jako blisko

ze sobą związane dobra. Dobrem zaś chciał nazywać wszystko, co pożyteczne. Jednakże Protogoras zwraca energicznie uwagę na względność pojęcia pożytku, pożyteczności, tego co pożyteczne i sąd urasta trudność. Nie ze względu na konie, woły, liście, korzenie i włosy, o których mowa, tylko ze względu na tak samo różne a nieraz sprzeczne potrzeby i interesy ludzkie. Przez to przecież jedna i ta sama rzecz będzie i pożyteczna i niepożyteczna zarazem, zależnie od tego, ze względu na czyj interes zechcielibyśmy ją nazwać pożyteczną. To samo będzie z rozsądnym i sprawiedliwym postępowaniem, jeżelibyśmy je sprowadzić chcieli do postępowania pożytecznego. Byłby to relatywizm etyczny Protogorasa a na to stanowisko Platon nie chce się zgodzić. Na tem trudnem rozdrożu filozoficznym ratuje się Platon swym talentem komedjopisarskim a równocześnie daje czytelnikowi wytchnienie po nieco za długich i suchych roztrząsaniach.

Scena częsta u Platona. Sokrates zniecierpliwił przeciwnika, który nie chce dać sobie narzucić w dyskusji metody jedynie właściwej, ale trudnej, nużącej, nie dającej pola do popisu a narażającej na publiczną kompromitację wobec towarzystwa, które, jeśli samo nie bierze czynnego udziału w dyskusji, zawsze stwarza koło niej atmosferę zapasów, wyścigów, turniejów: czeka tylko, kto kogo na łopatki położy, aby klaskać i nagradzać uśmiechem tego, który chwilowo na wierzchu, choćby przez to prawda była i na dole.

Sokrates stwierdza, że Protogoras nie podobał się sam sobie w poprzednich odpowiedziach. On

## XXII

INTERMEZZO  
I TYPY CHARAKTERYSTYCZNE

jednak sam także nie miał wielkiego powodu do radości. W bardzo żywej, charakterystycznej scenie rodzajowej Sokrates nalega na zwięzłość w odpowiedziach. Kalljasowi mniej zależy na metodzie dyskusji, więcej na zabawie miłych gości. Proponuje więc każdemu zachowanie własnych upodobań, jak gdyby nie widział, że się te upodobania i potrzeby wykluczają.

XXIII

Charakterystyczne głosy otoczenia. Alkibjades patrzy na dyskusję ze stanowiska turnieju — wszystko jedno, o co chodzi w rozmowie. Radby oglądał pogiębienie Protagorasa w dyskusji.

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

XXIV

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

W tej formie spotykamy zupełnie, zdawałoby się, niepotrzebną na tem miejscu myśl Kalliklesową o prawie i o naturze, oraz niepsychologiczne i przez to zabawne admonicje, które zachęcają Sokratesa do efektów retorycznych a Protagorasa do ścisłości i zwięzłości. Wkońcu propozycję niemożliwych wzajemnych

ustępstw, pośredniej drogi i wyboru przewodniczącego. Oto Hippiasz, wróg prawa a czciciel natury chce, wbrew własnym słowom, wprowadzić do dyskusji czynnik prawa, aby tyranizował dyskutujących i gwałt zadawał naturalnemu jej biegowi. Już to do Hippiasza miał Platon szczególniejszą słabość; każe mu się tutaj odzywać podobnie jak w dIALOGACH, które ochrzcił jego imieniem.

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

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

XXV

XXVI

INPERPRE-  
TACJA NA  
ZART

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

Protagoras natrafia u Simonidesa na dwa zwroty, które się widocznie sprzeczą. Sokrates zlekka daje do zrozumienia, że coś na tem jest jednak, co mówił Protagoras, urządza jednak zapasy i pokazuje, że metodą modnych uczonych potrafi się utrzymać na wierzchu, jeżeli tylko zechce; wszystko jedno, gdzie wtedy będzie prawda.

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

XXVII

W nagrodę za to ośmieszy zaraz Prodikosa i jego rozróżnienia i jego znawstwo języka. Parodjuje przy tej sposobności mimochodem mityczną genealogję sofistów, którą Protagoras podawał w rozdziale jedenastym i uzyskuje od Prodikosa, który zapomniał o czem właściwie mowa, fałszywą interpretację wyrazów: ciężko, ciężki, rzecz ciężka. Stosuje ją odrazu bez ładu i składu do pieśni Simonidesa, mając przy tem minę „z głupia frant“ i dopiero, gdy Protagoras zżymać się zaczyna na Prodikosa za tego rodzaju bezsensowne interpretacje, Sokrates daje mu do ręki łatwy i słuszny argument na zupełne pogniębienie subtelnego znawcy języka, dla którego dialekt eolski jest „barbarzyński“, jak gdyby nie było Grecji poza



Atenami i wyspą Keos. Sam oświadcza gotowość do przeprowadzenia analizy Simonidesa i towarzystwo bierze jego zapowiedź poważnie.

Trzeba pamiętać, że Sokrates jest w domu konsula spartańskiego i ma dobry humor. Spróbuje współzawodniczyć w długich wywodach z Protagorasem i na żart, którego towarzystwo jednak nie odczuje, zaczyna wzorem Protagorasa z rozdziału XI-go szukać początków swojej sztuki: filozofji. Ma zupełnie poważną minę, kiedy ją wywodzi z Krety i ze Sparty, znanej notorycznie w całej Grecji z braku kultury duchowej. To udawanie, powiada Sokrates, przedrzeźniając Protagorasa i śmiejąc się z tych zagorzałych spartofilów ateńskich, którzy w naśladowaniu zwyczajów lacedemońskich przeszli pierwowzory. Pogniecione uszy to ślady boksu, który właśnie w Sparcie był zakazany. Spartanie, chociaż grubych obyczajów i wyłącznie militarnej kultury — jednak nie znosili tego ordynarnego, barbarzyńskiego sportu, który pielęgnują dzisiejsi demokraci wzorem narwańców ateńskich.

Usuwanie obcych poddanych z granic państwa to naprawdę zwyczaj spartański, osławiony w całej Grecji. Perikles szczylił się tem, że Ateny zwyczajnie tego nie znały. Toż samo zakaz wyjazdów zagranicę, do czego w Sparcie potrzeba było osobnego pozwolenia najwyższej władzy, albo osobliwej misji państwowej. Sokrates podaje humorystyczne interpretacje obu tych zwyczajów nie pozbawione jednak momentu poważnego. Zadaniem tych praktyk spartańskich było pielęgnowanie odrębności plemiennej.

XXVIII  
SPARTAŃSKI  
RODOWÓD  
FILOZOFJI

Ta polega u Spartan, zdaniem Sokratesa, na prostocie, dosadności i zwięzłości słowa, które świadczą o wysokiej kulturze intelektualnej. Każdy wiedział i wie, że u Spartan one świadczyły o czymś wprost przeciwnem. Jednakże Sokrates ma słuszość, kiedy sądzi, że tylko zupełne opanowanie jakiegoś przedmiotu umożliwia krótkie a jasne i dokładne jego ujęcie. To prawda. Stąd przecież wartość dobrych definicyj, stąd piękno epigramów zręcznych, w tem słaba strona popisów retorycznych. O to też Platonowi chodzi.

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

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

XXIX

Polski wyraz „tylko“, na którym się Sokrates opiera, mówi zbyt wiele — nie mamy jednak słówka tak lekkiego jak greckie *men*, które może znaczyć a może i nic nie znaczyć, może wypełniać lukę w rytmie, może znaczyć: zaiste, na pewne, prawda, w części, nietylko — lecz i, jużto, tak, więc, nie,

owszem, raczej i wiele innych odcieni potrafi przyjmować. O zamiarze polemicznym wcale nie świadczy.

Słowo „naprawdę“ w tekście pieśni należy bez żadnej wątpliwości do wyrazu „dzielny“ a nie do „ciężko jest“, jak chce Sokrates. I nie jest to osobliwa naiwność mówić o ludziach naprawdę dzielnych w przeciwstawieniu do pozornie dzielnych, tylko powszechna swoboda językowa. Ciąg dalszy pieśni świadczy, że Sokrates nabiera towarzystwo, jak gdyby mówił: Mnie jeszcze więcej stać niż was na elukubracje, które wy nazywacie studjum nad literaturą piękną, ale wstyd robić takie rzeczy na serjo. Bo proszę — można i tak, jak ja teraz — i co mi kto zrobi?! Cóżby dopiero powiedział Sokrates o t. zw. podmiotowej krytyce literackiej!

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

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

Zabawnie wygląda to rzekome „chwalenie nie z własnej woli“ i z własnej woli. Simonides przedstawiony jako jeden z tych i dziś doskonale zna-

XXX  
PRZEZ ŻAR-  
TY PRZE-  
BŁYSKUJE  
POWAGA

XXXI

nych utrzymanków literackich, którzy swój dar słowa wynajmują za pieniądze redakcjom i stronictwom, mało sobie robiąc z pogardy, która lepień do ich nazwisk. Któż wie; może być, że przodkiem ich był Simonides.

Jeszcze zabawniej ta „miłość nie z własnej chęci“ i z własnej chęci. Czyżby Sokrates nie wiedział, że „nie z własnej chęci“ można tylko udawać miłość przed drugimi, albo przed sobą — ale „kochać nie z własnej chęci“ to głupstwo bardzo jaskrawe.

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

XXXII

Ci jednak za mądrzy na to, żeby go poważnie chwalić. Z całego towarzystwa jeden Hippjasz nie szczędzi szczerzego uznania. Widać, że jest przeprowadzony konsekwentnie i w tem miejscu. Kiedy Alkibiades, uspokoiwszy komiczne zapędy popisowe Hippjasza, nastaje na dalszy ciąg turnieju, Sokrates zaczyna mówić poważnie. Platon rzuca jego ustami gorzkie słowa i mocne w stronę poetów i krytyki subiektywnej i literackich rozmów. To wypożyczony dźwięk fletów, to błazeństwa i zabawki. Ludzie piszący wiersze zawodowo przedstawiają mu się jak tancerki i muzykantki, które się wynajmują na czas po kolacji. Dziwnie głęboko brzmią słowa Sokratesa.

SZARPANIE  
WŁASNEGO  
SERCA

Słyszymy, czym są dla Platona dialogi jego i żywe rozmowy z żywymi ludźmi myślącymi: to eksperymenty nad prawdą i nad duszami ludzkimi. Określenie po lakońsku związane a jasne.

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

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

Dialog jest teraz tak prowadzony, że Sokrates tylko pyta, potrąca, zaczepia, a Protagoras odpowiada słowami zupełnie sokratesowemi, choć się na swego towarzysza rozmowy dąsa i niecierpliwi. Naprzód Protagoras o tyle zmienia swoje stanowisko z pierwszej części dialogu, że, nie podając żadnej zresztą racji po temu, cztery zalety człowieka uważa teraz za wcale bliskie siebie a nie za zgoła różne, jak przed-

XXXIII

XXXIV  
ROZUM  
A MĘSTWO

tem; tylko odwagę ma za coś od nich wszystkich różnego, ponieważ ona może występować oddzielnie. Stąd dyskusja będzie się teraz toczyć około odwagi.

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

Naprzód więc ustala, że odwaga, jako zaleta przecież, jako częśćka dzielności, jest czemś pięknym. Od niej odróżnia się wcale niepiękna śmiałość, zuchwałość, junakierja, „odwaga szaleńców“. Odwaga jest cechą tych, którzy się znają na pewnym niebezpieczeństwie i na pewnej obronie właściwej w danym wypadku — śmiałość przysługuje i tym, którzy się na jednym i drugim nieznają. DIALOG wydaje się w tym miejscu tak niejasny, że nie wiadomo dobrze, czy Platon woli pomiędzy śmiałością i odwagą ustalić stosunek wykluczania się, czy też raczej — za drugą ewentualnością przemawia więcej — stosunek podporządkowania: Każdy odważny śmiały, a niektórzy śmiali są odważni.

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

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

W rozdziale XXI-ym próbował je zidentyfikować z pożytkiem, pożytecznością i urwał, aby uniknąć relatywizmu Protagorasa. Teraz zrobi rzecz zupełnie dziwną. Zajmie stanowisko, którego możnaby się właśnie u Protagorasa spodziewać, podczas gdy Protagoras będzie mówił zupełnie jak Sokrates. Oto Sokrates twierdzi, że dobro to nic innego, tylko przyjemność, rozkosz a zło to przykrość, ból. W Gorgjaszu będzie to stanowisko zwalczał jak tylko potrafi; tutaj robi relatywistyczny eksperyment nad prawdą i nad sobą samym, jak zapowiedział w rozdziale XXXII-im.

HEDONIZM  
SOKRATESA  
SKRAJNY  
A PROTA-  
GORASA  
UMIARKO-  
WANY

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

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

Żeby odwagę, męstwo, moc sprowadzić jednak

do wiedzy, musi się Sokrates załatwić z wypadkami ulegania, a więc braku męstwa, braku mocy nad czymś, co się w upadkach moralnych wydaje silniejsze, niż intelekt.

Dla rozrywki słyszymy, jak Protagoras wygłasza zwrot jakby żywcem wyjęty z ust Sokratesa w Kritonie: „Co tam mamy zważać na opinię szerokich kół?”. To figiel platoński. Nie chodzi w tej chwili o liczenie się z opinią. Chodzi jednak o to, że analiza potocznych, powszechnie przyjętych ocen dodatnich i ujemnych jest punktem wyjścia cennym dla Protagorasa zarówno jak i dla Platona. Obaj lubią czerpać większe przesłanki dla swych wniosków z zapasu wiszących w powietrzu, powszechnie przyjmowanych opinii etycznych i estetycznych. Zrobią tak i teraz.

XXXVI

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



Przedstawi się jako nieumiejętność oceny, jako brak odpowiedzi na pytania, która z pobudek przyniesie większą przyjemność czyli większe dobro a usunie większe zło. Ponieważ pobudki to są pewne przyjemności i przykrości a przyjemności i przykrości przemagać się i zwalczać i zwyciężać mogą tylko swą wielkością i siłą, więc zawsze silniejsza pobudka powinna w nas zwyciężać. I zwycięża naprawdę, o ile nie przeszkodzi wynikowi walki nasz mylnie działający intelekt. Mądry człowiek wybiera zawsze większą przyjemność a mniejszą przykrość i gotów jest doraźną przykrością okupywać wszystkie przyszłe większe przyjemności. Kto wybiera doraźną przyjemność narażającą go na przyszłe większe przykrości — a tak postępuje każdy ulegający ponętom rozkoszy i taki jest mechanizm każdego upadku moralnego — ten jest poprostu głupi: nie umie ważyć, mierzyć, nie umie oceniać różnicy między przyjemnościami i przykrościami. Uleganie pobudkom złym w walce z rozumem, który dobrą drogę wskazuje, to ze stanowiska hedonizmu nic innego, jak tylko głupota, brak wiedzy. Jedyne zbawieniem w życiu, tem, co zapewnia trwałą przyjemność i nadaje dodatnią wartość etyczną życiu — jest wiedza, teoria i systematyka wartości życiowych. Takimi teoretykami powinni być uczeni nauczyciele młodzieży. Ci, którzy się tej roli podejmują, powinni tę wiedzę posiadać, jeżeli mają przynieść pożytek wychowankom i zasłużyć na wynagrodzenie, które pobierają.

Bardzo się ten wywód mętny co do formy ale trafny co do intencji podobał całemu towarzystwu.

XXXVII  
SŁABOŚĆ  
WOLI  
SŁABOŚCIĄ  
INTELEKTU-  
ALNĄ

XXXVIII

Były w nim zawiązki determinizmu i hedonizmu, które rozwinąć miał dopiero epikureizm; narazie bu-  
rzyło się jeszcze w głowie twórcy; fermentował w nim  
intelektualizm Sokratesa.

Dążenie do przyjemności a unikanie przykrości  
wydaje się Sokratesowi naturalną skłonnością czło-  
wieka, która na to samo w jego obecnym rozumieniu  
wychodzi, co dążenie do dobra i unikanie zła. Wy-  
branie przykrości poprostu wydaje mu się niemożliwe.

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

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

Byłaby to sprzeczność niejako, bo w zrozumie-  
niu Sokratesa uważać coś za straszne to tyle, co  
bać się czegoś; zaczem niepodobna nie bać się cze-  
goś, czego się ktoś właśnie boi, czyli niemożliwa jest  
odwaga w tem rozumieniu. Możliwa natomiast jest: nie  
doznawać obawy czyli mieć otuchę. Kto ma otuchę,  
to znaczy: nie boi się rzeczy haniebnych czyli złych  
czyli w rezultacie jakimś przykrych — ten nie jest  
odważny tylko szalony, zuchwały. Kto zaś ma otu-  
chę to znaczy nie boi się rzeczy pozornie złych ale  
naprawdę pięknych, szlachetnych, dobrych a więc  
w rezultacie jakimś przyjemnych, ten jest odważny.  
Szaleństwo, śmiałość jest objawem głupoty, odwaga  
objawem mądrości. Odważny boi się rzeczy hanieb-  
nych, złych, brzydkich, tchórzliwy boi się rzeczy  
pięknych, dobrych, szlachetnych. Tem samem odwaga

XXXIX

ODWAŻNY

BOI SIĘ

MĄDRZE

I PIĘKNIE;

TCHÓRZ

GŁUPIO

I BRZYDKO

przedstawia się Sokratesowi jako cecha wyłącznie ludzi mądrych czyli: zadanie swego wywodu uważa za spełnione.

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

Całe to rozważanie o odwadze nie wydaje się analizą pewnej dyspozycji psychicznej, tylko rozpatrywaniem związków między zwrotami mowy potocznej i to rozpatrywaniem nieco dowolnem i na piasku postawionem.

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

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

Gdyby zaś dzielność była czemś innem, niż wiedzą, to może znowu Protagoras nie byłby w takim fatalnem położeniu ze swoją tezą i powołaniem, bo kto wie — czy nauczanie to nic innego jak tylko podawanie wiedzy? Wydaje się, że wcale niekoniecznie. Można przecież i psa nauczyć służyć i konia skakać i to są niewątpliwie zalety psa i konia

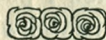
XL  
TANIEC  
STANOWISK

a mimo to, nikt nie powie, żeby podczas nauki i przez nią pies osiągał jakąkolwiek wiedzę o słuszeniu, albo koń nabywał wiedzy o braniu płotów i rowów. Któż wie, czy i dzielność nie polega na pewnym treningu?

Ma słusznosc Platon, kiedy patrzac na swój djalog z góry, widzi, „jak to się strasznie chwieje wszystko“. Słusznie, pragnąc wyjaśnienia na tem polu, czuje potrzebę pogłębienia naprzód istoty dzielności — nie wystarcza mu wcale to, cośmy właśnie przeszli — potem dopiero będzie się mógł rozegrać, między zawodowym nauczycielem a wolnym amatorem dzielności i wiedzy, spór o legitymację zawodu.

APOSTROFA

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

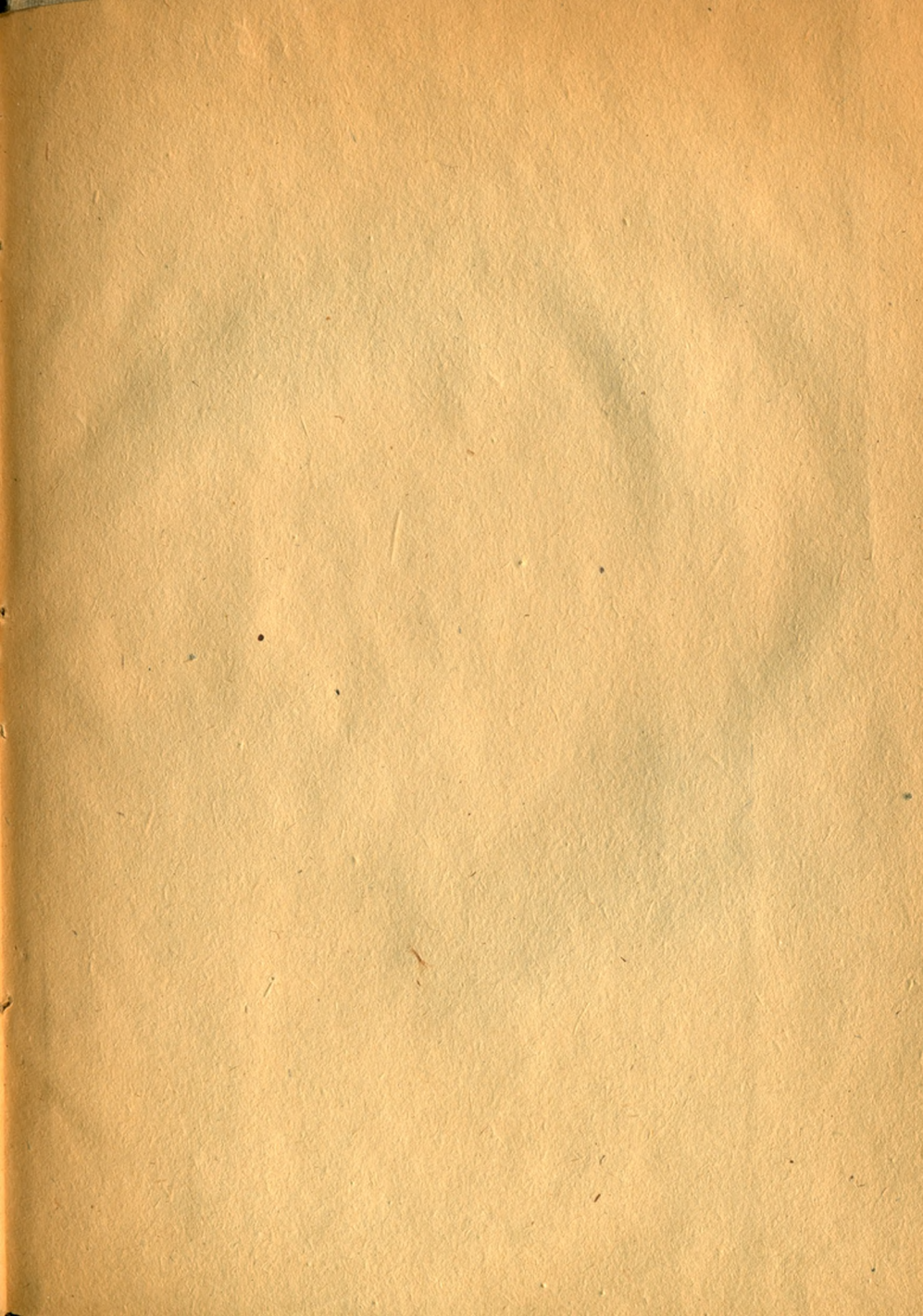


## SPIS RZECZY

	Str
WSTĘP . . . . .	1
PROTAGORAS . . . . .	17
OBJAŚNIENIA . . . . .	113

Akademia Lekarska w Gdansku  
Zakład Historii i Filozofii  
Medycyny

nr. 84, zakup. Sychtówna Anna, Kochoborowo, 30. IV.  
1946, zř. 400.



Biblioteka Główna  
Akademii Medycznej w Gdańsku

065936



004-065936--000