R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code
ST1316
DANES-PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA .COM

Bib. 114.281.

DZIEŁA PLATONA

1. Apologia czyli Obrona Sokratesa, 2. Kriton,

3. PHEDON czyli O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY

PRZEKŁAD

F. KOZŁOWSKIEGO

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

WARSZAWA,

Nakład i druk S. Orgelbranda

KSIĘGARZA I TYPOGRAFA.

—

1845.

1(09):1(09)9

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

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

Cenzor **Niezabitowski.**

32682/2

WYDZIAŁ
Biblioteki Narodowej

O PRZEKŁADZIE PLATONA.

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

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

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

WSTĘP.

O DZIEŁACH i FILOZOFII PLATONA.

JEDNYM z najpiękniejszych zabytków, jakie nam los po starożytnych dochował, są bezwątpienia dzieła Platona. Ten płód jeniąlnego talentu Greckiego filozofa, skarb mądrości owczesnych Greków, od całéj starożytności tyle wielbiony i późniéj chciwie poszukiwany, ma i dziś swoję zasłużoną cenę. Jakkolwiek duch dzisiejszéj filozofii wzniósł się daleko wyżéj, i po dwu tysiącach przeszło lat od Platona musiał w postępie swoim wyższéj dosięgnąć sfery, patrzy jednak na filozofię Platona jako na piérwszy swój śmielszy krok ku wyższemu udoskonaleniu. Dzieła Platona zostaną zawsze godnym pamięci wieków pomnikiem mądrości Greckiego filozofa, któremu nie napróżno starożytność nadała imię boskiego (divinus Plato), kiedy od małych początków stanął na tak wzniosłém stanowisku (1).

„Podać obraz jego filozófii, mówi Hegel, (2) nie jest tak „trudno z powodu niéj saméj, jak raczéj, że w rozmaitych

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

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

„czasach będąc rozmaicie uważana, nieczystemi rękami pó-
„źniejszych wielorako skalana została; albowiem ci niezdolni
„pojąć ducha Platona, grube swoje wyobrażenia do niego
„powprowadzali, lub to w nim za istotę wzięli, co nie do
„filozofii, lecz do jéj przedstawienia tylko należy.“ Jakkol-
wiek bez zaprzeczenia przyczyną tego był w ogóle brak
przyzwoitego wówczas postępu filozofii, jednak nie mały na
to wpływ miał także stan dzieł Platońskich, w jakim te aż
do naszych czasów doszły. Już w starożytności dla ich oso-
bliwości nader poszukiwane, wcześnie wielu podrobionemi
zarzucone zostały, tak, że gdy je od fałszywych trudno
odróżnić było, tém samém i powziąć z nich dokładne-
go o filozofii wyobrażenia nikt nie mógł (1). Już sławny
Arystofanes Bizantyński nauczyciel Arystarcha patryarchy Kry-
tyków Greckich i Łacińskich nie znał prawdziwych dzieł
Platona, (2) i nie pojmując istotnego ich związku, tak je uszy-
kował i połączył (3), że nie odpowiadały bynajmniéj ducho-
w filozofii Platona. Późniéj Thrasyllus za Augusta i Tybe-
ryusza mając tylko wzgląd na samą ich formę dramatyczną,
przez związek, (4) jaki im podług tego nadał, jeszcze więcéj

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

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

(3) Na trilogie: to jest badające, nauczające i przedstawiające: przez
co dał poznać, że już szkoła Alexandryjska nie znała prawdziwego po-
rządku dzieł Platona i nie umiała znaleść zasad do przywrócenia go.

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

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

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

(1) Argumenta dialogorum Zweibrücken — 1786.

(2) System der Platonischen Philosophie — Leipzig 1795.

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

(4) Reszta rozmów, które nie uznaje za prawdziwe, są: Kratyl, Symposion, lubo je późniéj przyjął za takie Ast. Daléj odrzucił 12 następnych: Epinomis, Alcybiades I i II, Menexen, Hippias starszy i młodszy; Jon, Theages, współzawodnicy, Hipparch, Minos, Klitophon.

W tych dziełach jeniusz i nauka filozofa najdobitniéj się malują. Nadto Schleiermacher wychodząc z zasady, że gdy w dziełach Platona przedstawienie filozofii od piérwszych wyobrażeń, aż do podania pojedynczych nauk ciągle jest jednakowe, ztąd musi być naturalne następstwo i konieczny związek rozmów między sobą; albowiem daléj niemógłby Plato postępować w jednéj, nie osiągnąwszy zamierzonego celu w poprzedzającéj, tak że co jest końcem jednéj, musi być początkiem i zasadą drugiéj. Oraz, ponieważ Plato nie podaje oddzielnie każdéj przez się nauki, tylko wszystkie jako całość z sobą połączone, i będące w związku z sobą, tedy i układ ich czyli porządek musi się łączyć z sobą. Nareszcie z uważania wspólnych zasad nie masz u Platona wielu niezależnie od siebie będących rzędów rozmów, tylko jeden wszystko w sobie zawiérający. Stósownie do tego Schleiermacher uszykował dzieła Platona porządkiem naturalnym, odpowiednim jeniuszowi Platona i naturalnemu rozwijaniu się myśli i nauk. Podzielił je na trzy części. W piérwszéj podane są główne pojęcia tego, co potém wszystkiemu za zasadę służy: naprzód dialektyki, jako sztuki filozofii, a potém idei jako właściwego jéj przedmiotu. To stanowi niejako zasadniczą część dzieł Platona. Należą do téj części rozmowy: Phedr, Protagoras, i Parmenid, z których dwie piérwsze mają na celu pokazanie fałszywości pospolitego sądzenia o rzeczach (sofistów w Atenach), a trzecia jest jużto jako przedstawienie dialektycznéj metody, już jako przejście do drugiéj części mówiąc o stosunku idei do rzeczy, czyli o zasadzie wszelkiéj wiedzy ludzkiéj. Dopełnieniem tych są Laches, Charmid, i Euthyphron. W drugiéj części jest zastosowanie zasad podanych w piérwszéj, czyli tłumaczenie wiedzy ludzkiéj. Należą do niéj: Theetet jako wstęp, Sophist, Polityk jako środek, a Phedon i Phileb jako przejście do trzeciéj części. Dopełnieniem tych są: Gorgias, Menon, Eu-

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

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

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

stępowi prac około niego. Po Ascie wpłynął także na wyjaśnienie dzieł Platona Socher przez stosowny ich podział podług przedmiotu traktowanego i epok życia filozofa, oraz starając się (1) te, przeciw których autentyczności nie masz pewnych z rzeczy wyprowadzonych dowodów, zachować od zbytecznéj surowości Asta (2). Podział jego podług przedmiotu jest następujący: 1° rozmowy tyczące się sprawy i śmierci Sokratesa: Eutyphron, Apologia, Kriton, Phedon, Kratyl. 2° będące dalszym ciągiem jedna drugiéj: Theetet, Sofiści, Politik, Rzeczpospolita, Timeus, i Kritias. 3° rozmowy przeciw fałszywéj filozofii: Euthydem, Protagoras, Gorgias, Jon, Hippias. 4° rozmowy rozbierające kwestye spekulacyjne: Phedon, Theetet, Sofiści, Philebus, Timeus i Parmenid. 5° rozmowy poświęcone polityce czyli sztuce rządzenia: Politik, Minos, Rzeczpospolita, Prawa, Epinomis. 6° rozmowy rozbierające kwestye retoryczne: Gorgias, Menexenon, Phedr, Symposion. 7° rozmowy tyczące się osób z towarzystwa Sokratesa: Theages, Alcybiades I, Laches, Theetet. 8° rozmowy, w których rozbierane jest pytanie, czyli cnoty można nabyć z nauki: Euthydem, Protagoras, Menon. 9° rozmowy, w których tytuły wskazują przedmioty szczególne, jak Charmides czyli o umiarkowaniu, Laches czyli o męztwie, Lysis czyli o przyjaźni, Euthyphron czyli o pobożności. Podług epok życia Platona, podzielił Socher rozmowy jego na cztery okresy: piérwszy do 30go roku wieku Platona, czyli do śmierci Sokratesa: należą do niego cztery rozmowy tyczące się sądu i śmierci Sokratesa, to jest: Eutyphron, Kriton, Apologia, i Phedon, który zdaje się, był zaraz po śmierci

(1) W dziele wydaném w Monachium r. 1820 pod tytułem »Ueber Platons Schriften.«

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

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

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

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

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

(1) Heeren. Ideen. T. XV

go wieku „że w Platonie trudno szukać całości; niemasz „filozoficznego systematu; wszystko się waha i jedno sprze„ciwia drugiemu; że Plato był więcéj śmiałym dialektykiem, „niżeli systematycznym filozofem; więcéj pragnący innych „zbijać, niżeli własny gruntowny system utworzyć.“ Na to słusznie odpowiada Schleiermacher „że takie zdanie niczém „inném nie jest, jaktylko pokryte wyznanie zupełnego nie„rozumienia dzieł Platona i to szczególnie dla formy“ Albowiem dlatego, że niemasz u Platona systematycznéj formy, nie można mu odmawiać, wszelkiego związku jego nauki. „Jakkolwiek Plato, mówi Hegel, nie podaje nam systema„tycznego widoku swojéj filozofii; bo trudno żądać, aby „używając często w swoich dziełach obrazów imaginacyi, przy„wodząc mniemania dawniejszych filozofów, i odnosząc się „niekiedy do sposobów prostych przekonywania, (1) miał „się trzymać formy ścisłego rozumowania; jest jednak u „niego duch i wytknięte stanowisko filozofii, tylko ten nie „występuje w formie, w jakiejbyśmy życzyli; bo filozoficzne „ukształcenie Platona nie było jeszcze do tego stopnia przy„szło; nie nadszedł czas dla ściśle naukowych dzieł filozo„ficznych. Idea téj nauki zbyt była jeszcze świéża i nowa; „do umiejętnego i systematycznego przedstawienia filozofia „przyszła dopiéro za Arystotelesa.“ Do tego na usprawiedliwienie Platona dodaćby jeszcze należało, że filozofia jego będąc Sokratyczna nie mogła być podobną Aristotelesowéj, i musiała w swéj formie unikać wszelkiéj suchéj teoretycznéj systematyczności jako więcéj dla życia praktycznego niż dla szkoły przeznaczona. Plato zatém nie chcąc być samym zimnym dialektykiem, podawszy myśli swoje o filozofii w sposób dramatyczny, przymuszony był je urozmaicić wielu ustępami, niekiedy zbogacić obrazami imaginacyi,

(1) Jak Sokrates przez indukcyę i analogię.

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

---

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

(2) W ogóle co Plato w Phedrze w tym względzie mówi, da się do tego zredukować: 1 Wyrażenie myśli swoich w mowie pismiennéj pomaga o

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

---

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

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

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

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

(1) Rotteck Allgemeine Geschichte T. II.

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

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

(1) Dlatego w filozofii Platona jedni za wiele drudzy za mało znajdo-

zoficznéj umiejętności; albowiem wszelkie filozofemata będąc myślami, powinny być jako takie przedstawione, a mythy podają zmysłowe obrazy raczej dla imaginacyi, niż dla myśli. Jest to (mówi daléj) bezwładność myśli nieumiejącéj sama przez się ugruntować się ani wydobyć. Mythyczne przedstawienie uważać należy za skalanie myśli przez zmysłowy kształt, który nie może wyrazić tego, co myśl chce. Służy ono tylko za ponętę, aby wabić do zajęcia się rzeczą. Jest czémści pedagogicznem. Często mówi Plato „trudno się nad „tym przedmiotem rozwodzić, wolę raczéj myth podać.“ W ogóle należy powiedzieć, że używanie mythów u Platona jest w związku z formą całéj jego filozofii opartéj na imaginacyjném przedstawieniu. Zresztą sposób ten nauczania jako właściwy najodleglejszéj starożytności, przeszedł w następstwie i do Platona; a gdy późniéj filozofia została ścisłą umiejętnością, musiał być zarzucony. Powodem do obrazowéj mowy Platona, prócz chęci przedstawienia w niéj wszystkiego mocniéj i dybitniéj, do czego miał popęd w żywéj i ognistéj swojéj imaginacyi, był jeszcze brak stosownych w ówczas dla filozofii wyrazów (1). Wiedząc jak ważne jest

---

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

(1) Wyobrażenia nazywa czemści niewidzialném, ukrytém przed oczami, boskiém, nieśmiertelnem, ἄυρατον, ὄμμασι, σκοτίωδες, ϑεῖον, ἄϑανατον — idee oznacza wyrazami — rzecz niezmysłowa, niewidzialna, wszelkiego kształtu pozbawiona ἄσωματος ασχηματιστος, ἄναφης οὐσια — wyrażenia nazywa odciśniętemi formami i obrazami ἐκμαγεῖα.

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

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

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

---

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

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

(3) Numerius i Eusebius.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

rejby nic nie było w sobie jednością, lecz nieskończoną wielością zniszczyłaby wszelką jedność nawet rozumu i wewnętrznego przekonania. Główne miejsce przeciw ciągłéj zmianie rzeczy jest w Kratylu i Sophiście oraz w Theaetecie.

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

O Filozofii Platona.

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

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

(2) W Phedrze.

(3) Uczeń Schellinga w dziele: Historya Filozofii.

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

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

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

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

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

Plato, który od praktycznéj filozofii przyszedł do teoretycznéj i połączywszy obiedwie, na piérwszym względzie miał moralność (która, jak słusznie mówi Hegel, nadewszystko u niego jaśnieje i najwięcéj nas interessować może) głównie spowodowany był do tego przez stan i potrzeby swego wieku. Żył w epoce powszechnego wstrząśnienia w Grecyi (1). Odmiana w niéj w skutku długich wojen rządów, ustaw i praw, przytém zepsucie obyczajów i brak zasad moralnych sprowadziły zamięszanie w stosunkach towarzyskich Greków i następnie niezgody między niemi. Szczególnie tak było w Rzeczypospolitéj Ateńskiéj, gdzie przy sprzecznych dążeniach mieszkańców, rozmagającym się coraz więcéj zbytku. i zarzuceniu dawnéj prostoty obyczajów, zazdrość, chciwość, egoizm, duma odjąwszy władzę prawom, które odtąd dla powściągnienia namiętności stały się bezsilne, otworzyły pole dla anarchyi. W téj naprzód religia straciła swoje zna-

(1) Od r. 430 — 348 w czasie wojen Peloponezkiéj, Thebańskiéj, Phorejskiéj po których powszechna demoralizacya i zepsucie ułatwiło późniéj Filipowi Macedońskiemu podbicie Grecyi.

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

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

(1) Była dziwną mięszaniną dogmatyzmu i sceptycyzmu.

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

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

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

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

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

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

(1) Sophista, Politik i Phileb.

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

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

---

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

(2) Polit. *ἐπιστήμη τὸ ὂν γνῶναι — φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡς αὐτῶς ἔχοντος δυνάμενοι ἐ ἅπτεσθαι.* Theaetet: *ἐπιστήμη ὡς αὐτὴ ἡψυχὴ καθ ἑαὐτὴν ἐπορέγεται.* Plato nie zawsze jednakowo podaje swoje określenie filozofii, bo nie pisał ściśle naukowego dzieła, i myśli swoje przybrał często w obrazowy język; lecz wszystkie te wyrażenia dadzą się zredukować do piérwszego n. p. Rzp. VII. Filozofia mówi on, jest przejściem duszy z ciemnego i pochmurnego dnia do jasnego, w którym to co jest, można poznać. Filozofia przez jasne rozwinięcie idej rozszérza dzień nad najciemniejszemi przedmiotami, jest wewnętrzném światłem ducha. Najszlachetniejszą władzą w człowieku jest rozum, coś boskiego w nas.

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

(1) Thaetet. Phedr. Phaedon. (2) Timaeus. (3) Phedr, Politik.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) Charmid.

(3) Gorgias ἐπιστήμη ποιητικὴ δικαιοσύνης ἐν πόλει πολιτικὴ ἐπιστήμη καλῶν καὶ συμφερόντων.

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

(1) Politic. (2) czyli logiki. (3) Theaetet. (4) Phaedo.

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

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

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

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

Ogólny widok filozofii Platona.

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

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

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

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

„samym przez się, istotą, tém, co tylko rzeczywiście jest i „ma prawdziwość.“ Oddzielne od wszelkiéj exystencyi są rzeczywistością, która nie zależna od niczego innego jest sobie sama zupełnie podobna, tylko myślą dająca się pojąć(1), niejako coś zewnątrz będącego, lecz jako w sobie i przez się: n. p. piękność przez się nie jest w jedném miejscu taką a gdzieindziéj inną, albo w tym czasie pięknością a w innym nie, albo w stosunku do tego pięknością a do czego innego nie. Piękność przez się jest wszędzie i w każdym czasie taką. Idee więc są niezmienne, zawsze sobie podobne, trwałe (ὅμοτα ὁμοείδη, βέβαια); bo piękność przez się nie powstaje, ani ginie (3). Zawiérają wewnętrzne pojęcie znamion, które razem do siebie należą, czyli pod jednym gatunkiem (εἶδος) się mieszczą (4). Są więc pojęciami gatunków, i nie odpowiadają im żadne predikata, które za pomocą zmysłów postrzegamy n. p. kształt, kolor. Przeto nie można ich żadnym zmysłem objąć, tylko myślą. Każdego gatunku jest tylko jedna idea, to jest wyobrażenie formy wszystkich pod jednym gatunkiem zawartych przedmiotów (5). Idee więc są formami rzeczy w świecie będących (6), które Bóg połączył z temi, tworząc ostatnie podług idei swojego rozumu (7). Dlatego je jako wzory wszystkich rzeczy od Boga stworzonych i jako idee boskiego rozumu posiada rozum ludzki, będąc sam darem boskim; to jest dusze ludzkie otrzymały je od Boga przy swojém stworzeniu (8), gdy jeszcze były bez ciała czystemi rozumowościami. Tym sposobem ludzie, sądzi Plato, są od urodzenia w posiadaniu zaraz pewnych rozumowych pojęć, które im służą za prawidła do

---

(1) Symposium, Phileb. (2) Cratyllus. (3) Symposium. (4) Phaedo. (5) Rzeczposp. X. Phileb. (6) *Cicero* de Oratore »has rerum formas apellat ideas Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione, ac intelligentia contineri«—Phedo. (7) Rzpta VI, VII, Phileb. (8) Timaeus.

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

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

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

„czątek brały. Plato sądził, że to co prawdziwe, ogólne, „co jest ideą jak n. p. dobroć, piękność, naprzód w duchu „się znajduje, a potém się z niego rozwija i nauka jest „sztuką tego rozwinięcia; ale inne przymioty duszy stoją „bliżéj ciała; nie masz ich piérw w duszy, tylko przychodzą przez nawyknienie, ćwiczenie. Ten jest bliższy stosu„nek, który Plato względem tego co wewnętrzne i zewnę„trzne oznaczył. Dla nas, mówi Hegel, to wyobrażenie, że „duch ludzki sam z siebie pewny, stanowi o dobroci, pię„kności, i t. d. jest powszechne, ale Plato piérwszy starał „się je ustalić.“ Znajdował tym sposobem swoje absolutum w duszy, rozumie i jego ideach, a pośrednio przez stworzenie świata od najwyższego rozumu w universum. Rozum ludzki podług niego poznaje przedmiotową rzeczywistość dla tego, że najwyższy rozum jest przyczyną wszelkiéj rzeczywistości, a przez idee prawodawcą fizycznego i moralnego świata. Wszystkie założenia (problemata) czy z teoryi jakiéj, czy z praktyki, są zadaniami rozumu, i ich rozwiązanie może tylko sam rozum za pomocą idej do skutku przywieść. Filozofia zatém jest systematyczném rozwinięciem idej, jako zasad rzeczy, i umiejętnością związku ich w niezawisłém pochodzeniu. Ten jest system rozumowy Platona podług jego głównych rysów. Idee, pojęcie tego co przez się i wzjawieniu, stosunek idej i świata zewnętrznego do Boga, oraz pojęcie wiedzy i poznania, są w teoretycznéj części; prawodawstwo rozumu, stosunek jego do żądzy i czucia, określenie najwyższego dobra, nareszcie stosunek tego do szczęśliwości i związek moralności z religią, składają główne punkta w praktycznéj części.

Dialektyka.

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

które on uważa za najwyższy szczyt filozofii, i w nich pokłada całą różnicę prawdziwego filozofa od sofisty, zajmującego się tylko zjawieniami, a nie czystemi myślami, sprzeczne są często z piękną, powabną i pełną życia osnową jego. Piękne wstępy wielu dialogów zapowiadają nam, że nas prowadzić będą po kwiecistéj drodze do samego szczytu filozofii; témczasem wkrótce to znika, i widzimy za najwyższy szczyt tylko badania suche o jedności, lub wielości, bycie i nie bycie. Tak n.p. w Phedonie (1), początek i koniec nader wzniosły, a środek zapuszcza się w dialektykę. Jak w tamtych piękne sceny nas unoszą, tak w tym musimy przechodzić po cierniach i ostach metafizyki. Dla téj suchéj dialektycznéj spekulacyi Platona nie jeden, mówi Hegel, odchodzi nieukontentowany z przeczytania dzieł jego, i trzeba nader wielorakiego usposobienia aby ogarnąć myślą wszystko co w sobie mieszczą dialogi Platona; bo jeśli je czytamy z interesownością spekulacyi, tedy porzucamy to, co najpiękniejsze; jeśli zaś zajmujemy się wzniosłością, układem, tedy pominąć musimy spekulacyę i uważać ją za nieodpowiednią interesowności. Nareszcie forma dialektyki Platona nie jest jeszcze wykształcona; Plato bowiem wychodzi często tylko ze szczególnych widoków, albo przestaje jedynie na zbijaniu zdań cudzych i nie daje żadnego rezultatu. Nie mniéj i to jest także, dodaje Hegel, niedokładnością Platona, że nie określa i nie rozwija idej. Mówiąc o sprawiedliwości, dobroci, prawdziwości, nie podaje ich powstania. Nie przedstawiają się te idee jako rezultata, lecz jako bezpośrednio przyjęte przypuszczenia. Dialogi przedstawiające nam dialektykę czystych myśli są Sophist, Phileb i Parmenid, z których w ostatnim najsławniejszém arcydziele Platona

(1) Który Mendelsohn na dzisiejszy sposób przerobił i na metafizykę Wolfa zamienił.

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

(1) Pokazawszy w Theaetecie że nie masz umiejetności którąby zmysłami można objąć, rozbiéra w Sofiście naukę przeciwną, filozofów szkoły Eleackiéj, to jest zasadę realizmu, i okazuje téj bezzasadność.

(2) τῆς ἡδονῆς starają się pokazać że dobro nie polega ani na ro-

czoności i nieskończoności (πέρας, ἄπειρον) (1). Plato dowodzi, że przez jedność wszelkich przeciwności (jak n. p. harmonia muzyki z wyższych i niższych tonów) powstaje wszelka doskonałość, która jest niejako ich mięszaniną. Ta potrzebuje czegoś innego, za pośrednictwem którego przychodzi do skutku, to jest przyczyny doskonalszéj nad to z czego powstaje. Cztery więc są do tego warunki: naprzód n. p. nieskończoność; powtóre skończoność; trzecie mięszanina obudwóch, czyli to co z nich powstaje; czwarte przyczyna sama w sobie, jedność różności, subjektowość, siła nad przeciwnościami, co ma moc znosić w sobie przeciwności; a ta jest duchowa; bo duch może największą przeciwność znosić; a co cielesne, słabe, nie potrafi i ginie skoro coś drugiego na nie nastąpi. Tą więc przyczyną jest rozum, myśl, (νοῦς) która światem rządzi. Zatém doskonałość (absolutum) jest to, co w jedności skończone i nieskończone.

Parmenid jest czystą nauką idej Platona. Dialog ten najtrudniejszy ze wszystkich, już ze względu w nim materyi abstrakcyjnych i subtelności metafizycznych, już z powodu wielu nowych wyrażeń, które autor potworzyć musiał traktując o rzeczy o któréj nikt jeszcze nie pisał. Główny cel w nim wskazać na przykładzie prawdziwą methodę dialektyczną. Ma więc formę zupełnie filozoficzną bez akcyi dramatycznéj. Zbiwszy gdzieindziéj fałszywą dialektykę szkoły Megarskiéj, podaje w nim swój sytstem jedności doskonałéj, i czyni to z wielką mocą rozumowania. Cały rezultat badań jest: że wszystko równie jest jak nie jest; jedno ró-

---

skoszy, ani na poznaniu, lecz że się znajduje w połączeniu jednego i drugiego z najwyższém dobrem którém jest Bóg.

(1) ἀπειρον *materya* sama wielość i rozmaitość w myśli wyobrażona bez żadnych przymiotów. πέρας *forma*, oznaczenie wielorakości materyi przez kształty. Przez połączenie materyi z formą powstały ciała. Połączenie przypuszcza przyczynę *Boga*.

wnie sobie podobne jak niepodobne, tak jak ruch i spoczynek, poczęcie się i zniszczenie, jedność jest razem wielością, a wielość jednością. Te myśli dialektyczne wyrażają tożsamość wszystkiego z jego przeciwnością. Plato przywięzuje wielką wagę do tego dialektycznego uważania nie zewnętrzności, lecz tego, co jest znamieniem rzeczy,. a tém są myśli czyste. Neoplatonicy, osobliwie Proklus, uważali ten wywód za prawdziwą teologią, za odsłonięcie tajemnic boskiéj istoty; albowiem pod wyrazem Bóg rozumie się doskonała, niezależna istota wszystkich rzeczy; a ta właśnie jest w swojém prostém pojęciu jednością tych wszystkich idej jedności i wielości. W ogóle, w dialektyce Platona idzie szczególnie o to, aby pokazać, że gdy jedność przypuszczamy, w niéj razem mieści się oznaczenie wielości, i że na odwrot w wielości jest jedność; często jednak nie masz u Platona dokładnéj ścisłości w tym względzie, i wpływ mają zewnętrzne postrzeżenia. W ogóle starożytni, mówi Hegel, nie mieli w czystém filozofowaniu takiego celu metafizycznego następstwa jak my. U Platona otrzymuje filozofia taki kierunek, jaki indiwiduum może sobie założyć, to lub owo poznać. Plato znajduje dla siebie bezwzględną szczęśliwość w rozważaniu boskich przedmiotów. Żyć wolnym w państwie myśli było dla starożytnych samo przez się celem, i uznawali, że tylko w myśli jest wolność.

Filozofia Ducha.

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

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

(1) Timaeus. Rzpos. VI. (2) Lubo, gdzieindziéj, w ks. VII. Rzeczypos. przyznaje możność poznania Boga, i to uważa za najwyższy szczyt budowy, jaką rozum kiedy starał się wznieść.

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

1) W czém go ostrzegał przykład Protagorasa, Anaxagory, i Sokratesa.

odróżnić pewnemi predikatami, których pospolitym bóstwom ludu nie nadaje; zawiérają bowiem znamiona które w pojęciu jednéj rzeczywistéj istoty sobie wyobrażał. Przeto zowie jednego Boga najwyższym Bogiem (*μέγιστος*), Bogiem i ojcem bogów (*πατὴρ θεῶν ὁ τέλος ἔχων τῆς θειάς μοῖρας*), wieczną istotą (*φύσις αἰωντος*), twórcą świata (*ποιητὴς πατὴρ τοῦ παντὸς δημιοῦργος, ὁ τὸ πᾶν ξυνιστας*), rządcą świata (*ἄρχων βασιλεὺς*), rozumem (*νοῦς*), rozumem rządzącym światem (*νοῦς βασιλεὺς*) (1). Bytu jego dowodzi częścią ze stosownego urządzenia świata, częścią z konieczności piérwszéj przyczyny. Porządek i regularność z jaką wszystko w świecie się objawia i w harmonijną całość łączy, jaka szczególnie w obrocie nieba i ciał niebieskich daje się postrzegać, każe przypuszczać rozumną przyczynę, która podług celów i praw wszystko urządziła. Uważanie natury prowadzi nas samo przez się do przyjęcia jakiegoś najwyższego rozumu, i umacnia przekonanie o bycie Boga (2). Ten jednak dowód, którego już Sokrates był użył, nie zdawał się być dostatecznym; albowiem nie mógł tych przekonać, którzy utrzymywali, że wszystko z przypadku, albo ślepéj konieczności poszło. Połączenie i rozdział materyi, stworzenie ciał, zwierząt, i gwiazd, powstało jak mniemali przez fizyczne siły. Tym sposobem wzięła także początek dusza. Pojęcie fizycznych sił (*φύσις*) czyli natury, mówili, jest bliższe niż najwyższéj przyczyny działającéj podług wyobrażeń i celów, która sama jedynie pozór, a za pomocą natury rzeczywistość przedstawić może; w ogóle fałszywą jest rzeczą, twierdzili, dla wytłumaczenia powstania świata rozumowéj przyczyny na pomoc wzywać (3). Aby ten zarzut zbić, uważał Plato naprzód że pojęcia n. p. o prawie, sztuce, i t. d. jakkolwiek z rozumu

---

(1) Prawa księ. VII. Timaeus. Philebus (2) Prawa. ks. X. XII. (3) Prawa. ks. X.

powstają, jednak nie mogą być dowolne; ponieważ na prawach rozumu polegają, i w tym względzie są podobnie rzeczywiste jak wyobrażenia o fizycznéj naturze. Nadto sądził, że natura sama, z któréj owi zaprzeczający Boga, wszystko wyprowadzali, przypuszcza poprostu rozumną istotę jako swój początek. To naprowadziło Platona na wyobrażenie piérwszéj przyczyny, którą uważał za główną podporę przekonania o bycie Boga. W świecie mówi jest spoczynek i ruch, stałość i zmiana. Zmiany dadzą się podzielić dwojako, podług tego jak przyczyna, z któréj pochodzą, jest warunkowa lub bez warunkowa. Warunkowa może w rzeczach sprawić zmianę, lecz do tego nie potrafi sama przyjść, tylko przypuszcza inną która ją do tego wiedzie, i tą być musi bezwarunkowa. Bezwarunkowa więc jest, która sama bez żadnéj innéj działa. Widząc zaś w obrocie nieba i ciał niebieskich, oraz urządzeniu całości dziwny porządek i harmonią, musimy przypuścić pewną rozumową, samą przez się, niezależną przyczynę, która cały świat uporządkowała (1) i nim rządzi, a tą jest Bóg. Nadto świat, jak mówi Plato, powstał z połączenia materyi (2) z formą (3). Połączenie to więc musiało nastąpić przez jakąś działającą przyczynę, twórcę świata; a ponieważ stało się według wielorakich stosunków i w badzo doskonały sposób, przeto nim był najwyższy rozum (4). Nareszcie dusze ludzkie przy swoiém stworzeniu mogły tylko wziąść początek od jakiéjś rozumowéj przyczyny, od ducha świata. Musi zatém być w świecie jakiś duch, który jest źródłem wszystkich sił duchownych (5). Tak więc Plato uważał Boga jako przyczynę świata, wyższym nad wszelki rozum, który tylko jest darem jego (6). Podobnie

(1) Prawa X. (2) Materya jest wielorakość, nieskończoność, forma, ograniczenie, oznaczenie, skończoność. (3) Philebus. (4) Prawa X. (5) Philebus (6) Rzeczp. ks. VI.

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

(1) Rzp. ks. V. (2) Rzp. Vl. (3) Rzp. ks. VI. (4) Phaedrus — Timaeus. (5) Rzpta. ks. VI, VII. (6) Rzpta. ks. X. (7) Timaeus. (8) Prawa ks. X. (9) Timaeus. (10) Phaedrus, Timaeus, Symposium, Prawa ks. X. (11) Politicus.

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

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

boski rozum i boską duszę świata, które za oddzielne substancye uważane, od Boga wziąwszy początek są dwiema od najwyższego Boga różnemi boskiemi istotami (1): to jest Bóg, mówi Plato, znalazłszy to co zmysłowe w ruchu ale bez porządku, sam jako dobroć (2) bez zazdrości, chciał świat sobie podobnym zrobić, i dlatego go jak syna swego stworzył, i siebie w téj rzeczywistości zrealizował, w któréj choć jak coś innego się wydaje, jednak w niéj identyczny jest z sobą, tylko się w niéj zamknął. Nadto dał mu duszę którą w środku świata umieścił, oraz po całym rozlał. i zewnątrz go nią otoczył. Tym sposobem Bóg świat z siebie wydał jako drugie bóstwo (naturę) i duchem go ożywił. Hegel nie znajdując w tém wyrażeniu Platona żadnéj Trójcy, powiada „że piérwsze wyobrażenie Boga, po„dług którego ten byłby tylko układającym w porządek „(δημιουργος) materyę wieczną, samoistną, znalezioną od „niego jako chaos, za niestosowne dla istności Boga uważa, i „sądzi że jest tylko wyobrażeniem jako wstęp do przedmiotu „dla określenia materyi. Prawdziwe zaś przedstawienie Boga „widzi dopiéro w tak nazwanéj od Platona duszy świata; czyli „jak mówi: piérwszy Bóg jako dobroć niepewny, i dopiéro „ten spłodzony od niego jest prawdą. Tamten tylko jako hy„poteza, wyobrażenie, ale siebie nie określający, ani określo„ny; ten zaś sam dla siebie i wiecznie żyjący jest Bogiem. Tak „co najwznioślejsze zawarte w filozofii Platona.“ Co do istoty bóstwa Plato uważał określenie tego za niepodobne, prócz

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

(2) τὸ αγαθὸν.

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

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

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

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

(1) Prawa ks. X.

(2) *Właściwe* i *niewłaściwe*. We właściwém, rozumie nietylko istotę mającą władzę wyobrażenia, gdy jest w związku z ciałem (*Ζῶον ἔμψυχον*), lecz także i bez niego jak n. p. bóstwo. W niewłaściwém znaczeniu Plato zowie duszą (ψυχη) pewien ruch sam z siebie pochodzący (*αὔτο κινεῖν*) nie nadany, jak ciał niebieskich oraz materyi: w ogóle u rzeczy zmysłowych. Duszę ludzką rozróżnia jeszcze na *rozumną* i *nierozumną*, albo co na jedno wychodzi na *boską nieśmiertelną* i *śmiertelną* (*ἄθανατος, θνήτη. ἄλογος, λογιστίκη*). Czyni to nie dla tego, żeby dusza z wielu substancyi się składała, lecz chciał rozmaite działania jednéj substancyi rozklassyfikować i do pewnych zasad odnieść. Do nierozumnéj

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

---

miertelnéj liczył uczucia i żądze (Συμήτικόν μέρος ψυχῆς ἐπιΘυμητικὸν μέρος ψυχῆς) ponieważ od ciała zależą. Temi uczuciami i żądzami są popędy do picia i jedzenia, ból, radość, bojaźń, nadzieja, gniew. Nie uważał tu Plato bynajmniéj pod wyrazem duszy substancyę, lecz tylko wyobrażenie sił i popędów w ciele będących: albowiem wiedział że pewne uczucia i stany duszy przez szczególne zmiany w ciele się objawiają n. p. gniew ze wzburzeniem krwi; ból, radość z pewnemi cielesnemi uczuciami: a ponieważ te poruszenia i zmiany nie dadzą się zupełnie z ciała wyprowadzić, tedy przyjął osobną siłę pod nazwiskiem duszy z któréj te skutki pochodzą. Część duszy śmiertelnéj (Συμοειδες μέρος ψυχῆς) jest wyobrażeniem i przyczyną cielesnych wzruszeń czyli uczuć mających w ciele swój początek n. p. gniew, ból, radość etc. Część (ἐπιΘυμητικον εἶδος ψυχῆς) obejmuje zwierzęce żądze utrzymania ciała i rozpłodzenia swego rodu. Podług Platona zwierzęta i rośliny mają duszę posiadającą żądze, ale pozbawioną myślenia, wyobrażenia. Służy jéj tylko uczucie przyjemności i nieprzyjemności.

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

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

(1) Prawa ks. I. (2) Rzpta ks. IV, IX, Politicus. (3) Phaedo. (4) Rzpta. ks. IX. Politic. (5) Timaeus *ἄμεριστος καὶ ἀεικατὰ ταῦτα ἐχοῦσα οὖσια.* (6) Timaeus *ἡ περὶ τὰ σιομαια γιγνομένη οὖσια.* Własnościami istoty duszy niezmienność *ἡ ταύτον φύσις* i zmienność *ἡ τῶν ἑτέρον φύσις.*

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

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

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

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

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

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

jakie wyobrażenia: niektóre otrzymuje przez zmysły, inne bierze sama z siebie. Tamte odnoszą się do przedmiotów bezprzestannie się zmieniających, a te do niezmiennych, zawsze sobie podobnych. Są one siłą właściwą duszy, która przy nich sama przez się czynna, a przy tamtych ma się więcéj biernie. Znajduje tylko w ideach i pojęciach spokojność i zadowolnienie. Chętnie przy nich zostaje jakgdyby z nią były spokrewionéj natury (1). Tak jak Plato gdzieindziéj ze znamion pojęć rozumu wniosł o sposobie bytu duszy, tak tu wyprowadza z działania jéj w czystém myśleniu *(φρονήσις)* własność siły saméj czyli subjektu. Kiedy więc dusza rodzi czyste pojęcia zawiérające w sobie jedność i mające za przedmiot nieśmiertelność, tedy musi być sama niezmienna; a ponieważ z niezmiennością stoi w związku prostość, pojedynczość, niezłożoność, tedy musi być prostą, niezłożoną (2). Z tych powodów uznał Plato niezłożoność, czyli niemateryalność duszy. Jakkolwiek dowody te nie są tak rozwinięte i podane jak późniéj po dwutysiącach lat przy większém udoskonaleniu badawczego ducha zrobiło wielu głęboko myślących, jednak starał się Plato pracować przeciw materyalizmowi swego czasu, i istotę duszy czysto od wszelkiéj materyi oddzielał. Nie można mu odmówić zasługi, że on piérwszy pojęcie niemateryalności jako istotne znamię duszy uważał i z niemateryalności duszy nieśmiertelność jéj wyprowadził. Nadto dusza u niego jest samodzielna. Może działać sama nie zależąc od niczego zewnątrz. Początek i zasada jéj przyczynowości polega w niéj saméj, i ztąd sama zowie się przyczyną *(ἄιτιον)* i początkiem działania (3). Jest to głównie skutkiem rozumu, który jako najpiérwsza władza duszy nie zależny od przymusu innych rzeczy, jest sam prawodawcą, i to co na ro-

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

zumie polega, co dusza podług praw i idei jego stanowi, jest tak niezmienne i konieczne, jak każda rzecz inna według praw fizycznych (1). Dla téj władzy dusza zowie się istotą samą sobie ruch czyli działanie nadającą (2) *(ἄυτο εἄυτο κινῶυν)*. Zdaje się jakoby Plato duszę nietylko uważał za samodzielną istotę, lecz także za konieczną bezwarunkową piérwszą przyczynę *(ἀρχη)*, od któréj bytu zależy możność i rzeczywistość wszystkich rzeczy. Tak mówi Plato w dziesiątéj księdze Praw i w Phedrze, że nietylko bez duszy nie można sobie wystawić żadnéj natury, żadnego porządku i regularności w świecie, lecz że nawet gdyby dusza świata zniszczoną została, niebo i ziemia ustałyby i nigdy nieprzyszły do dawnego ruchu. Owszem, dodaje, dusza musi być bez początku i końca *(ἀγεννήτον, ἀδιάφθορον)* (3). Podobnie gdzieindziéj (4) powiada, że jako piérwsza przyczyna natury nie podległa zniszczeniu, nie ma początku. Przypuszczając znowu w inném miejscu, że dusze tak jak wszystkie rzeczy w świecie od najwyższéj mądrości początek swój wzięły (5), albo, że od duszy świata poszły, zdaje się zostawać z sobą w sprzeczności. Jednak obadwa zdania sądzi Tennemann dadzą się pogodzić. Bóg mówi Plato stworzył dusze, i rozdzielił je w równéj liczbie między gwiazdy, zkąd częścią z ciałami połączone do niższych sfer zstępują, częścią będąc późniéj od ciała uwolnione, do swéj początkowéj gwiazdy wracają. Świat więc według Platona jest siedliskiem dusz, ponieważ wszystkie w sobie mieści (6). W tym względzie można powiedzieć, że dusza każdego człowieka pochodzi od duszy świata; a co do tego że dusze nie miały początku, to tylko przystoi duszy świata, a ludzkim o tyle, ile podobnéj są natury. Połączenie duszy z ciałem naprzód Plato uważa

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

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

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

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

(1) Phaedo. (2) Phaedo, Gorgias. (3) Timaeus. (4) Phaedo. (5) Phaedo, rozumie się czystego myślenia, co znaczy wyraz *φρονήσις*.

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

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

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

(1) Phaedo. (2) Phaedo. (3) Phaedo: według religii ludu, że dusze umarłych przechodzą do piekieł (hadu), ztamtąd wstępują znowu w inne ciała. (4) Phaedo.

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

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

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

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

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

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

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

([1]) Rzpta. ks. X.

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

Filozofia Natury (7).

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

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

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

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

---

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

([1]) Sophista. ([2]) Timaeus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(1) Timaeus. Tiedemann z tego miejsca fałszywie wnosił że Plato wystawiał sobie Boga w sferycznym kształcie. Odnosił on to do świata.
(2) Timaeus. (3) Timaeus. (4) Philebus (5) Philebus.

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

---

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

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

---

(1) Timaeus.

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

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

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

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

---

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

temi suchemi liczbami wyrazić. System świata, który Plato podług podania Makrobiusza miał przejąć od Egipskich kapłanów był następujący: Ziemia jest w środkowym punkcie świata nieruchoma na osi świata. Nad nią obracają się w stosunkowéj odległości i prędkości w kolistych drogach, księżyc, słońce, Merkuryusz, Mars, Jowisz, Saturn. Potém idzie najwyższe koło nieba na którem są stałe gwiazdy i które się w koło siebie obraca, nie przechodząc jednak z jednéj przestrzeni w drugą. Od ziemi aż do środkowego punktu nieba idzie oś świata, w koło któréj cały świat się obraca (1). Słońce jest z pomiędzy planet jedyném świecącém ciałem. Światło jego oświéca całą przestrzeń aż do nieba (2). O stworzeniu świata podaje Plato następujące na prawdo-podobieństwie oparte przypuszczenia: Bóg stworzył naprzód duszę świata, czyli w ogóle świat duchowny, a potém cielesny; to jest zakreślił obrot świata, ruch, odległość i drogi wszystkich ciał niebieskich, które systemat świata składają. Następnie wszystkie dusze dla ciał zwierząt. Daléj materyą, i z téj naprzód ciała elementów, a późniéj z nich aggregaty ciał. Podług téj zasady że co żyjące jest piérwsze nad nieżyjące, i że świat powinien zamykać wszystkie rodzaje żyjących istot, utworzył ich Bóg cztery główne rodzaje dla każdego z czterech elementów zajmujących cztery przeciwne sobie strony świata. Dla ziemi trzymającéj najniższą część jego zwierzęta lądodowe, dla wody po niéj następującéj wodne, dla powietrza ptaki, a dla ognia ciała niebieskie. Ostatnie są miejscem pobytu duchów, czyli dusz ludzkich wracających do nich z ziemi po dopełnieniu na niéj swego przeznaczenia przez panowanie rozumu nad zmysłowością. Ciał zwierząt ze wszystkiemi właściwemi im siłami i popędami nie utworzył sam

---

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

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

(*) Timaeus. Prawa ks. XII.

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

Filozofia Praktyczna.

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

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

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

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

czystości przedstawić, i wszelkich warunków zachowywania go dojść.

Moralność.

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

(1) Theaetet.

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

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

go polegającego na rozumie wyprowadza, ten pozbawia je przez to powszechności i konieczności; oraz tém samém czyni je dowolném i zmiennem prawidłem. Z tém wiążą się także inne przeciwne moralności zdania: n. p. jeśli nie masz żadnego od prawa natury różnego prawa wolnych czynów, ztąd wynika, że jedyném jest prawo mocniejszego, który może innych za środek używać, oraz przymuszać do uważania woli jego za prawo, jako że zaspokojenie zmysłowéj żądzy, przez się albo przez prawidła teoretycznego rozumu zmodyfikowane, jest najwyższém prawem wszyskich czynów ludzkich. Wszystkie te szczególne z jednéj maxymy wychodzące zdania znajdujemy zbite u Platona, choć nie zawsze na zasadach praktycznego, lecz częściéj teoretycznego rozumu. Naprzód mniemanie, że sprawiedliwości nie masz saméj w sobie, tylko prawa towarzyskie albo rząd stanowi co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, i przepisuje obowiązki dla wszystkich, czyli że interes mocniejszego jest prawidłem postępowania dla słabszego, zbija tym sposobem (1), że je uważa za sprzeczne z wyobrażeniem państwa, praw, i rządu, które muszą to chcieć i uważać za sprawiedliwe, co jest takiém samo w sobie i użyteczne dla dobra powszechnego. Niemniéj prawa cywilne będąc rozmaite, lepsze lub gorsze, nie mogą służyć za najwyższy przepis rozumu; bo potrzebują czegoś wyższego, podług którego możnaby o nich sądzić (2). Potém dowodzi Plato niestosowności zdania drugiego (3), podług którego wola bogów ma być źródłem moralności, i kto jéj zadosyć czyni jest religijny (ὅσιος); a to z dwóch przyczyn: naprzód, że bogowie Greków są między sobą często niezgodni we względzie tego, co dobre i sprawiedliwe; powtóre, gdybyśmy nawet przyjęli, że moralnie dobrém jest to, co wszystkim bogom się podoba, a nie

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

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

(1) Gorgias. (2) Phileb.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

za to wynagrodzenie, a tém nie może być nic innego jak tylko, że samo moralne postępowanie jest największą szczęśliwością, i że moralność wywiéra najdobroczynniejsze skutki na stan zewnętrzny człowieka. Jest ona nietylko dla człowieka jako rozumnéj, lecz także i zmysłowéj istoty najwyższém dobrem, a tém samém i najwyższą szczęśliwością; albowiem mówi Plato, kto moralnie postępuje, czyni dobrze, i dla swego dobra. Kto zaś dla swego dobra czyni, jest szczęśliwy (1); bo szczęśliwemi jesteśmy przez posiadanie dobra, którém jest moralne postępowanie. A więc przez moralność zostajemy szczęśliwemi. Nadto gdy w niéj rozum wolno i niezależnie działa, tedy wpływa na władzę pożądania i czucia, tak że obiedwie z nim się zgadzają, czyli że tamta tylko tego pragnie, a ta to z przyjemnością czuje co rozumowi jest odpowiednie. U moralnego człowieka wszystkie objawienia władz jego zostają pod kierunkiem rozumu w harmonii i zgodzie. Żądania zmysłowości są równie jak rozumu harmonijnie zaspokajane, i człowiek taki pod każdym względem jest szczęśliwy (2). Osięga on zawsze najlepiéj swoje cele, i we wszystkich przedsięwzięciach pomyślnie mu się wiedzie; albowiem nic nie przedsiębierze nierozumnego. Przez mądrość którą posiada, potrafi najlepiéj użyć wszystkiego. Choćby mu i jego charakterowi współcześni nie oddali sprawiedliwości, zawsze on będzie jednakowo postępował; i lubo może być przez niejaki czas od jednych nie poznany, zawsze jednak będzie szanowany i lubiony od drugich. Poważanie to musi także mieć wielki wpływ na jego zewnętrzne dobro. Przez cnotliwe postępowanie może być pewny łaski Boga, i mieć przekonanie, że los jego stoi pod ojcowską opieką tego, że mu się nic złego przytrafić nie może, i wszystko dla niego dobre wypa-

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

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

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

czą się jeszcze wyrzuty i zgryzoty niespokojnego sumienia, które samo się oskarża i czeka kary na innym świecie, niemogącéj przeminąć; bo Bóg jest sprawiedliwym sędzią, który wszystkiego złego nienawidzi i karze (1). Moralność przeto jest w każdym względzie najwyższém dobrem człowieka i prawdziwém źródłem jego szczęśliwości, która od żadnéj innéj rzeczy nie zależy, lecz jest w jéj mocy. Jest nietylko przez się, lecz także dla jéj skutków, najwyższém dobrém, i w związku ze zmysłowością, która jéj poddana, jest zupełném dobrem człowieka, jako zmysłowo-rozumnéj istoty (2). Człowiek przez nią przychodzi do stanu w którym wprawdzie wszystkie uczucia są umiarkowane, ale przyjemne przewyższają nieprzyjemne. Tego każdy doświadczy, kto postanowi moralnie postępować i być w tém stały (3). W końcu, o stosunku moralności do szczęśliwości można powiedzieć: że ta jest najwyższym celem człowieka, dla któréj on wszystko powinien poświęcić. Nie traci przez to nic, lecz owszem zyskuje więcéj; bo tylko może być dlatego szczęśliwym, że prawa rozumu uważa za ogólne prawidło życia. Każdy czyn nie dlatego jest moralny, że do szczęśliwości się przykłada, lecz że się zgadza z wymaganiem rozumu; ale każdy moralny dla jego skutków jest bezpośredniém lub pośredniém przyłożeniem się do szczęśliwości. Szczęśliwość jest wprawdzie w Platońskim systemacie bezpośrednim skutkiem moralności, jednak podległa piérwszéj. Dlatego nie poczytuje on szczęśliwości, lecz zachowywanie prawa rozumu, za piérwszą zasadę moralności (4). Niemniéj nie należy dlatego tylko postępować moralnie, ponieważ przez to robimy się szczęśliwemi; bo moralność jest samém przez się dobrem bez względu na wszelkie skutki; lecz dla zmysłowych istot, które podług popędu natury do dobrego bytu dążą, konie-

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

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

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

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

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

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

(1) Theaetet, Prawa X. (2) Rzpta. X, Theaetet, Prawa IV, Rzpta. VII. (3) Prawa X. (4) Prawa X, IV, VI. (5) Gorgias.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Prawa V, Rzpta IX.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Każdy obywatel który w państwie jakiém się urodził i

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

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

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

(1) Krito, Prawa V, Apologia. (2) Prawa VI, IX. (3) Gorgias, Eutyphro. (4) Eutyphro. (5) Prawa IV, VI, Theaetet.

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

---

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

POLITYKA

czyli

Moralność praktyczna (1) albo zastosowana.

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

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

(2) Polityka (*πολιτικὴ, βασιλικὴ*) podług Platona jest teoretyczną umiejętnością, i ma za przedmiot praktykę czyli kierunek, albo rząd państwem. Jest więc teoretyczno-praktyczna, panująca, sama przez się prawodawcza umiejętność (*αὐτεπιτακτικὴ*): albowiem przepisów, jakie innym daje, nie bierze od żadnéj innéj. Gdy zaś to jest własnością rozumu, że gdy wolno działa, sam przepisy wydaje, nie odbiérając ich od nikogo; bo sam poznaje i stanowi co w ogóle dobre i sprawiedliwe; zatém politika jest niczém inném jak tylko rozumowém poznaniem stosownego postępowania państwa względem siebie i innych: umiejętnością połączenia według przepisów rozumu pojedynczych sił w jedną harmonijną całość i oznaczeniu w czém każdy powinien być użyteczny dla dobra państwa, i jak ma kiedy postępować. Zasadą polityki jest rozum, który podaje najwyższe prawo tak dla pojedynczego człowieka jak i państwa, oraz określa co gdzie sprawiedliwe i stosowne.

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

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

---

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

(1) Do tego zdania bardzo często wraca się Plato w swoich dziełach. Szczególnie w IIIéj księdze praw dowodzi z historyi Greckiéj i Perskiéj że nie zniewieściałość i nieznajomość sztuki wojennéj, lecz brak moralności był powodem upadku tych państw.

bieństwo, przecież zbliżyć się do niego uważał za pożyteczne dla Greków. Ztąd, mówi daléj Hegel: „Plato przedstawił nam moralność Greków podług jéj substancyonalnego „sposobu: to jest Grecka polityka składa prawdziwą osnowę „jego Rzeczypospolitéj. Nie był on człowiekiem, któryby się „samemi abstrakcyjnemi teoryami zajmował. Jego duch poznał rzeczywistość świata w którym żył, i ducha który „Grecyą w ówczas ożywiał. Główna myśl, która za zasadę „jego Rzeczypospolitéj leży, jest doskonała jedność państwa: to jest aby każdy w niém uważał ogół za swój cel, „za swego ducha, i w tym tylko wszystkiego pragnął, wszystko czynił, a zrzekł się osobistości. Chciał Plato przez to „przywiązać silniéj wszystkich do dobra ogólnego, aby każdy „przez poświęcenie się dlatego, oraz przez uszanowanie dla „praw, dobrze postępował, a nie według osobistéj woli i „przekonania. Albowiem że indiwidua, mówi daléj Hegel, nie „z uszanowania i czci dla instytucyi państwa przez się dobrze postępują, lecz własnego przekonania, i podług moralnego uważania do tego chcą się stosować, zasada ta osobistéj woli jest późniejszą teraźniejszego ukształconego świata. Weszła ona także do Greckiego świata, lecz jako zepsucie Greckich państw, Greckiego życia, dlatego, ponieważ duch Grecki, rząd i prawa nie zmierzały do tego i „nie były z tém zgodne. Przez wejście jéj Grecki zwyczaj „musiał upaść. Grecy nie umiejąc kierować swą wolą, zaczęli dążyć do różnorodnych celów, i ztąd sprowadzili między sobą rozprężenie i anarchią. Plato więc poznawszy i „pojąwszy ducha swego czasu, zrobił to podług bliższego „celu, że chciał tę nową zasadę usunąć w swoim ideale „państwa. Jest to główne stanowisko jego, i tyle względne „że Greckie.“ Tenneman znowu sądzi, że Plato w swojéj Rzeczypospolitéj chcąc przedstawić charakter moralnego i sprawiedliwego człowieka, podał tylko ideał państwa dla-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Prawa I.

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

---

(1) Prawa VII, Rzpta. IV.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

(1) Prawa IX, X.

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

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

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

Estetyka.

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

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

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

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

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

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

(1) Prawa II, Rzpta III. (2) Phaedr. (3) Phileb. (4) Symposion.

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

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

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

(1) Phileb. Prawa II. (2) Prawa II. (3) Rzpta X, Prawa II, Sophista. (4) Prawa II (5) Prawa II.

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

---

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

rzecz piękna, nadewszystko moralne charaktery. Hasz jako do tego wybierają, mogą się z nimi zgadzać i do nich być zapisowane. Tak w poezyi i muzyce nowsza szkoła stosuje się do przedmiotu. Gdy ten dobrze obrany i przedstawienie mu odpowiada, tedy następuje z siebie piękna harmonia i piękny rym. Piękny przedmiot poetycznego dzieła cechuje z reszta moralny sposób myślenia (ενθουσιασμός) (1). Estetyczne i moralne uczucie stoją więc w bardzo ścisłym związku, ponieważ obadwa ze wspólnego źródła pochodzą. Podług pojęcia Platona, wszystko co moralne piękne, a co niemoralne szpetne. Rozumiemy stąd, dla czego on ukształcenie estetycznego uczucia tak wielki wpływ na moralny charakter przypisuje (2). Ukształcenie to estetycznego uczucia polega na tem, ażeby naprzód zawsze uważać piękność jakiego ciała a czysto bezinteresowną przyjemność, a potem od tego przejść do uważania wielu pięknych ciał, dopóki się nie przekonamy, że piękność jednego ciała od drugiego, o ile jest piękne nie różni się. To uważanie jest przygotowaniem i przejściem do uważania umysłowej piękności w obyczajach, maximach, prawach, i umiejętnościach, która ważniejsza jest niż cielesna czyli zmysłowa. Według niego możemy uważać piękność czystą i wolną od wszystkiego (3).

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

Errata.

Str.	1 wiersz	10	zamiast	szczęśliwéj	czytaj	szczęśliwszéj.
»	12 —	29	—	εἰσαγιογὴ	—	εἰσαγωγὴ.
»	16 —	33	—	służy	—	służyły.
»	20 —	32	—	ἄυρατον	—	ἀόρατον.
»	30 —	15	—	obchodzących	—	obchodzących.
»	31 —	19	—	zmysłowoscią	—	zmysłowością.
»	40 —	27	—	ὖν	—	ὄν.
»	» —	28	—	αυτὸς	—	αὖτως.
»	» —	29	—	καϑ ἑάυτὴν	—	καϑ'ἑαυτὴν.
»	44 —	14	—	αἐιδη	—	ἀειδῆ.
»	51 —	28	—	τὰὖντως	—	τὰ ὄντως.
»	52 —	11	—	ὅμοτα	—	ὅμοια.
»	56 —	4	—	filozoficztéj	—	filozoficznéj.
»	59 —	25	—	sytstem	—	system.
»	63 —	6	—	αἴωντος	—	αἰώνιος.
»	65 —	13-14	—	τὸν ἀγαϑὸν	—	τῶν ἀγαϑῶν.
»	71 —	31	—	ἄεικατὰ	—	ἀεὶ κατὰ.
»	» —	32	—	σιοματα	—	σώματα.
»	» —	33	—	ταὐτον—τον— ἑτέρον	—	ταὐτοῦ—τοῦ ἑτεροῦ.
»	75 —	28	—	ἄυιτιον	—	αὔτιον.
»	81 —	5	—	ἐνάν τια	—	ἐναντία.
»	86 —	4	—	αἴτιας	—	αἰτίας.
»	101 —	10	—	wszyskich	—	wszystkich.
»	104 —	9	—	polegających	—	polegających.
»	114 —	19	—	pojącie	—	pojęcie.
»	120 —	28	—	najwiszém	—	najwyższém.
»	141 —	3	—	an nic	—	ani nic.
»	146 —	7	—	Jenak	—	Jednak.
»	147 —	18	—	oznaczeniu	—	oznaczenia.
»	148 —	7	—	umyłowe	—	umysłowe.
»	159 —	8	—	sprawdza	—	sprowadza.
»	172 —	1 i 2	—	sztuczcznego	—	sztucznego.

O APOLOGII

czyli

OBRONIE SOKRATESA.

O APOLOGII

CZYLI

Obronie Sokratesa.

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Plato chciał bronić Sokratesa, lecz przy piérwszych wyrazach Sędziowie zaraz mu przeszkodzili.

ten dobrowolnie sam się potępił lub niechcący pobłądził. Myśl ta Platona znowu musiałaby ubliżać mądrości Sokratesa. Obrona zaś którą mamy, bynajmniéj celu tego nie okazuje; nadto do czegoby służyło w niéj odezwanie się Sokratesa już po wyrzeczeniu wyroku, nie mogące żadnego przychylniejszego skutku sprawić nad ten który wypadł. Pozostaje więc jeszcze tylko domysł że celem tego pisma było przedstawienie prawdziwego stanu sprawy dla Ateńczyków i tych Greków, którzy go nie znali. Lecz czyliż możemy przypuścić, że Plato w tym razie własne dzieło z piérwszych nawet zasad może nieznane dla Sokratesa, ośmieliłby się wydać pod jego imieniem, nakształt młodego ucznia który tym sposobem chciałby się w wymowie doskonalić. Nikt temu nie uwierzy! Widzieliśmy już owszem, że w tym razie nie miał żadnego na siebie względu, lecz zupełnie poświęcił się dla swojego przyjaciela tak przed jak i po jego zgonie. Nie odważyłby się narazić sławę swojego nauczyciela próbą sił własnych, albo przynajmniéj starałby się okazać całą jego niewinność i wielkość, nie zaś zostawić go jak posąg nagi, i tylko własną pięknością ujmujący; albowiem jakeśmy wyżéj wspomnieli, wiele w téj obronie znajduje się niedostateczności, szczególnie co do zbicia zarzutów ([1]). Nic zatém podobniejszego do prawdy, jak że w téj mowie mamy wierny obraz obrony mianéj od samego Sokratesa, o tyle do niéj zbliżony o ile wprawna pamięć Platona mogła z niéj zachować, i o ile zachodzić mogła różnica między wyrzeczoną ustnie na prędce mową, a tąż późniéj na pismie ułożoną. Ale może kto powie: zkądże mamy pewność

([1]) Niedostateczność ta była powodem Astowi do wydania tak nieprzychylnego o całém pismie zdania. Jednak prosty Sofista więcéjby popełnił błędów, niż ich tu znaleść można. Sokrates popełnił je przez to, że we wszystkiém myślał tylko o swojém powołaniu i obronę uważał za jedyną sposobność jaka mu się w życiu zdarzyła do objawienia swych zasad i myśli.

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

---

(1) Ast utrzymuje że pewien Sophista napisał tę mowę, w któréj Sokratesa samochwalcą robi. Zdanie to jednak na niczém nie oparte, dowodzi tylko próżnéj śmiałości w bezząsadném twierdzeniu.

APOLOGIA

CZYLI

Obrona Sokratesa.

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

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

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

(1) To jest nie Ateńczykiem zawsze jednak Grekiem.

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

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

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

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

---

(1) W Atenach obiedwie strony w czasie sądu składały przysięgę. Oskarżyciel zaprzysięgał prawdę swéj skargi, oskarżony swoją niewinność: i to się zwało oboje *ἀντωμοσία*. Ztąd *ἀντωμοσίαν ἀναγνῶναι*.

(2) Gorgias z Leontium miasta w Sycylii, był uczniem Empedokla. Stał się ojcem Sofistów i Retorów, zbogacił się przez zysk z swéj nauki której taniéj nikomu nie udzielał nad 100 min. Ofiarował Apollinowi Delfickiemu statuę swoją ze złota, umarł w 105 roku życia swego.

(3) Predicus z Ceos retor i fizyk, uczeń Protagory, podług Scudasa, psuł młodzież. Hippiasz z Elis retor, filozof bogaty, sławny równie jak Gorgias, wypełnił rozmaite polecone sobie od Lacedemończyków poselstwa, Mowy jego nadęte i do poezyi zbliżone.

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

(1) Evenus poeta i sofista.

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

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

(1) Arystofanes w komedyi Obłoki szydzi z Cherofonta i jego przywiązania do filozofii Sokratesa.

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

(3) Odpowiedź tę Apollina rozmacie podają. Scholi Arystofana przywodzi: »Sofokl mądry, Europides mędrszy, a Sokrates najmędrszy« Xenofont: »że nie ma człowieka wolniejszego, sprawiedliwszego, i mędrszego nad Sokratesa«

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

(1) W texcie jest *νὴ τὸν κύνα* na psa. Była to przysięga Radamanta, który aby zawsze nie przysięgał na Bogów wynalazł inne formy przysięgi n. p. na psa to jest Cerbera w piekle.

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

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

(1) *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.* Aristoteles Rhetori: II podobnie się wyraża, i mówi, że dzieje się wtenczas kiedy na przeciw niepodobieństwu do prawdy jakiéj rzeczy z jednéj strony, prawdopodobieństwo z drugiéj się wyraża.

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

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

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

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

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

(1) Anaxgoras Klazomeński uczeń Anaximenesa, utrzymywał że słońce jest tylko massą żelaza i kamienia, i że księżyc jest ziemią taką na jakiéj mieszkamy.

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

---

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

(2) To jest duchów.

(3) To jest od duchów pochodzącego.

(4) Duchy demony.

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

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

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

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

(2) O odznaczeniu się Sokratesa w tych trzech spotkaniach mówi Plato in Syposio, Diogenes Laerti. Libr. II, cap. 22.

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

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

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

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

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

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

([1]) Gmach gdzie Prytanowie wspólnie biesiadowali, nazywał się także Prytaneum πρυτανεῖον, ponieważ służył za skład zboża.

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

niędzy, tak iżbym bez nich nikomu nie miał odkryć myśli moich; lecz owszem jednakowo pozwalam każdemu tak ubogiemu jak bogatemu zapytywać się mnie w czém ma wątpliwość, odpowiadać na moje zdania, i znowu słuchać co powiem. Jeśli zaś między takiemi znajdzie się kto dobry, lub zły, niesłusznie przypisywanoby mi tego przyczynę; bo ja nikomu nigdy nie dawałem nauki, ani przepisów; i jeżeliby kto powiedział że się odemnie nauczył, lub usłyszał, czegoby inni nie słyszeli, bądźcie pewni, że fałszby utrzymywał. 22 Dlaczego zaś wielu lubi długo przy mnie przebywać, słyszeliście Ateńczykowie! Powiedziałem wam prawdę że im się podoba słuchać, gdy wytykam tych co uchodzą za mędrców a nie są niemi; nie jest to bowiem bez przyjemności, a mnie od boga polecone przez wyrocznie, sny i inne sposoby, któremi wola bogów objawia co człowiekowi do uczynienia. Oto macie prawdę bardzo dowodną! Jeżeli młodych psuję, albo zepsułem, wypadałoby aby dorosłszy, gdy poznali żem ich do złego poprowadził, teraz przeciw mnie ze skargą i żądaniem kary wystąpili, albo przynajmniéj gdy sami nie śmieją, ich krewni, ojcowie, bracia i inni powinowaci ujmując się za temi którzy do ich familii należą, przeciw mnie się odezwali i domagali kary za to, że ich na złe naraziłem. Tak z jednych jak drugich jest tu wielu przytomnych, których widzę, a najprzód oto tego Krytona mojego rówiennika z jednegoż ze mną pokolenia, potém ojca tego Krytobula, daléj Luzaniasza Sfettyjczyka ojca tego tu Eschinesa, i tego Antifona Cefizyjczyka ojca Epigenesa; wielu podobnie innych, których bracia zawsze przy mnie przebywali, jako Nikostrat syn Zotyda, brat Theodota, który gdy nie żyje nie mógł mu teraz nakazać milczenia. Widzę jeszcze Parala syna Demodoka brata Teagesa, Adimanta syna Arystona brata Platona; nareszcie Ajantodora brata Apollodora. Mnóstwo innych mógłbym tu wymienić, z których

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

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

siędze, dałbym wam poznać, że nie wierzę w bogów, i sam w swéj obronie obwiniałbym się o niewiarę. Od niéj zaś bardzo daleki jestem Ateńczykowie! bo więcéj wierzę w bogów jak żaden może z moich oskarżycieli, i równie bogu jak wam polecam sprawę moją w tém co dla was i dla mnie jest najlepsze.

Domówienie po osądzeniu.

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

(1) Sędziów wszytkich było 556. Z tych 281 dali zdanie przeciw Sokratesowi, a 275 za nim. Brakowało więc Sokratesowi trzy głosy do uwolnienia. Wszystkie te głosy rachowane były na imię Melita głównego oskarżyciela, lecz Sokrates daje do zrozumienia, że on sam na siebie otrzymał tylko $\frac{1}{5}$, i gdyby go swojemi nie wsparli Anytus i Lykaon, byłby nie otrzymał $\frac{1}{5}$ głosów podług praw wymaganych.

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

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

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

---

([1]) W Atenach żadna sprawa nie mogła się dłużéj ciągnąć nad dzień jeden (Samuel Petitus in Leg. Atti.)

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

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

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

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

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

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

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

---

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

(2) Najchytrzéjszy z ludzi podług Homera.

(3) Agamemnon.

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

Uwagi krytyczne.

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

Ujmowawnie się za temi którzy dla zysku nauki udzielali, w miejscu w którem należało Sokratesowi zbić zarzut że za naukę nie brał pieniędzy, wcale zdaje się być niestosowne; lecz aby to było naśladowaniem miejsca w Protagorze przez jakiegoś Sofistę który całą tę obronę ułożył, trudno uwierzyć Astowi, chyba przypuścićby należało, że skoro tylko dwie myśli podobne w dwóch dziełach się znajdą, jedna musi być koniecznie naśladowaniem drugiéj; lecz wtenczas wszyscy nowsi pisarze nicby swojego nie mieli, tylko od starożytnych wzięli.

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

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

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

Szlejermacher w uwadze nad tém miejscem mówi. „Niektórzy rozumieją tym sposobem że zapłaciwszy drachmę, w teatrze można było dowiedzieć się o zasadach Anaxagory, którego w komedyach tak wyśmiewano jak Sokratesa. W końcu dodaje: „Inni ztąd wnoszą że w Orchestrze było miejsce gdzie przedawano książki.“ Lecz ani jedno zdanie ani drugie nie jest prawdziwe, tylko rzecz się ma następującym sposobem: —Anaxagor miał między swemi uczniami Eurypidesa. Ten w trajedyach swoich głosił jego zasady filozoficzne, osobliwie zdania o ziemi i słońcu, jeżeli mamy wierzyć Scholiaście do piérwszéj Olimpiki Pindara i do 601 wiersza Hippolita, 983 Oresta, wreszcie Walkenarowi in reliquiis Euripidis. Dla tego więc Sokrates mówi, że nauki téj (to jest o Słońcu i Xiężycu) słyszeć można z Orchestry za jednę drachmę, która była największą ceną widowiska, jak podają Scholiasta Lucyana do Timona, Harpokration i Suidas przy wyrazie *Θεωρικά;* albowiem w Orchestrze która była częścią teatru, śpiéwano chór, w którém poeta objawiał zwykle swoje zdania filozoficzne: ztąd Sokrates chcąc powiedzieć że nauki Anaxagora usłyszeć można w teatrze za drachmę, użył wyrażenia *πρίασθαι δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας* kupić za drachmę z Orchestry, ale nie w Orchestrze, przez co by się zdało że w niéj przedawano książki, tak jak w naszych teatrach.

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

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

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

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

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

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

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης

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

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

Ast uważa miejsce to za kopią podobnego w Sumposium,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dubl. 4o. II. 88. 531
II 68.853

Kriton.

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

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

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

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

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

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

Przekład Kritona. (1)

Sokrates.

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

Kriton.

Tak.., bardzo!..

Sokrates.

Jaka zatém chwila?..

Kriton.

Piérwsze świtanie!

Sokrates.

Dziwię się że dozorca więzienia cię wpuścił.

Kriton.

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

Sokrates.

Czyś dopiéro przyszedł, czy już dawno?

Kriton.

Dosyć dawno.

---

(1) U Francuzów piérw nim Cousin, tłumaczyli ten dialog Dacier, Sallier, i Thurot. (Memoires de l'Academie des Inscriptions T. XIV). U Niemców najlepiéj Szlejermacher. Text grecki najlepiéj oczyścili prócz Bekkera, Fischera — Biester. Ast wydał najświeższą edycyą pism Platona.

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

Prawda! ale powiedz po co tak rano tu przyszedłeś?

Kriton.

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

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

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

Kriton.

Zkądże to wnosisz?

Sokrates.

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

Kriton.

Cóż ci się więc śniło?

Sokrates.

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

---

(1) Zobacz początek Phedona.

(2) *οἱ ἕνδεκα.*

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

Kriton.

To sen osobliwszy Sokratesie!

Sokrates.

Znaczenie jego jak mi się zdaje jest wyraźne!

Kriton.

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

Sokrates.

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

Kriton.

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

(1) Homer Iliad: libr. IX. v. 363 *Ἤματι κεν τριτάτῳ φθιηνδε ἱκοίμην.*

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

Tego się obawiam, i wielu innych rzeczy.

Kriton.

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

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

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

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

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

Sokrates.

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

Kriton.

Jakże więc najstosowniéj zastanowimy się nad tém?

Sokrates.

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

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

Kriton.

Dobrze!

Sokrates.

Więc na dobrą opinią trzeba uważać a nie na złą.

Kriton.

Tak!

Sokrates.

Czy dobra nie jest u rozumnych a zła u bezrozumnych?

Kriton.

Nie inaczéj.

Sokrates.

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

Kriton.

Tego tylko.

Sokrates.

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

Kriton.

Oczywiście że tak.

Sokrates.

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

Kriton.

Tak.

Sokrates.

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

Kriton.

Bezwątpienia.

Sokrates.

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

Kriton.

Oczywiście że na ciele, boby je osłabił.

Sokrates.

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

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

Kriton,

Tak Sokratesie.

Sokrates.

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

Kriton.

To.

Sokrates,

A czy można żyć gdy się ciało zepsuje?

Kriton.

Nie!

Sokrates.

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

Kriton.

Nie!

Sokrates.

Może zatém więcéj?

Kriton.

Daleko więcéj!

Sokrates.

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

Kriton.

Bezwątpienia że tak powie!

Sokrates

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

Kriton.

Mamy!

Sokrates.

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

Kriton.

I tę mamy.

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

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

Kriton.

Dobrze.

Sokrates.

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

Kriton.

Niezawodnie.

Sokrates,

W żadnym więc razie nie należy jéj się dopuszczać?

Kriton.

W żadnym.

Sokrates.

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

Kriton.

Ani względem tego.

Sokrates.

A może krzywdzić wolno Krytonie?

Kriton.

Nie! nigdy Sokratesie!

Sokrates.

To względem tego, który krzywdę wyrządził, użyć odwetu jak lud mówi, jest słuszném i sprawiedliwém?

Kriton.

Nie!

Sokrates.

Więc krzywdzić jest jedno co niesprawiedliwość pepełniać?

Kriton.

Jedno!

Sokrates.

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

Kriton.

Zostaję przy dawném, i sądzę to co ty. Mów tylko!

Sokrates.

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

Kriton.

Powinien.

Sokrates.

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

Kriton.

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

Sokrates.

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

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

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

Kriton.

To niezawodne Sokratesie!

Sokrates.

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

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

Kriton.

Prawdę.

Sokrates.

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

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

„i co teraz przeciw woli Rzeczypospolitéj zamyślasz, wtenczas „z jéj zgodą zrobić. Lecz ty wówczas odzywałeś się z uniesie- „niem niby wzniosłém, że cię mało obchodzi, iż musisz umrzeć; „oświadczałeś że wolisz śmierć nad wygnanie; a teraz nie wsty- „dzisz się zdań swoich, i nie rumienisz się że chcesz gwałcić „prawa? Odważasz się na to,na coby zaledwie najpodlejszy „niewolnik się odważył! Usiłujesz uciec!.. mimo oświadczeń i „zobowiązań się przez jakie nam się poddałeś. Odpowiedz za- „tém wprost, czy mamy w tém prawdę, gdy mówimy że nie „w słowach ale w rzeczy nam się poddałeś?“ Cóż na to Kri- tonie odpowiemy innego, jak chyba żem się poddał?

Kriton.

Bezwątpienia Sokratesie!

Sokrates.

Rzekłyby daléj prawa: „Uważ Sokratesie! czy nie gwałcisz „twych umów i zobowiązań się względem nas. Nie zrobiłeś „ich z musu przez podstęp nakłoniony, nie brakło ci do „namysłu czasu; bo przez siedemdziesiąt lat życia mogłeś „je rozważyć. Jeśliś znalazł w nas co złego, mogłeś natych- „miast się oddalić, uważając uleganie za rzecz nieprzyzwoitą. „Lecz nie opuściłeś Aten, nie udałeś się do Sparty ani Krety, „które zawsze z dobrego prawodawstwa wychwalasz, ani do „żadnego innego miasta greckiego, lub cudzoziemskiego. Ow- „szem bawiłeś w Atenach tak ciągle, żeś mniéj nawet z nich „wychodził niż ślepi, kulawi i inni kalecy. Tyle ci się po- „dobały! tyle my prawa, bez których miasto podobać się „nie może, znalazłyśmy u ciebie przywiązania! A teraz „chcesz być nie stałym w tém do czegoś sam się zobowią- „zał! Sokratesie! dasz dowód twéj stałości jeśli nas posłu- „chasz. Nie wystawisz się na śmiech wszystkich, jeśli w mie- „ście pozostaniesz. Przeciwnie uważ co dobrego zrobisz dla

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

„Thessalii! A gdzież się podzieją owe twe rozmowy o cno-
„cie, sprawiedliwości, do których przywykł?

„Może znów powiesz, że chcesz dla tego pozostać przy
„życiu, abyś biorąc z sobą twe dzieci do Thessalii, tam je
„wychował, aby później ci wyrzucały, że przez ciebie stały
„się obcemi dla swego kraju! Albo czy zostawione w Ate-
„nach, choć przy nich nie będziesz, byleś tylko żył, lepsze
„odbierą wychowanie? Zapewne przyjaciele twoi wezmą je
„pod swoję opiekę? Jeśli to zrobią gdy się oddalisz do
„Thessalii, czemuż nie mają zrobić, gdy umrzesz? Nie ina-
„czéj wnosić wypada, jeżeli ci co się oświadczają twojemi
„przyjaciołmi, są niemi w istocie. Tak! posłuchaj nas Sokra-
„tesie! nas praw, twoich od młodości przewodników! i nie
„ceń więcéj życia, twych dzieci, lub co innego, nad spra-
„wiedliwość, abyś po śmierci mógł śmiało wystąpić przed
„sąd, który cię czeka. Bo tém co zamierzasz, nie poprawisz
„ani twego losu, ani nie zrobisz dla siebie, ani dla twych
„dzieci, ani dla twych przyjaciół nic lepszego, nic przyzwoit-
„szego, nic godniejszego, ani wtém życiu, ani w przyszłém.
„Przeciwnie poddając się wyrokowi, umrzesz jako wielka
„ofiara niesprawiedliwości ludzkiéj, lecz nigdy jako ofiara nie-
„sprawiedliwości praw. Jeśli chwycisz się ucieczki, i prze-
„ciw niesprawiedliwości, krzywdzie, użyjesz odwetu, bez go-
„dności jaka tobie przystoi, zerwiesz święte związki, jakie
„nas dotąd z tobą łączą. Narazisz na wiele złego tych któ-
„rych bynajmniéj nie powinieneś: naprzód siebie, potém przy-
„jaciół, a w końcu krainę. My będziemy zawsze tobie nie-
„przyjazne za życia; a po śmierci krewne nasze prawa w kra-
„inie umarłych, niechętnie także cię przyjmą, wiedząc żeś
„nas chciał naruszyć, i gwałcić. Niech więc Krito nie ma
„większego u ciebie nad nas znaczenia! niech cię nie skło-
„ni do tego, co ci doradza!“

Te słowa zdaje mi się kochany Kritonie że ciągle słyszę

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

Kriton.

Nie mam!

Sokrates.

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

Uwagi krytyczne.

Strona 227. „W istocie, często ci już dawniéj winszowałem w twojém życiu stałości umysłu.“

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

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

I to miejsce ma być wzięte z Phedona, ale nie ma w niém więcéj podobieństwa nad wzmiankę, o jednéj rzeczy.

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

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

troszcz się, o czém mówiłeś w sądzie, że gdybyś był wolny nie miałbyś gdzie się udać.“

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

Strona 242. „Że potrzeba dla niego (kraju) więcéj mieć względu, więcéj powolności, więcéj uległości, gdy się gniewa i karze, niż dla ojca. etc.“

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

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

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

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

Dublets
I. 82531
I. 68.852

PHEDON

CZYLI

O nieśmiertelności duszy.

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

Cicero de Natura Deorum. (1)

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

(1) *Ὁ μὲν Θεὸς εἷς αὐτὸς δὲ οὐχ ὡς τίνες ὑπονοῦσιν ἐκτὸς τᾶς διακοσμησίας ἀλλ' ἐν αὐτᾷ ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κυκλίῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενεσίας ἐστί, κρᾶσις ἐὼν τῶν ὅλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμων, καὶ ἔργων, ἀρχὰ πάντων ἐν ουρανῷ, φωστὴρ καὶ πάντιον πατὴρ νοῦς καὶ ψύχωσις τῶν ὅλων κύκλων ἁπάντων κίνασις.*

Οὕτώ οὖν ὁ Πυθαγόρας. Ocellus Lucanus.

(2) *ὄχημα ψυχῆς.*

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

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

---

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

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

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

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

(5) *τὸ λογίζεσθαι*, reine Betrachtung.

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

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

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

---

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

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

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

(1) *ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἤ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα ἐπιστημη.*

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

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

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

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

---

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

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

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

Tu mieści się w ustępie teorya idej.

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

(1) Wiederholenden Erscheinungen der Seele im Leibe.

(2) *αὐτίας ἐπαιτιᾶσθαι, εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πραγματα.*

fenomenu, to jest oznaczenia mojéj woli. Wspólny błąd ludzi i fizyka który nie jest filozofem, jest, że biorą pozór za rzeczywistość. „Fizyka, mówi Sokrates, gubi się w mnóstwie „małych przyczyn, które nie są przyczynami, i uważa za „chymerę, wielką przyczynę która wszystko tworzy, łączy i „ożywia. Mówiąc o przyczynie i piérwszym początku, nie po„trzeba zastanawiać się nad skutkami, jeżeli kto chce dojść „do istoty rzeczy."

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

Prawdziwym początkiem i prawdziwemi przyczynami rzeczy są idee.

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

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

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

ogólnéj, że teorya Platona ma to własnego i dobrego między idealistami, że nie zastanawia się nad własnością logiczną idej, tylko zaraz w ich istotę wchodzi. Idee Platona nie są tylko przewodnikami dla myśli jak Kategorye Arystotelesa i Kanta, lecz zupełnemi elementami rzeczywistości. Zasady i przyczyny łączą w sobie principium essendi i principium cognoscendi, tak niestosownie oddzielone od siebie przez scholastyczność, jakby istota bytu mogła się obejść bez myśli i rozumu, albo myśl nie była bytem, i bytem zarazem najwięcéj znaczącym i najczystszym. Idee, pierwszy początek i przyczyny, lubo przez związek z rzeczami które ożywiają i stanowią, przypadają na czas i przestrzeń, są jednak w istocie obce dla zmian przestrzeni i czasu; niez naią ani początku, ani końca dla siebie, są wieczne, nie podpadające zniszczeniu. Właściwa cecha prawdziwego początku i prawdziwéj przyczyny jest nieprzypuszczenie nic jéj przeciwnego, i przeciwnego temu, co z niéj wprost pochodzi. Więc podług Platona i całéj szkoły Platońskiéj, o któréj Stalh zebrał tylko podania, dusza jest początkiem i przyczyną życia. „Jeżelibyś się spytał, mówi Sokrates, co „ciało ogrzewa, nie powiedziałbym że ciepło, lecz idąc za„raz do początku, powiedziałbym że ogień. Gdyby mi się „pytano, co powodem słabości téj osoby, nie powiedziałbym „że słabość, lecz febra; jaki powód nieparzystéj liczby, nie „powiedziałbym nieparzystość, lecz jedność. Podobnie wzno„sząc się do idei piérwotnéj, do początku, do przyczyny ży„cia, mówię że nią jest dusza.“ Tak więc ona stanowiąc życie i nie przypuszczając w swéj własności jako piérwszym początku tego co jéj jest przeciwne, to jest śmierci, nie ma się czego obawiać od śmierci, i nie przypuszcza jéj w sobie wiecznie. Jest zatém sama wieczną i nie podlegającą zepsuciu.

Po rozbiorze rzeczy jasnym, ścisłym, głębokim, do którego zarzutów i odpowiedzi dzisiejsza filozofia po dwóch tysiącach lat nie łatwoby mogła co dodać, przyjaciele So-

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

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

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

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

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

O Tłumaczeniach Phedona.

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

U Niemców najpóźniéj i najlepiéj tłumaczył Szlejermacher. Edycye textu greckiego najlepsze prócz Bekkera, Asta, jeszcze Heindorfa i Wyttenbacha.

Przekład Phedona.

Echekrates. (1)

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

Phedon. (2)

Sam byłem Echekratesie!

Echekrates.

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

Phedon.

Czy nie wiecie zatém o sądzie jakim sposobem się odbył?

Echekrates.

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

---

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

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

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

Phedon.

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

Echekrates.

Co za okręt?

Phedon.

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

Echekrates.

Cóż przy niej było Phedonie? co mówiono i robiono?

---

(1) Właściwie przód okrętu ἡ πρῦμνα.

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

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

Phedon.

Nie! byli niektórzy, i nawet w znacznéj liczbie.

Echekrates.

Chciéj nam to wszystko jaknajdokładniéj opowiedzieć, jeśli nie masz gdzie jakiego pilnego zatrudnienia.

Phedon.

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

Echekrates.

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

Phedon.

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

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

Echekrates.

O! jakżebym nie miał znać?

Phedon.

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

Echekrates.

Jacyż inni byli tam obecni?

Phedon.

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

Echekrates.

A czy był kto i z obcych?

Phedon.

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

Echekrates.

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

(1) Założyciel szkoły Cynickiéj. Diog. Laert. VI.
(2) Założyciel szkoły Megarskiéj.
(3) Założyciel szkoły Cyrenaickiéj.
(4) Z Ambracyi, o którym mówią, że przeczytawszy Phedona wskoczył w morze. (Callimach epigr. 24.)

Phedon.

Nie! mówiono że się znajdowali wtenczas w Eginie.

Echekrates.

Któż więcéj był obecny?

Phedon.

Ci tylko, jak mi się zdaje, tam byli!

Echekrates.

O czém więc, powiedz, rozmawialiście?

Phedon.

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

(1) Właściwie tak zwani Jedenastu οἱ ἕνδεκα.

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

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

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

(3) Tak tłumaczy Cousin μουσικὴν ποιεῖν. Schleiermacher słownie Musik machen treiben.

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

Uśmiechnąwszy się nieznacznie Cebes, rzekł na to wła-

(1) Z Krotony Pythagorejczykiem.

(2) Prawo Ateńskie zabraniało w dzień życie odbiérać potępionym

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

---

(1) ἴττω Ζεύς Jowisz tą wié, zamiast ἴστω Ζευς sposób mówienia Beocki, właściwy Tebańczykom, z których pochodził Cebes.

(2) Orfickich.

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

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

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

KONIEC WSTĘPU.

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

(1) To jest w Tebach.

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

(1) Parmenides, Empedokles, i Epicharm.

Duch to widzi, duch to słyszy,
Oko ślepe, ucho głuche.
(Stob. Floril IV. Plut. de Fortuna).

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

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

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

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

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

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

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

(2) Wiérsz Orficzny (Olymp. ad Phaedon). Klemens Alexandryjski wiérsz ten przytacza.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

wanego Simiasza, czy nie możemy przypomnieć sobie Cebesa?—Możemy.—Podług tego zatém, czy nie następuje przypomnienie raz przez podobieństwo, a drugi przez sprzeczność?—Następuje.—Kiedy się zaś co przypomina z podobieństwa, nie musisz umysł poznać od razu czyli co brakuje, lub nie?—Koniecznie, odpowiedział Simias.—Uważ więc, mówił daléj Sokrates, czy nie powiemy że jest czémciś więcéj podobieństwo, niżeli jakie między kamieniem a kamieniem, drzewem a drzewem, i innemi rzeczami podobnemi? Czy nie powiemy że samo w sobie jest czémciś, lub niczém?—Powiemy że jest czémciś.—A czy znamy czém jest?—Pewno.—Zkąd więc znamy? Nie z tegoż cośmy powiedzieli: to jest kiedy zobaczymy drzewa podobne, kamienie, i wiele innych rzeczy, poznajemy podobieństwo, którém jednak nie są ani te drzewa, ani kamienie, lecz coś wcale innego. Czy nie poznasz że coś innego? Uważ i to: czy nie wydają nam się kamienie i drzewa raz podobne, a drugi niepodobne, choć są między sobą podobne, i prawie jednakowe.—Tak.—Dla czegoż? Więc to co jest podobne zdaje się czasem niepodobne, i podobieństwo będzie razem niepodobieństwem.—Nigdy Sokratesie!—Podobieństwo i to co podobne, nie jestże to samo, mówił daléj Sokrates.—Wcale nie Sokratesie, odpowiedział Simias.—A wszak z tego co podobne i co różne od samego podobieństwa, poznajesz podobieństwo.—Prawda, odpowiedział Simias.—A przy poznawaniu czy nie widzisz zaraz podobieństwa, lub różnicy od tego z czego poznajesz?—Nie inaczéj.—Dobrze, mówił Sokrates, albo powiedzmy tak co na jedno wychodzi, zobaczywszy rzecz jaką czy nie pomyślimy zaraz o innéj, że do niéj jest podobna lub niepodobna; jest to własnością przypomnienia.—Tak.—Powiedz proszę, rzekł Sokrates, czy na widok drzew podobnych, lub innych rzeczy o którycheśmy mówili, nie dzieje się toż samo? Czy nie zdają się nam takie, jak samo podobieństwo

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

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

Ciąg dalszy Phedona.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Czy widzicie rzekł, co niedokładnego w mojéj mowie, w któréj gdyby ją przyszło rozbierać w szczegółach, znalazłby się powód do wielu wątpliwości i zarzutów. Jeśli o czém inném mówicie, nie przerywam, lecz jeśli względem mojéj mowy macie jaką wątpliwość, nie wachajcie się mi jéj objawić, odkryć w tém wasze zdanie, i przyjąć mnie do waszéj rozmowy, jeśli sądzicie że wam w czém pomogę.—Powiem prawdę Sokratesie, rzekł Simias; już od dawna obadwa mając wątpliwości namawiamy się, aby ci je przełożyć; gdyż pragniemy posłuchać jak je rozwiążesz, lecz nie chcemy naprzykrzać się w twoim teraz stanie.—Ah Simiaszu! oddowiedział Sokrates uśmiechnąwszy się mile, jakże przekonam innych, że nie uważam stanu w którym się terez znajduję, za przykry, kiedy wasamych nie mogę tu przekonać, i boicie się żeby mi nie było teraz przykrzéj żyć niż piérwéj?! Jak widzę, to mniéj nawet na mnie uważacie niż na łabędzie, co do przeczucia. One kiedy przeczuwają śmierć swoją, śpiéwają wtenczas najwięcéj, z radości że pójdą do Boga któremu służą; a ludzie dla tego że sami śmierci się boją, ujmują im mówiąc że płaczą nad śmiercią swoją, i z żalu śpiéwają; nie zastanowią się zaś nad tém, że żaden ptak nie śpiéwa z głodu, zimna, lub czego podobnego, ani słowik, ani jaskółka, ani

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

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

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

życia człowieka, dusza naprawia ciągle część jego zepsutą. Zatém skoro sama przyjdzie do rozstania się ze światem, musi być w ostatniéj swéj sukni, z któréj pierw nim ją zedrze wychodzi; a gdy wyszła, ciało pokazuje zaraz swą naturalną słabość, i prędko się psując niknie. Jednak nie należy podług tego już z pewnością sądzić, że po śmierci naszéj dusza gdzieś exystuje. Albowiem każdy wierząc nietylko tobie, ale i komukolwiek coby nawet więcéj od ciebie mówił; przyznając, że dusza nietylko exystuje pierw nim się rodzimy, lecz i po śmierci naszéj byt swój przedłuża i często odradza się, aby znowu umierała, będąc z natury mocna do częstego odradzania się; zgadzając się mówię na to, nie uwierzy, czy przy tak częstém odradzaniu się, kiedyś nie umorduje się i na końcu nie zniknie zupełnie. Powie, że o takiéj śmierci, czyli rozwiązaniu się ciała zgubę duszy przynoszącém, nikt nie wie; bo niepodobna komu z nas przewidzieć. Kiedy tak jest, nie przystoi nikomu na śmierć nie zważając lekce ważyć ją, skoro nie ma dowodu, że dusza nieśmiertelna nie ulega zniszczeniu. W takim razie, każdy bliski zgonu obawiać się powinien o duszę, aby przy oddzieleniu się od ciała nie zniknęła na zawsze. Tak usłyszawszy ich mówiących, przykro nam było, jakeśmy to później do siebie rzekli, że gdy temu cośmy pierw słyszeli mocnośmy uwierzyli, oni teraz znowu nas zachwiali i do niewiary pobudzili, nietylko względem tego, o czém była mowa, ale i o czém będzie, tak że mniemamy, że albo my niezdatni do dobrego o rzeczach sądu, albo rzeczy same są wątpliwe. *Ehekrates.* Przebóg Phedonie! zgadzam się z wami; albowiem słysząc ciebie przychodzi mi coś podobnego do siebie powiedzieć „czemuż teraz wierzyć będziemy, kiedy to co Sokrates mówił bardzo do przekonania, nie zasługuje na wiarę?“ W istocie zdanie Simiasza, że dusza niczém inném nie jest jak harmonią, mocno mnie zajęło, i dotąd tkwi w pa-

mięci, témbardziéj, gdy mi się przypomniało, żem sam dawniéj tak sądził. Potrzeba mi więc znowu jak z początku dowodu jakiego, abym uwierzył, że dusza nie umiera z ciałem. Powiedz zatém, zaklinam cię na Boga, jak Sokrates daléj rzecz swoją prowadził, czyli i po nim, jak mówisz o was, widać było, że się ztąd zasmucił, lub też spokojnie bronił swego zdania, i czy dostatecznie go bronił lub nie? Powiedz wszystko, jak możesz najdokładniéj. *Phedon.* Patrzałem często z podziwieniem na Sokratesa, ale nigdy z takiém jak wtenczas; nie dla tego, że miał co powiedzieć, bo to nic nadzwyczajnego; lecz dziwilem się najwięcéj: naprzód z jaką ochotą, uprzejmością i upodobaniem przyjmował od młodych zarzuty; potém jak prędko poznał wrażenie, które na nas zrobiły; jak zręcznie w tém uzdrawiał naszą słabość, i jak nas podobnych do zwyciężonych i uciekających zachęcał, i zwracał do dalszego rozumowania. *Ehekrates.* Jakże to?—Powiem. Ja siedziałem na ławeczce po prawéj ręce przy łóżku, a on cokolwiek wyżéj ode mnie. Położywszy rękę na méj głowie, i bawiąc się z memi w tyle włosami, co zwykł robić kiedy tylko miał sposobność, rzekł: —Jutro podobno Phedonie ostrzyżesz sobie te piękne włosy! (1) —Tak odpowiedziałem Sokratesie!—Nie! jeśli zechcesz mi uwierzyć.—Czemu? pytałem.—Nie jutro, rzekł, lecz dziś, ja i ty każemy sobie ostrzydz włosy, jeśli nasze rozumowanie upadnie i nie potrafimy go wskrzesić. Ja gdybym był na twojém miejscu, i moje rozumowanie zbito, przysiągłbym, jak Argijczykowie, nie pierwéj zapuścić włosy, dopókibym na nowo rozpocząwszy walkę, nie pokonał twierdzeń Simiasza i Cebesa. Lecz mówią, odpowiedziałem, że i Herkules dwom nie podoła. (2)—Więc mnie, rzekł, przyzwij za Jola,

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

(2) Przysłowie greckie.

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

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

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

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

monia jest rzeczą złożoną, a dusza harmonią pewną z własności ciał powstającą; bo nie przyznasz sam, choćbyś powiedział, że harmonia jest piérw niż to, z czego ma powstać. —Wszak nie przyznasz tego.— Pewno nie, rzekł Sokrates. —Uważ przecię, mówił daléj, że podobnie sądzisz, kiedy powiedziawszy że dusza exystuje nim wejdzie do kształtu i ciała człowieka, twierdzisz, że jest złożona z tego, czego jeszcze nie masz: albowiem tak się ma z harmonią, do któréj ją porównałeś. Piérw jest lira, struny, i tony niezgodne, a potém powstaje z nich harmonia, i piérw od nich ginie. To więc twierdzenie twoje z tamtém czy się zgodzi?—Bynajmniéj, rzekł Simiasz.—Jednak wypada, aby jeśli z czém, to z tamtém się zgodziło. — Tak koniecznie, rzekł Simiasz. —Więc jak sądzisz się nie zgadza. Uważ zatém które wolisz z tych twierdzeń: czy że nauka jest przypomnieniem, czy że dusza harmonią?—Tamto piérwsze, rzekł, Sokratesie; to bowiem przyjąłem bez dowodzenia, tylko podług prawdopodobieństwa i powierzchowności, z czego wielu sądzi. Wiem zaś, że wszelkie twierdzenia opierające swoje dowody na prawdopodobieństwie są próżne, i jeśli się ich kto nie strzeże, zwodzą bardzo tak w jeometryi jak w innych rzeczach. To zaś o uczeniu się i przypomnieniu oparte jest na zasadzie stałéj, godnéj przyjęcia; albowiem powiedzieliśmy wyżéj, że dusza piérw nim wejdzie do ciała posiada własność swoją pojęcia główne noszące nazwiska tego wszystkiego co jest. Tę więc zasadę, o któréj jestem przekonany, słusznie jak należy przyjąwszy, nie mogę ani siebie, ani nikogo słuchać, kto powie, że dusza jest harmonią.—A o tém Simiaszu jak sądzisz: czy harmonii, lub jakiejbądź rzeczy złożonéj przystoi różnić się od tego z czego się składa?—Bynajmniéj. Ani nic innego robić, ani nic innego doznawać, nad to, co tamto czyni i doznaje. Simiasz na to się zgodził. — Nie może zatém harmonia poprzedzać tego z czego powstaje, lecz musi

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

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

(1) Ks. XX w. 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Po grecku jest na psa.

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

([1]) Empedokles. ([2]) Anaximenes.

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

tylko że przez tę piękność wszystko co piękne takiém zostaje. Tę odpowiedź uważam za najpewniejszą i dla siebie i dla każdego innego; i dopóki się tego trzymać będę, sądzę, że się nie omylę, i będę mógł bespiecznie ja i każdy inny powiedzieć, że przez piękność samą przez się wszystkie rzeczy piękne są pięknemi. Czy nie tak sądzisz jak ja?—Tak. —Więc przez wielkość wszystkie rzeczy wielkie są wielkiemi, a przez małość, małe małemi.— Pewno.— Nie przystałbyś zatém gdyby ci kto powiedział, że jeden człowiek większy nad drugiego głową, a drugi tąż mniejszy; lecz utrzymywałbyś, że tego inaczéj nie rozumiesz, jak że wszystko co większe nad drugie, nie przez co innego większe jak tylko przez wielkość, czyli że ona przez się jest tego przyczyną. Podobnie co mniejsze, nie przez co innego mniejsze, jak przez małość, czyli że ta jest tego przyczyną. Obawiałbyś się sądzę, aby ci kto nie zarzucił, gdybyś powiedział, iż kto głową większy i mniejszy, że dla jednéj przyczyny wielki jest większym, i mały razem mniejszy; potém ażeby dla głowy, która sama mała większy, miał być większym. Rzeczywiście byłoby to dziwném, ażeby kto dla czego małego miał być wielki. Czybyś się tego nie obawiał?— Na to Cebes rozśmiawszy się rzekł, tak.— Czyż więc, mówił daléj Sokrates, nie bałbyś się powiedzieć, że jeśli dziesięć jest więcéj od ośmiu o dwa, to z powodu dwóch, a nie dla wielości; i podobnie, że jeśli dwa łokcie większe od jednego, to z powodu drugiego łokcia a nie dla wielkości.—Tak i bardzo, rzekł.—Jakże więc jeśli do jednego dodamy jedno, lub jedno na dwoje rozdzielimy, nie będzieszże się wahał powiedzieć, że w tém przyczyną dwóch będzie dodanie, lub rozdział, czy raczéj powiesz, że nie wiesz, ażeby co mogło być przyczyną drugiego inaczéj jak tylko mając udział w istocie mu właściwéj, i w tém nie uważałbyś innego powodu dwoistości jak tylko udział w niéj, który mieć musi to, co ma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Tytuł trajedyi zagubionéj Eurypidesa.

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

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

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

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

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

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

(1) Iliada księ. VIII. v. 14.

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

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

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

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

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

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

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

(1) Sophroniska i Menexena. (2) Lamprokles. (3) Rozumie się tu Xantyppa i kilka innych kobiet przyjaciołek domu Sokratesa.

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

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

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

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

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

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

Uwagi krytyczne.

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

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

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

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

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

Strona 266. „Słyszałem od Filolaja.“

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

KONIEC.

SPIS RZECZY.

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

Errata.

Str.	189	*wiersz*	7	*zamiast*	skukiem	*czytaj*	skutkiem.
„	193	—	26	—	najmiéj	—	najmniéj.
„	201	—	29	—	niebzpieczeństwem	—	niebezpieczeństwem.
„	217	—	28	—	słuszność	—	słuszność.
„	232	—	3	—	dareme	—	daremne.
„		—	7	—	sprawiedlwością	—	sprawiedliwością.
„	243	—	17	—	najmniejszym	—	najwinniejszym.
„	245	—	18	—	Skratesie	—	Sokratesie.
„	320	—	14-15	—	gdybmy	—	gdyśmy.

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
32682/2