

HERMIAS ALEKSANDRYJCZYK

## Komentarz do *Fajdrosa* 13–27

### 1. *O miły [phile<sup>1</sup>] Fajdrocie (Phdr. 227a)*

To, że przedmiotem [rozważań] jest wszelkiego rodzaju piękno, wskazuje już pierwsze słowo [leksis] — *miły* — najpierw [piękno] w zmyśle [*aisthēsis*] i w naturze, następnie w wypowiedziach, a dalej w duszy, wiedzy i nawykach, a jeszcze dalej w umyśle, a ostatecznie w bytach boskich. Piękno bowiem jest miłe, ponieważ wzywa [*klētikon*] i kieruje ku sobie. Dlatego też mówi się o pięknu, że jest tym, co woła do siebie kochających<sup>2</sup>.

[Słowa] *skąd i dokąd* (Phdr. 227a 1) wskazują z kolei na piękno w postrzeżeniu, zawsze bowiem piękno zmysłowe jest w ruchu — powstawaniu i ginieciu. Skoro więc Fajdros podniecił się pięknem zjawiającym się — tym w wywodach, a które ogląda się [*theōrein*] w ruchu i przepływie [*rhusis*] (wywody są bowiem obrazami myśli [*dianoēmata*] [będących] w duszy, a wszelki ruch jest skądś i dokądś [zmierzają] — dlatego też pyta: *skąd i dokąd*. Albo też, ponieważ Sokrates zajęty był troszczeniem się [*phrontidzein*] o młodych ludzi — trzeba zaś, żeby ten, kto chce coś pielęgnować, rozważył wpierw cały tegoż stan [*katastasis*], a dopiero wtedy przystąpił do troszczenia się [*therapeia*] — dlatego też Sokrates wypytuje [Fajdro-

---

<sup>1</sup> Tłumaczenia tekstu Hermiasa dokonano na podstawie wydania: Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, C.M. Lucarini, C. Moreschini (ed.), Berlin-Boston 2012.

*Philos* jako przymiotnik oznacza również „kochany”, „drogi”, „przyjemny”, „pożądany”, natomiast jako rzeczownik: „przyjaciel”; zob. *Słownik grecko-polski*, Z. Abramowiczówna (red.), t. I–IV, Warszawa 1958 (wszystkie dalsze uwagi dotyczące znaczeń podają za tym słownikiem, o ile nie zaznaczę inaczej).

<sup>2</sup> Chodzi nie o relację międzyosobową, lecz relację między kochającymi a pięknem — to ono wzywa ich do siebie. Hermias wykorzystuje tu grę słów — *kalon* : *kalein* — której nie można oddać w języku polskim. Jak wskazuje Beierwaltes (*Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, s. 307, przyp. 17), źródłem jest tutaj Platonski *Kratylos* (Cra. 416c). Ta gra słów pojawia się również w dziełach Proklosa (*In Alc.* 328, 12; *Theol. Plat.* I 24; 60, 33) i Pseudo-Dionizego Areopagity (*De div. nom.* 4, 7).

sa], z jakiego spotkania [*sunousia*]<sup>3</sup> idzie i czym jest podniecony, a zatem czy nie został uwiedziony przez któregoś z uczestników.

*Od Lizjasa, syna Kephalos* (*Phdr.* 227a 2) — skoro przekazano nam w *Politei*, że Kephalos jest osobą o właściwych poglądach [*orthodoksastikos*]<sup>4</sup>, a Fajdros miał mowę Lizjasa, wskazuje to, iż piękno zjawiające się można uchwycić przekonaniem [*doksa*] wraz z postrzeżeniem, a nie [14] wiedzą.

*Idę poza mury na spacer* (227a 2–3) — wskazuje, że [Fajdros] chce podążyć ku jakiemuś lepszemu i wyższemu sposobowi życia i tak jakby wbrew tłumowi; to samo bowiem ze względu na różne rzeczy i różne odniesienia [*epibolai*] może być uznane zarówno za lepsze jak i gorsze; jak na przykład białe oznaczać może dla nas to, co wyraźne [*saphēs*], uchwytywalne postrzeżeniem i bardzo dobrze znane [*eugnōston panu*], tak czarne może oznaczać to, co niewyraźne [*asaphes*], lepsze od poznania zmysłowego, to, co głębokie — uchwytywalne jedynie poznaniem umysłowym [*noēsis*]; gdyby zaś czarne oznaczało to, co niejasne [*skoteinon*], zamazane i niewyraźne (jako gorsze od wyraźnego), wtedy białe wskazywałoby to, co wyraźne, dobrze znane [*gnōrimon*], jasne dla umysłu i dokładnie widoczne [*dieides*]. A tak samo na miasto i polis, skoro przebywa w nim tłum, w odniesieniu do Fajdrośa wskazuje: *idę poza mury*, zamiast: z dala od tłumu i utartej ścieżki — czyli: podążam ku lepszemu i wyższemu sposobowi życia; w przypadku zaś Sokratesa miasto wskazuje (mówi bowiem dalej Fajdros, że „*po prostu wydajesz się turystą*”<sup>5</sup> i nie chcesz podróżować ani wychodzić poza miasto<sup>6</sup>), że zawsze Sokrates oraz ten, kto wie, trzyma się właściwych zasad i myśli oraz nie zmienia się.

Na wstępie Sokrates — opiekun młodzieży — właściwie nazywa Fajdrośa „miłym”; kiedy bowiem nienawiść [*echthra*] i niezgoda co do sposobu życia [*tropos*] przeszkadzają, to ani doskonalący nie udoskonali, ani udoskalany nie udoskonali się. Jak bowiem nauczyciel naucza tego, kto nie ma odpowiedniej do nauki duszy? Jeśli bowiem wrogość [*neikos*] jest przeciwieństwem miłości i wrogość jest zasadą rozdzielania, to odpowiednio miłość [jest zasadą] jednoczenia [*henōsis*]<sup>7</sup>; jednocześnie rozdzielonych nie może powstać inaczej, jeśli jedno nie uchwyci się drugiego — to, co bardziej sprawcze [uchwyci] to, czemu brak [sprawczości] (oczywiście tak jak ogień [chwyta] żelazo). Tak też i tutaj Sokrates, nazwawszy Fajdrośa miłym,

<sup>3</sup> Grecki termin *sunousia* dosłownie oznacza „bycie razem”, „spotkanie”, „obcowanie”, ale występuje również w kontekstach związanych z seksualnością — „stosunek płciowy”. Warto zwrócić uwagę, że również spotkanie elity intelektualnej Aten opisane w *Sympozjonie* określane jest tym pojęciem nie tylko przez osoby opowiadające o spotkaniu, lecz również przez samych uczestników; zob. Platon, *Smp.* 172a 7; 172b 7; 172c 1; 173a 4; 173b 3; 176e 2.

<sup>4</sup> Pojęcie *orthodoksastikos* nie pojawia się w dialogach Platona. W rozmowie Sokratesa z Kefalosem w pierwszej księdze *Politei* (na temat starości) mąż Ksantypy jest zachwycony (*agasthai* — *R.* 329d 7) słowami ojca Polemarchosa, uważa, że pięknie mówi (*pagkalōs legein* — *R.* 331c 1).

<sup>5</sup> *Ksenagoumenos* — imiesłów medialno-pasywny od czasownika *ksenagein*: „oprowadzać obcych”, „pokazywać obcym osobliwości”. W polskich tłumaczeniach oddawany jest następująco: „jakbyś nie wiadomo skąd przyjechał” (Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958); „obcokrajowiec” (Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993); „gość, którego prowadzą” (Platon, *Phaidros*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1996).

<sup>6</sup> Zdanie to jest częściowo cytatem, a częściowo parafrazą wypowiedzi z *Fajdrośa* 230c 7–d 2.

<sup>7</sup> Myśl ta po raz pierwszy pojawia się u Empedoklesa; zob. DK 31 A 28, A 37, A 40, A 52; B 29 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1951).

uchwytuje go poprzez to określenie [*prosrēsis*], aby uczynić go godnym właściwego spotkania. Jeśliby zaś odsłonić coś w odniesieniu do imienia Fajdrosa — niezgorzej bowiem starożytni ten temat opisali — trzeba wiedzieć, że Fajdros, goniąc za pięknem zjawiającym się [*to phainomenon kalon*] (był bowiem wielbicielem [*erastēs*] mowy Lizjasa), o tym [pięknie], które jest rzeczywiście **[15]** i powyżej, nauczył się od Sokratesa. Oddając się więc pięknu jawiącemu się, niepostrzeżenie natrafił na [piękno] skryte [*epikekalummenon*] i ujmowalne umysłem, zakładające skrycie oraz trudno dostrzegalne (to bowiem znaczy „Fajdros”<sup>8</sup>), i przeszedł od piękna do piękna, przy czym piękno znane jemu jest odciskiem tego, o którym chciał się nauczyć. Z tego zrozumiemy [*manthanein*] jeszcze coś innego — że mając dążenie [*hormē*] do dobra oraz zapał [*prothumia*] i skłonność [*epheis*], jeśli nawet częstokroć popełniamy błąd [*sphallein*] z powodu tego, co się jawi, ale wykształciliśmy się co do bytu, nietrudno skierować się ku niemu, ponieważ nasza dusza zajmuje się nim, jeśli nawet błądzi w odniesieniu do rzeczy. Gdyby bowiem Fajdros nie dążył do piękna, nie mógłby piękna zrozumieć.

Wydaje się, że jest odwrotnie. Na sześć bowiem sposobów zachodzi ruch [*kinēsis*]<sup>9</sup>, a *skąd* i *dokąd* określają zmianę miejsca [*phora*]; a więc *skąd* prowadzi naprzód, a doprowadza *dokąd*. Ale w zgodzie z logiką należy powiedzieć, że ruch ma początek w *skąd*, a kres [*teleutē*] w *dokąd*, cel [*prothesis*] zaś tego, co się porusza, tak jakby miał za jakąś przyczynę *dokąd*. Jeśli bowiem jednego nie porusza jakaś naturalna skłonność [*emphutos oreksis*] ku drugiemu, to w wyniku tego nie zacznie się [ruch]; jest tak nie tylko w przypadku zwierząt, lecz również samych bytów naturalnych — ruch ku zdrowiu nazywamy bowiem zdrowieniem, a ku chorobie zachorowywaniem, ponieważ ruchy nazywane są na podstawie rezultatu [*telos*]. Etycznie zaś [należy powiedzieć], że Sokrates zawstydzia Fajdrosa jak gdyby mówił: „Dokąd zmierzasz? Skąd przybywasz? Czy zaniedbałeś rzeczywiste piękno — to w bytach boskich, a podziwiałeś piękno w wywodach? Zobacz, dokąd przybyłeś i w ten sposób poznaj to, skąd przybyłeś; jak bowiem — że tak powiem — na drogach i w innych miejscach<sup>10</sup> inaczej nie znajdziemy [rzeczy] wcześniejszych, jeśli nie poznamy drugich, trudniejszych, tak też tutaj inaczej nie możesz się nauczyć — Fajdrosie — jeśli nie poznasz, jak bardzo i do czego się ograniczałeś. Obecne bowiem, wciąż zagrażające zbłądzenie [*diamartia*] wystarczy, by przez jakieś odwrócenie się [*anapodismon*] nie doprowadzić do rzeczywiście odpowiedniego dla duszy stanu [*katastasis*]”. Mógłby ktoś również zgodnie z prawami natury [*phusikōs*] stwierdzić, że skoro natura jest drugim po twórcy [*demiourgos*] czynnikiem sprawczym [*aition poiētikon*] — założywszy, że również **[16]** to, co boskie, jest twórcą samej natury — kształtującym wszystko z materii, to nie bada się głównie tego, jakie materia miała zaczątki [*aphormai*] i z jakich ruchów, lecz ze względu

<sup>8</sup> *Phaidros* — „jasny”, „promienny”, „radosny”, „pogodny”. Natomiast Hermias wydaje się etymologię imienia Fajdros wywodzić ze złożenia następujących elementów: *phainomenon* [„to, co się jawi”], *dioklein* [„gonić”] (lub *dioran* [„widzieć”, „rozpoznać”]) i *erōs*.

<sup>9</sup> Tyle rodzajów ruchu wyróżnia Arystoteles w traktacie *Kategorie* (*Cat.* 15a 13–14), a są nimi: powstawanie [*genesis*], giniecie [*phthora*], przyrost [*auksēsis*], ubytek [*meiōsis*], zmiana jakościowa [*alloiōsis*] i zmiana miejsca [*kata topon metabolē*].

<sup>10</sup> Czytając *topōn* zamiast *tropōn*.

na jaki cel była podatna [*epitēdeiotēs*]. W ten sposób bowiem [materia], uznana za zdatną, urzeczywistnia efekt [*apotelesma*] wedle jej logosów i kształtujących liczb. Cóż bowiem, jeśli nasienie jest z dobrych zaczątków i narodzin, samo zaś nie jest odpowiednie [*euodon*] dla celu — w jakiś sposób chyba? Skoro więc Sokrates pełni funkcję tego, co sprawcze, a Fajdros tego, co materialne, słusznie głównie badał podatność [Fajdrosa] na cel, aby nie trudził się na próżno, gdyby miała miejsce jakaś przeszkoda. Poza tym bada *skąd* w drugiej kolejności — nie jest to bowiem mało ważne. Nigdy bowiem nie może winorośl wyrosnąć z pestki ani laur z pestki winogronowej, lecz każde z właściwych zasad wedle prawa [*logos*] natury.

Dwukroć zapytany młodzieniec udzielił podwójnej odpowiedzi, tylko pod względem tego, co się jawi, wedle gustu homeryckiego, ze względu na jasność tworzy chiasm (na pytanie *skąd* ucieka się odpowiednio do [odpowiedzi]):

*lament i modlitwa [...]*  
*umierających i umarłych<sup>11</sup>),*

a pod względem tego, co pojmowane, że owo drugie zna również bardziej konieczny logos — to znaczy: dokąd zmierza. Czuwa się w każdym razie później, by wywody były w odpowiednim stosunku; właściwe jest to bowiem również dla logografów, a jeszcze bardziej dla twórców dialogów i samego Platona. Albo inaczej: ponieważ *skąd* pełni funkcję materii, a *dokąd* formy, dowodzi, że forma jest dla materii tym, co wiąże i określa. A Sokrates, który jest wyniosły i jest filozofem, badał głównie *dokąd* jako formę, Fajdros z kolei, który jest niezupełny i jeszcze poświęca się retoryce, używającej jako materiału poszczególnych rzeczy, przedłożył *skąd* jako materię.

*Idę (Phdr. 227a 2)*

Kiedy ktoś pyta, są trzy odpowiedzi: konieczna, uprzejma [*philanthrōpos*] i przesadna [*perittē*]; na przykład: „Gdzie jest Dion?” „Nie ma go tutaj” — to jest odpowiedź konieczna. „Nie ma go tutaj, bo czymś się zajmuje” — to jest odpowiedź uprzejma. „Nie ma go tutaj, bo robi to a to” — to jest odpowiedź przesadna. *Skąd* pociąga za sobą tylko odpowiedź konieczną, [17] *dokąd* zaś także uprzejmą. Przytacza się bowiem *na spacer* (że tak powiem: żeby pospacerować; wyrażenie pompatyczne [*semnē*], ponieważ rzeczownikowe, jak gdyby Fajdros był dumny ze spacerowania, które jest stosowne dla człowieka chcącego być zdrowym na ciele i duszy). Przesadną zaś [Platon] uznał za niegodną, nie można bowiem odpowiadającemu Sokratesowi przypisać gadulstwa [*adoleschia*].

Inaczej zaś usposobiony jest [Platon] do obcowania. Spacer bowiem jest konieczny dla rozmowy [*homilia*] i przyjemny [*charien*]. Wywód wskazuje, że korzystne jest nasze nakierowanie się [*proairesis*] na byty piękne dla wzbudzenia pięknotwórczej mocy, byśmy dobrze czynili.

[A jeszcze] inaczej: *skąd* pomija [Platon] bez podania przyczyny, a *dokąd* przedkłada przyczynę; skoro bowiem celem ruchu przestrzennego jest *dokąd*, a cel jest tym, ze względu na co [*hou heneka*], aby ruch nie wydawał się bezużyteczny,

<sup>11</sup> Homer, *Iliada*, IV 450–451; VIII 64–65.

przedkłada przyczynę celową; wszelka bowiem przyczyna jest raczej przyczyną podążania [*ginesthai*] niż oddalania się [*apogignesthai*]. I dlatego „skąd” pomija [Platon] bez podania przyczyny, niejasno wskazując przyczynę podążania do Lizjasa, a ubocznie wskazując przyczynę oddalania się. Mówi bowiem: *Lizjasa, syna Kephalosa* (wskazując czyim jest synem; w ten sposób bowiem bez rodzajnika w dialekcie attyckim), a przedstawivszy retora, wskazuje również, że [Fajdros] przybył do niego, by uczyć się retoryki, a odszedł, aby odpocząć.

### 2. *Długi bowiem czas tam przebywałem* (Phdr. 227a)

*Przebywać długi czas* oraz *zasiedziawszy się* wskazują, że krążenie wokół [by-tów] materialnych [*enula*] i zajmowanie się pięknem zjawiającym się jest mozolne [*epiponos*] i męczące [*mochtheros*]. *Zasiedziawszy się* pokazuje, że rozważanie [*theōria*] tego nie jest wzniosłe ani wznoszące, lecz przyziemne [*chamaipetes*], próżne [*koilotera*] i liche [*tapeinē*], oraz że ściąga w dół i odwodzi od lepszego życia, jak stwierdza Sokrates w *Fedonie*<sup>12</sup>.

### 3. *Twoim i moim kolegą* [*hetairoi*] (Phdr. 227a)

Dlaczego Akoumenosa, Sokratesa i samego siebie określa [Fajdros] *kolegą*? Nazywa kolegą Sokratesa, ponieważ obaj są lekarzami (jak Sokrates względem duszy, tak Akoumenos względem ciała — [obaj] leczą i oczyszczają [osoby], [18] które im się wskaże). Jest zaś kolegą Fajdrosa, ponieważ obaj ekscytują się tym, co się jawi. Również Fajdros bowiem ekscytuje się pięknem zjawiającym się — tym, w wywodach, a Akoumenos jest lekarzem tego, co się jawi, czyli ciała (dlatego też Akoumenos [przedstawiony jest] jako troszczący się o ciało).

Tory [*dromoī*] były to pewne miejsca, gdzie młodzieńcy biegali; spacerowały były mniej męczące od ćwiczeń na torach, ponieważ ćwiczone spokojnie i krótko oraz robiąc często przerwy. Kiedy bowiem ktoś chciał, to siadał.

### 4. *Wszelako Lizjas był...* (Phdr. 227b)

Chcąc być przydatnym, nie pozwala, żeby miał jakąś inną wymówkę, lecz mówi, że jasne jest więc, że Lizjas był „w mieście” i stamtąd bezpośrednio przybywasz oraz „uraczył was” — jak mówi następnie — „mowami”.

Mówi w *Moruchosowym* [domu], czyli [w domu] jakiegoś Morychosa. Niektórzy usiłowali też coś powiedzieć na podstawie wymienienia imion Epikratesa, Moru-

<sup>12</sup> Lucarini i Moreschini w swym wydaniu (s. 18) uznają, że Hermias odwołuje się tu do passusu 60b. Z kolei Bernard (Hermeias von Alexandrien, *Kommentar zu Platons „Phaidros”*, Tübingen 1997, s. 98) uważa, że chodzi o ustęp 60d 1. W pierwszym przypadku Sokrates przywołuje koncepcję przyjemności, która zawsze wiąże się z przykrością — trudno uznać, że Hermias odwołuje się właśnie do tego wywodu. W drugim z kolei Sokrates opowiada o swej próbie poetyzacji bajek Ezopa i interpretacji tego działania przez Euenosa jako konkurowania z nim, co było by według Sokratesa niełatwe. Owo poetyzowanie wynikało z próby zrozumienia snów, w których pojawiała się wezwanie „muzykę twórz i ćwicz się w niej” [*mousikēn poiēi kai ergazou* — Phd. 60e 6–7]. I w tym przypadku trudno uznać odniesienie za prawidłowe. Według mnie chodzi raczej o passus 64c ff., gdzie Sokrates rozważa różnicę między filozofem a zwykłym człowiekiem. Filozof ogranicza relację z ciałem i tym, o czym ciało go informuje, aby nie odrywał go od rozumowania i dotarcia do bytu samego. Doznania zmysłowe mogą wręcz uniemożliwiać dotarcie do prawdy.

chosa i Fajdrosa — że to, co niejasne i materialne zostało opanowane przez wspa-  
niałego Fajdrosa. Skoro zaś wydaje się być słaby [*glischron*], możemy uchwycić  
to, co bardziej odpowiednie [*prosp hues*] dla wszystkich wywodów — to, co wynika  
z historii. Opowiada się więc, że Lizjas pięknomową przewyższał mu współczesnych  
i że kochał bezwstydną miłością [*akolastos erōs*] dzieci, Fajdros z wyglądu jawił  
się jako piękny i ekscytował się wypowiedaną mową, a Moruchos był człowiekiem  
brzuchatym i w komedii przedstawiano go w negatywnym świetle jako żarłoka.  
Przekazanie więc, że bezwstydnym Lizjas przebywał w domu żarłoka, pociąga za  
sobą liczne konsekwencje.

5. *W pobliżu [Zeusa] Olimpijskiego (Phdr. 227b)*

*W pobliżu [Zeusa] Olimpijskiego* oznacza, że również piękno zjawiające się  
z [woli] Zeusa i bogów olimpijskich poddaje się powstawaniu [*genesis*]. — Jak  
przyjmuje się, że Sokrates uważa spotkanie za *ważniejsze od pracy* [*ascholia*] (Phdr.  
227b 9)? [19] Otóż pracą nazywa się zajmowanie się [*diatribē*] rzeczami ludzkimi  
i odraza [*periolkē*] do życia boskiego, a czasem wolnym [*scholē*] porzucenie [*apothē-  
sis*] spraw ludzkich i kierowanie ku bardziej umysłowemu i czystszyemu życiu. Dla-  
tego też próżniakiem nazywa się — jak mówi Arystoteles — <...><sup>13</sup> skierowanie się  
ku sobie i porzucenie spraw ludzkich. A ponieważ Sokrates gorliwie troszczył się  
o dusze młodzieńców, dlatego mówi, że uważa to za *ważniejsze od pracy*, zamiast:  
„ze względu na swoją korzyść z przyjemnością idę ku głębszemu życiu i ku zbadaniu  
mowy Lizjasa”.

*Wszelako był Lizjas (Phdr. 227b 2)*

Wynika, że retor, poszukując piękna zjawiającego się, przebywa w mieście peł-  
nym pospółstwa [*ochlos*]. W każdym razie jako specjalista [*technitēs*] retor zajmuje  
się kwestiami politycznymi pod względem materii, ponieważ goniąc za tym, co się  
jawi, szuka pochwały tłumu. Nie jest więc w stanie z powodu takiego nastawie-  
nia żyć w samotności i spokoju. Jak bowiem dla duszy, która poszukuje piękna  
umysłowego, samotność i spokój są jak gdyby jakimś pokarmem, takimi też dla  
oddającej się temu, co się jawi, są pospółstwo i polityczny zgiełk. A tego, kto żyje  
w takim trybie [*politeia*], określa Arystoteles mianem *zarozumiatego* [*chaunos*]<sup>14</sup>,  
ponieważ pyszni się w obliczu ludu i zgiełku. A tego, kto żyje w trybie pierwszym,  
nazywa się *wielkodusznym* [*megalopsuchos*], ponieważ wychwała bardzo mądre rze-  
czy i nie jest podatny na pochlebne opinie ludzi cnotliwych. W każdym razie  
obrazem pierwszego trybu jest Sokrates, który radował się świadectwem boga<sup>15</sup>,  
drugiego — zepsutego, Lizjas przebywający *w mieście* i zajmujący się sprawami  
politycznymi.

A następnie należy powiedzieć tak: jest pięć mocy poznawczych duszy: umysł,  
myślenie [*dianoia*], mniemanie, wyobraźnia i postrzeżenie. Po środku nich znajdu-  
je się mniemanie; skoro bowiem umysł zawsze kieruje się ku bytom rzeczywistym

<sup>13</sup> Lakuna.

<sup>14</sup> Zob. Arystoteles, *EN* 1123b 9 i 1125a 17–34.

<sup>15</sup> Chodzi prawdopodobnie o to, co mówi Sokrates w *Obronie Platona* 20e ff.



[*ontōs ontā*] i myśli jak gdyby jakimś dotknięciem [*thiksis*]<sup>16</sup> o tym, co jest w stanie uchwycić, myślenie samo [dotyczy] bytów niezmiennych [*hosautōs echontā*], z tym że w powiązaniu z jakimś wywodem i dowodem, to trzeba też, ażeby w odniesieniu do bytów w powstawaniu, które powstają i giną i za każdym razem są inne, była jakaś dyspozycja [*heksis*] [20], która je poznaje. A jest nią mniemanie, ponieważ niesylogistycznie [*asullogistōs*] uchwytuje wnioski, przez co raz jest konkluzywne a raz nie; nie zawsze bowiem to, co u podstawy jest takie samo. W każdym razie skoro przekonano się, że moc mniemania jest dwojaka, to Sokrates jest właśnie obrazem [mniemania] konkluzywnego, ponieważ odnosi się do rzeczy, twierdzi i ogólnie je określa, mówiąc: *jedna jest, dziecię, zasada wszystkich [bytów]* (*Phdr.* 237b 7), a teraz mówiąc *jak się zdaje* (*Phdr.* 227b 2–3) okazuje mniemanie, a wyrażając prawdę o tym, co określa, mniemanie konkluzywne. Obrazem zaś mniemania niekonkluzywnego jest Lizjas, ponieważ zajmuje się tym, co się jawi i tym, co jednostkowe [*merikon*], w odniesieniu do czego powstaje oszustwo pod względem wyobrażenia [*kath' hupolēpsin apatē*].

Sokrates jest więc obrazem mniemania, Fajdros wyobraźni, a Lizjas postrzeżenia. Lizjas, ponieważ przebywa *w mieście* i zajmuje się zjawiskami; Fajdros, ponieważ jest *poza murami* — oczywiście [poza] tymi postrzeganyymi, spacerując — jak wspomniano — a w rękach mając księgę i odbicia [*enapomagmata*]<sup>17</sup> postrzeżenia. Pojmujemy więc z tego, że mniemanie znajduje się raczej w wyobraźni niż w postrzeżeniu; z wyobraźni bowiem bierze się logosy (często bowiem ktoś widząc i wyobrażając sobie, mniema również o tym, co przed nim) i chociaż jest się z dala od postrzeżenia, przewiduje [*pronoēin*]. Jak bowiem, gdyby nie było Lizjasa, nie powstałyby piękne wywody Sokratesa skierowane do Fajdrosa, tak gdyby nie było postrzeżenia, wyobraźnia nie przynosiłaby logosów mniemaniu. A jest tak, jeśli Sokrates jest obrazem mniemania.

Jeśli zaś Lizjas [jest obrazem mniemania], chociaż całkowicie błędnego, to Fajdros myślenia, a Sokrates umysłu. Ów [Fajdros], ponieważ o tym, co badane wnioskuje za pośrednictwem księgi i ponieważ spaceruje *poza murami* — poza oszustwem dotyczącym bytów zmysłowych; przy czym tekst [*leksis*] wskazuje wynik wnioskowania i że jedno z drugiego wynika. Sokrates zaś [jest obrazem umysłu], ponieważ może być poza i w obszarze bytów zmysłowych, bo przecież zwrócony jest ku samemu sobie.

Logos nadaje umysłowi trojaki ruch: kołowy, spiralny i prosty<sup>18</sup>. Kołowy, gdy kieruje się do siebie i wedle siebie oraz delikatnie styka się z podłożem, tak jak koło z powierzchnią — jak bowiem ono nie może dotknąć [powierzchni] w więcej niż

<sup>16</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072b.

<sup>17</sup> *Hapax legomenon*.

<sup>18</sup> Arystoteles w *Fizyce* (*Ph.* 261b 29) i *O niebie* (*Cael.* 268b 17–18) dzieli ruch na: kołowy, prosty i zmieszany [z kołowego i prostego]. Owym ruchem zmieszany jest ruch spiralny. Definicje spirali ukazujące to złożenie znajdziemy w traktatach matematycznych: Archimedes, *De lineis spiralibus*, 11, 22–27; Heron, *Definitiones*, VII 1, 2–8. W filozofii neoplatonickiej: Proklos, *In Ti.* III 21, 4; III 40, 24–29, III 80, 9–10. Beierwaltes (*Proklos*, s. 207–208, przyp. 95) uważa, że hipoteza Couvereura, iż Hermias opiera się na zaginionym Proklosowym komentarzu do *Fajdrosa*, jest niepewna, bo mógł się opierać na komentarzu do *Timajosa*.

jednym punkcie, tak też umysł zwrócony ku samemu sobie nie może zajmować się sprawami politycznymi. Spiralny zaś, gdy kieruje ku myśleniu [*dianoia*] [21] i kieruje je ku prawdziwej dyspozycji, jak Sokrates Fajdrośa; prowadzony po prostu [*euthuphoroumenos*] bowiem natychmiast kieruje się ku sobie. Prosty natomiast, gdy łączy i kieruje mniemanie nie ku niemu samemu, lecz do bytów jego dotyczących, jak tutaj Sokrates mówi o Lizjasie, poruszając jego wywody i nielogiczne wnioski ku myśleniu, jak tam też w odniesieniu do Fajdrośa, ażeby myślenie użyło bezpośrednich przesłanek — tych, które ogląda umysł — do tego, co wnioskuje mniemanie i poznało, czy domniemało pięknie, czy też oszukańczo.

6. *W każdym razie, Sokratesie... (Phdr. 227c 2)*

Sokrates bowiem przyznaje, że zna te trzy rzeczy — umiejętność erotyczną, o czym mówi w *Sympozjonie* o Diotymie: *Ona to wyuczyła mnie w sprawach erotycznych (Smp. 201d 5); [umiejętność] położniczą [maieutikē], o czym [mówi] w Teajtecie (Th. 150c 7): Bóg nakazał, bym przyjmował poród*<sup>19</sup>; dialektyczną, o czym [mówi] w *Kratylosie*: *Nie wiem nic, oprócz tego, by wywód formułować i przyjmować [dounai logon kai labein]*<sup>20</sup>.

7. *Nie wiem, w jaki sposób... (Phdr. 227c 4)*

*Nie wiem, w jaki sposób erotycznie*: Skoro napisano u Lizjasa, że trzeba zadowalać tego, kto nie jest erastesem, to zgodnie z tym nie jest to [mowa] erotyczna. O ile zaś napisano to nieszczerze i o ile dotyczyło to eromenosa, jest to [mowa] erotyczna.

Albo: *Nie wiem, w jaki sposób...:* ponieważ eros dotyczący piękna zjawiającego się nie jest pięknem we właściwym znaczeniu [*kuriōs*].

*Uwodzonego [peirōmenon]*: należy to rozumieć biernie [i jest użyte] zamiast [zwrotu] „kuszony przez kogoś” [*peiradzomenon para tinos*]<sup>21</sup>, czyli zabawiany i brany do towarzystwa.

*Sprytnie się zażartowało*, ponieważ wszystkie byty materialne są sprytnie czyli oszukańcze. To, co się tyczy samej mowy, należy odnieść również do jej przedmiotu — erosa, oraz do tego, co wzniosłe i prowadzące w górę albo do tego, co inne; tego rodzaju namiętność [*pathos*] jest bowiem wrodzona w duszy, stanowiąc tajemniczą

<sup>19</sup> Zachodzi jedna różnica między cytatem u Platona i Hermiasa. Pierwszy z nich używa w nim czasownika *anankadzein* (*Przymusił mnie bóg, bym przyjmował poród*), a drugi używa czasownika *keleuein*.

<sup>20</sup> Być może jest to dalekie echo (Hermias najprawdopodobniej przytacza teksty Platona z pamięci) słów skierowanych przez Sokratesa do Hermogenesa (*Cra. 426b 7–8*): *su d' an ti echēis beltion pothen labein, peirasthai kai emoi metadidonai*. P. Couvreur (Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, Paris 1901, s. 21) jako prawdopodobne miejsce (ze znakiem zapytania) uznaje *Protagoras*a 336c (*tou de dialegesthai hoios t' einai kai epistasthai logon dounai kai deksasthai*). H. Bernard (s. 103, przyp. 101) wskazuje na wypowiedź z *Teajteta* (*Th. 161b 4*): *heterou sophou labein kai apodeksasthai metriōs*.

<sup>21</sup> *Peirōmenon* jest to imiesłów czasu teraźniejszego strony medialno-pasywnej od czasownika *peiraō*, a *peiradzomenon* tym samym imiesłowem od czasownika *peiradzō*. Wydaje się, że Hermias podkreśla jakiś niuans w użyciu języka z punktu widzenia używania greki w jego czasach, a mianowicie, iż teraz w takim kontekście użyto by *peiradzomenon para tinos*.



przyczynę tego, w jaki sposób wabi się, w jaki sposób podnieca się władza pożądawcza [*to epithumetikon*]. A wskazuje to Pindar, mówiąc:

Sekretne klucze do świętych miłości

*Są u mądrej Peitho*

[...] *A u bogów i ludzi tak samo*<sup>22</sup>,

A tymi [słowami] ujmuje się zarówno boskiego jak i szpetnego erosa.

[22] *Odpowiedni dla ciebie* (*Phdr.* 227c 3): w szczególności [przekaz] ten jest odpowiedni dla Sokratesa jako skłonnego do miłości [*erotikos*], ogólnie zaś [odpowiedni jest] wszelki inny przekaz [*akoē*] logiczny — wywody stanowią bowiem pokarm duszy. Jak bowiem do lekarza należy osądzanie [*krisis*] pokarmów — które są szkodliwe, a które pożyteczne — tak też do Sokratesa, lekarza dusz, [należy rozróżnianie] przekazu wywodów — które są prawdziwe, a które oszukańcze, które prowadzą duszę w górę, a które sprowadzają w dół. Cóż zaś? Czy i my sami z siebie nie wiemy, że jesteśmy dobrzy, skoro również nierozumne zwierzęta same z siebie [wiedzą] nie tylko, które rośliny są szkodliwe, a które pożyteczne, lecz także jakie są korzystne dla jakiego stanu [*pathos*], dla jakiego usposobienia oraz w jakim momencie [*kairos*]? U nich nie istnieje osąd wyvodu, a jedynie nierozumny impuls naturalny [*hormē phusikē*] regulujący u zwierząt [kwestię] tego, co korzystne [*sumpheron*], a u nas z kolei jest *logos* i osądzanie, a gdzie jest osądzanie, tam jest również oszustwo i zbłądzenie co do tego, co pożyteczne. Któż w każdym razie zamierzałby wyprowadzić [z błędu], tych którzy się oszukują — z pewnością bowiem nie oni siebie samych — jeśli nie ci, którym się powodzi [*kalōs echontes*] i znają się na tych sprawach? Jak mógłby się zmieszać umysł z umysłem, *logos* z logosem, wewnętrzny [*endiathetos*]<sup>23</sup> z wewnętrznym, skoro taka jest gęstość [pneumy]?<sup>24</sup> Dlatego też *logos* przekazywany jest jako ujęty w słowa [*prophorikos*]; w ten też sposób przekaz obecnych wywodów jest odpowiedni dla Sokratesa.

#### 8. Szlachetny... (*Phdr.* 227c 9)

Skoro paradoksalna była teza, że należy obdarzać względami niekochającego [raczej] niż kochającego (czegoż bowiem wymaga niekochający, aby obdarzać go względami?), dlatego Sokrates mówi: „Jeśli w ogóle pragnie się roztrząsać paradoksalne a zarazem ogólnie pożyteczne tezy, należałoby napisać raczej, że trzeba obdarzać względami raczej biednego niż bogatego. Również to bowiem jest para-

<sup>22</sup> Pindar, *Ody Pytyjskie*, IX 39–40. Również w przypadku tego cytatu mamy do czynienia z różnicami między wersją tekstu przytaczaną przez Hermiasa, a uznawaną współcześnie za obowiązującą.

<sup>23</sup> Podział na *logos endiathetos* i *prophorikos* jest najprawdopodobniej proveniencji stoickiej; zob. M. Mühl, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, „Archive für Begriffsgeschichte” 7 (1962), s. 7–56. W hipotezę tę powątpiewa M. Pohlenz (*Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, Göttingen 1939). Z kolei E. Matelli (*Ἐνδιάθετος e προφορικός λόγος. Note sulla origine della formula e della nozione*, „Aevum” 1 (1992), s. 43–70) źródła doszukuje się w filozofii Teofrasta. Jeśli chodzi o dzieła neoplatoników, to podział ten pojawia się również u Porfiriusza (*Abst.* III 2, 187, 20–24 = fr. 529a Hülser [K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bd. II, Stuttgart–Bad Cannstatt 1987]; *ad Il.* 182, 19–21; *Chr.* fr. 86; *In Cat.* 64, 28–30) i Jamblicha (*Comm. Math.* 65, 8–17).

<sup>24</sup> Takie uzupełnienie proponuje i uzasadnia H. Bernard (*Hermias Alexanrinus, Scholia...*, s. 73).

doksalne. [Ludzie] uważają bowiem, że należy raczej obdarzać względami bogatych niż biednych. Z kolei skoro starzec jest mniej wart uwagi od młodzieńca, dlatego należałoby napisać paradoks, że należy obdarzać względami raczej starca niż młodzieńca, czyli to, co według mnie możliwe ma miejsce w przypadku Sokratesa; jestem bowiem biedny i stary; i w ten raczej sposób przyniosłaby korzyść paradoksalna teza, gdyby ku mnie, który jestem biedny i stary, zwracała młodzieńców. I w ten sposób, skoro bogaci są bardziej rozpustni od biednych, a młodzieńcy od starców, napisaliby się, że [należy] nie obdarzać się względami ani bogatych, ani młodych, którzy są bardziej rozpustni, lecz raczej biednych i starych, którzy są rozsądniejsi — to bowiem byłoby korzystniejsze dla polis i młodzieńców”.

*Gdyby...* (*Phdr.* 227c 9). Sokrates mówi to w sposób prześmiewczy, jak gdyby [wszystkie] takie [tezy] były paradoksami. Nie wydaje się jednak, by takie [tezy] były równe twierdzeniu [*thesis*] Lizjasa. Lizjas bowiem mówi, że [należy] obdarzać względami niekochającego jako rzeczywiście [23] nienamiętnego [*apathēs*] i rozsądnego, a nie obdarzać względami kochającego jako namiętnego [*empathēs*] i szalonego. Z kolei to, co przedkłada Sokrates, nie ma się w ten sposób, lecz całkowicie się różni. Obdarzanie bowiem względami bogatego i młodego, co wydaje się mu ogólnie przyjętym mniemaniem [*endokson*], jest całkowicie złe, ponieważ niegodziwe jest [obdarzanie] pierwszego jako majątnego, a drugiego jako gotowego na wszystko. A ten, który tychże obdarza względami, nic innego [nie czyni] niż popuszcza im całkowicie cugle. Tak więc lepiej jest raczej obdarzać względami biedaka i starca. Co do tego należy powiedzieć, że prawidłem dialektycznym [*kanōn dialektikos*] jest, ażeby rozmówcy ufali tym samym mniemaniom albo tym domniemanym przez mędrców, albo przez wielu, jeśli chcą formułować argumenty w sposób sprawdzający [*gimnastikōs*], a nie erystyczny<sup>25</sup>. Skoro więc mowa Lizjasa jawi się jako przeciwstawiająca się temu, co mniema wielu, Sokrates również przyjmuje takie [tezy], które jawią się jako przeciwstawne mniemaniu wielu, a mniemanie wielu jest takie jak tam: obdarzać względami kochającego, tak też tutaj: [obdarzać względami] bogatego i młodzieńca. Tak więc Sokrates twierdzi to, zwracając się przeciwko pospolitemu mniemaniu i biorąc pod uwagę to, co godne wyboru [*to hairēton*], a nie to, co korzystne.

Albo też inaczej; cała moc mowy skierowana jest przeciwko obdarzaniu względami;

*Przysługa zawsze bowiem rodzi przysługę*<sup>26</sup>;

a podobnie przyjmuje się w przysłowiu: „obdarzać względami niewdzięcznych to namaszczenie trupa”. Skoro więc biedak, któremu wyświadczyło się przysługę,

<sup>25</sup> Pobrzmiewa tu echo *Topik* Arystotelesa, który w następujący sposób wyjaśnia, czym są *endoksa* — „zgodne z opinią powszechną są domniemania [*ta dokounta*] akceptowane albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez mędrców, a w przypadku tych ostatnich albo przez wszystkich, albo przez większość, albo przez znakomitych albo przez sławnych [*endoksoi*]”; *Ar. Top.* 100b 21–23, tłum. A. Pacewicz.

<sup>26</sup> Sofokles, *Ajaks*, 522. W przypadku tego cytatu, przytaczanego później przysłowia i prowadzonego wywodu mamy do czynienia z trudną do oddania w języku polskim grą słów: *charis* = „przysługa”; *charidzein* = „wyświadczać przysługę”, „obdarzać względami”; *acharistos* = „niewdzięczny”. Przysłowie w zbliżonej wersji pojawia się w: *Sententiae Pythagoreorum* 6 i Arsenius, *Apophthegmata*, 4, 68a.

nigdy nie może odwdziżyć się (nie może bowiem, jeśli nawet często chciałby), a starzec podobnie (nie chce bowiem, jeśli nawet często mógłby), czy dlatego tak jak u Lizjasa „kuleje” [teza], że obdarzanie względami nakierowane jest nie na kochającego, lecz na niekochającego, ponieważ nie odwdziży się, tak też u Sokratesa „bezowocna” jest [teza], że obdarzanie względami, jeśli w ogóle, to [powinno] odnosić się do biednego albo starego, pierwszego, bo nie jest zdolny do odwdziżenia się, a drugiego, bo nie chce się odwdziżać? Dlaczego starzec nie chce się odwdziżyć? Ależ jasne jest, że nie znajduje się i nie żyje w gorącym stanie [*empuron diathesis*]; skoro bowiem z wrodzonego ciepła czerpie swą skłonność stan pełen miłości [*agapetikē diathesis*], prawdopodobnie z powodu braku ciepła stan starca ogranicza się i nie dotyczy go, ponieważ jest tym, który kocha tylko samego siebie i życie. Nie na próżno mówi Talthybios u Eurypidesa:

[24] *Starcem jestem, a jednakowoż zapragnąłbym umrzeć*<sup>27</sup>.

Owo przeciwstawiające „jednakowoż” przedstawia Talthybiosa jako wielce czczonego życie jak też jako starca kochającego samego siebie, ponieważ młodzieńiec rzekłby inaczej: „młody jestem i kocham życie, a jednakowoż zapragnąłbym umrzeć”. A ponadto zapytałbym o to, dlaczego nie mówimy „niezdolny jest starzec do odwdziżenia się”, lecz „nie chce”. Ależ jasne jest, że dwojakie jest chcenie jak też i zdolność [*dunamis*]. Jak bowiem ta druga jest dwuznaczna i raz dopuszcza możliwość, jak na przykład „nie mogę jeść”, a raz odnosi się do konieczności, jak na przykład „nie może ziemia wznosić się do góry”, tak też [jedno] chcenie jest naturalne, wyższe od wszelkiego wyboru [*proairesis*], ponieważ moc życiowa przyciąga zwierzę do tego, co pobudza pożądanie [*orektikōs echei*], a przeciwieństwo czego ze wszech miar odstręcza, zgodnie z tym jak się mówi:

*W słowach lubuje się, umysł zaś gdzie indziej jest*<sup>28</sup>,

jak na przykład „chcemy żyć”. Ten bowiem, kto mówi „chcę umrzeć”, w słowach *lubuje się*. Drugie [chcenie] następuje po wyborze, ponieważ dostrzega się nieciałość w osądzaniu, jak na przykład „wolę to niż to, wolę pospacerować”. Prawdopodobnie więc jak mówiąc, że biedak nie może wyświadczać przysługi, bierzemy pod uwagę ów podwójny [sens słowa] ‘zdolność’, nie wyłącznie niezdecydowany, tak też mówiąc, że starzec nie chce, bierzemy pod uwagę nie tylko niezdecydowane chcenie, lecz także to naturalne, a które jest też zdolnością do życia pobudzającą istotę żywą do tego, co naturalne.

9. *Ja więc tak bardzo zapragnąłem...* (Phdr. 227d 2)

Sokrates pragnie posłuchać, ponieważ bardzo lubi w boski sposób działać [*energein*] i ocalić młodzieńca.

Herodianos Selembryjczyk był lekarzem, a ćwiczenia wykonywał poza murami — zaczynając w pewnej niewielkiej, lecz odpowiedniej odległości do murów i zwracając, ćwiczył, wykonując to po wielokroć. „To więc, co właśnie Herodikos

<sup>27</sup> Eurypides, *Hekabe*, 497–498.

<sup>28</sup> Eurypides, *Fenicjanki*, 360.

czyni poza murami, gdybyś ty to po wielokroć aż po mury Megary uczynił, *to i tak Cię nie opuszczę*” (*Phdr.* 227d 5).

[25] 10. *Cóż to mówisz, najlepszy Sokratesie...* (*Phdr.* 227d)

To, że Sokrates udaje, a Lizjas jest *najzręczniejszy i bardzo długo* (*Phdr.* 228a 1) pisał mowę, wszystko to wykazuje znów na praktykę dotyczącą materialnych i zjawiających się [rzeczy] pięknych, ponieważ poświęcanie im czasu [*scholē*] jest uciążliwe.

Mówi się o Lizjasie *laik* (*Phdr.* 228a 2). Mówiąc ogólnie: ten, kto nie posiada jakiejś umiejętności, jest w odniesieniu do niej laikiem.

Dobrze, że Fajdros nie zwraca uwagi na piękno w materii i w postrzeżeniu (to bowiem oznacza *złoty* (*Phdr.* 228a 4)), powraca do piękna w wywodach i kocha to, co jest bardziej niematerialne...<sup>29</sup>

11. *Fajdrosie...* (*Phdr.* 228a 5)

Oznacza to albo, że ten, kto ma wiedzę, zna również doskonałą dyspozycję i dyspozycje niedoskonałe, jak gdyby powiedział: „Jeśli twojej dyspozycji *nie znam, to i siebie samego zapomniałem*”. Jak bowiem prawdziwy wieszak tak też ten, kto ma wiedzę, mówi o innych ludziach.

*Jakież to można wypowiadać argumenty*<sup>30</sup>, kiedy wskaże się na złoto albo coś innego tego rodzaju. Albo też, że ten, kto kocha, odchodzi od piękna zjawiającego się ku sobie samemu i temu, co umysłowe; jeśli nie poznawałby piękna postrzeganego, nie mógłby sobie przypomnieć siebie samego ani piękna umysłowego, ale też nie poznawałby siebie samego ani owego [piękna].

A więc [mówi] *albowiem żadne z nich*, zamiast „ani ciebie *nie poznaję*, ani *siebie samego zapomniałem*; znam bowiem wielkość piękna zjawiającego się oraz wyborność [*huperochē*]<sup>31</sup> piękna duchowego i umysłowego”. Chociaż więc Fajdros udaje, Sokrates elegancko go odpiera i sprawia, że jest prostszy zamiast różnorodny. To, że Sokrates tworzy wywód apostroficzny i rozmawia, jak gdyby [Fajdrosa] nie było, wskazuje, iż nie był sprowadzany w dół przez piękno zjawiające się, lecz cały był sobą oraz posiadał zarówno własne jak i umysłowe zasady, był nie do zranienia przez piękno postrzegane i to w ciele [*sarks*]<sup>32</sup>.

A znów: nie *raz* usłyszałem, *lecz wielokroć* (*Phdr.* 228a 7) wskazuje, że ludzie nieustannie trudzą się w odniesieniu do zjawiających się pięknych [rzeczy].

[26] 12. *Zwój [biblion]...* (228b 2)

Wskazuje, że piękne byty zmysłowe są obrazami obrazów, tak jak pisma wskazują najpierw na duszę, a potem na wywody [mające swe źródło] w duszy.

<sup>29</sup> Prawdopodobnie lakuna.

<sup>30</sup> Cytat z nieznanego poety. C.M. Lucarini i C. Moreschini (Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, Berlin-Boston 2012, s. 27) sugerują, że może to się odnosić do *Medei* Eurypidesa (1307).

<sup>31</sup> Zob. Proklos, *in Ti.* II 108, 29.

<sup>32</sup> Tak charakteryzuje Sokratesa Alkibiades w *Symposiumie* Platona (*Smp.* 216d nn.).

Skoro pies przypisany jest Hermesowi i jest ostatecznym tropem hermesowego łańcucha [*Hermaike seira*]<sup>33</sup>, obecna zaś teza dotyczy wywodów (albowiem Hermes był zwierzchnikiem [*ephoros*] mowy Lizjasa) — prawdopodobnie przysięgał na psa jako ostatniemu i ostatecznemu w tym porządku, czyniąc to pobożnie i potwierdziwszy poprzez niego [tzn. psa], że zwierzchnikiem jest bóg Hermes.

Nie mówi: „Jeśli Fajdrosa nie poznaję i samego siebie nie poznałem”. Niewiedza [*agnoia*] bowiem dotyczy bytów zewnętrznych [*ta ektos*], a jest dwójaka: jedna wedle negacji [*apophasis*] i nazywana jest prostą, druga zaś wedle stanu, a i ona jest dwójaka: kiedy się kogoś nie poznaje i samo to, że się nie poznaje — tutaj neguje się wedle stanu. Nie jest bowiem [Sokrates] przekonany, że Fajdrosa nie poznaje. Jak gdyby powiedział: niewiedza dotyczy tych bytów, których nigdy nie poznał [*eis gnōsis erchomai*], a zapomnienie [*lēthē*] jest jakimś utraceniem [*apobolē*] i utratą [*sterēsis*] wiedzy [*eidēsis*]. Sokrates w każdym razie, znając samego siebie i mając tę wiedzę wrodzoną, a nie z wyuczenia, utrzymuje, że nie może inaczej nie poznawać Fajdrosa, jeśli jakimś nieszczęśliwym trafem [*sumptōma*] nie zapomniałby siebie samego; a ponieważ zachowuje wiedzę o sobie samym, wie też niewątpliwe w odniesieniu do Fajdrosa, kim on jest. [Interpretując to] w sposób bardziej badawczy<sup>34</sup>: wyrocznia zachęca: „poznaj samego siebie”, pobudzając człowieka, nie aby zdobył nieistniejące poznanie samego siebie, lecz aby miał je trwałe i nie-do-zapomnienia. A więc ten, kto nie zapomina samego siebie, lecz wie, kim jest, ów też poznaje byty zewnętrzne. A ten, kto nie poznaje bytów zewnętrznych i uważa byty umykające [*ta pheugonta*] za stojące, ów też siebie samego zapomina, nie znając homeryckiego [powiedzenia]:

*Niczego wątlejszego od człowieka ziemia nie żywi*<sup>35</sup>.

Powstała więc inwersja z przeciwstawieniem biorąca początek z negacji. *Ja* ma nakazywać szacunek i uwyraźnić [wypowiedź]: „Ja [jestem] Sokrates, mędrzec, o czym poświadczył bóg”.

<sup>33</sup> Związek Hermesa z psem widoczny jest na przykład w poezji Hipponaksa (fr. 3a West [*Iambi et elegi Graeci*, vol. I, Oxford 1971]), gdzie określany jest on mianem *kunagchēs* — „powstrzymujący psa”, co mogło być związane jest z tym, że odprowadzał zmarłych do Hadesu, którego wejścia strzegł Cerber, lub z tym, że potrafił uspić psy; zob. Hymni Homerici, *h. Merc.*, 146–147; zob. również Antoninus Liberalis, *Metamorphoses*, 23. Pojęcie *seira* przedstawia Proklos w swych *Elementach teologii* (§ 97, przekład polski: Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002) — chodzi o grupę bytów ułożonych hierarchicznie względem pierwszej przyczyny danego szeregu, przy czym im wyżej coś się znajduje, tym jest doskonalsze. Ponieważ Hermes w mitologii jest posłańcem bogów przekazującym ludziom ich wolę, Hermias wiąże go z osobą i mową [*logos*] Lizjasa. Proklos z kolei uznaje, że w obszarze łańcucha tego boga znajduje się literatura [*grammata*] i wychowanie młodych [*hē tōn paidōn agōgē*] (*in Alc. I* 196, 16–18). Zob. też Cornutus, *De natura deorum*, 16, 3; 16, 9–10. Ale związek Hermesa z logosem nie ma charakteru wyłącznie epistemologicznego, lecz również — jak wskazuje Proklos w *Komentarzu do „Timajosa”* (148, 5 ff.) — ontologiczny. O łańcuchach bytowych w neoplatonizmie zob. P. Lévêque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959 (o łańcuchu Hermesa s. 34 ff.).

<sup>34</sup> *Theōrētikōteron* — termin ten według Bernard (Hermeias Alexandrinus, *Scholia*..., s. 110, przyp. 116) wskazuje na przejście od interpretacji literalnej do filozoficznej.

<sup>35</sup> Homer, *Odyseja*, XVIII 130.

13. *Pokażesz mi najpierw...* (*Phdr.* 228d 6)

W rzeczywistości [Sokrates] chce całe to Fajdrosa udawanie unicestwić i na jaw [27] wyprowadzić całe jego życie<sup>36</sup>, aby w ten sposób go ocalić. Na początku więc [Fajdros] twierdził, że w ogóle nie jest w stanie sobie przypomnieć, a następnie, przed chwilą, że jest w stanie przedstawić jedynie myśl [*dianoia*], ale nie słowa; ostatecznie zaś — oczywiście na koniec — zmuszony zostaje do pokazania zwoju.

*W lewej ręce* (*Phdr.* 228d 6–7) wskazuje, że tego rodzaju retoryka [odnosi się] do tego, co w duszy gorsze, a mówię o tym, co ulega uczuciom [*pathētikon*], a nie odnosi się do tego, co czyste i najwyższe w duszy rozumowej, czyli do umysłu [*nous*], lecz raczej do tego, co mniema [*doksastikon*] i wyobraża sobie [*phantastikon*].

*Pod himationem* (*Phdr.* 228d 7), ponieważ jest w ciemności i znajduje się poza światłem wiedzy. Tego rodzaju retoryka zajmuje się [bytami] domniemanymi, materialnymi i ludzkimi głupstwami [*phlauria*].

14. *Że ja ciebie...* (*Phdr.* 228e 1)

Sokrates chce, żeby Fajdros sam odparł Lizjasa, aby korzyści dla młodzieńca były efektywniejsze [*drastikotera*]. Dlatego wykazuje się, że Sokrates ma pociąg również do piękna w postrzeżeniu, ponieważ jest ono obrazem piękna samego. *Ponieważ jest tu obecny* (*Phdr.* 228e 1) — kiedy jest bardziej niematerialne i wyższe piękno, to nie czci się bardziej piękna w [bytach] zmysłowych od tego, w wywodach.

To, że na siedząco chce czytać, wskazuje na niską wartość działania [*to chthamalon tēs energeias*], ponieważ nie zamierza się zajmować rzeczami szlachetnymi, wzniosłymi i dostojnymi, lecz bardziej próżnymi, a mianowicie badaniem mowy Lizjasa.

*Z języka greckiego przetłumaczył i opracował*

*Artur Pacewicz*

*Uniwersytet Wrocławski*

<sup>36</sup> Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 20e ff.