

Giovanni REALE

DWA PRZESŁANIA PLATONA  
DLA LUDZI WSZYSTKICH CZASÓW  
Metafora nawrócenia i „modlitwa filozofa”\*

*Oto polecenie, które Platon daje współczesnemu człowiekowi: nawróć się, jeśli chcesz oglądać Prawdę, to znaczy oderwij się od tych wszystkich rzeczy, które rozpraszają cię w wymiarze hic et nunc, i staraj się obrócić tak, aby widzieć Dobro, jeśli chcesz wnieść porządek i właściwą miarę w nieporządek, który jest wewnątrz i na zewnątrz ciebie.*

Modlitwa Sokratesa w zakończeniu  
*Faidrosa* powinna na zawsze pozostać  
naszą modlitwą.

J. G. Herder, *Kalligona*

## POWSTANIE ZACHODNIEGO POJĘCIA NAWRÓCENIA

W powszechnym mniemaniu termin i pojęcie nawrócenia mają charakter przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) religijny, zwłaszcza chrześcijański. W rzeczywistości termin „nawrócenie” jest metaforą, której podstawy są przede wszystkim specyficznym filozoficzne, a dopiero w rezultacie również religijne. Stworzył ją Platon i w siódmej księdze *Państwa* przedstawił dokładnie jej założenia.

Wielki filolog Werner Jaeger w swym dziele *Paideia* przywrócił temu pojęciu należną wagę: „Istota filozoficznego wychowania polega zatem na «odwróceniu się», czyli na nawróceniu w pierwotnym, konkretnym znaczeniu tego wyrazu. Jest ona identyczna z obrotem czy zwrotem «całej duszy» ku światłu płynącemu z idei Dobra, tego prazródła wszystkiego. Proces ten jest z jednej strony czymś całkowicie odmiennym od «nawrócenia» w rozumieniu chrześcijańskim, z którym utożsamiono go później – różnica polega na tym, że poznanie filozoficzne jest głęboko zakorzenione w obiektywnej rzeczywistości. Z drugiej

---

\* Niniejszy tekst to epilog książki G. Realego *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi* (Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, s. 233-247). Książka ta, w tłumaczeniu P. Mikulskiej, przygotowywana jest do druku w Instytucie Jana Pawła II.

strony, jeśli proces ten rozumiemy tak, jak chciał go rozumieć Platon, jest on całkowicie wolny od intelektualizmu, który mu się niesłusznie zarzuca”<sup>1</sup>.

Jaeger precyzuje, że nawrócenie polega dla Platona na zwróceniu się duszy – a zatem zwróceniu się za pomocą rozumu ludzkiego – ku wizji Dobra i na życiu w blasku wizji samego Dobra: „*List siódmy* Platona poucza nas, że iskra takiego poznania zapala się jedynie w takiej duszy, która przez długoletnie obcowanie stała się – o tyle, o ile jest to możliwe – «spokrewniona» z przedmiotem swego poznania, tzn. z Dobrem samym w sobie. Aktywne działanie tak pojętej phronesis jest cnotą, którą Platon odróżnia od cnót obywatelskich jako cnotę filozoficzną, ponieważ zasadza się ona na celowym poznawaniu odwiecznego principium wszystkiego, co dobre. «Tak zwane cnoty» (umiarkowanie, męstwo itd.), których nabycie było celem wychowania strażników, okazują się w porównaniu z nią czymś zbliżonym raczej do takich «cnót» ciała, jak siła, zdrowie itp. Początkowo nie było ich w duszy, lecz zostały w niej wytworzone przez nawyk i ćwiczenie. Cnota filozoficzna, czyli phronesis, okazuje się ową jedyną wszystko ogarniającą cnotą, której Sokrates poszukiwał całe życie. Należy ona do jakiejś «bardziej boskiej» części natury ludzkiej, która jest od tej natury nieoddzielna, ale której rozwój zależy od właściwego «ukierunkowania» duszy, od jej dogłębnego «nawrócenia» do tego, co dobre. Wychowanie filozoficzne i odpowiadająca mu cnota filozoficzna stanowią wyższy stopień wychowania i cnoty, ponieważ należą do wyższej sfery bytu. Jeśli na drodze samokształtowania się duszy przez dążenie do mądrości zaznacza się postęp w kierunku wyższej formy bytu, a co za tym idzie także i ku wyższej doskonałości, to droga taka jest, wedle słów Platona w *Teajecie*, równoznaczna z «upodobnieniem się do Boga»”<sup>2</sup>.

Na koniec Jaeger wskazuje, że głównym tekstem, w którym Platon mówi o nawróceniu, jest fragment *Państwa* (por. VII 518 C-D) i dodaje: „Platon używa w tym miejscu wyrazu «periagoghe», lecz gdzie indziej spotykamy u niego również «metastrophe» oraz odpowiadające im czasowniki «peristrephetai» i «metastrephetai». Wszystkie one mają czytelnikowi przekazać jedno i to samo konkretne wyobrażenie odwrócenia głowy i skierowania wzroku ku boskiemu Dobru. [...] Jeśli jednak nie idzie nam o zjawisko nawrócenia jako takie, tylko pytamy o genezę chrześcijańskiego pojęcia nawrócenia, to musimy wskazać Platona jako jego twórcę. Przeniesienie tego wyrazu na specyficznie chrześcijański fenomen życia religijnego nastąpiło na gruncie starochrześcijańskiego platonizmu”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 876.

<sup>2</sup> Tamże, s. 876n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 876 (przypis 477).

Przeczytajmy fragment z dzieła samego Platona, fragment, który zawiera przesłanie do ludzi wszystkich czasów, ponieważ mówi o osiągnięciu płaszczyzny czystego rozumu:

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

– Tak mówią – powiada [Glaukon].

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

– Tak.

– Więc tego właśnie – dodałem – dotyczyłaby umiejętność pewna: nawracania się; w jaki sposób najłatwiej i najskuteczniej zawrócić w inną stronę – nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok – on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba – o to chodzi, żeby to zrobić najlepiej.

– Zdaje się – powiedział.

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

– Tak jest – powiada.

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

– Prawdopodobnie – powiedział”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Platon, *Państwo*, 518C-519B, tłum. W. Witwicki, AKME, Warszawa 1991, t. 2, s. 69r..

Przesłanie Platona jest więc następujące: nawrócenie polega na odwróceniu się od samych pozorów i zwróceniu się ku Prawdzie. To znaczy na oderwaniu się od rzeczy, które przywiązują człowieka do wymiaru zmysłowego, i na zwróceniu się ku temu, co ponadzmysłowe.

Inaczej mówiąc, nawrócić się to nic innego, jak umieć rozstać się z nieuporządkowaną wielością rzeczy, wśród której ci, którzy nie są filozofami, błąkają się, szukając Prawdy.

Oto zatem polecenie, które Platon daje współczesnemu człowiekowi: nawróć się, jeśli chcesz oglądać Prawdę, to znaczy oderwij się od tych wszystkich rzeczy, które rozpraszają cię w wymiarze *hic et nunc*, i staraj się obrócić tak, aby widzieć Dobro, jeśli chcesz wnieść porządek i właściwą miarę w nieporządek, który jest *w e w n ą t r z* i *n a z e w n ą t r z* ciebie.

### PLATOŃSKIE ARCYDZIEŁO – „FAIDROS”

*Faidros* stanowi rodzaj programowego manifestu teoretycznego Platona jako pisarza i jako filozofa. Oczywiście trudno jest od razu zrozumieć strukturę tego dialogu, zwłaszcza czytelnikowi tak tendencyjnemu jak współczesny. Ponieważ „modlitwa filozofa”, która przedstawiona jest w zakończeniu dialogu, zawiera przesłanie naprawdę niezwykle i – moim zdaniem – ważne dla ludzi wszystkich czasów, a także wyraża samą istotę *Faidrosa*, uważam za stosowne wstępnie naszkicować ogólną strukturę dialogu.

Sokrates chce skierować entuzjazm, jaki młody Faidros ma dla „pism” (zwłaszcza dla mów ułożonych wedle reguł przez najslawniejszych ówczesnych retorów), ku wyższemu celom. To znaczy: z poziomu „retoryki” sofistycznej chce przeprowadzić go na poziom prawdziwej „retoryki”, która ma się opierać na filozofii, a w szczególności na metodzie dialektycznej. „Prawdziwa retoryka” nie jest dla Platona niczym innym, jak sposobem docierania do prawdy i przekazywania jej ludziom.

Czytelnik musi być świadomy faktu, że dzisiaj rozumiemy „retorykę” zupełnie inaczej niż Grecy epoki klasycznej: jako sztukę mówienia według reguł, sztukę, która troszczy się bardziej o formę i styl niż o treść. Dla klasycznych Greków retoryka miała szersze znaczenie i niezwykłą doniosłość polityczną. Platon w *Faidrosie* chce przede wszystkim przenieść retorykę z płaszczyzny reguł mówienia, mających na celu *p r z e k o n a n i e* rozmówcy i w dużej mierze zonglujących samymi opiniami (tym, co „uznane za prawdę”), do poziomu sztuki mówienia prawdy. I właśnie dlatego pragnie ją oprzeć na *d i a l e k t y c e*, która jest jedyną metodą pozwalającą dotrzeć do prawdy i adekwatnie ją wyrazić.

Sztuka mówienia powinna zatem, według Platona, opierać się na trzech kluczowych punktach: 1. trzeba znać prawdę o tym, o czym chce się mówić;

2. trzeba znać naturę dusz, do których mówiący się zwraca, aby w odpowiedni sposób je przekonywać; 3. trzeba doskonale zdawać sobie sprawę z natury i znaczenia środków przekazu, przede wszystkim z różnicy między słowem pisanym a mówionym.

Wniosek, do którego Platon dochodzi, jest następujący: filozof mógłby być najlepszym pisarzem i przewyższyć wszystkich innych; jednakże, właśnie dla tego, że jest filozofem, nie powierza zwojom papieru rzeczy, które są dla niego najważniejsze, lecz zachowuje je dla ustnego przekazu dialektycznego, czyli zapisuje je w duszach ludzkich (w duszach uczniów, których wybrał i odpowiednio przygotował).

Dialog jest skonstruowany z niezwykłym talentem artystycznym. Platon ilustruje konkretnymi mowami teoretyczne reguły ich tworzenia. Najpierw przedstawia mowę Lizjasza (w owej chwili najbardziej znanego i cenionego mówcy) o Erosie, opartą na wyrafinowanej i wyszukanej grze słów, bardzo jednak daleką od prawdy. Następnie przedstawia mowę Sokratesa, która za pomocą formalnie doskonałej metody ukazuje błąd tezy Lizjasza. Na trzecim miejscu przedstawia wielką mowę Sokratesa, doskonałą w formie i treści, jako że w nienagannej formie literackiej ukazującą ostateczne prawdy odkryte za pomocą dialektyki. Wyraża je jednak w sposób świadomie nieformalny. W końcowych częściach dialogu eksplikuje pojęciowo metody i reguły poszukiwania prawdy i jej przekazywania i pokazuje, że sztuka mówienia może osiągnąć doskonałość nie w słowie pisanym, lecz w dialektycznym przekazie ustnym. Cały dialog przenikają dwie podstawowe siły: z jednej strony *Eros*, z drugiej – *Logos* filozoficzny. *Eros* i *Logos* są jednak strukturalnie związane, ponieważ *Eros* sam jest Filozofem.

W pięknym fragmencie *Uczty* Platon wyjaśnia tę kwestię, o której dzisiejszy czytelnik często zapomina (przypominam, że fragment ten jest częścią wielkiej mowy, którą Sokrates wygłasza w teatralnej masce kapłanki Diotymy z Mantynei, udając, że był jej uczniem w sprawach miłości):

„[Eros] jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą. Bo to tak jest: Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?

– Moja Diotymo – powiadam – a któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeżeli mądry nie, a głupi także nie?

– To – powiada – nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i *Eros* należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a *Eros* to miłość tego, co piękne; przeto musi *Eros* być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą. I temu też winno jego pochodzenie. Bo ojciec jego mądry

jest i bogaty, a matka niemądra i biedna. Więc taka jest natura tego ducha, mój Sokratesie miły. A żeś sobie Erosa wyobrażał inaczej, to i nic dziwnego. Z tego, co mówisz, uważam, żeś brał za Erosa przedmiot miłości, a nie miłość samą. I dlatego ci się Eros taki cudny wydawał. Tak, przedmiot miłości jest naprawdę piękny, subtelny, skończony i doskonały. Ale to, co kocha, wygląda inaczej, o tak, jakem ci opowiedziała”<sup>5</sup>.

Istotne cechy filozofa pokrywają się z cechami Erosa, nieustrudzonego poszukiwacza Piękna, Piękna, którego wyrazem jest Dobro, a które z kolei jest strukturalnie związane również z Prawdą.

#### KOŃCOWA MODLITWA FAIDROSA

Końcowa modlitwa w *Faidrosie* podsumowuje podstawowe przesłanie manifestu programowego Platona:

„Faidros: [...] Lecz chodźmy, skoro i upał zelżał.

Sokrates: Czy nie przystoi przed odejściem pomodlić się do tych tutaj bóstw?

Faidros: Oczywiście.

Sokrates: Przyjazny Panie i inni bogowie, którzy tu przebywacie. Sprawcie, abym się stał pięknym wewnątrz. Cokolwiek zaś mam na zewnątrz, niechaj sprzyja temu, co jest u mnie wewnątrz. Za bogacza zaś niech uważam mędrca. Złota zaś niech mam tyle, ile nie może ani udźwignąć, ani zachować nikt inny oprócz mędrca. Czy jeszcze nam potrzeba czegoś innego, Faidrosie? Bo moim zdaniem tego, o com prosił, wystarczy.

Faidros: Proś o to samo i dla mnie zarazem. Wspólne bowiem są sprawy przyjaciół.

Sokrates: Chodźmy”<sup>6</sup>.

Pierwsze dwie prośby zawarte w tej modlitwie dotyczą tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, i ich właściwego stosunku do siebie. Natomiast dwie ostatnie prośby koncentrują się na tym, co jest prawdziwym bogactwem.

Znaczenie pierwszych trzech próśb można zrozumieć dość łatwo. Znaczenie zaś czwartej, bardzo aluzyjne, wymaga uważnego wyjaśnienia.

#### PIERWSZA PROŚBA MODLITWY

Pierwsza prośba dotyczy piękna wewnętrznego. Aby właściwie ją zrozumieć, trzeba pamiętać o ogromnym znaczeniu, jakie Grecy przywiązywali do

<sup>5</sup> Tenże, *Uczta*, 203E–204C, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1975, s. 106n.

<sup>6</sup> Tenże, *Faidros*, 279B–C, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 82.

piękna (przypomnijmy, że wojna trojańska została wywołana z powodu piękności Heleny). Wielka zdobycz filozofii (z koncepcją Platona na czele) polega na interioryzacji piękna. Piękność fizyczna stanowi tylko najbardziej zewnętrzny i najniższy stopień piękna jako takiego. Prawdziwe piękno to piękno wewnętrzne, głęboka harmonia duszy i ducha, czyli prawdziwa *areté*, a zatem spełnienie istoty człowieka, czyli skłonność do poznania i realizacji, na ile to możliwe, piękna i dobra.

Wierzę, że najbardziej wzruszającym i wymownym tekstem na ten temat jest jeden z końcowych fragmentów *Uczty*, w której Alkibiades próbuje „kupić” mądrość Sokratesa, proponując mu w zamian swą fizyczną urodę, a Sokrates pokazuje, że piękność fizyczna i piękność duchowa znajdują się na różnych, niestykających się płaszczyznach, i nie można ich wymieniać, jak w handlu, tak jak nie można wymienić „miedzi na złoto”.

A oto tekst, naprawdę zdumiewający, wygłoszony przez pijanego Alkibiadesa:

„– Dotąd można by tę historię swobodnie każdemu powiedzieć, ale dalszego ciągu pewnie byście ode mnie nie usłyszeli, gdyby, jak to mówią, prawda nie leżała na dnie wina i na języku dziecka, chociaż to nie o to idzie, a potem, myślę, że się nie godzi ukrywać pysznego czynu Sokratesa, kiedy się go chwalić zaczęło.

I jest mi tak, jakby mnie żmija ukąsiła: powiadają, że kogo żmija ukąsi, ten nikomu nie chce bólów swych opowiadać, chyba też pokąsanemu, bo tylko ten potrafi przebaczyć i zrozumieć, do jakich słów i czynów ból się zdoła posunąć. A ja jestem boleśniej ukąszony i w najczulsze miejsce, jakie w ogóle może być ukąszone: w serce czy w duszę, czy jak się to tam nazywa, ukąszony zębem filozoficznych rozmów, które się gorzej niż żmija w młodą, zdrową duszę wpijają i człowiek potem gada i robi, sam nie wie, co. – Ale, ot, widzę tu takich Fajdrosów, Agatonów, Eryksimachów, Pauzanaszów, Arystodemów i Arystofanesów – co mówić o samym Sokratesie i o tych innych – wyście wszyscy półobląkani, jak on, filozof, tedy mnie wszyscy słuchajcie, bo wy mi przebaczycie to, com wtedy zrobił, a teraz opowiadam! Ale służba i profany, i jaki tam inny ordynarny chłop niech sobie dobrze uszy pozatyka.

Więc kiedy światła pogasty a służba się wyniosła, pomyślałem, że nie ma co robić z nim zachodów, ale mu otwarcie powiem, co myślę. Więc go trącam i powiadam:

- Sokratesie, ty śpisz?
- Jeszcze nie – odpowiedział.
- Wiesz, co ja myślę?
- No, cóż takiego? – powiada.
- Ja myślę, że ty jeden godzieneś być moim miłośnikiem i zdaje mi się, żebyś rad ze mną o tym pomówił, ale nie wiesz, jak. A ja tak uważam: to by było wielkie głupstwo z mojej strony, gdybym ci jeszcze i tego bronił i nie chciał

służyć w ogóle czymkolwiek, czegoś byś czy od mojej fortuny potrzebował, czy od przyjaciół. Przecież mi na niczym tak nie zależy, jak na tym, żebym był możliwie najdzielniejszym człowiekiem, a wiem, że mi nikt do tego lepiej pomóc nie potrafi jak ty. Toż bym się wstydzić musiał przed ludźmi mądrymi, gdybym takiemu jak ty człowiekowi nie folgował, a folgował za to tłumowi głupców!

On to usłyszał i powiada, tak po swojemu, tak ironicznie, jak on to zawsze: – Alkibiadesie miły, toś ty, widać, nie głupi, jeżeli to prawda, co o mnie mówisz, jeżeli we mnie taka moc siedzi, która ciebie może lepszym zrobić. Toż to by znaczyło, żeś we mnie niewidzianą piękność odkrył, znacznie wyższą od dobrych linii twojego ciała. Więc jeśli ci o nią chodzi i chciałbyś ze mną obcować, i piękne za nadobne wymienić, to ładnie chcesz na mnie zarobić. Bo naprawdę chciałbyś kupić istotę piękna za jego pozory i «miedź za złoto» wymienić”<sup>7</sup>.

Słowa te są niezwykle wymownym świadectwem. Dzisiejszemu człowiekowi jednak trudno zrozumieć ich rewolucyjne znaczenie. Przeciętny Grek faktycznie przypisywał urodzie fizycznej niemal boską doniosłość, nieporównywalną z tą, którą nadaje jej człowiek współczesny.

Jaeger słusznie zauważa: „Dla greckiego rozumienia i odczuwania fakt, że piękny i otoczony wielbicielami młodzieniec kocha groteskowo brzydkiego mężczyznę, jest ostatecznym paradoksem. Jednakże nowe poczucie wartości wewnętrznego piękna, które głosi *Uczta*, łamie wszystkie dotychczasowe konwenanse i wielkim głosem mówi o sobie słowami Alkibiadesa, który porównuje Sokratesa z figurami sylenów w warsztatach rzeźbiarzy i figurami, które, kiedy się je otworzy, okazują się wewnątrz pełne pięknych wizerunków bogów”<sup>8</sup>.

Prawdziwe piękno zatem, piękno boskie, nie jest w ciele, lecz w duszy. I ono jest naprawdę cenne.

#### DRUGA PROŚBA MODLITWY

Druga prośba modlitwy dotyczy zgodności, którą człowiek powinien wprowadzić między tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne, czyli między tym, co duchowe, i tym, co jest związane z ciałem.

Rzeczy wewnętrzne to walory duszy, rzeczy zewnętrzne to dobra materialne i to, co z nimi się łączy. W istocie Sokrates nie deprecjonuje rzeczy zewnętrznych, ale raczej głosi ich podporządkowanie temu, co wewnętrzne, czyli właściwą relację hierarchiczną.

Prośba ta jednak jest ostrzeżeniem, które dla współczesnego człowieka brzmi jak nagana. Faktycznie w dzisiejszym świecie wielu ludzi stara się raczej

<sup>7</sup> Tenże, *Uczta*, 217E-219A, s. 129-131.

<sup>8</sup> Jaeger, dz. cyt., s. 764.



w y g l ą d a ć (ang. look!), niż być: nie jest ważne to, kim jesteś, lecz to, co masz. A nawet: nie jest ważne to, kim jesteś, lecz to, kim jesteś w opinii innych i co oni sądzą, że masz.

Należałoby tu przywołać nihilistyczne pęknięcie: nie liczy się prawda, lecz to, co jest uważane za prawdę.

Przesłanie do współczesnego człowieka, które zawarte jest w drugiej prośbie, jest zatem następujące: nie staraj się pomnożyć tego, co masz, lecz postępuj tak, aby to, co masz, pozostawało w harmonii z tym, kim jesteś.

Jeśli chcesz powiększać t o, c o m a s z (dobra zewnętrzne), musisz odpowiednio powiększyć t o, k i m j e s t e ś (dobra wewnętrzne).

### TRZECIA PROŚBA MODLITWY

W trzeciej prośbie modlitwy wyrażona jest idea typowa dla kultury Greków, a zwłaszcza dla filozofów (ale nie tylko dla nich).

Platon wielokrotnie powtarza w swoich pismach stwierdzenie, że to nie złoto (i w ogóle bogactwo) jest prawdziwym dobrem i że mądrość jest o wiele bardziej wartościowa. Oto fragment z *Eutydemą*:

„A czyby się nam to na coś przydało, gdybyśmy się nauczyli i umieli przechodząc rozpoznawać, gdzie jest w ziemi najwięcej zakopanego złota?

Może być – powiada.

Ale przedtem – mówię – tośmy sobie wywiedli, że nie większy mielibyśmy z tego pożytek, niż gdybyśmy nawet bez kłopotów i bez kopania ziemi wszystko złoto posiadli. Gdybyśmy nawet umieli robić skały złote, to nic by ta wiedza nie była warta. Bo jeżeli nie będziemy umieli u ż y w a ć tego złota, to pokazało się, że żadnego pożytku z niego nie będzie”<sup>9</sup>.

Jeszcze bardziej znaczący jest tekst z *Państwa*:

„A co do złota i srebra, to powiedziec im, że je mają w boskim gatunku w duszy, więc im nie potrzeba ludzkiego i nawet by się nie godziło, gdyby się tamto złoto miało od przybytku tutejszego plamić i z nim mieszać, bo z pieniądzem ludzkim wiąże się wiele brudu i niegodziwości, a ich złoto niechby zostało niesplamione. Im jednym tylko w całym państwie nie wolno by było złota brać do ręki, ani by się im godziło tykać złota i srebra, ani być z nim pod jednym dachem, ani je mieć na sobie, ani pić z naczyń srebrnych albo złotych. W ten sposób byliby ocaleni sami i ocalone byłoby miasto”<sup>10</sup>.

Mądrością jest właśnie filozofia jako źródło życia uczciwego i mądrego.

<sup>9</sup> Platon, *Eutydem*, 288E-289A, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1957, s. 34.

<sup>10</sup> Tenże, *Państwo*, 416E-417A, t. 1, s. 180.

## CZWARTA PROŚBA MODLITWY

Czwarta prośba modlitwy była przez długi czas mylnie interpretowana. Sądono mianowicie, że Sokrates prosi bogów, aby miał złoto w takiej ilości, jaka wystarcza do życia, czyli o konieczne minimum. Jednakże nie tylko nie jest to temat sokratyczny, ale także taka prośba nie ma żadnego związku z tematyką dialogu i brzmiałaby zdecydowanie nieodpowiednio.

W rzeczywistości przez „złoto” nie należy wcale rozumieć złota materialnego: jest to metaforyczny obraz, który oznacza mądrość. W ten sposób, jak w prośbie trzeciej Sokrates chce za bogacza uważać mędrca, tak w czwartej przez metaforę złota podkreśla to bogactwo, które polega na mądrości.

Interpretację tę potwierdza wyrażenie „udźwignąć i zachować”, które w oryginale greckim (pherein kai aghein) odpowiada określeniu „zagarniać”, zabierać tyle, ile to możliwe, a więc wskazuje nie na minimum, lecz na maksimum.

Aby jednak dobrze zrozumieć tę prośbę, trzeba także adekwatnie rozumieć słowo „opanowany”, które oznacza kogoś, kto nad sobą panuje, kto postępuje z racjonalnym umiarem.

Sens prośby ujawnia się teraz w sposób jasny: filozof wie, że nie może prosić boga o całe złoto mądrości, ponieważ całą mądrość posiadać może tylko bóg. Filozof może jednak prosić, aby posiadał jej możliwie najwięcej (zauważmy doskonałe poetyckie i ironiczne zabarwienie w wyrażeniu „zagarniać”), lecz nadal nie wykraczając poza słuszną granicę daną człowiekowi (opanowanemu).

Pamiętajmy, że Eros jest Filo-zofem, czyli poszukiwaczem piękna-dobra-prawdy, ani zupełnie niepozbawionym mądrości, ani jej pełnym, i nieustannie dążącym do jej ostatecznego posiadania, który jednak pozostaje świadomy, że chociaż zawsze może chcieć więcej, to jednak nie może chcieć całego złota mądrości.

Konrad Gaiser, uczony, który jako pierwszy podał trafną interpretację czwartej prośby, pisze: „Dlatego przez modlitwę o taką «ilość» mądrości, której nikt oprócz człowieka opanowanego nie jest w stanie zdobyć, filozof nie wyraża pragnienia posiadania tylko skromnej jej części, lecz pragnie największej ilości, jaką człowiek może zdobyć: pragnie największego możliwego zbliżenia się do «mądrości» boskiej. Człowiek opanowany, który zna ludzkie ograniczenia, właśnie dzięki poznaniu samego siebie osiąga mądrość dostępną dla człowieka w najwyższym stopniu. Ten, kto potrafi nie posiadać pełni mądrości boskiej i dlatego nie uważa się za mędrca doskonałego, najbardziej ze wszystkich zbliża się do możliwości otrzymania wszystkiego, co możliwe, z niewyczerpanej mądrości boskiej”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Cyt. za: K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del „Fedro” di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, s. 59 (tłum. fragm. – P. M.).

## MĄDROŚĆ STAROŻYTNA I WSPÓŁCZESNA NADZIEJA

Modlitwa filozofa naprawdę jest modlitwą, którą ktoś, kto wierzy w wartości duchowe, może odmawiać, ponieważ prosi się w niej o posiadanie piękna duchowego, o umiejętność poddania zewnętrznosci temu, co wewnętrzne, o możliwość zdobycia maksimum tego bogactwa (złota mądrości), o jego właściwą miarę, którą człowiek może posiadać ze względu na swą naturę.

Johann Gottlieb Herder w *Kalligonie* z roku 1800 słusznie napisał, że dla Platona „piękno [...] jest samym trwaniem rzeczy, [...] których zewnętrzne przejawy są tylko zmieniającym się sennym obrazem. Dla niego w duszach ludzkich Sprawiedliwość, Piękno, Dobro są jednym. Rozdzielanie ich gani jako sofistykę. Zawsze, przyjaciele, jego dialog z Faidrosem powinien pozostać nam drogi, dialog, który toczy się pod platanem nad rzeką powinien zostać dla nas dialogiem świętym, a modlitwa Sokratesa na zakończenie dialogu powinna pozostać naszą modlitwą”<sup>12</sup>.

Władysław Tatarkiewicz w *Historii estetyki* pisze o sztuce greckiej: „Odtwarzała rzeczywistość, ale szukała w niej kształtów powszechnych, typowych, istotnych. O rzeźbiarzach peryklejskich można powiedzieć to, co o sobie mówił Sofokles, że: przedstawiali ludzi takimi, jakimi być powinni. Od naturalizmu byli równie dalecy, jak od abstrakcjonizmu. Zmierzali do idealizacji zarówno formy, jak treści sztuki. Zapewne te idealne aspiracje dawały artystom klasycznej epoki poczucie trwałości, nieprzemijalności ich dzieł. Zeuksis zapytany, dlaczego maluje tak wolno, odparł: «Długo maluję, bo wieczność maluję»”<sup>13</sup>.

To samo powiedział jednak już Tukidydes:

„Jeśli chodzi o słuchaczy, to dzieło moje, pozbawione baśni, wyda im się może mniej interesujące, lecz wystarczy mi, jeśli uznają je za pożyteczne ci, którzy będą chcieli poznać dokładnie przeszłość i wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jakie zgodnie ze zwykłą kolejną spraw ludzkich mogą zająć w przyszłości. Dzieło moje jest bowiem dorobkiem o nieprzemijającej wartości, a nie utworem dla chwilowego opisu”<sup>14</sup>.

Oto głęboki rys mądrości Greków: podczas gdy człowiek współczesny myśli i pracuje dla hic et nunc, człowiek antyczny – artysta lub filozof – próbował myśleć i pracować „dla wieczności” i dlatego jego osiągnięcia mają wartość również dla człowieka dzisiejszego, że mają wartość właśnie „na wieczność”.

Tłum. z języka włoskiego Patrycja Mikulska

<sup>12</sup> J. G. von Herder, *Kalligone*, w: *Sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, cz. 18, Stuttgart-Tübingen 1830, s. 109n.

<sup>13</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław 1962, s. 89.

<sup>14</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I 22, tłum. K. Kumaniecki, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 20.