

Witold Wróblewski

Spór starożytnych wokół "Politei" Platońskiej

Collectanea Philologica 3, 131-154

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Witold WRÓBLEWSKI

(Toruń–Łódź)

SPÓR STAROŻYTNICH WOKÓŁ *POLITEI* PLATOŃSKIEJ

Platon należy do tych nielicznych starożytnych autorów, których dzieła szczęśliwie się zachowały i dotrwały do naszych czasów. Mimo tak łaskawego losu nie jesteśmy jednak w pełni zadowoleni, ponieważ niewiele wiemy na temat czasu i okoliczności powstania samych dialogów, które przynoszą nam sporo informacji o współczesnych im wydarzeniach, dla nas nie zawsze w pełni zrozumiałych z powodu braku dostatecznie wiarygodnych przekazów historycznych. Niewiele również wiemy o roli samego Platona w kształtowaniu życia intelektualnego współczesnych mu Aten, o jego kontaktach z innymi ludźmi i ich prawdziwych reakcjach na działalność Platona. Stwierdzić bowiem należy, że przekazy biograficzne o Platonie są bardzo skąpe, a wiadomości odnoszące się do dialogów zupełnie przypadkowe i fragmentaryczne, chociaż tuż po śmierci założyciela Akademii pojawiły się pisma poświęcone Platonowi. Autorami pierwszych opracowań byli Arystoteles (*Librorum deperdit.* frag. coll. O. Gigon, frg. 708) i Speuzyp, który opublikował aż dwa pisma związane ze śmiercią swojego mistrza i stryja. Jedno, jak podaje Diogenes Laertios (III, 1) w biografii Platona, nosiło tytuł *Uczta po pogrzebie Platona* i opisywało uroczystości, jakie odbyły się w związku ze śmiercią Platona. Informację o drugim piśmie pt. *Pochwała Platona* znajdujemy w wykazie pism Speuzypa (Diogenes Laertios IV, 5). Chociaż tylko to ostatnie dzieło miało charakter enkomiaistyczny, to nie ulega wątpliwości, że i w pierwszym znalazło się miejsce na pochwałę mistrza. Pochwalny charakter miało również dzieło ucznia Arystotelesa, Klearcha z Soloi¹ z Cypru (IV/III w. przed Chr.), który napisał także *Pochwałę Platona*. Obydwaj uczeni zapoczątkowali bogatą tradycję biograficzną Platona zarówno w Akademii jak i wśród perypatetyków. Niestety, z tej

¹ Tytuł również przekazuje Diogenes Laertios (III, 2); por. *Die Schule des Aristoteles. Klearchos*, red. F. Wehrli, Basel 1948, frg. 2a i kom.

twórczości zachowały się wyłącznie tytuły bądź ogólnikowe wzmianki, które w przybliżeniu pozwalają określić treści interesujących nas utworów.

Najstarszy zachowany życiorys Platona pochodzi w dodatku dopiero z II w., napisany przez Apulejusza, pt. *De Platone et eius dogmate*. O wiek późniejszy jest życiorys Diogenesa Laertiosa, z którego czerpiemy większość naszych informacji na temat życia i działalności Platona oraz wcześniejszych, niezachowanych pism, poświęconych Platonowi i częściowo wspomnianych powyżej. I wreszcie żywot Platona napisał w IV w. neoplatonik Olympiodor z Aleksandrii. Apulejusz i Olympiodor przedstawiają Platona jako człowieka natchnionego przez Boga.

Z literaturą biograficzną, życzliwą Platonowi, wcześniej zaczęła rywalizować twórczość autorów jemu niechętnych. Tę tradycję, jak wykazał H. Leisegang², odnajdujemy u Atenajosa (II–III w.), który wykorzystywał na ogół informacje krytyczne i wręcz wrogie Platonowi. U. v. Wilamowitz³ uważa, że źródłem dla Atenajosa był Herodikos, uczeń Kratesa, który prawdopodobnie żył o jeden wiek wcześniej od Atenajosa. Należy jednak dodać, że poza Atenajosem znajdujemy również autorów, którzy przekazywali informacje i opinie nieprzychylnie Platonowi⁴. Żyjący w drugiej połowie I w. przed Chr. w Rzymie Dionizjusz z Halikarnasu w *Liście do Pompejusza* (225) podaje, że dialogi Platona krytykował Arystoteles oraz ludzie zebrani wokół Teopompa. Kefisidora, Zoilosa, Hipodamosa oraz Demetriusza z Faleronu. Dionizjusz wyjaśnia, że nie robili jednak tego w tym celu, aby wyśmiewać się z Platona z powodu nienawiści czy wrogości wobec niego, ale krytykowali go dla znalezienia prawdy. Świadectwo Dionizjusza, który zajmował się teorią literatury i krytyką literacką, a zatem posiadał pewne rozeznanie w problemach literackich⁵, świadczy, że bardzo wcześnie pojawiły się krytyczne ataki pod adresem Platona, które zaskakiwały również starożytnych komentatorów, jak to możemy wnioskować z uwagi dodanej przez Dionizjusza, mającej charakter jakby usprawiedliwienia czy wyjaśnienia. Dionizjusz z naciskiem bowiem wyraża przekonanie, że antagoniści Platona podejmowali polemikę z jego poglądami w dobrej wierze. Ich intencją, wyjaśnia Dionizjusz, nie było wyśmiewanie filozofa – dodajmy, jak to robili komediopisarze⁶, dla których poglądy Platona były ulubionym obiektem żartów, o czym świadczą

² H. Leisegang, *Platon*, RE, B. XX, 2 (1950), szp. 2346.

³ U. v. Wilamowitz-Meollendorff, *Platon*, B. II, Berlin.

⁴ Tradycję antyplatońską zebrał i opracował J. Geffcken, *Antiplatonika*, „Hermes” 64 (1929), s. 87 i 95.

⁵ Opinie Dionizjusza wydają się jednak niekiedy kontrowersyjne także w odniesieniu do innych autorów, np. do twórczości Tukidydesa.

⁶ Fragmenty komedii, w których wyśmiewano Platona i jego poglądy, podaje Diogenes Laertios (III, 26–28), a ich autorów zestawili J. Plattly, *Plato, A critical biography*, Santa Claus 1990, s. 196.

liczne zachowane fragmenty z komedii – ale rzeczowa dyskusja, której celem miało być poznanie prawdy. Niewątpliwie, taki zamysł rzeczowej naukowej dyskusji leżał u podstaw polemiki Arystotelesa, skierowanej przeciw mistrzowi, którą możemy odtworzyć na podstawie traktatów Filozofa ze Stagiry. W przypadku pozostałych wymienionych przez Dionizjusza autorów trudno nam jednak dzisiaj ocenić prawdziwość jego twierdzeń, ponieważ ich pisma się nie zachowały, a i opinie starożytnych o postawach i zachowaniu wzmiankowanych osób nie są tak jednoznaczne, jak to wynikałoby z cytowanego świadectwa.

Trudno sobie wyobrazić, aby Zoilos (rówieśnik Arystotelesa, bądź nieco od niego starszy), uczeń Polikratesa⁷, spierał się z Platonem o prawdę, skoro już w starożytności miał opinię człowieka złośliwego i niesprawiedliwego krytyka Homera. Nieco więcej informacji posiadamy o Teopompie (ur. ok. 378 r. przed Chr.), rówieśniku Arystotelesa. Był również kontrowersyjną postacią. Źródłem naszych o nim wiadomości jest Atenajos (X, 508c–d)⁸, z którego dowiadujemy się, że Teopomp był autorem pisma skierowanego przeciw Platonowi i oskarżał w nim filozofa o plagiat, sugerując, że dialogi są fałszerstwem, gdyż w większości zostały zapożyczone z rozpraw Arystypa, Antystenesa i Bryzona z Heraklei. Trudno sprawdzić wiarygodność tych oskarżeń Platona o plagiat, jak i innych tego rodzaju informacji, w których zarzuca się Platonowi plagiat, ponieważ pisma rzekomo wykorzystane przez Platona się nie zachowały poza nielicznymi fragmentami. Jednak opinie Teopompa już w starożytności nie budziły wiary, a Nepos w żywocie Alkibiadesa (cap. 11) historyków Teopompa i Timajosa nazywa „duo maledicentissimi” (dwoma największymi oszczercami). Niemniej u Teopompa znajdujemy okruchy prawdy, na co wskazał J. Platthy⁹, który analizując inne jego wypowiedzi, zachowane u Atenajosa, gdzie uczniów Platona Teopomp nazywa tyranami i oszczercami, doszedł do wniosku, że Teopomp nie przesadzał, ponieważ pośród 60 uczniów 15% to mordercy, a 9% było tyranami. Był więc powód, aby podejrzliwie patrzeć na metody wychowawcze i kształcenia, które przynosiły tak opłakane skutki. Słusznie zatem Platthy sugeruje, że skoro twierdzenia Teopompa okazują się być prawdziwe, gdy chodzi o postawy uczniów, może się okazać, że również inne jego opinie o Platonie są wiarygodne. Źródła niechęci wobec Platona

⁷ Przypomnieć należy, że Polikrates (ur. ok. 436 przed Chr.) napisał oskarżenie Sokratesa 6 lat po jego śmierci. Mowa się nie zachowała, a jej treść znamy z Libaniosa, który bronił syna Sofroniska przed zarzutami sofisty 650 lat później. Osoba, która zaatakowała Sokratesa, nie mogła darzyć sympatią również jego uczniów, szczególnie Platona, który z takim szacunkiem przedstawia w dialogach swojego mistrza. Jest prawdopodobne, że uczeń przyjął zapatrywania i opinie swojego nauczyciela.

⁸ Atenajos (X, 508c–d) podaje taki tytuł dzieła Teopompa: *καταδρομή τῆς Πλάτωνος διατριβῆς*. Prawdziwy tytuł został odnaleziony w papirusach (por. Jacoby FHG II, frg. T 48, s. 591): *ὁ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς*.

⁹ J. Platthy, *op. cit.*, s. 71–73, 182.

u Teopompa można dopatrzeć się w tym, że był on uczniem Isokratesa, członkiem szkoły, która rywalizowała z Akademią Platońską po jej założeniu. Warto dodać, że poza komediopisarzami chronologicznie Teopomp jest jednym z pierwszych, o ile nie pierwszym prozaikiem, który atakuje Platona, oskarżając go o plagiat.

Oskarżenia pod adresem Platona o wykorzystywaniu przez niego utworów pisarzy wcześniej żyjących były liczne w IV w. przed Chr., chociaż trudno ustalić, czy formułowano je już za życia Platona, czy też pojawiają się dopiero po jego śmierci. Diogenes Laertios (III, 9–17) wspomina o czterech pismach Alkimos, adresowanych do Amyntasa i godzących w Platona, z których cytuje trzy fragmenty. Alkimos przedstawia najpierw w krótkim referacie poglądy Platona, a następnie cytuje fragmenty pochodzące z mimów Epicharma, który w swoich utworach, jak podaje tradycja, a potwierdzają to wspomniane fragmenty, zamieszczał również filozoficzne rozważania i sentencje. Analizą referatów, zawierających poglądy Platona, zajął się K. Gaiser¹⁰, który wykazał zgodność ich treści z treścią wykładów, prowadzonych przez Platona w Akademii. K. Gaiser nie zajmuje się jednak relacją pomiędzy treścią tych referatów i treścią cytowanych fragmentów z utworów sycylijskiego poety.

Alkimos¹¹ był uczniem Stilpona, twórcy erystycznej szkoły megarejskiej, co tłumaczyłoby jego krytyczne nastawienie wobec Platona, którego teorię idei krytykował Stilpon. Adresatem pisma Alkimos, zdaniem Gaisera, uczeń Platona, Amyntas, a sam utwór, jak dalej twierdzi Gaiser, powstał w II połowie IV w. przed Chr., pod koniec życia Platona bądź tuż po jego śmierci. Porównanie świadectw, cytowanych z Epicharma, z nauką Platona wymaga odrębnego studium, aby ostatecznie wyjaśnić, czy treści rozmów pochodzących z komedii Epicharma mogły inspirować Platona, a jeżeli inspirowały, to należy znaleźć odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu wpłynęły one na ukształtowanie teorii idei. Dla przykładu można porównać z poglądami Platona wykład o ideach, gdzie Alkimos poucza, że zgodnie z poglądami Platona warunkiem poznania pierwotnych zasad wszystkiego jest wcześniejsze poznanie idei samych w sobie, tzn. podobieństwa, jedności itp., a ponadto trzeba poznać piękno samo w sobie, dobro i sprawiedliwość (*αὐτὸ καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον*). Komentatorzy wskazują, że sformułowania Alkimos, pochodzą z dialogu *Parmenides*¹². Odpowiednio do tego wykładu

¹⁰ K. Gaiser, *Die Platon – Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios* (III, 9–17), Zetesis, Antwerpen–Utrecht 1973, s. 61–79.

¹¹ Podają za: K. Gaiser, *op. cit.*, s. 63, który powołuje się na Diogenesa Laertiosa (II, 114 i 119). Podziela stanowisko Jacoby'ego (FHG, 560, F6). Por. także: *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien* von K. Döring, Amsterdam 1972, frg. 165 i kom. s. 146; O. Gigon, *Das dritte Buch des Diogenes Laertios, Elenchos VIII* (1986), s. 135.

¹² Por. K. Gaiser, *op. cit.*, s. 74 i n.

Alkimos cytuje Epicharma: „Dobro jest rzeczą samą w sobie (*ἀγαθὸν τὸ πρᾶγμα εἶναι καθ' αὐτό*), a ktokolwiek pojmie tę rzecz, sam staje się dobry. Podobnie bowiem jak ktoś nauczywszy się grać na flecie staje się fletnistą [...] tak też nauczywszy się jakiegokolwiek sztuki człowiek staje się nie tą sztuką, lecz artystą”¹³ (DL III, 14). Przedstawione powyżej zestawienie wskazuje, że w pismach przed Platonem możemy znaleźć sformułowania i zwroty, które są podobne bądź tożsame z tymi, które u Platona odnoszą się do teorii idei. Nasuwa się jednak pytanie bardzo istotne dla zrozumienia relacji pomiędzy tekstami; czy poza zewnętrznym językowym podobieństwem istnieje także jakiś wewnętrzny merytoryczny związek łączący poglądy Epicharma, wyrażone w komediach, z poglądami Platona. Odpowiedź na to pytanie jest istotna dla zrozumienia w ogóle zarzutów kierowanych pod adresem Platona, oskarżających go o zapożyczenia. A. W. Pickard-Cambridge¹⁴ słusznie zauważył, że fragmenty z komedii Epicharma nie wydają się być w ogóle paralelne z tekstami czy poglądami Platona, natomiast, według U. v. Wilamowitza, komedie zawierają już myśli platońskie. Pogląd Pickarda-Cambridge’a znajduje jednak potwierdzenie w analizie cytowanych tekstów, z których wynika, że fragment komedii, mówiący o dobru jako takim, daleki jest od teorii idei, podobnie jak rzucona przez Epicharma refleksja na temat związku pomiędzy dobrym samym w sobie i jego realizacją posiada czysto zewnętrzne podobieństwo. Należy również zwrócić uwagę na fakt, że szukanie związków pomiędzy pięknym jako pojęciem abstrakcyjnym a konkretnym pięknym przedmiotem, czy też pomysł Epicharma odwoływania się do przykładów wziętych z praktycznych umiejętności, służących do objaśnienia swojego twierdzenia, mógł zainspirować Platona, który również często w swoich dialogach przywołuje sytuacje z różnych *technai* dla dokładniejszego przedstawienia swojego stanowiska. Interesujący nas fragment z Epicharma przypomina tekst z *Politei* Platona (353 Bn.), w którym Sokrates dyskutując z Trzymachem na temat sprawiedliwości, dla uchwycenia jej istoty posługuje się przykładem wziętym z codziennego doświadczenia. Jak widzenie jest właściwą funkcją (*ergon*) oczu – wyjaśnia Sokrates – podobnie sprawiedliwość jest funkcją duszy i jej dzielnością. Rzeczownikowi *ergon*, używanemu przez Platona, odpowiada u Epicharma rzeczownik *pragma*, którym określa samą grę na flecie, samą czynność gry, posługując się obrazem gry na flecie jako przykładem, mającym doprowadzić do refleksji nad dobrem,

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s. 169. Teksty cytowane w przekładzie B. Kupisa. Diogenes Laertios dalej jest cytowany jako DL.

¹⁴ Pogląd A. W. Pickard-Cambridge’a (*Dithyramb. Tragedy and Comedy*, Oxford 1962) podają według K. Gaisera, *op. cit.*, s. 61, przyp. 3, skąd również poznałem poglądy U. v. Wilamowitza-Meollendorffa (*Platon*, B. II, s. 28).

jak to wynika z tekstu powyżej cytowanego. Epicharm pyta: „Czy gra na flecie jest jakąś rzeczą (*pragma*)?” (DL III, 14).

Opracowane przez J. H. S. McDonalda¹⁵ zestawienie zwrotów i wyrażeń pochodzących z zachowanych fragmentów pism Epicharma i dialogów Platona prowadzi do wniosku, że Platon wykorzystywał wyrażenia czy przysłowia występujące u Epicharma, które były w owym czasie używane w języku potocznym. Literackie podobieństwa między Epicharmem i Platonem zarówno w języku jak i przez zastosowanie środków obrazowania poglądów w dialogach, np. przez odwoływanie się do przykładów wziętych z praktyki życia codziennego *technai* – tak charakterystyczne dla Epicharma – może wywoływać wrażenie, że Platon był tylko zręcznym kompilatorem, szczególnie u tych wszystkich, którzy pobieżnie przeczytali jego pisma, a mieli jeszcze w pamięci teksty niedawno przeczytanych autorów i nie zadali sobie trudu dokładnego poznania i zrozumienia myśli oraz wywodów Platona. Wydaje się, że niezajomość Platońskich poglądów ontologicznych, do których Platon dochodził m. in. na drodze wnikliwego obserwowania i opisywania rzeczywistości wraz z całym ludzkim doświadczeniem jako materiałem dowodowym, spowodowało, że sam materiał przynoszący opis rzeczywistości traktowano jako poglądy Platona. Niedostrzeżenie ontologicznej interpretacji i treści, jakie Platon nadaje opisywanym zjawiskom z życia codziennego oraz brak zrozumienia jego poglądów prowadziły do nieporozumienia, co postaram się wykazać w dalszych rozważaniach i co stało się powodem oskarżenia Platona o popełnienie plagiatu przy pisaniu *Politei*.

Ilustrację dla wyrażonych powyżej opinii może stanowić świadectwo przekazane przez Arriana w diatrybach Epikteta. W księdze II, 17 Epiktet zastanawia się nad tym, jaką pierwszą czynność wykonać powinien ten, kto ma zajmować się filozofią. W odpowiedzi wyjaśnia, że należy odrzucić błędne przekonania, bo jest niemożliwe, aby ktoś mógł zacząć uczyć się filozofii tylko mniemając, że coś wie. W rzeczywistości, wyjaśnia dalej autor, my wszyscy udajemy się do filozofów zgiełkliwie rozprawiając na temat tego, co należy czynić, a czego nie należy czynić, co jest dobre, a co złe, co piękne, a co szpetne, i na tej podstawie chwalimy, ganimy, oskarżamy, krytykujemy, oceniamy postępowanie piękne i niegodziwe oraz dokonujemy między nimi rozróżnienia. A po co idziemy do filozofów, pyta autor? A po to, odpowiada, aby się nauczyć tego, czego nie wiemy. A czego nie wiemy? Ogólnych zasad, pada odpowiedź. Właśnie pragniemy poznać to, o czym filozofowie rozprawiają. Udajemy się do filozofów, ponieważ jedni z nich uważają, że to, o czym mówią, jest przyjemne i dowcipne, a inni, aby mieć

¹⁵ Podaję według J. Platthy, *op. cit.*, s. 185, gdzie wspomniane zostało interesujące nas dzieło: J. M. S. McDonald, *Character-portraiture in Epicharmus, Sophron and Plato*, Sewanee, Diss. 1931 Ta – zapewne interesująca praca – była mi jednak niedostępna.

z tego jakąś korzyść. Byłoby jednak rzeczą śmieszną zakładać, że chcemy się nauczyć jednych rzeczy, a naprawdę nauczymy się innych, albo w ogóle, że uczynimy postępy w naukach, których nie będziemy się uczyli. I teraz następuje przykład na to, że takie przekonania mogą ludzi wprowadzić w błąd, podobnie jak zwiodły Teopompa, który „w jakimś miejscu zarzuca Platonowi, że chciał zdefiniować każde słowo” i dalej na pytanie autora diatryby, co mówi Teopomp, otrzymujemy cytaty, a w zasadzie przytacza się dwa pytania sformułowane przez Teopompa pod adresem Platona: „czyż nikt z nas przed tobą (sc. Platonie) nie używał słów »dobry« i »sprawiedliwy«? Czyż bez zrozumienia, co każde z tych słów oznacza, wymawialiśmy jedynie puste i bez znaczenia dźwięki?” W odpowiedzi Epiktet, jakby w imieniu Platona, podejmuje dyskusję z Teopompem i zapytuje go: „Kto tobie mówi, że my nie posiadamy wrodzonych znaczeń każdego z tych terminów i ich pojęć ogólnych?” I dalej wyjaśnia, że i przed Hipokratesem używano słów „zdrowy” i „chory” w określonym znaczeniu, a nie jako pustych dźwięków. Dzieje się tak, ponieważ mamy wcześniej zakodowane znaczenie wyrazu „zdrowy”. Cały kłopot polega na tym, jak dowiadujemy się z dalszych wywodów, że nie jesteśmy w stanie odpowiednio zastosować tych pojęć.

Z samej formy wypowiedzi Teopompa, skierowanej osobiście do Platona, możemy wnioskować, że w wykładzie Epikteta dochodzą do nas odgłosy polemiki retora z Platonem. Jest prawdopodobne, że te rozważania znalazły się we wspomnianym już wystąpieniu Teopompa przeciw Platonowi. Historyk, jak wynika z cytowanego tekstu, starał się przekonać współczesnych, że słów „dobry” i „sprawiedliwy” używano już przed Platonem i z niejakim sarkazmem dodaje, że nie ograniczano się przy tym do wymawiania dźwięków, ale znano również ich znaczenie.

Łatwo zauważyć, że zarzuty Teopompa, skierowane pod adresem Platona, przypominają w treści krytykę Alkimosa. To prawda, że Platon w swoich dialogach dąży do określenia treści nie tylko słów „dobry” i „sprawiedliwy”, ale także wielu innych słów będących w powszechnym użyciu, które – co nie ulega wątpliwości i pod tym względem ma niewątpliwie rację Teopomp – były również wcześniej, niezależnie od Platona, przedmiotem rozważań i dyskusji. Wystarczy wspomnieć *Podwójne mowy*, przypisane Protagorasowi, w których są rozdziały omawiające dobro i sprawiedliwość. Rozważaniom na temat tych terminów oddzielne rozprawy poświęcili Antystenes (DL VI, 15 n.) i Simiasz (DL II, 122), na temat dobra wypowiada się Demokryt (frg. B 173), a treść pierwszej księgi *Politei* Platońskiej najdobitniej świadczy, że problem sprawiedliwości był żywo dyskutowany w Atenach w IV w. przed Chr. Teopomp ma zatem całkowitą słuszność, gdy twierdzi, że słowa „dobry” i „sprawiedliwy” nie były przed Platonem pustymi dźwiękami, ale miały już swoją określoną treść. Dlatego też wśród czytelników dialogów Platońskich, w których znalazły się rozważania na te same bądź podobne tematy co u innych autorów, mogły

rodzić się takie same podejrzania co u Teopompa, że Platon obficie korzysta z dzieł swoich poprzedników, referując ich poglądy. Wątpliwości tego rodzaju mogły się pojawić przede wszystkim u czytelników przygotowanych mniej filozoficznie, jak chociażby Teopomp. A ponadto, jeżeli lektura ta trafiła w ręce ludzi niezbyt życzliwie nastawionych do założyciela Akademii – a takich nie brakowało – łatwo mogło pojawić się oskarżenie o korzystanie przez Platona z dzieł innych autorów.

Stanowcze stwierdzenie Diogenesa Laertiosa, że Platon wiele korzystał z utworów komediopisarza Epicharma, oparte na relacjach Alkimosa, budzi nasze wątpliwości. Nie znamy jednak argumentów i wyjaśnień Alkimosa, które doprowadziły go do takich wniosków, gdyż autorzy starożytni, którzy przekazują nam te interesujące świadectwa, ograniczają się do lakonicznych ogólnikowych stwierdzeń. Istnieje jednak pewne podobieństwo pomiędzy stanowiskiem Teopompa i Alkimosa. Obydwaj starają się przekonać czytelnika, że Platon niczego nowego nie napisał, a tematy, które porusza, oraz terminologia, którą się posługuje, istniały już przed nim. Starożytnych krytyków prowadzi to do przekonania, że Platon naśladuje starszych pisarzy i zwyczajnie przypisuje sobie ich pomysły i poglądy. Podobieństwa musiały być wyraźne, a czytelnicy odnosili wrażenie, że Platon w swoich dialogach wcale nie jest oryginalny, a i same dialogi są zwykłą kompilacją, w których przeważają pomysły, formy wykładu i sformułowania, zaczerpnięte z wcześniejszych autorów. I wydaje się – chociażby na podstawie stosunku Teopompa do Platona – że taka postawa wcale nie musiała wynikać ze szczególnych uprzedzeń czy wrogości względem Platona, a była raczej rezultatem niezrozumienia jego poglądów jak i jego metod rozumowania, które z pewnością dla większości czytelników były zbyt trudne, aby uchwycić ich głęboki sens.

U podstaw oskarżenia Platona o plagiat w *Politei*, w moim przekonaniu, leży fakt, że filozofia Platona nie była w pełni zrozumiała chociażby z tego powodu, że w wywodach autora dialogów znalazły się jako przykłady, mające wyjaśnić niektóre spekulacje filozoficzne, przedmioty i zjawiska wzięte z codziennego doświadczenia, spotykane również u innych autorów, którzy zajmowali się wcześniej opisywaniem rzeczywistości, ale u Platona włączone w jego filozofię, otrzymały nowe znaczenie i niekiedy metafizyczne odniesienie,

Po raz pierwszy z oskarżeniem Platona o dokonanie plagiatu w *Politei* spotykamy się u Arystoksenosa z Tarentu. Nieco młodszy od Teopompa podzielał poglądy pitagorejczyków i związany był ze szkołą Arystotelesa. Według świadectwa Diogenesa Laertiosa (III, 37), Arystoksenos¹⁶ utrzymywał,

¹⁶ K. Ziegler, *Plagiat*, RE, B. XX, 2, szp. 1972, nazywa Arystoksenosa „detractor Platonis” i uważa, że poszedł on w ślady Teopompa, oczerniając filozofa. Sąd ten nie wydaje

że prawie cała *Politeia* znajdowała się w *Antylogiach* Protagorasa: ἦν Πολιτείαν Ἀριστόξενος φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου Ἀντιλογικοῖς.

Informacje Arystoksenosa powtórzy żyjący kilka wieków później Faworynus z Arelate¹⁷ (w latach 80–150), jak wynika z Diogenesa Laertiosa (III, 57), który utrzymuje za Trazyllosem, że autentycznych dialogów Platona jest 56, „jeżeli *Państwo* (które, jak twierdzi Faworynus w II ks. *Historii rozmaitych*, znajduje się prawie całe w *Antylogiach* Protagorasa) liczyć za 10 dialogów, a *Prawa* za 12. *Tetralogii* zaś jest dziewięć, jeżeli się *Państwo* traktuje jako jedno dzieło i *Prawa* także za jedno”. Ponieważ Faworynus niemal dosłownie powtarza myśl Arystoksenosa, możemy przyjąć, że perypatetyk jest źródłem tej informacji i całej w ogóle tradycji, która oskarżała filozofa o plagiat w *Politei*¹⁸. Z tym dialogiem już starożytni mieli również i inne kłopoty. Z Diogenesa Laertiosa (III, 37) dowiadujemy się ponadto, że żyjący w II w. przed Chr. Euforion z Chalkidy (II w.) i Panajtios podają, że odnaleziony przez nich początek *Państwa* nosił ślady wielokrotnych zmian: *Εὐφορίων δὲ καὶ Παναίτιος εἰρήκασι πολλακίς ἐστραμμένον εὐρῆσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας*.

Uczniowie żyjącego w II w. przed Chr. gramatyka Aleksandryjskiego i następcy Arystarcha, Ammoniosa¹⁹, bardzo starannie i szczegółowo zebrali materiał wskazujący, że Platon wieloma strumykami czerpał z Homerowego źródła, jak to poetycko wyraził się Pseudo-Longinus w traktacie *O wzniosłości*, pochodzącym z I w. który przekazał nam te wiadomości. Po tej informacji w dalszych już słowach, jakby w formie komentarza, autor wyjaśnia: „A takie naśladownictwo nie jest plagiatem, lecz niby odciskiem zrobionym w pięknych kształtach dzieł sztuki czy przemysłu artystycznego. I zdaje mi się, że Platon nie był by tak rozkwitnął w poglądach filozoficznych i nie wkraczał nieraz na poetyczne przedmioty i wyrażenia, gdyby, na Zeusa, nie był walczył całą duszą o pierszeństwo z Homerem, jako młody współzawodnik

się jednak słuszny. Opinia Arystoksenosa, jak zobaczymy, wynikała z osobistego doświadczenia perypatetyka. Niechęć Arystoksenosa do Platona stara się wyjaśnić A. H. Chroust, *Plato's Detractors*, „Review of *Metaphysics*” 16 (1962), s. 107 i n. Przypomina, że ta wrogość do Platona jest niezrozumiała. Wyjaśnia, że mogła wynikać z faktu, że działalność sokratyków była konkurencyjna dla pitagorejczyków, a także i stąd, że Platon w *Politei* (531) wyśmiewał ich teorie muzyczne, bliskie Arystoksenosowi. Ponadto, podkreśla Chroust, Arystoksenos był przyjacielem Dionizjusza Młodszego, tyrana Syrakuz, który z powodu przyjaźni Platona do Diona, mógł w Arystoksenosie rozpaścić nienawiść do filozofa.

¹⁷ Świadcstwo Arystoksenosa znajdziemy w: *Sofisti*, red. M. Untersteiner, t. 1, Protagoras frg. B5 oraz w: *Die Schule des Aristoteles. Aristoxenos*, red. F. Wehrli, Basel 1945, s. 27 oraz komentarz. Podobnie tekst odnoszący się do Faworyna u Untersteinerja, frg. B5 (por. frg. 21 FHG III, 580): *Πολιτείας [...] ἦν καὶ εὐρίσκεισθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόρου ἐν τοῖς Ἀντιλογικοῖς φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρῳ*.

¹⁸ Taki pogląd utrzymuje A. H. Chroust, *op. cit.*, s. 108.

¹⁹ Tytuł traktatu Ammoniosa znany jest ze scholiów do Homera (schol. ad Hom. II, 1, 540): *Περὶ τῶν ὑπὸ Πλάτωνος μετενεγμένων ἐξ Ὀμήρου*.

ze wslawionym już mistrzem”²⁰. E. Stemplinger²¹ uważa, że Ammonios bez tendencji posądzania Platona o plagiat przedstawił go jako naśladowcę stylu Homera. Wydaje się jednak, że cytowane powyżej słowa, pochodzące od autora traktatu, mają wyraźnie polemiczny charakter, gdzie autor pragnie oddalić zarzuty o plagiat, kierowane przeciw Platonowi, które w tym miejscu po raz pierwszy zostały sformułowane tak wyraźnie i określone greckim słowem *klope* – kradzież. Jeżeli z prac uczniów Ammoniosa nie wynikałoby podejrzenie o plagiat, chociaż *implicite*, nie byłoby potrzeby przekonywania, że korzystanie przez Platona z Homera miało charakter naśladownictwa i literackiego współzawodnictwa, a nie „kradzieży”. Trzy wieki później wyznawca Platona Plutarch, wysunął podobne zarzuty, oskarżając filozofa o to, że w X księdze *Politei* naśladował Nekię Odyseusza, opisaną przez Homera w XI księdze *Odysei*²².

W III w. uczeń Plotyna, Porfyriusz, w swoim traktacie *Wykład filologiczny* poświęcił sporo miejsca literackim „kradzieżom”, z czego część zachowała się u Euzebiusza²³. Z zachowanego fragmentu dowiadujemy się, że – w przekonaniu Porfyriusza – trudno jest sprawdzić, w jakim stopniu Platon korzystał z dzieł swoich poprzedników, gdyż zachowały się tylko nieliczne ich pisma. Porfyriusz oświadcza, że znalazł u Platona argumenty podobne do tych, jakich używał Protagoras w piśmie *O bycie, przeciwko tym, którzy byt sprowadzali do jednego*. Porfyriusz udokumentował swoje twierdzenie licznymi przykładami, których jednak Euzebiusz już nie zamieszcza. Powyższy przegląd uczy nas, że prawie przez całą starożytność powracały oskarżenia pod adresem Platona o plagiat. Dodajmy, że dotyczyły one również wielu innych autorów, w tym także samego Arystoksenosa²⁴.

²⁰ Przekład pochodzi z: *Trzy poetyki klasyczne*, przekład, wstęp i obj. T. Sinko, Wrocław 1951, s. 113 i n. Cytowany powyżej tekst u Pseudo-Longina poprzedza taka uwaga: „Czy tylko Herodot tak zbliżył się do Homera? Już przedtem Stezychoros i Archiloch, a z wszystkich najbardziej Platon, poprowadził z owego źródła Homerowego tysiączne strumyki na swój grunt. I może trzeba by na to dowodów, gdyby uczniowie Ammoniosa nie byli zebrali i spisali szczegółów”.

²¹ E. Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur*, Leipzig-Berlin 1912, s. 8.

²² F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Prague 1977, s. 233.

²³ *Sofisti*, *op. cit.*, Protagoras frg. B2 z: Eusebius, P.E. X, 3, 25.

²⁴ Por. *Die Schule des Aristoteles. Aristoxenos*, frg. 88 [w:] *Żywot Pitagorasa według Porfyriusza*, przekł. J. Gajda-Krynicka; *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993, s. 21: „A ponadto, co potwierdzają sami pitagorejczycy, Platon, Arystoteles, Spesippos, podobnie jak Arystoksenos i Ksenokrates, najbardziej płodne koncepcje podawali za swoje, niewiele w nich tylko zmieniawszy, natomiast ustalenia popularne, błahe, jak też i te wymyślone później przez zazdrośników i oszczerców dla zniszczenia i wyszydzenia szkoły pitagorejskiej, zebrali razem i przekazywali jako poglądy właściwe tej szkole”. Por. ponadto: *Dissertatio philosophica de plagio litterario, quam consentiente incluto philosophorum senatu in Alma Philurea sub praesidio M. Jacobi Thomassii*, 1679.

Informacja Arystoksenosa spotykała się z różnymi reakcjami współczesnych badaczy, chociaż niewiele poświęcono jej dotąd uwagi. Odrzuca ją całkowicie W. von Christ²⁵, nazywając „brudną plotką”. E. Stemplinger²⁶ w swojej podstawowej pracy o plagiacie w literaturze greckiej przypomina wprawdzie to świadectwo Arystoksenosa, a nawet je cytuje, ale nie daje żadnej jego interpretacji, nadmieniając jedynie, że w swoich biografiach, skąd pochodzi ta wzmianka, Arystoksenos dla swoich celów umieszcza bądź to złośliwe plotki bądź wynajduje wątpliwe dokumenty. Nie ulega wątpliwości, że Arystoksenos czasami przekazuje dość nieprawdopodobne informacje.

Próby wyjaśnienia interesującego nas świadectwa podjął się H. Gomperz²⁷. Uważa on, że w wypowiedzi Arystoksenosa jest wprawdzie wiele złośliwości, ale można także znaleźć ziarno prawdy. Arystoksenos, pisze Gomperz, znalazł całą *Politeię* w *Antylogiach*, których treść i formę zapożyczył autor *Dialekseis*, gdzie znajdujemy trzy tematy, które są także w *Platońskiej Politei* i które przejął autor *Dialekseis* od Protagorasa. Zdaniem Gomperza, Protagoras pośród innych paradoksów rozważał i takie: sprawiedliwość i niesprawiedliwość są tożsame; wybór urzędników sprzeciwia się postulatowi fachowości; doskonały mówca jest równocześnie sędzią, politykiem i filozofem przyrody. Argumenty Gomperza nie są zbyt przekonujące. Po pierwsze dlatego, że nie mamy całkowitej pewności, czy *Mowy podwójne* naprawdę zawierają poglądy Protagorasa, chociaż jest to bardzo prawdopodobne. Ponadto nawet mało wyrobiony w filozofii czytelnik, a przecież nie można Arystoksenosa posądzać o brak filozoficznego wykształcenia, po przeczytaniu całej *Politei* łatwo mógł się zorientować, że jakkolwiek zagadnienia poruszane przez Protagorasa i Platona są takie same, to jednak różni ich w sposób istotny rozwiązywanie problemów i cel filozoficznych rozważań.

H. Gomperz, jak dowiadujemy się z wywodów W. Nestle'a²⁸, zaproponował koniekturę do tekstu Diogenesa Laertiosa, który w rezultacie tej poprawki otrzymał następujący sens: „prawie cały początek *Politei*”. Tego rodzaju poprawienie tekstu w tym przypadku jest niemożliwe, ponieważ to

²⁵ W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, opr. S. Stählin, W. Schmid, München 1912.

²⁶ E. Stemplinger, *op. cit.*, s. 26.

²⁷ H. Gomperz, *Sophistik and Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig-Berlin 1912, s. 180 i n.

²⁸ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, s. 291 przyp. 104, powiada: „Hier will H. Gomperz (Die Apologie der Heilkunst 1910, s. 172) *Πολιτείαν* nach *ἦν* streichen, so dass sich dieses auf *ἀρχὴν τῆς Πολιτείας* beziehe, wodurch die Nachricht viel verständlicher wird, mag man nun dieses »Anfang« mit Gomperz auf »Staat« I 331e–336a beschränken oder an die »duo fere libri« der von Gellius XIV 3, 3 erwähnten Erstausgabe denken, die Const. Ritter (Plat. I 227f.) als *δύο σχεδὸν λόγοι* sogar auf das jetzige erste Buch beschränken möchte”.

zdanie Arystoksenosa powtórzył, jak pamiętamy, prawie dosłownie Faworynus. H. Gomperz zdaje się tego nie zauważyć. Zgodnie z przyjętą przez siebie poprawką uważa, że określenie „początek” należy odnieść bądź do I księgi *Politei* (331e–336a) bądź do dwóch ksiąg, wspomnianych przez Gelliusza, o czym będzie mowa poniżej. Gomperz nie wspomina jednak, które księgi ma na myśli.

Myśl H. Gomperza podjął W. Nestle, który wychodzi z założenia, że *Antylogie* Protagorasa zawierały podwójne mowy, wyrażające sprzeczne opinie i sądy na ten sam temat, np. na temat sprawiedliwości, czy poszczególnych ustrojów i miały charakter retorycznego podręcznika. Właśnie zagadnienie sprawiedliwości znalazło się w *Antylogiach*, stwierdza Nestle, bo inaczej byłoby zupełnie niezrozumiałe, skąd mogło by się wziąć twierdzenie Arystoksenosa. W istocie, dodaje, początek *Politei* zawiera rozważania na temat pojęcia sprawiedliwości, nawiązując do cytaty z Simonidesa, podobnie jak w *Protagorasie* sofista rozpoczyna dyskusję na temat nauczalności *arete* cytując tego samego poetę.

Przedstawione próby interpretacji interesującego nas świadectwa uwzględniają jedynie I księgę *Politei*²⁹, gdzie mowa jest o sprawiedliwości, ale szukanie wpływów Protagorasa na treść tej księgi jest dość ryzykowne. Twierdzenie Nestle’a, że Protagoras musiał mówić w *Antylogiach* na temat sprawiedliwości, bo inaczej nie byłoby zrozumiałe świadectwo Arystoksenosa, jest niczym nieuzasadnione. Pogląd, że perypatetyk ma na myśli księgę I nie został udowodniony, gdyż Arystoksenos wyraźnie mówi o całym dziele. Nestle popadł w błędne koło, powołuje się na *Antylogie*, których treść nie jest znana, a każda próba ich rekonstrukcji jest hipotetyczna, a następnie na podstawie przyjętej *a priori* treści tego dzieła dowodzi jego związków z *Politeią*. Twierdzenie, że księga I *Politei* ma swoje źródło w *Antylogiach*, trudno przyjąć i z tego powodu, że w tej księdze Platon wprowadził innego sofistę, Trazymacha z Chalcedonu i m. in. jego poglądy tam wyklada. Ani słowem zaś nie wspomina Protagorasa. Księga ta ma charakter wstępu, co Platon sam podkreśla na początku księgi II (357a2)³⁰, kiedy Sokrates referując dialog księgi I uskarża się, że dyskusja z Trazymachem okazała się być tylko wstępem (*prooimion*) i teraz będzie trzeba dalej ją kontynuować. Wprawdzie dyskutuje się w księdze I i w rozdz. 1–9 księgi II na temat sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale w księdze I Platon daje przede wszystkim zarys historyczny poglądów na temat sprawiedliwości w Grecji.

²⁹ W. von Christ, *op. cit.*, s. 664, podaje, że O. Dickerman (*De argumentis quibusdam apud Xenophotem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Diss. Halle 1909) uważa, iż rekapitulację *Antylogii* Protagorasa zawiera *Politeia* (II, 369 i n.). Zupełnie nie mogę zrozumieć, dlaczego Dickerman wybrał to miejsce dialogu.

³⁰ A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern and München 1963, s. 571 i n., księgę I *Politei* nazywa „Vorhalle”.

Do platońskiego tematu, którego celem jest ukazanie idei sprawiedliwości, wprowadzają mowy Glaukona i Adejmanta, które mają dotknąć samej istoty tych pojęć, a nie opisywać jedynie powszechne przekonania. Swoją własną, odmienną od dotychczasowych, koncepcję sprawiedliwości wyłoży Platon w następnych księgach. W księdze I nie ma podwójnych mów, tak charakterystycznych, zdaniem Nestle'a, dla Protagorasa. Wzorowane na Protagorasie mogły być jedynie dwie mowy braci Platona z księgi II, jako mowy paralelne, w których wyłożone zostały dwa przeciwstawne pojęcia: sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Nie są to jednak mowy o charakterze erystycznym, wzajemnie się wykluczające, ale mają one charakter wykładu, który powinien stać się punktem wyjścia do dalszej dyskusji.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań na temat przekazu Arystoksenosa, należy poznać pozostałe świadectwa starożytnych odnoszące się do okoliczności powstania i upowszechnienia *Politei*. Z II w. pochodzi ciekawa, ale dość niejasna informacja Gelliusza³¹. Opowiada on, że Ksenofont nie był zbyt życzliwie usposobiony do Platona, czego dowodem jest fakt, że po przeczytaniu ze znanego dzieła Platona prawie dwóch ksiąg, które jako pierwsze (*qui primi*) zostały upowszechnione, a które Platon napisał na temat najlepszego stanu rzeczypospolitej i najlepszego sposobu rządzenia państwem, przeciwstawił jemu całkowicie odmienny sposób rządzenia w książce pt. *O wychowaniu Cyrusa*. Po jej napisaniu, pisze Gelliusz, Platon w jednej ze swoich ksiąg³², wzmiankowawszy króla Cyrusa i chcąc pomniejszyć dzieło Ksenofonta, stwierdził, że Cyrus był wprawdzie człowiekiem odważnym i znającym się na rzeczy, ale „sprawy należytego wychowania nie uwzględnił zupełnie”, komentuje Gelliusz, powołując się na słowa Platona z *Praw* (694c), cytując je w języku greckim. Informacje Gelliusza częściowo powtarza Diogenes Laertios (III, 34), wspominając nieprzyjazne usposobienie Apolloniosa Molona do Platona, jakby w formie komentarza i uzupełnienia pisze: „Wydaje mi się, że i Ksenofont nie był do niego [tj. Platona] przyjaźnie usposobiony”, wyjaśniając równocześnie powody tej niechęci: „współzawodniczyli przecież pisząc na te same tematy, by wymienić *Ucztę*, *Obronę Sokratesa*, *Wspomnienia o Sokratesie*, a następnie jeden napisał *Państwo*, drugi *O wychowaniu Cyrusa*. W *Prawach* – wyjaśnia

³¹ Gellius, *Noctes Atticae* (XIV, 3, 3): Id etiam esse non sinceræ neque amicæ voluntatis iudicium crediderunt, quod Xenophon inclito illo operi Platonis, quod de optimo statu reipublicæ civitatisque administrandæ scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant, opposuit contra conscripsitque diversum regiae administrationis genus, quod *Παιδείας Κύρου* inscriptum est. Eo facto scriptoque eius usque adeo permotum esse Platonem ferunt, ut quidam in libro mentione Cyri regis habita retractandi levandique eius operis gratia virum quidem Cyrum gravum et strenuum fuisse dixerit (Leg. III, 12, p. 694c), *παιδείας δὲ οὐκ ὀρθῶς ἤφθαι τὸ παράται* haec enim verba sunt de Cyro Platonis.

³² Gellius ma na myśli Platona *Prawa* (III, 12, p. 694c).

dalej Diogenes Laertios – Platon mówi, że „historia wychowania Cyrusa jest zmyślona, bo Cyrus nie był taki”.

Ze świadectwa Gelliusza dowiadujemy się, że nasamprzód ukazały się dwie księgi Platonskiej *Politei*, ale nie podaje, które to były księgi. Pisze bowiem *qui primi*, co wcale nie musimy rozumieć jedynie w sensie „dwie pierwsze księgi”, jak tłumaczy ten zwrot U. v. Wilamowitz³³, zastanawiając się, co takiego w dwóch pierwszych księgach mogło wywołać reakcję Ksenofonta. Uważał natomiast, że księgi III i IV *Politei*, gdyby trafiły do rąk Ksenofonta, mogły spowodować jakąś reakcję. Ale wtedy, kontynuuje, przeciwieństwo między traktatami dwóch autorów Gelliusz musiałby określić inaczej, Należało wówczas, zdaniem Wilamowitza, wskazywać raczej na temat *paideia* a nie *regia administratio*. Wilamowitz sądzi, że Gelliusz albo niezręcznie się wyraził, albo nie znał zagadnienia, a w każdym razie jego świadectwo jest bezużyteczne. W. von Christ³⁴ nazywa świadectwo Gelliusza wątpliwą anegdotą, która wzięła się stąd, że *Politeia* powstawała stopniowo, lecz nie mamy żadnego dowodu na to, dodaje autor, aby jakaś jej część ukazała się przed opublikowaniem całości. Niewielką wagę do tego świadectwa przywiązuje T. Sinko³⁵, który komentując je pisze, że jest ono tylko o tyle prawdziwe, iż obydwa autorzy przedstawiają ideał państwa, „ale u Platona jest on związany z ideą sprawiedliwości, u Ksenofonta z osobistością władcy”.

Wątpliwości U. v. Willamowitza i W. von Christa podziela H. Thesleff³⁶, który utrzymuje, że Platon wprawdzie wcześniej mógł napisać księgę I *Politei*, ale jej nie opublikował. W następnej kolejności opracował *Proto-Politeię*, która również nie została opublikowana, chociaż jej treść mogła być znana szerszej publiczności. Problematykę wersji *Proto-Politei* H. Thesleff zrekonstruował na podstawie wypowiedzi Sokratesa, przypominającego na początku *Timajosa* treść rozmowy z poprzedniego dnia. Thesleff sugeruje, że, skoro Ksenofont nie mówi tylko o wychowaniu, ale porusza także kwestię ustrojową, to mógł znać treść *Proto-Politei*, gdzie również i te ostatnie zagadnienia znalazły swoje miejsce.

Przedstawione próby interpretacji budzą pawne wątpliwości. Wydaje się, że nie jest uzasadniony zbyt krytyczny stosunek do świadectwa Gelliusza, który – na co należy zwrócić uwagę – trafnie i zwięźle scharakteryzował treść obydwu utworów, co wskazywałoby, że zna ich treść i pewne szczegóły związane z ich powstaniem, chociażby reakcję Platona. Nie można bowiem zaprzeczyć stwierdzeniu Gelliusza, że *Politeia* przedstawia status państwa

³³ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (B. II, s. 181 i n.).

³⁴ W. von Christ, *op. cit.*, s. 688.

³⁵ T. Sinko, *Historia literatury greckiej*, t. 1, cz. 2, Kraków 1932, s. 536.

³⁶ H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*, Helsinki 1982, s. 101–110, gdzie znajduje się rozdz. pt. *The Problem of the „early Republic”*, w którym zostały omówione: *The „proto-Republic”* (s. 102–107) oraz *The separation of Republic I* (s. 107–110).

doskonałego, najlepiej administrowanego, a traktat *O wychowaniu Cyrusa* – model państwa rządzonego przez króla, jak twierdzi Gelliusz. W przeciwieństwie do Wilamowitza, który nie widzi żadnych punktów styecznych w obydwu traktatach, należy się jednak zastanowić, czy rzeczywiście nie ma u Platona takich motywów, które mogły dać Ksenofontowi impuls i podsunąć mu pomysł napisania traktatu *O wychowaniu Cyrusa*. To prawda, że Gelliusz nie mówi wprost o zagadnieniu wychowania, które łączy obydwie traktaty, ale pośrednio wskazuje na „paideię” jako moment centralny, powołując się na opinie Platona w sprawie wychowania Cyrusa, co może sugerować, że Gelliusz był świadomy tego, iż istota treści traktatów i kontrowersji wokół nich sprowadza się do sprawy wychowania. O ile jednak cała *Politeia* jest jednym wielkim traktatem o wychowaniu, to trzeba mieć świadomość faktu, że Ksenofont temu zagadnieniu poświęca wyłącznie księgę I i traktuje je ogólnikowo. Wydaje się, że właśnie w księdze I u Ksenofonta znajdujemy pewne wątki, które przypominają myśli Platona. Według Ksenofonta, wychowaniem w królestwie perskim objęta jest tylko uprzywilejowana część społeczeństwa, która poddana permanentnej edukacji, prowadzonej aż do starości, dzieli się na cztery grupy, zajmujące różne pozycje w państwie (I, 2, 3–15). Przypomina to podobne pomysły Platona, wyłożone w księgach II i III *Politei*, gdzie został przedstawiony system ciągłego kształcenia i wychowania, którym objęte jest jednak całe społeczeństwo – a nie tylko jakaś jego część, jak u Ksenofonta – aby nieustannie znajdować ludzi najmądrzejszych, zdolnych do zrealizowania i zachowania państwa doskonałego³⁷. Dodać także należy, że Platon przyjmuje kryteria obiektywne, tj. indywidualne zdolności, niezależne od pozycji społecznej. I chociaż idea polityczna przyświeca taka sama bydwu autorom, tzn. zbudowanie państwa doskonałego, to jednak sposób jej realizacji jest diametralnie różny.

U Ksenofonta znajdujemy jeszcze inny wątek, który – jak sadzę – mógł się tam znaleźć pod wpływem lektury wyżej wspomnianych ksiąg *Politei*. Ksenofont opisując proces wychowania perskich dzieci pisze, że udają się one do szkół, aby uczyć się sprawiedliwości (*Inst. Cyri* I, 2, 6). Tam ćwiczą się w umiarze i opanowaniu (*Inst. Cyri* I, 2, 8) i innych cnotach. Takie właśnie wychowanie otrzymał Cyrus, przygotowywany do rządzenia ludźmi, która to czynność, uważa Ksenofont, nie jest ani niemożliwa dla człowieka ani trudna, jeżeli umie się to robić. Do takiego przekonania doszedł Ksenofont osobiście, poznawszy panowanie króla perskiego, jak sam przyznaje w traktacie *O wychowaniu Cyrusa* (I, 1, 3). Platon także mówi o wychowaniu w powiązaniu ze sprawiedliwością i kształtowaniem nowego doskonałego

³⁷ Zagadnienie wychowania, jego zakresu i funkcji w *Politei* Platona szczegółowo opracowałem w dysertacji: W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa-Poznań 1972.

ustroju, który został przedstawiony w następnych księgach w formie teoretycznej, podczas gdy Ksenofont przedstawia czytelnikowi jakoby ustrój faktyczny, rzeczywiście istniejący historycznie, chociaż wiadomo, że w dziele Ksenofonta jest także wiele fantazji.

Wydaje się więc, że świadectwo Gelliusza zawiera nie tylko pewną informację o okolicznościach, w jakich zrodził się pomysł Ksenofonta, ale ponadto przynosi echa dyskusji, jakie miały miejsce w Atenach w II połowie V w. i I połowie IV w. przed Chr. na temat wychowania w związku ze sporami o kształt ateńskiego ustroju politycznego. Wyjaśnijmy, że *Politeia* Platona jest pierwszym tak obszernym traktatem, który wyczerpująco omawia problemy wychowania w powiązaniu z zagadnieniami ustrojowymi i filozoficznymi, chociaż na tematy wychowania i polityki wypowiadali się wcześniej komediopisarze, a rozprawy pisali Protagoras³⁸ i Antystenes³⁹. Ten ostatni napisał także o Cyrusie, podobnie jak Ksenofont, wskazując na jego ascetyczny tryb życia i przypominając jego sentencje. Ksenofont i Antystenes świadczą, że król perski był wzorem władcy. Kiedy Ksenofont przeczytał rozważania Platona na temat wychowania, obejmującego wszystkich obywateli danej społeczności, postanowił przeciwstawić mu ideał rządzącego jednego człowieka, który obdarzony właściwym charakterem i odpowiednio wychowany potrafi sam jeden rządzić państwem i doprowadzić go do potęgi. Program wychowania Cyrusa, nakreślony przez Ksenofonta, przypomina jednak raczej tradycyjny model wychowania, propagowany przez Protagorasa. Wydaje się, że zamiarem Ksenofonta było przekonanie współczesnych o wyższości jednostki zdolnej z natury do rządzenia nad żmudnymi i niepewnymi zabiegami pedagogicznymi. Dwie pierwsze księgi, które traktują o wychowaniu, tj. księga II i III *Politei*, wystarczyły, aby zmobilizować Ksenofonta do zabrania głosu. Fascynuje go aktywność i ekspansja króla dbającego o wielkość monarchii. Na tym tle przyszłe państwo Platona może się wydawać jako zastygłe w marazmie, o czym mówią sami uczestnicy rozmowy. Państwo Platona jawi się wprawdzie jako dobrze zorganizowana społeczność obywateli, mających na względzie dobro ogółu (*Pol.* 415d), gdzie jednak rządzący „wyglądają na wojsko zaciężne: siedzą w tym mieście i nic, tylko straż pełnią” (*Pol.* 420a), nie bardzo czując się szczęśliwi u siebie w domu (*Pol.* 419e). Ksenofont postanowił pokazać pełne dynamiki rządu Cyrusa w odpowiedzi na stabilne i zachowawcze wizje Platońskiego ustroju, który miałby wyrosnąć z Platońskich zamierzeń przedstawionych w księdze II i III *Politei*, dobrze tutaj zarysowanych w związku z wykładem

³⁸ O poglądach pedagogicznych Protagorasa będzie mowa poniżej.

³⁹ Antystenes napisał traktat pt. *Cyrus* (por. *Antisthenis Fragmenta*, coll. F. Declava Caizzi, Milano 1966, frg. 19–21b). Na temat wychowania pisał w rozprawie *O wychowaniu, albo o nazwach* (frg. 38).

na temat wychowania strażników państwa. W rezultacie wydaje się bardzo prawdopodobne, że owe dwie księgi, o których pisze Gelliusz, stanowią księgę II i III *Politei*, które prawie w całości miał przeczytać Ksenofont, a po ich przeczytaniu postanowił przedstawić inny, odmienny od Platona, model państwa.

Informacje Gelliusza w pewnym stopniu uzupełniają cytowane powyżej świadectwo Euforiona i Panajtiosa, którzy odkryli, że początek *Politei* nosił ślady wielokrotnych zmian. Znaczący to, że obecny układ, treść i porządek początkowych ksiąg tego dialogu, ukształtował się z biegiem czasu. Tę opinię starożytnych, przynajmniej w części, potwierdzają badania współczesnych uczonych. Wyrażony dawno temu pogląd F. Schleiernachera, przyjęty przez K. F. Hermanna, że księga I *Politei* powstała przed pozostałymi księgami, zyskał prawie powszechne uznanie. Podkreśla się, że księga ta ma wiele wspólnych cech ze wczesnymi dialogami sokratycznymi. F. Dümmler uznał, że została ona napisana przed *Gorgiaszem* i zatytułował ją *Trazymachos*⁴⁰. Ten pogląd podziela wielu uczonych, ale stanowczo sprzeciwia mu się G. Ryle⁴¹. Jego zdaniem, żadnego dialogu pt. *Trazymachos*, oddzielnie publikowanego, nigdy nie było. Zgadza się natomiast, że księga I powstała w okresie pisania *Gorgiasza*. Ryle uważa ponadto, że księgi II–V zostały napisane przez Platona po powrocie z Syrakuz do Aten, ale również nie zostały wydane jako odrębna książka⁴². Reasumując swoje rozważania dochodzi do wniosku, że były dwa wydania *Politei* (editions): jedno w 8 księgach, drugie w 10 księgach, ale to pierwsze, krótsze, nigdy nie zostało

⁴⁰ Z powodu braku możliwości korzystania z prac wymienionych w tekście autorów informacje przekazuję według: H. Leisegang, *Platon*, RE, B, XX, 2, szp. 2405; por. także P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, t. 2, Leipzig 1930, s. 50, przyp. 1. Chodzi o następujące dzieła: F. Schleiernacher, *Platons Werke* III, 1, 7; K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, I, 538; F. Dümmler, *Zur Komposition der platonischen Staates*, Basel 1895. P. Friedländer podkreśla ponadto znaczenie pracy von Arnima, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, pomija zaś pracę W. Lutostawskiego, *Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1905, którą wymienia i jej znaczenie docenia G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, s. 246.

⁴¹ P. Friedländer, *op. cit.*, t. 2, s. 50, twierdzi, że w wyniku analizy treściowej i formalnej jak również statystyki językowej trzeba uznać księgę I *Politei* za oddzielny dialog. Omawia go pod tytułem *Trazymachos* wśród wczesnych dialogów. Podobnie postępuje Leisegang (*op. cit.*, szp. 2405). Ten pogląd podziela J. H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, s. 41, i dodaje, że po odłączeniu I księgi *Politei* została wypełniona luka, jaką był brak wśród wczesnych pism Platona, poświęconych poszczególnym aretai, oddzielnego dialogu na temat dikaiosyne. A. Lesky, *op. cit.*, s. 571 i n., uważa, że *Trazymach* pierwotnie mógł zostać napisany tylko w zarysie. Przeciwno oddzielnemu traktowaniu księgi I *Politei* wypowiada się W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1975, t. 4, s. 437: „it yet remains difficult to conceive of book I was over intended for any other place than that which it now occupies”.

⁴² G. Ryle, *op. cit.*, s. 49 i 244.

opublikowane, gdyż o tym nic nie słyszymy i nie posiadamy tekstu tej edycji⁴³. Poglądy H. Thesleffa, które są w pewnym stopniu zbieżne z poglądami Ryle'a⁴⁴, przedstawiliśmy powyżej. Ideę stopniowego powstania *Politei* wcześniej wyraził W. von Christ⁴⁵, który widział w dialogu następujące części: księgi I–II, 9; II, 10–IV, 5; V–VIII. W księgach VII, IX, zdaniem autora, powraca Platon do zagadnień omawianych na początku księgi V, a w księdze X do spraw z księgi II–III *Politei*.

Powróćmy do świadectwa Arystoksenosa. Jego zrozumienie i wyjaśnienie nie jest jednak łatwe, gdyż, jak pamiętamy, nie znamy *Antylogii* Protagorasa. Nasuwa się pytanie, co takiego przeczytał Arystoksenos w *Politei*, że przyszła mu myśl, iż podobne albo tożsame rozważania znalazł już wcześniej w dziele sofisty z Abdery. Arystoksenos nie twierdzi, co należy mocno podkreślić, że cała *Politeia* znajduje się w *Antylogiach*, tylko pisze, że „prawie” (*schedon*) cała. Na szczęście możemy określić, czego na pewno nie było w dziele Protagorasa. Arystoksenos nie mógł tam znaleźć zagadnień dotyczących problematyki platońskiej metafizyki, w tym również tego wszystkiego, co odnosi się do państwa idealnego, które Platon przedstawia czytelnikowi począwszy od księgi IV. Tam właśnie wyklada swoją psychologię, której Protagoras nie uprawiał, a przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo. Problematyka dalszych ksiąg *Politei* jest również w pełni platońska: idealny ustrój, wychowanie filozofów, teoria idei. Takie teoretyczne, oderwane od życia problemy, nie były przedmiotem zainteresowania Protagorasa, a wypełniają one księgi IV–X, czyli mniej więcej 2/3 tekstu *Politei*. Gdyby zatem Arystoksenos czytał wszystkie księgi tego dialogu, jest bardzo wątpliwe, czy twierdziłby, że „prawie cała” *Politeia* znajduje się w *Antylogiach*. Problemy wychowawcze natomiast, które mogły szczególnie interesować Protagorasa i musiały go w zasadzie zajmować z racji jego pedagogicznej działalności, w której również poważne miejsce zajmuje zagadnienie przygotowania człowieka do zarządzania własnym domem i do życia obywatelskiego, w *Politei* znajdujemy w księdze II i III.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że w *Politei* możemy wyodrębnić pewne partie, które stanowią samodzielne całości, chociaż zostały doskonale wkomponowane w dialog. Poza księgą I wyraźnie pewną odrębną całość stanowią księgi II i III wraz z pięcioma pierwszymi rozdziałami księgi IV (367a–427c). Uważam, że rozdz. 1–9 księgi II nie należały do księgi I, jak chce Christ, ale są integralną częścią księgi II. Wystąpienia Glaukona i Adejmanty nie stanowią bowiem kontynuacji dyskusji na temat różnych

⁴³ Odmiennego zdania niż G. Ryle jest H. Thesleff (*op. cit.*, s. 110), który uważa, że księga I *Politei* istniała jako oddzielny szkic, który nie nadawał się jednak do publikacji.

⁴⁴ G. Ryle, *op. cit.*, s. 250.

⁴⁵ W. von Christ, *op. cit.*, s. 688.

definicji sprawiedliwości z księgi I, ale są punktem wyjścia do poszukiwań istoty sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Poszukiwania te poprzedzają rozważania dotyczące wychowania człowieka jako warunku niezbędnego dla urzeczywistnienia nowej sprawiedliwości, do omawiania której Platon przystąpi w księdze IV, 6 i n., a dalej będzie rysował wizję nowego idealnego modelu sprawiedliwości wspólnie z idealnym ustrojem. W interesującej nas części *Politei*, obejmującej księgi II i III, należy zwrócić uwagę na fakt, że Platon mówi o wychowaniu wszystkich obywateli tworzącego się państwa aż do rozdz. 20 księgi III (*Pol.* 413)⁴⁶, kiedy następuje pierwsza selekcja i wybór najzdolniejszych spośród uczniów, aby dalej wychowywać ich na strażników, a potem na filozofów. Kurs wychowania pierwszego, wczesnego okresu w swoim zasadniczym kształcie prawie nie odbiega od tradycyjnych wzorów, na które Platon patrzy jednak krytycznie i poddaje je głębokim modyfikacjom. Ale i pozostałe księgi *Politei* od IV aż do końca są również poświęcone wychowaniu; tutaj jednak chodzi o zupełnie nowy ideał człowieka, chodzi o wychowanie, które różni się w sposób istotny od tradycyjnego, chodzi o wychowanie filozofa, człowieka doskonałego. Temu wychowaniu poddana zostanie już tylko niewielka grupa najzdolniejszych obywateli. I chociaż, jak wiadomo, cała *Politeia* traktuje o paidei, to jednak współczesnych Platonowi mogły zainteresować te jego poglądy, które dotyczyły zagadnień wychowawczych, związanych z aktualnymi problemami. A one właśnie znajdują się w księdze II i III *Politei*.

Czytelnik dialogów Platona łatwo zauważy, że tematyka wspomnianych ksiąg jest zadziwiająco zbieżna z treścią wypowiedzi Protagorasa, którą w formie wykładu (*logos*) Platon włożył w usta wielkiego sofisty w dialogu noszącym imię mędrca z Abdery (*Prot.* 322d–328b). Uczniowie nie są jednak zgodni, czy wystąpienie sofisty zawiera jego własne myśli, czy też są to poglądy samego Platona. W dotychczasowych wydaniach fragmentów pism Protagorasa teksty z Platonańskiego dialogu zajmują niewiele miejsca⁴⁷. Ostrej krytyce tekst Platona poddał A. Capizzi⁴⁸, który uważa, że brak jest w ogóle jakichś autentycznych protagorejskich fragmentów, które mogłyby stanowić kryterium dla uzasadnienia autentyczności wypowiedzi sofisty w dialogu i w ten sposób, zdaniem uczzonego, trudno jest uzyskać potwierdzenie wiarygodności przekazanych przez Platona informacji. Tymczasem

⁴⁶ W. Wróblewski, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁷ Wydanie *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. Diels-Kranz, Berlin 1960, w ogóle nie uwzględnia wystąpienia Protagorasa przemawiającego w formie „logosu”. Zamieszcza jedynie mit (t. 2, s. 269). Podobnie postępuje A. Capizzi, *Protagora, Le testimonianze e i frammenti*, Firenze 1955, s. 208. Natomiast M. Untersteiner, *Sofisti, op. cit.*, Firenze 1967, t. 1, s. 106–112, daje prócz mitu również teksty z logosu (*Prot.* 324a–b i 326e–328b).

⁴⁸ A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970, s. 83 i n.

jeszcze przed ukazaniem się pracy Capizzi'ego A. Lewi⁴⁹ i L. Versenyi⁵⁰ wskazywali na zbieżność myśli pewnych fragmentów Protagorasa i zdań w dialogu Platonskim. Zbieżność ta dla pewnych uczonych jest tak oczywista, że G. Casertano⁵¹ dziwi się, dlaczego niektóre partie Platonskiego tekstu nie znalazły się wśród fragmentów Dielsa-Kranza. Obecnie uczeni coraz bardziej są skłonni przyjąć, że wypowiedź Protagorasa w dialogu Platona zawiera myśli sofisty, ale opowiedziane słowami autora dialogu. Przeprowadzone dotąd badania prowadzą nas jednak do przekonania, że w dialogach Platona znajdujemy dwa paralelne teksty na temat wychowania: Logos Protagorasa, znany z Platonskiego dialogu, oraz rozważania w księdze II i III *Politei*. Nasuwa się pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie przedstawione tam poglądy. O ile mi wiadomo, do tej pory nikt nie podjął się analizy treści tych tekstów i nie porównał ich ze sobą. Dokonanie zaś takiego porównania może się przyczynić do wyjaśnienia kwestii, czy opisane modele pedagogiczne i założenia wychowawcze w dwóch dialogach są tożsame, czy też różnią się między sobą tak, że trudno byłoby przypisać je jednemu autorowi.

Na temat wychowania w dialogu pt. *Protagoras* sofista opowiada dość obszernie w formie ciągłego wykładu od 322d do 328b, w którym zostały omówione zagadnienia sprawiedliwości, wychowania i roli prawa w społeczeństwie, przy czym problem wychowania człowieka do życia w społeczeństwie jest kwestią zasadniczą. Temu też podporządkowane zostały zagadnienia sprawiedliwości i prawa. Wykład zaczyna się od wykazania (323a–c) szczególnej roli, jaką w życiu zbiorowym pełni sprawiedliwość, i kończy się ponownym nawiązaniem do sprawiedliwości, jakby autor chciał przypomnieć słuchaczowi istotną treść swojego wystąpienia (327c–d). O wychowaniu mowa jest w 325c–326b, a o prawie w 326c. Mówiąc o wychowaniu autor skupia uwagę na następującej kwestii: proces wychowania zaczyna się w dzieciństwie i zmierza do tego, aby dzieci nakłaniać do sprawiedliwości, piękna i pobożności. Początkowo wychowanie odbywa się w domu, później w szkole, gdzie zwraca się uwagę na dobre obyczaje, naukę czytania, poznanie literatury, grę na kitarze (to wyrabia wewnętrzną harmonię) i naukę gimnastyki. W konkluzji (327e–328d) Protagoras dochodzi do wniosku: nauczanie jest w pewnej mierze procesem żywiołowym – młodego człowieka wychowuje całe społeczeństwo: rodzice, nauczyciele, obywatele,

⁴⁹ A. Levi, *The Ethical and Social Thought of Protagoras*, Mind 1940, s. 293, stoi na stanowisku, że mit i logos pochodzą z pism Protagorasa i teksty te mają fundamentalne znaczenie dla interpretacji poglądów sofisty.

⁵⁰ L. Versényi, *Socratic Humanism*, New Haven 1963, s. 27, pisze, że wykład jest autentycznie Protagorejski w swojej istocie. W tej sprawie autor nie ma wątpliwości. W przyp. 23 na tej samej stronie zestawia teksty Platonskiego *Protagorasa* i odpowiednie fragmenty z pism sofisty udawadniając w ten sposób, że pogląd Capizzi nie jest słuszny.

⁵¹ G. Casertano, *Natura e istituzioni umane*, Firenze 1971, s. 118, przyp. 92.

które wpaja idee wypracowane przez pokolenia. Dlatego, dodaje Protagoras, nie można w zakresie wychowania wskazać na jakiegoś jednego nauczyciela.

W *Politei* (357a–417b) podobne rozważania na temat wychowania zaczynają się od refleksji dotyczących sprawiedliwości. Dalej następują zagadnienia: opis powstania państwa (369a–374e), wychowania młodego człowieka, roli państwa w wychowaniu, mit i literatura oraz rola rytmu i harmonii w procesie wychowania (398d–402), gimnastyka (403c). Z wywodów Platona dadzą się wysnuć następujące wnioski: wychowanie jest sprawą najważniejszą dla trwałości państwa. Z tego powodu nie można go pozostawić przypadkowi. Kontrolę nad nim musi przejąć państwo i roztoczyć opiekę nad całym procesem wychowawczym.

Już ta powierzchowna analiza obydwu tekstów wskazuje, że poszczególne etapy procesu wychowawczego, jak również stosowane metody pedagogiczne są tożsame. Zasadnicze różnice spotykamy jednak w treściach i celach wychowawczych. Szczególnie treści poświęcił Platon wiele uwagi, co znalazło swoje odbicie w trosce, z jaką rozprawia na temat szkolnej literatury. Protagoras natomiast bez ograniczeń i z pełnym zaufaniem odnosi się do treści, jaką przekazuje grecka literatura. Platon również w literaturze widzi ważny element kształcący i wychowawczy, ale odrzuca tradycyjne literackie wzory. Żąda od twórców innych treści, podporządkowanych jego własnym wyobrażeniom o państwie, idei państwa. Właśnie te rozważania nad funkcją literatury w państwie doprowadziły Platona do wypracowania własnej teorii literatury. Jest to najbardziej przekonujący dowód na to, jak wszechstronnie, a zarazem krytycznie rozmyślał Platon nad zastaną rzeczywistością przy tworzeniu nowej organizacji społeczeństwa. Konceptje wychowawcze Protagorasa wywodzą się bowiem bez wątpienia z doświadczenia. Nic dziwnego, skoro obiecywał przygotować młodych ludzi do życia w *polis*, musiał ich uczyć tego wszystkiego, co stanie się przydatne w ich codziennej praktyce. Nie mógł odbiegać swoją nauką od przekazywanych przez wieki obyczajów i wzorów. Sofista je jednak ulepszał i wzbogacał. Erystyczne spory prowadzono od dawna, ale sofista sprawił, że erystyka stała się odrębną umiejętnością. I chociaż Platon również wyszedł z tradycji, to jednak przekroczył barierę zwykłego codziennego doświadczenia człowieka, nadając ludzkiemu działaniu nowy metafizyczny wymiar i podporządkował je transcendentnej idei.

Przedstawiony powyżej przykład pokazuje, że bardzo się różnili w poglądach na wychowanie ci dwaj wielcy wychowawcy Hellady. Skoro obydwie konceptje wychowawcze, zawarte w dialogach Platona, różnią się tak bardzo między sobą, a wiemy, że poglądy w *Politei* pochodzą na pewno od Platona, możemy przyjąć, że w logosie z dialogu *Protagoras* przedstawia Platon stanowisko samego Protagorasa. Platon nie mógł przecież głosić tak niespójnych i sprzecznych koncepcji na temat wychowania. W moim przekonaniu, dialog Platona pt. *Protagoras*, podobnie jak inne dialogi, pochodzące

z wczesnego okresu twórczości, przedstawiają współczesne Platonowi poglądy, w stosunku do których on sam i jego nauczyciel – Sokrates byli w opozycji. Platon przedstawia czytelnikowi te poglądy, ale zawsze z nimi polemizuje. W przypadku Protagorejskiej koncepcji wychowania, dyskusję z sofistą podjął właśnie w *Politei*, w księdze II i III, gdzie kolejno punkt po punkcie, zgodnie z planem zarysowanym wcześniej w protagorejskim logosie, rozwija poszczególne zagadnienia. Nie prowadzi jednak bezpośredniej dyskusji z Protagorasem, tylko opracowuje poszczególne problemy, kreśląc je według własnego wyobrażenia, różnym, jak widzieliśmy na omówionym przykładzie, od stanowiska Protagorasa i w ten sposób odpowiada swojemu antagoniście. Ponieważ dyspozycja omawianych zagadnień i same problemy podnoszone przez Protagorasa i Platona były podobne, jak wykazały nasze badania, czytelnikom mogło się wydawać, że nie ma też żadnych znaczniejszych różnic merytorycznych. Zresztą należy dodać, że prawdziwa interpretacja i odczytanie sensu wywodów Platona z pierwszej części *Politei* staje się możliwe dopiero po poznaniu teorii idei, wyłożonej w dalszych księgach dzieła. I wtedy dopiero właściwie można zrozumieć intencje autora i całkowitą odmienną jego koncepcji od swoich poprzedników. To niezrozumienie wywodów Platona, dokładniej mówiąc, nieprawidłowe ich odczytanie mogło doprowadzić Arystoksenosa do przekonania, że Platon powtórzył poglądy Protagorasa na wychowanie, które, według Arystoksenosa, znajdowały się w *Antylogiach*.

W świetle starożytnych świadectw i naszych rozważań nasuwa się wniosek, że z całej *Politei* napisał Platon najpierw (poza księgą I) tę część, która obejmuje dzisiaj księgi II–IV, 5, i ją czytał Arystoksenos. Ponieważ nie znał całości dzieła, mogło mu się wydawać, że te same zagadnienia znajdują się w *Antylogiach* Protagorasa. Być może, że kolejne partie tekstu miał w ręku nasz perypatetyk i je czytał, ale pozostało w nim to przekonanie, że Platon pisze o tym samym, co Protagoras, że Platon pisze zupełnie inaczej, nie zwrócił na to uwagi. Niemniej pewne różnice zauważył, skoro w biografii Platona zanotował, że „prawie” cała *Politeia*, a nie cała *Politeia*, znajduje się w *Antylogiach* Protagorasa.

Witold WRÓBLEWSKI

ANTIQUITY AND ITS POLEMICS AROUND PLATO'S *POLITEIA*

(summary)

Though the exquisite literary works of Plato have survived to our time intact, our knowledge about his life, his teachings and about the inspirations he drew for his writings is very limited. In addition, we have to learn how to cope with numerous accusations of plagiarism directed against Plato which came down to our time as a troubling legacy of antiquity.

Chronologically, the first of prose writers to criticize the work of Plato was the historian Theopompus (before Theopompus Plato suffered from the scathing criticism by the writers of comedy) while Athenaeus was the first author to gather opinions hostile to the founder of the Academy and to present them to the public (X, 508c-d). The main accusation of Theopompus regarded the use of words by Plato. He reproached Plato that by presenting his own definition of certain words he made the impression as if he was the first person to give them specific meaning (Epictetus II, 17). In this way Plato, allegedly, appeared to take the credit for something which was not due him since these words were in use long before Plato. Similar criticism came from the part of Alcimus (DL III, 9-17). In the papers dedicated to Amyntas he accused Plato of copying from Epicharmus. Evidently, lexical similarities that could be found in the writings of Epicharmus and dialogues of Plato led Alcimus to the conclusion that Plato heavily borrowed from the mimes. However, most of Plato's critics failed to notice that specific words and expressions (for example words: *good* and *just*), though commonly used before Plato, assumed thoroughly new and distinctive metaphysical meanings in his writings. It seems justifiable to venture the opinion that at the root of the criticism directed against Plato lay the misunderstanding of his intentions, his ideas and his writings.

In this context it is fitting to recall the puzzling statement by Aristoxenus in which he charged Plato with plagiarism. He accused him of copying the ideas for his masterpiece *Politeia* from Protagoras's work *Antylogies* (DL III, 37). This accusation was subsequently confirmed and repeated by Favorinus (DL III, 57). Favorinus also seemed to attribute Plato's work to Protagoras's original idea. However, this allegation was never taken seriously by the scholars of Plato and was never investigated. They usually dismissed it as a blatant and malicious libel inspired more by a sheer jealousy than facts of reality. Whatever the truth, since the work of Protagoras has not survived to our time and we can not confront it with Plato's *Politeia*, we should approach Aristoxenus's allegation with a great caution. It is fair to suppose that Aristoxenus's grave accusations against Plato had its source not so much in ill-will as, simply, in gross misunderstanding of his dialogues and his philosophical ideas.

There is no doubt that Plato's *Politeia* stirred up controversies since the times of antiquity. The origins of the work were always obscure and fueled passionate scholar polemics. If it is allowed to say that the antiquity has its literary mysteries, certainly, the circumstances of the birth of *Politeia* is one them. Notably, differences in the opinions relating to the origin of this exceptional literary work appeared already very early (Gellius, *Noctes Atticae* XIV, 3, 3; DL III, 34 and III, 37). The ancient scholars, though differing on certain views, seemed to agree on one point: that only two books of *Politeia* were published originally. According to my judgment, these were Book II and Book III in which Plato examined in detail the best model of education suitable for the young people to be established in his hypothetical perfect state. The educational model befitting young people was also presented in another Plato's dialogue *Protagoras*. In this work the model of education was examined by the Sophist from Abdera himself who, being cast in the title role of the dialogue, conferred its key ideas. The careful analysis of these two models led me to the conclusion that they differed too much to come from under the pen of the same author. If this is true we would be justified to conclude that the model of education presented in the dialogue *Protagoras* did not reflect the ideas of Plato but those of Protagoras himself and was also published in Protagoras's *Antylogies* as the model of his authorship. However, to the inattentive reader, disrespectful for the details and nuances of these two aforementioned models, the work of Plato may have looked like a copy of Protagoras's scheme. Though Plato's and Protagoras's works bore inevitable similarities – and it is not surprise since the authors dealt with similar problems – to the sharp eye of a reader it must have been clear that they were inspired by different motives. While the aim of Protagoras was to “create” a practical man by the proper methods

of education, the aim of Plato was to “create” a morally-perfect man. While the goal of Protagoras was to educate a practical man who would be skilled in the art of politics, the goal of Plato was to educate a morally-perfect man who would be made into a perfect ruler, more precisely – a philosopher-ruler.

It is very probable that Aristoxenus failed to take note of this substantive difference in the viewpoints on education between Plato and Protagoras. Who knows if this failure to read carefully was not the reason behind this outrageous accusation of plagiarism directed against Plato which, in my view totally unfairly, cast a long shadow on the integrity and honesty of the founder of the Academy.

translated by Andrzej Wróblewski