

Pacewicz, Artur

Tablica Kebesa jako przykład alegorycznej popularyzacji etyki w starożytności

Peitho 1, 83-109

2010

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.

Tablica Kebesa jako przykład alegorycznej popularyzacji etyki w starożytności

ARTUR PACEWICZ / *Wrocław* /

ΠΙΝΑΞ ΚΕΒΗΤΟΣ (łac. *Tabula Cebetis*) to niegdyś bardzo popularne dziełko o charakterze moralizatorskim, które nie tylko tłumaczone było na wiele języków nowożytnych, lecz również doczekało się wielu interpretacji malarskich¹. Jego autorstwo już w starożytności przypisywano Kebesowi², postaci znanej z Platońskiego dialogu *Fedon*, gdzie został przedstawiony jako osoba dociekliwa i niełatwowierna³. Najprawdopodobniej był również zamożny, gdyż dzięki jego majątkowi Sokrates mógł być, gdyby tylko chciał, uciec z ateńskiego więzienia (Pl. *Cri.* 45 b), oraz — jak informuje Geliusz (II 18, 4) — miał wykupić z niewoli Fedona, aby ten mógł studiować filozofię. Jako datę powstania dzieła wskazuje się I lub II wiek n.e.⁴. Ogólnie rzecz ujmując, dziełko można podzielić na trzy części:

1. wprowadzenie — rozdz. 1—3;
2. opis i wyjaśnianie zawartości obrazu — rozdz. 4—32;
3. zakończenie — wyjaśnianie sensu obrazu — rozdz. 33—34⁵.

¹ Tłumaczenia: Sider 1979; Pesce 1982; Fitzgerald, White 1983; Ortiz Garcia 1995; Banchich 2002; Florentin 2004; Seddon 2005; Hirsch—Luipold 2005; Barbone 2010. Wiele reprodukcji oraz omówienie recepcji tego dzieła w sztuce renesansu odnajdzie Czytelnik w: Hirsch 2005a: 183—193; inne teksty dotyczące recepcji: Schlierer 1974; Orgel 1980; Ruiz Gito 1997; Benedetti 2001. Jedyne szersze odniesienia do *Tablicy* w literaturze polskojęzycznej, jakie udało mi się odnaleźć, to: Podobiński 1912; Sinko 1951b: 129—131; Amaisenowa 1956.

² Zob. D.L. II 125; Luc. *Pro Merc. Cond.* 42; Luc. *Rh. Pr.* 6. W autorstwo Kebesa zaczęto wątpić już w XVI wieku; zob. Praechter 1885: 1.

³ Pl. *Phd.* 63 a; Nails 2002: 82—83.

⁴ Zob. Ramelli, Luchetta: 360—361. Takie datowanie zaowocowało hipotezą, iż autorem nie jest Kebes, który pojawia się w *Fedonie*, lecz Kebes z Kyzikos, o którym wspomina Atenajos (IV 45).

⁵ Odnosnie do bardziej szczegółowego przedstawienia struktury zob. Fitzgerald, White 1983: 9—11, a także Carlini 1963.

Forma dziełka może być interpretowana na kilka sposobów. Po pierwsze, akcja rozgrywa się w formie dialogu, który to rodzaj literacki (w postaci dialogu sokratycznego) zrodził się wraz twórczością tzw. sokratyków, a najwspanialszą realizację zyskał w postaci dialogów Platona⁶. Sokratyczność dyskusji, pojmowana jako tożsamość cnoty i wiedzy, uwidacznia się przede wszystkim w rozdziałach 36—41 (Jerram 1878: xxxiv). W okresie prawdopodobnego powstania tego utworu filozoficzne treści w postaci popularyzatorskiej oraz w formie dialogu prezentował Lukian. Jego twórczość zwraca uwagę na drugi aspekt formalny, a mianowicie na pojawiający się tu opis dzieła sztuki (ἔκφρασις). Tego rodzaju element konstrukcyjny pojawia się już u zarania literatury europejskiej w postaci opisu tarczy Achillesa, a później wykorzystywany jest m.in. przez Platona czy perypatetyków.

Czasy hellenistyczne i późniejsze przynoszą jednak całe dzieła pisane w oparciu o tę technikę. Do naszych czasów zachowały się *Eikones* Filostratosa oraz dialogi Lukiana *Obrazy* i *W obronie obrazów*, a ważną rolę element ten odgrywa ponadto w dialogach Lukiana *Toksaris albo O przyjaźni* oraz *Okręt albo Życzenia*. Nie wiadomo jednakże, czy przedstawiany w *Tablicy* opis dotyczy niegdyś realnie istniejącego dzieła sztuki, czy też jest to opis fikcyjny. Za drugą możliwością przemawia to, iż opis estetyczny nie jest celem samym w sobie, lecz jest nim pewne przesłanie moralne. Ponadto opisywane są elementy, których nie można przedstawić w malarstwie. Trzecim wreszcie argumentem byłoby to, iż nie zachowały się inne informacje o takich wielopostaciowych alegoriach powstałych w starożytności (Hirsch 2005b: 165). Można wreszcie wspomnieć o jeszcze trzeciej możliwości.

Jak wspomniano, sokratyczność dyskusji zaznacza się tylko w drugiej połowie utworu. We wcześniejszych rozdziałach dominuje sytuacja, w której pytania jednego z rozmówców pozwalają starszemu człowiekowi przedstawić bardziej szczegółowy opis i wyjaśnienie tego, co uwidocznione na obrazie, w połączeniu z moralną zachętą do postępowania zgodnie z prezentowaną interpretacją. Taka forma literacka nosi nazwę *erotapokriseis*, a rozwijana była w szkołach w celu interpretacji tekstów. Przykładowymi tekstami zachowanymi z czasów starożytnych są np. *Platonicae quaestiones* Plutarcha i *Quaestiones in Genesim* (oraz *in Exodum*) Filona z Aleksandrii (Fitzgerald, White 1983: 13).

W swej treści *Tablica Kebesa* rozwija przede wszystkim słynny mit o Heraklesie na rozstajnych drogach, którego autorem miał być sofista Prodikos i którego treść zachował w swych *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofont (*Mem.* II 1, 21—34). Heros znajduje się w takim momencie swego życia, w którym przestaje być dzieckiem, co wiąże się z wyborem dalszego sposobu życia — czy będzie on podążał drogą cnoty (ἀρετή) czy też występku (κακία). Obie drogi zostają spersonifikowane w postaci kobiet, które przedstawiają Heraklesowi argumenty na rzecz wyboru jednej z nich. Mit ten był następnie wykorzystywany w szkole cynickiej i stoickiej (Joël 1901: 253—284).

⁶ R. Hirzel (1895: 258) zalicza *Tablicę* wraz dziełem Plutarcha *O E delfickim* do kategorii dialogów świątynnych (*Tempeldialoge*). Szarzej o dialogu sokratycznym np. Clay 1994: 23—47.

Opis obrazu przekazuje nam w sposób alegoryczny treści moralne⁷. Jednym z najstarszych tekstów, w którym technika ta została zastosowana, jest tzw. papirus z Derveni (papirus z IV wieku p.n.e., tekst zaś może być starszy)⁸. Anonimowy autor podjął się wyjaśnienia tajemniczego (ἀνιγματοῶδες), jego zdaniem, poematu orfickiego, wykorzystując w celach interpretacyjnych najnowsze koncepcje naukowe znane w ówczesnym czasie, aby uzyskać w ten sposób swoistą instrukcję do mistycznego wtajemniczenia (Obbink 2003: 184). Jednakże prawdziwy rozkwit alegorycznego piśmiennictwa ma miejsce w czasach hellenistycznych i to przede wszystkim za sprawą filozofów stoickich. Do najbardziej reprezentatywnych tekstów tego rodzaju zachowanych do naszych czasów zaliczyć można *Zagadnienia Homeryckie dotyczące tego, co przenośnie powiedział Homer o bogach* (ΟΜΗΡΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ εἰς ἃ περὶ θεῶν "Ὀμηρος ἠλληγορήσεν) nieznanego szerzej Heraklita oraz Wstęp do tego, co przekazała teologia helleniska (ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ) Lucjusza Kornutusa (oba pochodzące mniej więcej z tego samego okresu co *Tablica*). Celem pierwszego z nich była przede wszystkim obrona Homera przed zarzutem bezbożności, który to zarzut stawiano temu poecie w tradycji filozoficznej, począwszy od Ksenofanesa, a który najsilniejszy wydzwięk uzyskał w twórczości Platona⁹. Zgodnie ze stoickim podziałem filozofii dokonuje on interpretacji w świetle *ratio physica*, *ratio logica* i *ratio ethica* (Zieliński 2000: 199). Drugi utwór przedstawia listę rozmaitych interpretacji postaci występujących w tradycyjnej mitologii greckiej, bardzo często za punkt wyjścia przyjmując ustalenia etymologiczne. Jednakże jako wprowadzenie nie jest to wyłącznie lista takich interpretacji, chociaż na pierwszy rzut oka może robić takie wrażenie, albowiem przyświeca mu cel wychowawczy w sensie greckiej paidei, czyli z wyraźnym aspektem moralnym¹⁰, w którym ważne miejsce zajmuje właściwie pojmowana religijność. Jak stwierdza Kornutus: „Jednak odnośnie do tych [mitów — A.P.], służby bogom, tego, co właściwie przysparza chwały bogom, zaakceptujesz pogląd ojców oraz dokładne [wyjaśnienia] tylko wtedy, gdy prowadzą młodych do życia pobożnego (εὐσεβεῖν) — a nie pełnego przesądów odnośnie do bogów (δαισιδαίμονεῖν) — do składania ofiar, modlitwy, oddawania czci oraz przysięgania w sposób odpowiedni (κατὰ τρόπον) i w odpowiednich momentach, wedle czego komponuje się symetria uczących się (ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκομένων)” (przeł. A.P.).

Ze względu na niepewność autorstwa oraz nikłość informacji na temat twórcy *Tablicy* pojawiło się wiele tez dotyczących tego, w jakim filozoficznym kontekście można interpretować treść dziełka. Kebes jako autor oraz ogólna wymowa miały wskazywać

⁷ Dlatego też omawiany jest w opracowaniach dotyczących alegorii oraz zamieszczany w antologiach; zob. Ramelli, Luchetta 2004; Ramelli 2007.

⁸ Zob. Kulig 2005: 5—17; Bielawski 2008: 208—221. Interpretacji alegorycznej dokonywali najprawdopodobniej już w VI wieku p.n.e. Theagenes z Region (uczeń Ksenofanesa), a w V wieku p.n.e. Anaksagoras i jego uczeń Metrodor z Lampsaku; zob. DK 61 A 1—4; Califf 2003: 21—36.

⁹ Heraclit. *All.* 1—4; zob. DK 21 B 11, DK 22 B 42, Pl. R. 379 c, 398 a, 595 b.

¹⁰ Ramelli, Luchetta 2004: 362; Boys-Stones 2007: 77—88. Nie wyklucza to oczywiście, iż mamy tu do czynienia ze swoistym podręcznikiem, czy też pomocą szkolną, „która miała wskazać drogę przez zawiloci greckiej mitologii do bezpiecznego portu filozofii stoickiej” (Świderkówna 1991: 354).

na klucz interpretacyjny w postaci filozofii pitagorejskiej, chociaż trop ten dosyć wcześnie poddano krytyce (Praechter 1885: 25–27). Pojawiające się w treści rozróżnienie na wiedzę i przekonania skłaniało do interpretacji w świetle filozofii eleackiej, w tym przede wszystkim filozofii Parmenidesa (Praechter 1885: 27–30). Ponadto w rozdziale drugim mówi się, iż osoba, która podarowała wotum świątyni, żyła na sposób pitagorejski i parmenidejski. Trudno powiedzieć, na czym miałyby polegać ów parmenidejski sposób życia, jednak sposób pitagorejski powiązany z domniemanym okresem powstania pozwala na wskazanie na neopitagorejski kontekst interpretacyjny¹¹. Na tym tle podkreślona zostaje waga takich pojęć, jak μετάνοια, ἀπατή, κάθαρσις, πόνος czy τιμωρία, a całość dzieła ma wyraźnie eschatologiczny charakter. Prawidłowe odczytanie dostępne jest wyłącznie wtajemniczonym, natomiast pozostali odnajdują w nim jedynie popularne poglądy stoickie i cynickie. Oba nurty filozoficzne — pitagorejski i parmenidejski — zyskały, jak wiadomo, wspaniałą syntezę i nowy wymiar w filozofii Platona, a jego imię jako jedyne pojawia się w tekście *Tablicy* (r. 33). Rozumienia utworu w kontekście filozofii Platonskiej bronił polski badacz T. Sinko (1951a: 3–31), który wskazywał przede wszystkim na silny związek treściowy z *Prawami* Platona. Według Sinki jednak to nie domniemany autor *Tablicy* miał być zwolennikiem filozofii Platonskiej, lecz tajemniczy donator dzieła sztuki. Jak już wyżej wspomniano, wykorzystanie motywu wyboru odpowiedniej drogi ku mądrości zaowocowało próbami interpretacji w świetle filozofii cynickiej i/lub stoickiej.

Rzecznikiem ujęcia w kontekście przede wszystkim cynickim był K. Joël¹², który polemizował ze stoicką interpretacją Praechtera. K. Joël w swej pracy stawia tezę, iż tak naprawdę autorem mitu o Heraklesie, przypisywanego u Ksenofonta sofście Prodikosowi, był założyciel szkoły cynickiej — Antystenes. Wszystkie późniejsze paralele i wariacje na temat tego mitu wykazują w mniejszym lub większym stopniu wpływy cynickie (Joël 1901: 305, 329). O cynickiej wymowie *Tablicy* mają świadczyć m.in.: przeciwieństwo κακία — ἀρετή, rola dzieła sztuki w wychowaniu, polemika przeciwko fałszywej *paidei*, która ma swe źródło wyłącznie w pismach i księgach (posiadają one wartość, jeśli znajdują zastosowanie w kształceniu moralnym), przeciwieństwo drogi i błędzenia (Joël 1901: 328)¹³.

Natomiast elementami stoickimi według Praechtera miało być m.in. to, że rzeczy zewnętrzne nie są uznawane za dobra, szczęście mędrca ma charakter wewnętrzny, szczęście zależy od wiedzy o dobru i złu, dobro nie może pochodzić ze zła (Praechter 1885: 34 n). Jednak najczęściej przyjmowane stanowisko interpretacyjne — widoczne nawet w przytoczonych powyżej przykładach — może zostać określone mianem

¹¹ Rzecznikami takiej interpretacji są przede wszystkim W. Jaeger (1960: 139–140) oraz R. Joly (1963: 37–40).

¹² Joël 1901: 322–332; w literaturze XX-wiecznej interpretację cynicką wspierał D. Pesce; zob. Ramelli, Lucchetta 2004: 364.

¹³ Z punktu widzenia XX-wiecznych badań nad nurtami sokratycznymi można wspomnieć o tym, iż pojawiły się wątpliwości co do słuszności łączenia Antystenesa z ruchem cynickim, zwłaszcza w aspekcie etycznym; zob. Dudley 1938: 1–16; Giannantoni 1990: 223–233; Branham 1996: 81–104.

eklektycznego¹⁴, czyli takiego, w którym w wyjaśnianiu znaczenia dziełka używa się połączenia dwóch lub więcej doktryn filozoficznych. Najczęściej, jak już wspomniano, wymienia się połączenie cynizmu i stoicyzmu, ale pojawiły się również interpretacje pitagorejsko-stoicka oraz parmenidejsko-pitagorejsko-cynicko-sokratejska (Fitzgerald, White 1983: 26).

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie, który pojawił się w literaturze sekundarnej. Datowanie *Tablicy* na I–II w. n.e. zwróciło uwagę badaczy na możliwość styczności z rodzącą się właśnie w tym okresie literaturą chrześcijańską. Wskazano w tym wypadku na paralele między *Tablicą* a *Pasterzem* (Ποιμήν) Hermasa¹⁵. Zwraca się uwagę na podobieństwo struktury oraz współwystępowanie pewnych motywów: obrazu życia, postaci Sfinksa, kobiety siedzącej na tronie, ocalenia, Ułudy, prawdziwej drogi oraz wielu, wielu innych¹⁶.

W literaturze polskiej przekład *Tablicy* obecny jest od XVI w.; do okresu przedwojennego tłumaczona była co najmniej czterokrotnie¹⁷:

1. *Cebes Tebańczyk uczeń Sokratesa. Tablica. Albo konterfet Cebessa Tebanskiego Philozopha, ucznia Sokratesa, który w sobie zamyka bieg wszystkiego żywota ludzkiego, slicznie przez kstałty a podobienstwa wymalowany: pełny nieprzebraney mądrości: każdego stanu człowiekowi, tych skażonych czasów, potrzebny y pożyteczny. Teraz nowo z Łacińskiego na Polski język przełożony. W Krakowie z Drukarni Macieja Wierzbięty, Roku Pańskiego 1581;*
2. *Obraz Cebes a doręcznik Epikteta, z greckiego przełożył i uwagami objaśnił X. Ignacy Hołowiński, Wilno 1845;*
3. *Cebesa Tebańczyka tablica, czyli obraz życia ludzkiego, przełożył z greckiego na język polski C.C. Mrongowius, Gdańsk 1845;*
4. „*Obraz*” *Tebańczyka Kebesa*, „Sprawozdania Gimnazjum w Nowym Sączu” 1912, przeł. W.L. Podobiński, s. 36–57.

¹⁴ Określenie to miało dla wielu badaczy znaczenie pejoratywne, oznaczające zanik intelektualnego wigoru i kreatywności. Takie ujęcie zawdzięcza ono przede wszystkim E. Zellerowi (1880: 528–545). Interpretacja bardziej pozytywna i bardziej użyteczna dla badań historycznych przedstawiona została w: Dillon, Long 1988.

¹⁵ Przekład polski: Świderkówna & Starowieyski 1998: 248–307.

¹⁶ Zob. Taylor 1900: 276–319; Taylor 1901a: 24–38. Z tezami Taylora polemizował G.S. Stock (1901: 87–93), który konkluduje: „cała treść *Pasterza* mogła zostać napisana, nawet gdyby Hermas nigdy nie widział albo nie słyszał o *Obrazie*”. W tym samym numerze *Journal of Philology* znalazła się odpowiedź Taylora (1901b: 94–98), w której stara się on rozjaśnić niektóre wątpliwości.

¹⁷ Podaję za: Podobiński 1912: 34.

TABLICA KEBESA

I [1] Zdarzyło nam się przechadzać w świątyni Kronosa¹⁸, w której oglądaliśmy wiele różnych wotów; na przedniej ścianie wisiała tam pewna tablica, na której znajdował się pewien niezwykle obraz przedstawiający niepowtarzalne opowieści (ἴδιοι μύθοι), co do których nie byliśmy w stanie zrozumieć, czego i jakich czasów dotyczyły. [2] Albowiem tym, co namalowane, nie wydawały się być ani polis, ani obóz wojskowy, lecz mur mający wewnątrz siebie dwa inne mury — jeden większy, drugi mniejszy. W pierwszym murze była również brama. Zdawało nam się, że naprzeciw bramy stał ogromny tłum, [3] a wewnątrz, w [obrębie] muru widać było jakąś sporą liczbę kobiet. Przy wejściu do [pierwszej] bramy [i muru] stał jakiś starzec sprawiając wrażenie, jakby coś nakazywał napływającemu tłumowi.

II [1] Kiedy tak długi czas spieraliśmy się co do [znaczenia] tej opowieści (μυθολογία), podszedł jakiś starzec i rzekł: „O cudzoziemcy, niczego dziwnego nie doznajecie, spierając się co do tego obrazu. Albowiem nawet wielu spośród miejscowych nie wie, co ta opowieść mogła znaczyć; [2] nie jest to bowiem wotum wojenne, lecz dawno temu przybył tu pewien cudzoziemiec¹⁹, mąż roztropny i biegły w mądrości (ἔμφορον καὶ δεινὸς περὶ σωφίαν), w pewien sposób naśladowujący słowem i czynem Pitagorejski²⁰ oraz Parmendejski [sposób] życia, który ofiarował tę świątynię i obraz Kronosowi²¹”.

[3] „Czy widziałeś — zapytałem — i poznałeś tego męża?”

„Ależ będąc młodym — rzekł — podziwiałem tego starca²². Albowiem wykladał o wielu godnych uwagi rzeczach. Wtedy też często słyszałem szczegółowy [wykład] i o tej opowieści”.

¹⁸ Por. Pl. *Erx.* 292 a (przekład polski: Pseudo-Platon 1985); Longos 1999.

¹⁹ Por. Pl. *Sph.* (przekład polski: Platon 1956); Plu. *Moralia*, 942 b (przekład polski: Plutarch 1988).

²⁰ Por. Pl. *R.* 600 b (przekład polski: Platon 1958); Iamb. *VP* (przekład polski: Jamblich 1993).

²¹ Kronos kojarzony był z życiem szczęśliwym; zob. Hes. *Op.*, 109–126 (przekład polski: Hezjod 1999); Pl. *Plt.* 268d–274 e (przekład polski: Platon 1956); Pl. *Lg.* 713 a-714 a (przekład polski: Platon 1960); Arist. *Ath.* 16, 7 (przekład polski: Arystoteles 2001).

²² Por. Pl. *Tht.* 183 e (przekład polski: Platon 1959).

III [1] „Na Zeusa więc — rzekłem — objaśnij nam go, jeśli nie masz na głowie jakiejś ważnej sprawy; wielce bowiem pragniemy posłuchać, o czym jest ta opowieść”.

„Nic nie stoi na przeszkodzi, o cudzoziemcy — odrzekł. — Lecz najpierw musicie usłyszeć, że objaśnienie (ἐξήγησις) pociąga za sobą pewne niebezpieczeństwo”.

„A jakież to?” — zapytałem.

„Otóż — rzekł — jeśli z uwagą wysłuchacie i pojmiecie to, co mówione, będziecie mądrzy i szczęśliwi (φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες), jeśli zaś nie, to stawszy się niemądrymi (ἄφρονες), nieszczęśliwymi (κακοδαίμονες), ponurymi (πικροί) i głupimi (ἄμαθεῖς) będziecie żyć źle (κακῶς). [2] Objasnienie bowiem jest podobne do zagadki Sfinksa, którą zadano ludziom. Jeśli ktoś ją pojął, ocalił życie, jeśli zaś nie pojął, był zabijany przez Sfinksa. Podobnie ma się z tym objaśnieniem. Sfinks bowiem dla ludzi jest bezmyślnością (ἀφροσύνη)²³. [3] Niejasno pyta o to, co w życiu jest dobre (ἀγαθόν), co złe (κακόν), co ani dobre, ani złe²⁴. Jeśli więc ktoś tego nie pojmie, ginie przez samego siebie, nie natychmiast jak ten, kto ginął pożarty przez Sfinksa, lecz pomału, niszczone przez całe życie jak ci, którzy poddani są karze. [4] Jeśli natomiast ktoś zrozumiał, to natychmiast bezmyślność ginie, zostaje ocalony i przez całe życie jest zadowolony i szczęśliwy (μακάριος καὶ εὐδαίμων). Z uwagą więc słuchajcie i nie zrozumcie źle”²⁵.

IV [1] „O Heraklesie, jakimż napełniłeś nas pragnieniem, jeśli rzeczy tak się mają”.

„Ależ mają — rzekł — właśnie tak”.

„Kontynuuj więc bez zwłoki, a my z uwagą słuchamy, skoro taka grozi kara”.

[2] Wziąwszy więc jakiś kij i wskazawszy nim malowidło rzekł: „Widzicie ten mur?”.

„Widzimy”.

V [1] „Jaką więc drogą nakazywał podążać i w jaki sposób?” — zapytałem.

„Czy widzisz — powiedział — obok bramy pewien tron spoczywający w miejscu, na które wkracza tłum, na którym siedzi kobieta ukształtowana pod względem charakteru (πεπλασμένη τῷ ἦθει) i wydająca się ponętną (πιθανή), a która w dłoni dzierży jakiś puchar?”

[2] „Widzę. Lecz kim ona jest?” — zapytałem.

„Zwie się Uluda (Ἀπατή)²⁶ — powiedział — która wprowadza w błąd (πλανῶσα) wszystkich ludzi”.

²³ Por. D. Chr. *Orr.* X 31, 7–32, 1: „Słyszałem, że ktoś mówił, iż Sfinks jest głupotą” (przeł. A.P.).

²⁴ Zob. cynicy: D.L. VI 105 (przekład polski: Diogenes Laertios 2006; platonizm: Pl. *Cri.* 44 d (przekład polski: Platon 1958b), Pl. *Smp.* 202 b (przekład polski: Platon 1957a), Pl. *Grg.* 467 e (Platon 1991); Ksenokrates fr. 76 Heinze (Heinze 1892) = fr. 231 Isnardi Parente (Senocrate — Ermodoro 1982), D.L. III 102; stoicy: D.L. VII 92, 101, 165; Epict. *Dissertationes* II 9, 19, III 3, IV, 1 (przekład polski: Epiktet 1961); Sen. *Ep.* 118 (przekład polski: Seneka 1961).

²⁵ Por. Syr 39, 2–3, Mt 13, 10–18, 34–35, Mk 4, 10–12.

²⁶ Por. D. Chr. *Orr.* IV 114–115: „Niech go prowadzi uluda, bardzo piękna i ponętna (ώραία καὶ πιθανή), przyobleczone w szaty godne nierządniczy, uśmiechająca się i obiecująca wiele dóbr, że wraz z nią podąży szczęśliwość, aż zapominając o nim wrzuca w otchłań, do wielkiego i śmierdzącego szamba, a następnie opuszcza go, aby włóczyć się wraz z obleczoneymi wieńcami i szafranem. Takiemu despicie służąc i doznając takich rzeczy błądzą (πλανῶνται) w życiu takie dusze, które żyjąc, tchórzą przed trudem i nie są do niego zdolne, usłużne

„A cóż ona czyni?”
 „Wkraczających do Życia poi swoją mocą (δύναμις).”
 [3] „A cóż to za napój?”
 „Błąd (πλάνοϛ) — rzekł — i niewiedza (ἄγνοια)”²⁷.
 „A co dalej?”
 „Ci, którzy wypili, wkraczają do Życia”²⁸.
 „A czy wszyscy piją błąd, czy też nie?”

VI [1] „Piją wszyscy — rzekł — jedni jednak więcej, inni zaś mniej. A ponadto, czy widzisz wewnątrz bramy pewną grupę kobiet o rozmaitych kształtach?”

„Widzę”.

[2] „Je zwie się Przekonania (Δόξα), Pragnienia (Ἐπιθυμίαι) i Przyjemności (Ἡδοναί). Kiedy tłum wchodzi, one podskakują i przytulają się do każdego, a następnie odprowadzają”.

„Dokąd ich odprowadzają?”

„Jednych ku ocaleniu — rzekł — innych zaś ku zatraceniu przez ułudę”.

„O wspaniały, o jakimż to niebezpiecznym napoju mówisz”.

[3] „A wszystkie one — rzekł — obiecują, że powiodą ku temu, co najlepsze (τὰ βέλτιστα) oraz ku życiu szczęśliwemu i zyskownemu (λυσitteλή). Oni zaś z powodu niewiedzy i błędu, które wypili od Ułudy, nie odkrywają, jaka jest prawdziwa droga w Życiu, lecz błądzą na chybił trafił, jak widzisz, że i ci, którzy wkroczyli wcześniej, krążą gdzie popadnie”.

VII [1] „Widzę je — rzekłem. Lecz kim jest ta kobieta, która wydaje się być ślepa i szalona oraz siedzieć na jakimś okrągłym kamieniu?”

„Zwie się ją — rzekł — Fortuna (Τύχη); jest nie tylko ślepa i szalona, lecz również głucha”²⁹.

[2] „A cóż czyni?”

„Krąży wszędzie — rzekł. — Jednych łupi z majątku, a innym daje; tym z kolei natychmiast zabiera to, co dała, i daje innym na chybił trafił i zmiennie (εἰκῆ καὶ ἀβεβαίωϛ)”³⁰. Dlatego ten znak pięknie ujawnia jej naturę”.

przyjemnościom, uwielbiające przyjemności oraz ciała. Żyjąc źle i haniebnie nie z wyboru, lecz wrzucone w nie” (tłum. A.P.). U Platona ἀπατή związana jest z tym, co zmysłowe (*Phd.* 83 a) oraz fałszem (*R.* 459 c, *Sph.* 260 c, *Lg.* 916 d); por. Luc. *Cal.* 20 (przekład polski: Lukian 1962).

²⁷ Związek ἀπατή i ἄγνοια: Luc. *Tim.* 27 (przekład polski: Lukian 1960 a); Luc. *Charon* 21 (przekład polski: Lukian 1962b).

²⁸ Por. Cic. *Tusc.* III 1, 2 (przekład polski: Ciceron 1961).

²⁹ Zob. Plin. *NH.* II 22; Cic. *Amic.* (przekład polski: Ciceron 1997); *Rhet. Her.* II 36; Ov. *Pont.* IV 8, 16; D. Chr. *Orr.* LXV 12, 1—5: „A również i to jest bardzo dziwne. Oprócz wielu słownych bluźnierstw względem losu rzeźbiarze i malarze lżą ją, jedni malujący ją jako szaloną i rozrzutną, inni zaś stojącą na kuli, czyli wspierającą się niepewnie i niebezpiecznie...” (przeł. A.P.).

³⁰ D. Chr. *Orr.* LXIV 26, 5—27: „Takie są dary dla ludzi od bogów. Lecz to Fortuna je kontroluje przydzielając retorowi, strategowi, biednemu, bogatemu, staremu i młodemu. Krezusowi dała złoto, Kandaulesowi kobietę, Peleusowi miecz, Nestorowi tarczę, Pterelasowi złote włosy, Nisusowi purpurowe loki, Alkibiadesowi piękno,

[3] „A jakiż to znak?” — zapytałem.
 „To, że stoi na okrągłym kamieniu”³¹.
 „A cóż to znaczy?”
 „Że dar od niej nie jest ani pewny, ani stały. Kiedy ktoś jej uwierzy, rodzą się rozczarowania (ἐκπτώσεις) wielkie i przykre”.

VIII [1] „A ten liczny tłum [ludzi], który stoi wokół niej, cóż chce i jak się ich zwie?”
 „Zwani są oni nierozmyślnymi (ἀπροβούλευτοι); każdy z nich prosi o to, co ona rozrzuca”.
 „Dlaczego więc nie wyglądają podobnie, lecz jedni z nich wydają się cieszyć, inni zaś wydają się upadać na duchu i wyciągać ręce?”
 [2] „Ci z nich, którzy wydają się cieszyć i śmiać — rzekł — są tymi, którzy coś od niej otrzymali; oni zwą ją dobrą Fortuną. Ci zaś, którzy lamentują [i wyciągają ręce] są tymi, którzy są pozbawieni tego, co wcześniej im dała. Oni znów zwą ją złą Fortuną”.
 [3] „A czym jest to, co ona im daje, że jedni otrzymawszy cieszą się, drudzy zaś utraciwszy lamentują?”
 „To są te [rzeczy] — rzekł — o których wielu ludzi mniema, iż są dobre”.
 „A co to jest?”
 [4] „Oczywiście, bogactwo (πλοῦτος), sława (δόξα), szlachetne urodzenie (εὐγένεια), dzieci (τέκνα), władza tyrańska (τυρρανίδες), królestwa (βασιλείαι) i inne im podobne”³².
 „Czyż one nie są dobrami?”
 „O nich — rzekł — będzie można podyskutować później, teraz zaś skupmy się na opowieści”.
 „Oczywiście”.

IX [1] „Czy widzisz, kiedy przejdziesz bramę, inny, wyższy mur oraz stojące poza murem kobiety, przystrojone tak, jak to mają w zwyczaju prostytutki?”
 „Ależ tak”.
 „Zwą się one Niepowściągliwość (Ἀκρασία), Rozwiąźłość (Ἀσωτία), Chciwość (Ἀπληστία) i Pochlebstwo (Κολακεία)”.
 [2] „A po cóż one tutaj stoją?”
 „Czyhają — rzekł — na tych, którzy dostali coś byli od Fortuny”.
 „A jak to?”
 „Podsakują, łączą się z nimi, schlebiają i domagają się, ażeby zostali z nimi mówiąc, że będą wiedli żywot przyjemny (ἡδύς), pozbawiony trudu (ἄπονος) i cierpienia

Sokratesowi mądrość, Aristeidesowi sprawiedliwość, Lacedemończykom ziemię, Ateńczykom morze” (przeł. A.P.). Por. Ov. *Tr.* III 7, 42; Hor. *Carm.* III 29, 49—52 (przekład polski: Horacy 1971); Juv. III 38—40 (przekład polski: Winniczuk 1958).

³¹ Zob. Plu. *Moralia* 317 e-318 a; Gal. *Protr.* 2; Artem. II 37 (przekład polski: Artemidor z Daldis 1995); Ov. *Pont.* IV 3, 31—32; *Tri.* V 8, 7;

³² Por. Juv. X 23—365; Ph. *De Abrahamo* 24, 5—25, 1; 219, 3—220, 1; 263, 1—263, 3.

(κακοπάθεια)³³. [3] Jeśli ktoś został przez nich przekonany, może wejść do Zbytku (Ἠδυπάθεια)³⁴, a spędzanie tam czasu dotąd komuś wydaje się przyjemne, dopóki go podnieca (γαργαλίζη)³⁵, a później już nie. Kiedy bowiem oprzytomnieje³⁶, dostrzeże, że nie konsumował, lecz został przez nią zadręczony i zgwałcony. [4] Dlatego też, kiedy roztrwoni już wszystko, co otrzymał od Fortuny, zmuszony jest służyć tym kobietom, wszystko znosić, zachowywać się nieprzyzwoicie i czynić ze względu na nie wszystko, co jest szkodliwe (βλαβερά), jak na przykład oszukiwanie (ἀποστερεῖν), świętokradztwo (ιεροσυλεῖν), krzywoprzysięstwo (ἐπιορκεῖν), zdradzanie (προδιδόναι), grabież (ληΐζεσθαι) i wszystko, co podobne do tego. Kiedy tego wszystkiego dokonają, przekazuje się ich Karze (Τιμωρία)³⁷.

X [1] „A jaka ona jest?”

„Czy widzisz — rzekł — nieco za nimi, powyżej jakby małe drzewiczki i pewne ciasne i mroczne miejsce?”

„Ależ tak?”

„Czyż nie wydają się tam przebywać brzydkie i brudne kobiety, ubrane w łachmany?”

[2] „Ależ tak?”

„Są nimi po kolei — rzekł — ta, która trzyma batóg, nazywa się Kara, ta, która głowę trzyma na kolanach, zwie się Udręka (Λύπη), a ta, która wyrywa sobie włosy, zwie się Rozpacz (Ὀδύνη)³⁷.”

[3] „A ten inny mężczyzna stojący przy nich, jakiś brzydki, chudy i nagi, a obok niego jakaś inna kobieta, podobna do niego, brzydka i chuda, kim są?”

„On zwie się Lament (Ὀδυρμός) — rzekł — a ona Depresja (Ἀθυμία) i jest jego siostrą. [4] On zostaje im przekazany i żyje wraz z tymi, którzy poddani są karze; następnie znów zostają przerwani do innego pomieszczenia, do Niedoli (Κακοδαίμονία), i tam przebywa całe życie w całkowitej niedoli, chyba że z wyboru zdarzy się mu się spotkać Skruczę (Μετάνοια)³⁸.”

XI [1] „A co się stanie, jak spotka Skruczę?”

³³ Por. X. *Mem.* II 1, 23–25 (przekład polski: Ksenofont 1967); Cic. *Sen.* XXIII 82 (przekład polski: Cyce-ron 1996).

³⁴ Por. D. Chr. *Orr.* IV 84: „Jeden z tych [rodzajów życia — A.P.], o których mówiłem, to życie w zbytku i rozpuście co do przyjemności cielesnych...” (przel. A.P.).

³⁵ Związek pojęć γαργαλίζη, γαργαλισμός z przyjemnością widoczny jest już u Platona (*Phlb.* 47 a), a później pojęcia te zostały przejęte przez filozofię epikurejską. Zob. fr. 411–414 (Usener 1887). Por. Ph. *Legum allegoriarum* III 160 (przekład polski: Filon Aleksandryjski 1986).

³⁶ Por. Luc. *Bis Acc.* 16–17 (przekład polski: Lukian 1962 c).

³⁷ Por. Pl. *Cra.* 419 c (przekład polski: Platon 1990).

³⁸ Autor *Tablicy* dokonuje rozróżnienia między μετάνοια a wspomnianym wcześniej stanem oprzytomnienia, oba jednak pojęcia, zwłaszcza w literaturze chrześcijańskiej, bywają ściśle ze sobą związane; zob. Ph. *Legum allegoriarum* II 60.

„Wyciągnie go z niepowodzeń i przedstawi innej — Przekonaniu i Pragnieniu, prowadzącej ku prawdziwej Edukacji (ἀληθινὴ Παιδεία), a jednocześnie również ku tej, nazywanej Fałszywą Edukacją (Ψευδοπαιδεία)”³⁹.

[2] „I co się stanie?”

„Jeśli — powiedział — życzliwie przyjmie to Przekonanie, które poprowadzi go ku prawdziwej Edukacji, to oczyszczony przez nią ocali się i staje się w życiu zadowolony i szczęśliwy; jeśli zaś nie, jest wprowadzany w błąd przez Fałszywą Edukację”.

XII [1] „O Heraklesie, jak wielkie jest to drugie zagrożenie. Jaka jest Fałszywa Edukacja?” — zapytałem.

„Czy nie widzisz tego drugiego muru?”

[2] „Ależ oczywiście” — rzekłem.

„A czy poza murem, obok wejścia, stoi pewna kobieta, która wydaje się być schludna i porządna?”

„Ależ tak”.

[3] „Wielu bezmyślnych ludzi nazywa ją Edukacją (Παιδεία); jednakże nie jest nią, lecz Fałszywą Edukacją — rzekł. Ci, którzy ocaleli, kiedy chcą dotrzeć do prawdziwej Edukacji, tam najpierw się udają”.

„Czy nie istnieje inna droga, która prowadzi do prawdziwej Edukacji?”

„Nie” — rzekł.

XIII [1] „A ci ludzie, ci wewnątrz muru, którzy przechadzają się tam i z powrotem, kim oni są?”

To wielbiciele (ἑρασταί) Fałszywej Edukacji — rzekł — zwiedzeni błędem, którym się zdaje, iż obcują z prawdziwą Edukacją”.

„A jak się oni nazywają?”

[2] „Poeci — rzekł — retorzy, dialektycy, muzycy, arytmetycy, geometrzy, astrologowie, krytycy literaccy (κριτικοί)⁴⁰, hedoniści⁴¹, perypatetycy⁴² i inni, którzy są im podobni”.

XIV [1] „A te kobiety, które wydają się krążyć podobnie jak pierwsze, wśród których rzekłeś, że jest Niepowściągliwość [i inne z nimi], kim są?”

³⁹ Zdecydowano się oddać grecki termin *paideia* poprzez polski odpowiednik ‘edukacja’ dla zachowania rodzaju żeńskiego (innym możliwym odpowiednikiem, chociaż już o bardzo (zbyt) szerokim zakresie znaczeniowym, byłaby ‘kultura’). Należy pamiętać, iż ma on jednak dużo szersze znaczenie i najczęściej oddawany jest jako ‘wychowanie’. Szeroko zagadnienie *paidei* omawia W. Jaeger (2001).

⁴⁰ Termin *κριτικός* został z czasem zastąpiony w literaturze greckiej pojęciem *γραμματικός*; zob. Clem. Al. *Strom.* I 16, 79 (przekład polski: Klemens Aleksandryjski 1994). Wymienione nauki tworzą tzw. *ἐγκύκλιος παιδεία*, która często poddawana była krytyce w systemach filozofii hellenistycznej; zob. Marrou 1969: 256–257.

⁴¹ Za systemy hedonistyczne uchodziły przede wszystkim filozofie cyrenaicka oraz epikurejska; zob. Simp. *in Cat.* 4, 6–7; Phlp. *in Cat.* 2, 5–6.

⁴² Trudno powiedzieć, dlaczego w tym gronie znalazła się szkoła założona przez Arystotelesa — być może ze względu na pozytywne nastawienie do wymienionych wcześniej elementów *ἐγκύκλιος παιδεία*; zob. D.L. V 31.

„One są takie same” — rzekł.

[2] „Czy więc i one tam wchodzi?”

„Na Zeusa, tam również, ale rzadko i nie tak jak w pierwszym murze”.

„A więc Przekonania również?” — zapytałem.

[3] „Pozostaje bowiem w nich napój, który wypili od Ułudy, a więc niewiedza pozostaje »w nich, na Zeusa«⁴³, a wraz z nią bezmyślność i nie opuści ich ani przekonanie, ani pozostałe niepowodzenie (κακία), aż nie uwolnią się od Falszywej Edukacji i wejdą na prawdziwą drogę i wypiją ich oczyszczających mocy (καθαρτικαὶ δυνάμεις). [4] Następnie, kiedy oczyścili się i pozbyli zła, które mieli, oraz przekonań, bezmyślności i wszelkiego pozostałego nieszczęścia, wtedy w ten sposób będą mogli zostać ocaleni. Natomiast ci, którzy pozostaną tam z Falszywą Edukacją, nigdy nie uwolnią się, ani wskutek tych nauk (μαθήματα) nie opuści ich żadne zło”.

XV [1] „A jaka jest ta droga, która prowadzi do prawdziwej Edukacji?” — zapytałem.

„Czy widzisz powyżej — rzekł — to pewne miejsce, gdzie nikt nie zamieszkuje, lecz wydaje się być puste?”

„Widzę”.

[2] „A czy i pewne, małe drzwi i pewną drogę przed drzwiami, która jest niezbyt zatłoczona, lecz bardzo nieliczni nią podążają, jakby z tego powodu, że jest to jakieś bezdroże, nierówne i kamieniste?”

„Ależ tak” — rzekłem.

[3] „Zaiste wydaje się tam być również wysokie wzgórze z bardzo wąskim podejściem oraz z obu stron stromymi brzegami i głębinami”⁴⁴.

„Widzę”.

„To jest właśnie ta droga — rzekł — która prowadzi do prawdziwej Edukacji”.

[4] „Wygłąda na bardzo trudną”.

„Czy widzisz powyżej, na wzgórzu pewną wielką, wysoką i stromą skałę?”

„Widzę” — rzekłem.

XVI [1] „Czy widzisz również dwie kobiety stojące na skale, zdrowe i silne na ciele, tak, że wyciągają ręce z takim zapalem?”

„Widzę, lecz jak one się nazywają?” — zapytałem.

[2] „Jedna nazywa się Samokontrola (Ἐγκράτεια), druga natomiast Wstrzemięźliwość (Κατρεία); są zaś siostrami”.

„Po cóż w ten sposób, z takim zapalem wyciągają ręce?”

[3] „Dodają odwagi — rzekł — przybywającym do tego miejsca, ażeby się nie bali i nie tchórzyli mówiąc, że muszą jeszcze tylko co nieco wytrwać, a wejdą na piękną drogę”.

⁴³ W wydaniu Drosihna (1871) słowa „a więc niewiedza pozostaje w nich” są interpretowane jako zadane pytanie, na które pada odpowiedź twierdząca: „Tak, na Zeusa...”.

⁴⁴ Por. np. Hes. *Op.* 289—290; X. *Mem.* II 1, 27—28; Luc. *Bis Acc.* 21.

[4] „Kiedy zaś przybędą do skały, jak na nią wejdą? Nie widzę bowiem żadnej drogi, która by do nich prowadziła”.

„To one zstępują ze stromizny i zabierają ich do góry, do siebie, a następnie nakazują, ażeby nieco odpoczęli. [5] Po chwili dają siłę i odwagę (ισχύς και θάρσος), oznajmiają, iż poprowadzą ich ku prawdziwej Edukacji oraz wskazują im drogę, która jest piękna, równa, łatwa i wolna od wszelkiego zła, jak widzisz⁴⁵.”

„Widać wyraźnie, na Zeusa”.

XVII [1] „Czy widzisz — rzekł — przed tym gajem pewne miejsce, które wydaje się piękne, kwieciste i opromienione pełnym blaskiem?”

„Ależ tak”.

[2] „Spostrzegasz więc na środku błonia kolejny mur i kolejną bramę?”

„Tak też jest. Jak jednak nazywa się to miejsce?”

[3] „Siedziba szczęśliwych (εὐδαιμόνων οἰκητήριον)⁴⁶ — rzekł — tam spędzają czas wszelkie Cnoty (Αρεταί) oraz Szczęśliwość (Εὐδαιμονία)”.

„Ach, jakże piękne — rzekłem — jest to miejsce, o którym mówisz”.

XVIII [1] „Czy więc widzisz — zapytał — obok bramy jest pewna kobieta o pięknym i spokojnym obliczu, w mocno już średnim wieku, mająca szatę prostą i nieozdobioną⁴⁷? Stoi zaś nie na okrągłym kamieniu, lecz na kwadratowym, pewnie osadzonym.

[2] A wraz z nią są dwie inne, które wydają się być córkami”.

„Widać wyraźnie, że tak jest”.

„A zatem ta w środku między nimi to Edukacja, jedna zaś to Prawda (Αλήθεια), a druga Namowa (Πειθώ)”.

[3] „Dlaczego jednak stoi ona na kwadratowym kamieniu?”

„Jest to znak — rzekł — że droga do niej jest bezpieczna i pewna dla przybywających oraz że dar jest bezpieczny dla tych, którzy go otrzymują⁴⁸.”

[4] „A cóż to jest, to, co ona daje?”

„Odwaga i niestrachliwość (ἀφοβία)” — odrzekł ów.

„A czym one są?”

„Jest to wiedza (ἐπιστήμη) — rzekł — iż niczego straszego nie doznaje się w życiu”.

⁴⁵ Dostrzegalny jest tutaj kontrast pomiędzy trudnym dochodzeniem do cnoty, a jej łatwością na ostatnim etapie; por. Sen. *Ben.* VII 1 (przekład polski: Seneka 1965); Ph. *De agricultura* 101 (przekład polski: Filon Aleksandryjski 1994).

⁴⁶ W literaturze antycznej obraz miejsca idealnego obecny jest od samego jej zarania, często jednak sytuowany jest poza tym, co aktualne (w przeszłości — mit „złotego wieku” — Hezjod; po śmierci — pola elizejskie — Wergiliusz, wyspy szczęśliwych — Pindar, gwiazdy — Platon, Cyceon, Seneka). Wyjątkami są — jak się wydaje — wczesnogreckie wyobrażenia — pola elizejskie u Homera (gdzie zostaje przeniesiony człowiek w swej duchowo—cielesnej całości i zyskuje nieśmiertelność; niekonieczne jest również legitymowanie się odpowiednim poziomem moralnym) oraz wyspy szczęśliwe u Hezjoda. W przypadku *Tablicy* wyraźnie widać, iż to szczęśliwe miejsce znajduje się w obrębie Życia.

⁴⁷ Por. Lu. *Pisc.* 12, 16 (przekład polski: Lukian 1962 d); Gal. *Protr.* 10.

⁴⁸ Co do szczęścianu jako symbolu stabilności zob. Pl. *Tim.* 55 d—e (przekład polski: Platon 1986).

XIX [1] „O Heraklesie — rzekłem — jak piękne są to dary. Lecz z jakiego powodu stoi ona w ten sposób poza murem?”

„Aby przybywających wyleczyć — rzekł — i napoić oczyszczającą mocą. A następnie, kiedy zostaną oczyszczeni, prowadzi ich w ten sposób do Cnoty⁴⁹.”

[2] „W jaki sposób? — zapytałem. — Nie rozumiem”.

„Ależ zrozumiesz — rzekł. — Jeśli komuś zdarzy się poważnie chorować, to idzie do lekarza, by ten przy pomocy środków oczyszczających usunął przyczyny choroby (τὰ νοσοποιοῦντα), a zatem w ten sposób lekarz doprowadza go do poprawy i zdrowia.

[3] Jeśli zaś nie był posłuszny nakazom, wzgardziwszy nimi jako prawdopodobnymi (εὐλόγως), zostanie doszczętnie wyniszczony przez chorobę⁵⁰.”

„To rozumiem” — rzekłem.

[4] „W ten sam sposób — rzekł — kiedy ktoś przybędzie do Edukacji, wyleczy go i napoi swoją mocą, skoro tylko najpierw go oczyści i usunie wszelkie zło, jakie miał, kiedy przybył⁵¹.”

„A jakie ono było?”

[5] „Niewiedza i błąd, który wypił był przy Uludzie, oraz chełpliwość (ἀλαζονεία), pragnienie, niepowściągliwość, gniew (θυμός), chciwość (φιλαργυρία) i wszelkie pozostałe, którymi został napelniony⁵² w pierwszym murze”.

XX [1] „A kiedy został już oczyszczony, dokąd odchodzi?”

„Do środka — rzekł — do Wiedzy i innych Cnót”.

„A jakie to Cnoty?”

[2] „Czy nie widzisz — zapytał — w bramie grupy kobiet, które wydają się powabne, skromne, mające szatę niewyszukaną o prostą; a ponadto są naturalne, w żaden sposób nie upiękzone jak inne?”

[3] „Widzę — rzekłem. — Lecz jak one się nazywają?”

„Pierwszą nazywają Wiedzą — rzekł, inne zaś są jej siostrami: Odwaga (Ἀνδρεία), Sprawiedliwość (Δικαιοσύνη), Piękno-dobroć (Καλοκάγαθία), Roztropność (Σωφροσύνη), Obyczajność (Εὐταξία), Wolność (Ἐλευθερία), Samokontrola, Życzliwość (Πρότης).

[4] „O najpiękniejszy — rzekłem — jak wielką nadzieję mamy”.

„Jeśli zrozumiecie — rzekł — uzyskacie to, o czym słyszycie”.

„Ależ uważamy — rzekłem — jak najbardziej”.

„A zatem — rzekł — zostaniecie ocaleni”.

XXI [1] „Kiedy więc one wezmą go, dokąd prowadzą?”

„Do matki” — rzekł.

„A kto to jest?”

„Szczęśliwość” — rzekł.

⁴⁹ Por. Pl. *Phd.* 69 b–c (przekład polski: Platon 1995 a); Dam. in *Phaedonem* 120–121, 128–131, 156–158.

⁵⁰ Por. Plu. *Moralia* 500e–501d.

⁵¹ Co do analogii medycyna—filozofia zob. np. Cic. *Tusc.* III 3, 5.

⁵² Por. Pl. *Phd.* 67 a; Iamb. *Myst.* 5, 15.

„Jaka ona jest?”

[2] „Czy widzisz tę drogę, która prowadzi do tego wzniesienia, które jest warownią spośród wszystkich murów?”

„Widzę”.

[3] „Czy przed bramą znajduje się pewna powabna kobieta, siedząca na wysokim tronie, ubrana w sposób godny wolnego człowieka i prosto oraz uwieńczona bardzo pięknym i kwiecistym wieńcem?”⁵³

„Widać wyraźnie, że tak jest”.

„Tak więc to jest Szczęśliwość” — rzekł.

XXII [1] „A cóż czyni, kiedy ktoś tam przybędzie?”

„Szczęśliwość oraz wszystkie inne Cnoty zwieńcza go — rzekł — swoją mocą jak zwycięzcę wielkich zawodów”⁵⁴.

„A jakież to zawody zwyciężył?” — zapytałem.

[2] „Największe — rzekł — a te największe bestie⁵⁵, które wcześniej go zżerały, powstrzymywały i zniewalały, wszystkie je pokonał i wyrzucił z siebie i opanował samego siebie tak, że owe służą niewolniczo jemu, jak on im wcześniej”.

XXIII [1] „O jakich bestiach mówisz? Bardzo bowiem chcę usłyszeć”.

„Po pierwsze — rzekł — Niewiedza⁵⁶ i Błąd. Czy one wydają się tobie bestiami?”

„Złymi (πονηρά)” — rzekłem.

[2] „A następnie Udręka, Lament, Chciwość, Niepowściągliwość i wszelka pozostała Nikczemność (Κακία). Wszystkimi nimi włada, a nie jest władany jak wcześniej”.

[3] „Jakież wspaniały wyczyn — rzekłem — najpiękniejsze zwycięstwo. Lecz powiedz mi jeszcze to: jaka jest moc wieńca, którym powiedziałaś...⁵⁷, że jest on wieńczony?”

⁵³ Por. X. *Mem.* II 1, 22; D. Chr. *Orr.* I 70—71: „Wskazał więc mu najpierw na większy szczyt, gdzie siedziała na okazałym tronie kobieta piękna i wspaniała, ubrana w białą szatę, dzierzącą berło nie ze złota ani srebra, lecz z jakiejś innej substancji (φύσις) czystej i bardzo lśniącej (...). Oblicze miała pogodne a zarazem pełne godności (...); podobnie postrzegało się jej całą postać, a jej wygląd się nie zmieniał” (przeł. A.P.).

⁵⁴ Metaforyka sportowa była często wykorzystywana w filozofii starożytnej i to przez jej różne nurty; zob. np. cynicy: D. L. VI 70 = fr. V B 446—454 SSR (Giannantoni 1990); Pl. *Prt.* (przekład polski: Platon 1995b); D. Chr. *Orr.* VIII 27—30, IX 11—12; stoicy: Sen. *Dial.* I 2 (przekład polski: Seneka 1989); Epic. *Dissertationes* III 22, III 26, IV 10; Plu. *Moralia* 24 (przekład polski: Plutarch 1954); M. Ant. III 4, (przekład polski Marek Aureliusz 1984); Ph. *Legum allegoriarum* II 108; III 48.

⁵⁵ Por. Pl. *Ep.* 335 b (przekład polski: Platon 1987); D. Chr. *Orr.* IX 11 (odpowiedź Diogenesa na zarzut bezprawnego przystrojenia się wieńcem na igrzyskach): „Wielu i to wspaniałych przeciwników [pokonałem], nie takich jak ci niewolnicy toczący teraz i tutaj walki zapaśnicze, rzucający dyskiem i biegający, lecz o wiele trudniejszych: biedę, wygnanie, zniesławianie, a ponadto gniew, cierpienie, pragnienie, strach oraz najbardziej ze wszystkich niepokonaną bestię, podstępna i przymilną — przyjemność” (przeł. A.P.).

⁵⁶ Por. Men. *Pericromene*.

⁵⁷ Lakuna.

[4] „Przyczyniającą się do szczęścia, młodzieńcze. Ten bowiem, kto zostanie uwieczniony tą mocą, staje się szczęśliwy i zadowolony, a pragnienia szczęścia nie pokłada w innych, lecz ma je w sobie samym”⁵⁸.

XXIV [1] „O jakimże to pięknym zwycięstwie mówisz. Kiedy zaś zostanie uwieczniony, cóż czyni i gdzie się udaje?”

[2] „Cnoty biorą go i prowadzą do tego miejsca, skąd przybył, i wskazują tych, którzy tam spędzają czas jako źle spędzających czas, nędznie (ἀθλίως) żyjących oraz jako rozbitych w życiu, błędnych i pokonanych jakby przez wrogów, jedni przez Niepowściągliwość, Chełpliwość, Chciwość, a inni przez Próżność (Κενοδοξία) i inne spośród Nikczemności. [3] Nie potrafią uwolnić się z tych niebezpieczeństw, którym są powolni, a więc ocalić się i przybyć tutaj, lecz żyją w niepokoju przez całe życie. Doznają zaś tego, ponieważ nie mogą odnaleźć drogi tutaj; zapomnieli bowiem rozkazu Daimona”.

XXV [1] „Wydajesz się słusznie mówić. Lecz jestem znów niepewny co do tego, dlaczego Cnoty wskazują mu owo miejsce, skąd wcześniej przybył”.

[2] „Nie widział ani nie znał dokładnie — rzekł — niczego, co tam jest, lecz wahał się z powodu niewiedzy i błędu, który był wypił; uznawał te, które nie są dobre, za dobre, a te, które nie są złe, za złe. Dlatego żył źle jak inni, którzy tam spędzają czas. Teraz zaś otrzymawszy wiedzę o tych [rzeczach], które są korzystne (συμφέροντα)⁵⁹, żyje pięknie i postrzega ich jako postępujących źle”.

XXVII [1] „Skoro więc wszystko to postrzega, cóż czyni albo dokąd się udaje?”

„Gdziekolwiek chce — rzekł. — Wszędzie jest bezpieczny jak w Korykreskiej Jaskini⁶⁰ i wszędzie, gdzie by nie przybył, ze wszech miar będzie żyć pięknie ze wszelkim bezpieczeństwem⁶¹. Wszyscy przyjmą go bowiem z radością jak chorzy lekarza”⁶².

[2] „A czy nie boi się owych kobiet, które nazwałeś bestiami, że czegoś od nich dozna?”

„Nie będą mu dokuczać wcale ani Rozpacz, ani Udręka, ani Niepowściągliwość, ani Chciwość, ani Bieda (Πενία), ani żaden inny Występek (Κακόν). [3] Panuje bowiem nad wszystkim i jest ponad wszystkim, co wcześniej sprawiało mu udrękę jak ci, którzy zostali ugryzieni przez węża. Bo przecież te dzikie bestie wszystkich innych ukąszą tak, że

⁵⁸ Por. Pl. *Mx.* 247e-248a (przekład polski: Platon 1994); Cic. *Tusc.* V 12, 36; Cic. *Parad.* 17 (przekład polski: Ciceron 1961b); Sen. *Ep.* XCII 2.

⁵⁹ Sen. *Ben.* VII 1.

⁶⁰ Istniały dwie takie jaskinie. Pierwsza mieściła się w Cylicji — zob. Plin. *HN* XXI 17, 31; Str. XIV 5, 5. Druga mieściła się w Fokidzie na górze Parnas — zob. Paus. X 6, 3, X 32, 2 (przekład polski: Niemirska-Pilszczyńska, Podbielski 1989); Str. IX 3, 1.

⁶¹ Por. Pl. *Cri.* 45 b—c; Epict. *Dissertationes* III 22; D. Chr. *Orr.* IV 8: (o Diogenesie) „On wyruszał samotnie, całkowicie bezpieczny, nie tylko w dzień, lecz i w nocy, tam, gdzie chciał” (przeł. A.P.).

⁶² Por. Pl. *Phdr.* 270 b (przekład polski: Platon 1993); Pl. *Grg.* 461 b — 465 b; Pl. *Phd.* 88c-91c; Epict. *Dissertationes* II 13, II 14, III 10, III 16, III 21—23; Sen. *Ep.* XXII, XXVII, XL; D. L. VI 30, 36.

umrą, tamtym zaś nie sprawiają cierpienia, ponieważ mają antidotum (ἀντιφάρμακον). Tak również i jemu nigdy nic nie sprawi cierpienia, ponieważ ma antidotum⁶³.

XXVII [1] „Pięknie wydajesz mi się mówić. Lecz jeszcze to mi powiedz. Kim są ci oto, którzy wydają się schodzić stamtąd, ze wzgórze? Jedni z nich, uwieńczeni robią wrażenie jakby radosne, ci zaś niewieńczeni robią wrażenie udręczonych i zaniepokojonych, ich głowy i nogi wydają się osłabione oraz [2] są opanowani przez pewne kobiety”.

„Uwiencześni są to ci, którzy ocalili się przy Edukacji i cieszą się, iż ją spotkali. [3] Niewieńczeni natomiast, jedni to odrzuceni przez Edukację, odwrócili się i są źle oraz nędznie usposobieni; inni zaś stchórzywszy i nie wstąpiwszy ku Wstrzemięźliwości ponownie odwrócili się i błądzą po bezdrożach”.

[4] „A te kobiety, które za nimi podążają, kim one są?”

„Udrękami — rzekł — Rozpaczami, Depresjami, Niesławami i Niewiedzami”.

XXVIII [1] „Mówisz, iż wszelkie złe [rzeczy] im towarzyszą”.

„Wszystkie, na Zeusa — rzekł — towarzyszą. Kiedy zaś przybędą oni do pierwszego muru, przed Zbytek i Niepowściągliwość, [2] sami siebie nie ganią⁶⁴, lecz wprost źle mówią o Edukacji i tych, którzy tam podążają, że są ponurzy, żałośni i nieszczęśliwi; oni porzuciwszy życie z nimi, żyją źle i nie korzystają z dóbr z nimi”.

[3] „A co też nazywają oni dobrymi?”

„Chciwość i niepowściągliwość, jak rzekłby ktoś jako podsumowanie. Ucztovanie na sposób bydła uważają, iż jest korzystaniem z największych dóbr⁶⁵.”

XXIX [1] „A te inne kobiety, które tu przybywają, wesołe i śmiejące się, jak się nazywają?”

[2] „Przekonania — rzekł — przyprowadziwszy do Edukacji tych, którzy mają stawić się przed Cnotami, zawierają, ażeby przyprowadzić innych i oznajmiają, że już są szczęśliwi ci, których wtedy przyprowadzili”.

[3] „Czy więc — zapytałem — one nie wchodzi do środka, do Cnot?”

„»Nie — rzekł.«⁶⁶ Nie jest bowiem zgodne z prawem (θέμις), ażeby Przekonanie weszło do Wiedzy, lecz przekazuje ich Edukacji. [4] Następnie, kiedy przyjmie ich Edukacja, zawierają, ażeby poprowadzić innych tak, jak okręty wyładowawszy ładunek znów zawierają i ładują jakieś inne ładunki”.

XXX [1] „To wydaje mi się — rzekłem — pięknie objaśniłeś. Lecz tego jeszcze nam nie wyjaśniłeś, co nakazuje Daimon robić tym, którzy wkraczają do Życia”.

[2] „By byli odważni — rzekł. — Dlatego i wy bądźcie odważni; wszystko bowiem objaśniłem i niczego nie pominąłem”.

⁶³ Por. M. Ant. IX 42, 2.

⁶⁴ Por. Epict. *Dissertationes* II 19, II 21, III 22

⁶⁵ Por. Pl. R. 586 a; Sen. *Ep.* XCII.

⁶⁶ Słowa te usuwa Drosihnus.

„Pięknie mówisz” — rzekłem.

[3] Wyciągnął więc ponownie rękę i rzekł: „Widzicie ową kobietę, która wydaje się być ślepa i stać na okrągłym kamieniu, a o której wcześniej wam powiedziałem, iż nazywa się Fortuna?”

„Widzimy”.

XXXI [1] „Nie poleca się jej wierzyć — rzekł — ani niczego, co ktoś mógłby od niej otrzymać, nie uważać za pewne i bezpieczne, ani nie uważać za własne. [2] Nic nie stoi na przeszkodzie, by ponownie to odebrać i dać komuś innemu. Często miała w zwyczaju to czynić. I z tego też powodu poleca się bycie neutralnym względem jej darów i ani nie cieszyć się, kiedy daje, ani nie upadać na duchu, kiedy odbiera, ani jej nie potępiać, ani nie chwalić. [3] Niczego bowiem nie czyni z rozważą (μετὰ λογισμοῦ), lecz wszystko prawdopodobnie i jak się zdarzy (εἰκῆ καὶ ὅς ἔτυχε), jak już wcześniej wam powiedziałem. Dlatego też Daimon poleca nie wierzyć, cokolwiek by ona czyniła, by nie stać się podobnym do złych bankierów⁶⁷. [4] Albowiem oni, kiedy biorą srebro od ludzi, cieszą się i uważają za własne, kiedy zaś żądają zwrotu, okazują żal i są przekonani, że doznają czegoś strasznego, nie pamiętając, że pod tym warunkiem przyjęli depozyt, iż nic nie stoi na przeszkodzie zabrać depozyt z powrotem. [5] Tak samo poleca Daimon czynić względem jej daru — pamiętać, że Fortuna ma taką naturę, iż wielokrotnie to, co dała była, zostanie odebrane i szybko ponownie da i znów zostanie odebrane, to co była dała — nie tylko zresztą co dała teraz, lecz i wcześniej. [6] To, co daje, poleca przyjąć od niej i natychmiast odejść, kierując się ku darowi pewnemu i bezpiecznemu”.

XXXII [1] „A cóż to za dar?” — zapytałem.

„Ten który otrzymają od Edukacji, a dzięki której tam się ocala”.

„Czym więc on jest?”

[2] „Prawdziwa wiedza (ἀληθὴς ἐπιστήμη) — rzekł — o tym, co korzystne — dar pewny, bezpieczny i niewywołujący żalu (ἀμεταμέλητος). [3] Poleca więc natychmiast uciec do niego i kiedy przybędą do owych kobiet, o których wcześniej powiedziałem, że nazywają się Niepowściągliwość i Zbytek, to stamtąd poleca natychmiast wyjść i nie wierzyć im wcale, aż przybędzie do Fałszywej Edukacji. [4] Poleca spędzić jakiś czas z nią i wziąć od niej, cokolwiek by się chciało, jako aprowizację, a następnie odejść stamtąd natychmiast ku prawdziwej Edukacji. [5] To więc nakazuje Daimon. Kto więc czyni coś wbrew temu albo lekceważy, ginie jako zły w nieszczęsny sposób⁶⁸”.

XXXIII [1] „Oto opowieść, o cudzoziemcy, która znajduje się przed wami na tablicy. Jeśli zaś trzeba coś powiedzieć ponadto o każdym z tych, nic nie stoi na przeszkodzie; albowiem wam opowiem”.

⁶⁷ Por. Plu. *Consolatio ad Apollonium* 116 a–b.

⁶⁸ Por. Luc. *Icar*. 33 (przekład polski: Lukian 1960b); Luc. *Philops*. 20 (przekład polski: Lukian 1960c), Luc. *D Mort*. 15 (przekład polski: Lukian 1960d); Luc. *Par*. 57 (przekład polski: Lukian 1962d).

[2] „Pięknie mówisz — rzekłem. — Cóż jednak poleca Daimon wziąć od Falszywej Edukacji?”

„Te [rzeczy], które wydają się być korzystne (εὐχρηστα)”

„A cóż to jest?”

[3] „Pisma — rzekł — a spośród innych nauk te, o których również Platon⁶⁹ mówił, że jak gdyby mają moc pewnego hamowania młodych, ażeby nie byli odciągani do czegoś innego”.

[4] „Czy jest więc konieczne, czy nie, zabranie tego, jeśli ktoś chce dotrzeć do prawdziwej Edukacji?”

„Konieczne to nie jest — rzekł — pożyteczne natomiast do tego, by przybyć szybciej. Do tego zaś, by stać się lepszymi, wcale się nie przyczynia”.

[5] „A więc — rzekłem — mówisz, że nie jest to pożyteczne do tego, by stać się lepszymi mężami?”

„Można i bez tego stać się lepszymi, jednakowoż nie jest to niepożyteczne. Jak bowiem dzięki tłumaczowi czasami rozumiemy to, co powiedziane, to jednakże nie jest niepożyteczne, ażebyśmy sami znali język, dokładniej bowiem to zrozumiemy, w ten sam sposób nic nie stoi na przeszkodzie, żeby i bez tych nauk stać się »lepszymi«⁷⁰...”.

XXXIV [1] „Czy więc oni, matematycy, nie mają przewagi nad innymi ludźmi co do stania się lepszymi?”⁷¹

[2] „Jak mieliby mieć przewagę, skoro podobnie jak inni zdają się błędzić odnośnie do dobra i zła, a ponadto są owładnięci przez wszelką nikczemność?” [3] Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie znać pisma i opanować wszystkie nauki, a jednocześnie upijać się, być niepowściągliwym, chciwym, niesprawiedliwym, zdrajcą i krótko mówiąc głupcem”.

[4] „Istotnie, można zobaczyć wielu takich”.

„Jak więc — rzekł — mieliby mieć przewagę w stawianiu się lepszymi ludźmi z powodu tych nauk?”

XXXV [1] „Jak wynika z tego wywodu, w żaden sposób. Lecz jaka jest przyczyna — zapytałem — że przebywają wewnątrz drugiego muru jakby zbliżając się do prawdziwej Edukacji?”

[2] „A cóż im to pomaga — rzekł — przecież często można dostrzec, jak przechodzą od pierwszego muru od Niepowściągliwości i innej nikczemności do muru trzeciego, do prawdziwej Edukacji ci, którzy omijają matematyków? Tak więc jak mogą mieć przewagę, jeśli są bardziej ociężali i bardziej niepojętni (ἀκίνητότεροι ἢ δυσμαθέστεροι)?”

⁶⁹ Pl. *Lg.* 808 d—e. Por. X. *Mem.* IV 1, 3—4; Isoc. *Panegyricus* 10.

⁷⁰ Wstawiają Fitzgerald i White (1983).

⁷¹ Por. Sen. *Ep.* LXXXVIII.

⁷² Por. D. Chr. *Orr.* IV 30: „Liczni nazywają ją *paideia* — jakby coś, jak sądzę, dla dzieci (παιδίων) — oraz uważają tego, kto zna większość literatury — perskiej, greckiej, syryjskiej i fenickiej — kto przeczytał większość ksiąg, za najmądrzejszego i najbardziej wychowanego (πλειοδευμένον); a kiedy znów któremuś z nich zdarzy się postępować haniebnie, tchórzliwie albo być chciwym, to twierdzą, iż nie ma to znaczenia...” (przeł. A.P.).

[3] „Jak to?” — zapytałem.

„To, że ci w pierwszym murze..., »ci w drugim murze«⁷³, jeśli nic innego, roszczą sobie prawo, że wiedzą, chociaż nie wiedzą. Dopóki mają to przekonanie, z konieczności są ociążali względem wyruszenia ku prawdziwej Edukacji. [4] A czy nie widzisz innego [powodu], że Przekonania z pierwszego muru wkraczają do nich podobnie? Tak więc żaden nie jest lepszy od tamtych, chociaż jest z nimi Skrucza i są przekonani, że nie mają edukacji, lecz fałszywą edukację, z powodu której błędzą. [5] Chociaż są w takim stanie, to nie mogą zostać ocaleni. A wy również, cudzoziemcy — rzekł — w ten sposób możecie czynić i w ten sposób spędzacie czas z wypowiedzianymi słowami, aż posiadacie znajomość (ἐξίς)⁷⁴. Lecz często trzeba je rozważać i nie przerywać, inne natomiast [rzeczy] uważać za nieistotne (πάρεργα). Jeśli zaś nie, to żadnej korzyści nie odniesiecie z tego, co teraz słyszycie”.

XXXVI [1] „Tak też uczynimy. Wyjaśnij zaś to, jak [to jest], że nie są dobre te [rzeczy], które ludzie otrzymują od Fortuny, jak życie (τὸ ζῆν), bycie zdrowym (τὸ ὑγιαίνειν), bogatym (τὸ πλουτεῖν), sławnym (τὸ εὐδοκιμεῖν), posiadanie dzieci, bycie zwycięzcą i wszystko temu podobne? [2] Albo znów te, które są przeciwne, dlaczego nie są złe? Dostyc bowiem niezwykle i nieprawdopodobne (παράδοξον ἡμῖν καὶ ἄπιστον) wydaje się nam to, co powiedziano”.

„Chodź więc — rzekł — spróbuj odpowiedzieć, co ci się jawi, odnośnie do tego, o co cię zapytam”⁷⁵.

[3] „Z pewnością tak uczynię” — rzekłem.

„Czy więc, jeśli ktoś żyje źle, to dla niego życie jest dobrem?”

„Nie wydaje mi się, raczej złem” — rzekłem.

„Jak więc życie — rzekł — jest dobrem, skoro dla niego jest złem?”

[4] „Tak, że dla tych, którzy żyją źle, wydaje mi się być złem, dla tych zaś, którzy pięknie, dobrem”.

„A więc mówisz, że życie jest dobrem i złem jednocześnie?”⁷⁶

„Tak”.

XXXVII [1] „Nie mówże rzeczy nieprawdopodobnych (ἀπιθάνως)! Niemożliwe bowiem, by ta sama rzecz była dobra i zła. Zawsze bowiem ta sama rzecz byłaby korzystna i szkodliwa, godna wyboru i godna unikania (αἰρετὸν καὶ φευκτόν)”.

[2] „Toż to nieprawdopodobne. Lecz jak życie nie jest złem, skoro to, co jemu przysługuje, przysługiwałoby mu jako jakieś zło; a więc jeśli przysługuje jemu jakieś zło, to samo życie jest złem”.

⁷³ Lakuna.

⁷⁴ Sen. *Ben.* VII 2; Luc. *Nigr.* 6—7 (przekład polski: Lukian 1962f).

⁷⁵ Por. Pl. *R.* 337 c.

⁷⁶ Por. Pl. *Erx.* 397 e.

„Lecz to nie to samo — rzekł — żyć i żyć źle⁷⁷. Czyż ci się nie zdaje?”

„Rzeczywiście, nie wydaje mi się tym samym”.

[3] „Tak więc źle żyć jest złem, życie natomiast nie jest złem, skoro jeśli byłoby złem, to żyjącym pięknie przysługiwałoby zło, skoro i życie im przysługuje, które to jest złem”.

„Prawdę wydajesz mi się mówić”.

XXXVIII [1] „Skoro więc cechą obu jest życie, i tych, którzy żyją pięknie, i tych, którzy źle, życie nie może być ani dobrem, ani złem; podobnie jak [samo] cięcie i kauteryzowanie⁷⁸ tym, którzy chorują, ani nie szkodzi, ani nie pomaga, lecz to jak się tnie, tak też w przypadku życia, samo życie nie jest złem, lecz [jest nim] życie źle”.

[2] „Tak właśnie jest”.

„Jeśli tak jest w ten sposób, to rozważ, czy wolałbyś żyć źle, czy też umrzeć pięknie i mężnie?”

„Wolałbym umrzeć pięknie”.

[3] „A więc i śmierć nie jest złem, jeśli częstokroć śmierć jest bardziej godna wyboru niż życie”.

„Ależ tak”.

[4] „A więc to samo rozumowanie dotyczy zdrowia i choroby. Częstokroć bowiem nie jest korzystne wyzdrowienie, lecz przeciwnie, zależy to od okoliczności⁷⁹”.

„Prawdę mówisz”.

XXXIX [1] „Chodź, rozważmy również w ten sam sposób bogactwo, czy można dostrzec — jak to częstokroć można zobaczyć — że jeśli komuś przysługuje bogactwo, żyje źle i nędznie⁸⁰”.

„Na Zeusa, wielu [tak żyje]”.

[2] „A więc bogactwo nic ich nie wspiera w życiu pięknie?”

„Nie wydaje się; są bowiem mało warci (φαιλοί)”.

[3] „Tak więc to nie bogactwo sprawia, iż są zacni (σπουδαίοι), lecz Edukacja”.

„Prawdopodobnie”.

„Z tego wywodu wynika, iż bogactwo dobrem nie jest, jeśli nie wspiera tych, którzy je posiadają, w byciu lepszymi⁸¹”.

„Tak to się zdaje”.

[4] „Również niektórym nie przynosi korzyści bycie bogatym, kiedy nie wiedzą, jak korzystać z bogactwa”.

„Tak też mi się wydaje”.

⁷⁷ Por. Pl. *Cri.* 48 b.

⁷⁸ Por. Pl. *Grg.* 480 b—d, 521 e-522 a.

⁷⁹ Por. D.L. VII 101; M. Ant. I 11.

⁸⁰ Por. Pl. *Erx.*; Plu. *Moralia* 523 c-528 b (przekład polski: Plutarch 1977).

⁸¹ Por. X. *Mem.* IV 2.

„Jak więc ktoś mógłby osądzić jako dobro to, czego posiadanie wielokroć nie przynosi korzyści?”

[5] „W żaden sposób”.

„Tak więc, jeśli ktoś wiedziałby, jak pięknie i w sposób doświadczony (ἐμπείρως) korzystać z bogactwa, będzie żył dobrze, jeśli zaś nie, to źle”.

„Najprawdziej wydajesz mi się mówić”.

XL [1] I ogólnie jest tak, że ceniecie takich [rzeczy] jako będących dobrami albo niecenienie jako będących złymi, to jest to, co niepokoi ludzi i szkodzi tak, że jeśli cenią je i są przekonani, że tylko dzięki nim mogą być szczęśliwi, to zamierzają wszystko czynić ze względu na nie i nie powstrzymują się nawet przed [czynami], które uważa się za w najwyższym stopniu bezbożne i najgorsze (τὰ ἀσεβέστατα καὶ τὰ αἰσχρότατα). [2] To zaś dzieje się z powodu nieznamości dobra. Nie wiedzą bowiem, że ze złych [rzeczy] nie powstanie dobro. [3] Można zobaczyć wielu, którzy zdobyli bogactwo poprzez złe i haniebne czyny (κακὰ καὶ αἰσχρὰ ἔργα), jako przykłady wymienię zdradę, grabież, zabójstwo (ἀνδροφονεῖν), szantaż (συκοφαντεῖν), oszustwo (ἀποστερεῖν) i wszelkie inne łajdactwa (μοχθηρά)⁸².

„Ależ jest tak”.

XLI [1] „Jeśli więc nigdy ze zła nie powstaje dobro, co jest prawdopodobne, a bogactwo powstaje ze złych czynów, to z konieczności bogactwo nie jest dobrem”.

„Tak wynika z tego wywodu”.

[2] „Lecz bycia rozumnym (φρονεῖν) i sprawiedliwego postępowania (δικαιοπραγεῖν) nie można zdobyć poprzez złe czyny, tak jak i bycia niesprawiedliwym (ἀδικεῖν) i nierozumnym (ἄφρονεῖν) poprzez czyny piękne, nie może również jednocześnie temu samemu przysługiwać. [3] Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, ażeby bogactwo, przekonanie, zwycięstwo i pozostałe tym podobne przysługiwały komuś obdarzonemu wszelką niktzemnością. Tak więc one nie byłyby ani dobre, ani złe, albowiem jedynym dobrem jest bycie rozumnym, a złem nierozumnym”⁸³.

[4] „Wystarczająco wydajesz mi się to wyjaśniać” — rzekłem⁸⁴.

„I obaliliśmy to przekonanie, że są przekonani, iż te [rzeczy] pochodzą z nędznych czynów”.

XLII [1] „W każdym razie wiele osiągnięto, a jest to to samo, co powiedzieliśmy, iż takie [byty] nie są ani dobre (*bona*), ani złe (*mala*), a co więcej, że jeśli one powstają wyłącznie z nędznych czynów (*actiones parvae*), byłyby wyłącznie złe. Jednakże wszystkie pochodzą z obu rodzajów, dlatego też mówimy, że są one ani dobre, ani złe, tak jak nie są dobre

⁸² Por. fr. V A 80 SSR; X. *Smp.* III 8 (= fr. V A 81 SSR), IV 34–44 (= fr. V A 82 SSR), IV 2–5 (= fr. V A 83 SSR) (przekład polski: Ksenofont 1967); fr. V B 220–246 SSR; Sen. *Ep.* LXXXVII.

⁸³ Pl. *Euthd.* 281 e (przekład polski: Platon 1957b); D.L. II 31.

⁸⁴ W tym miejscu kończy się tekst grecki, a dalsza część została przetłumaczona z języka łacińskiego.

ani złe sen i czuwanie. Podobnie ma się mój pogląd (*sententia*) odnośnie do chodzenia, siedzenia i pozostałych, które zdarzają się każdemu z tych, którzy są albo rozumni (*intelligentes*), albo głupi (*ignorantes*). Te zaś, które są właściwe któremukolwiek, jedne są dobrem (*bonum*), inne złem (*malum*), jak tyrania i sprawiedliwość (*iustitia*), które to dwie rzeczy zdarzają się raz jednemu, raz innemu; a jest tak dlatego, że sprawiedliwość przynależy zawsze do obdarzonych rozumem (*intelligentia*), a tyrania do nikogo, chyba że towarzyszy głupim. Nie może bowiem dziać się tak, jak powiedzieliśmy powyżej, że jednemu i temu samemu w tym samym czasie dwie rzeczy w taki właśnie sposób się mające przysługiwały, czyli żeby jeden i ten sam człowiek w tym samym czasie spał i czuwał, był jednocześnie świadomy i nieświadomy i cokolwiek innego z tych, które mają się w ten sam sposób”.

A ja na to powiedziałem: „Sądzę, iż w całej tej rozmowie (*sermo*) całą rzecz ty już zakończyłeś”.

XLII „Te zaś wszystkie — rzekł — mówię, iż wynikają z owej naprawdę boskiej zasady (*principium divinum*)”.

„A cóż to jest — zapytałem — na co wskazujesz?”

„Życie i śmierć — rzekł — zdrowie i choroba, bogactwo i bieda oraz inne, o których powiedzieliśmy, iż są dobre i złe, zdarzają się wielu ludziom z tego, co nie jest złe (*a non malo*)”.

„W każdym razie wnioskujemy — rzekłem — że to z koniecznością z tej rozmowy wynika, iż takie rzeczy są ani dobre, ani złe; w tym przypadku jednak nie jestem pewien co do mojego osądu (*iudicium*) odnośnie do tych rzeczy”.

„To zaś ma miejsce — rzekł — dlatego, że daleko jesteś od tego stanu (*habitus*), w którym mógłbyś ogarnąć duszą (*animus*) ten pogląd (*sententia*). Dlatego wytrwale, w całym waszym życiu, używajcie rzeczy, które nieco wcześniej wam wskazałem, ażeby to, co wam powiedziałem, utrwaliło się w waszych duszach i tym samym powstał w was stan. Jeśli zaś wątpilibyście o czymkolwiek, powróćcie do mnie, bym wyjaśnił wam to, odnośnie do czego powstało w was wątpienie (*dubitatio*)”.

BIBLIOGRAFIA

- AMEISENOWA, Z., 1956, „Tabula Cebetis, nieznaną rysunek z XVI wieku w Bibliotece Jagiellońskiej”, *Biuletyn Historii Sztuki* 18, s. 476—481.
- ARTEMIDOR Z DALDIS, 1995, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa.
- ARYSTOTELES, 2001, *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L. Piotrowicz, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa.
- BANCHICH, T., 2002, *Cebes' Pinax*, Bryn Mawr.
- BARBONE, A., 2010, *La tavola di Cebete*, Napoli.
- BENEDETTI, S., 2001, *Itinerari di Cebete. Tradizione e ricezione della „Tabula” in Italia dal XV al. XVII secolo*, Roma 2001.
- BIELAWSKI, K., 2008, „Papyrus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne XX wieku”, *Kronos* 2 (6), s. 208—221.
- BOYS-STONES, G., 2007, „Fallere sollers: The Ethical Pedagogy of the Stoic Cornutus”, w: R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100BC—200BC*, vol. I, London, s. 77—88.
- BRANHAM, R.B., 1996, „Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism”, w: R.B. Branham, M.-O. Goulet-Gazé (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley—Los Angeles—London, s. 81—104.
- CALIFF, D.J., 2003, „Metrodorus of Lampsakus and the Problem of Allegory: An Extreme Case?”, *Arethusa* 36, s. 21—36.
- CARLINI, A., 1963, „Sulla composizione della Tabula di Cebete”, *SCO* 12, pag. 164—182.
- CLAY, D., 1994, „The Origins of the Socratic Dialogue”, w: P.A. van der Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, New York, s. 23—47.
- CYCERON, M.T., 1961a, *Rozmowy tuskulańskie*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. III, przeł. J. Śmigaj, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1961b, *Paradoksy stoików*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. III, przeł. J. Śmigaj, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1996, *Katon Starszy o starości*, w: Cyceron — Plutarch, *Pochwała starości*, przeł. Z. Cierniakowa, Warszawa.
- CYCERON, M.T., 1997, *Leliusz o przyjaźni*, przeł. J. Korpanty, Kraków.
- DIELS, H., KRANZ, W., 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DILLON, J.M., LONG, A.A., 1988, *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley — Los Angeles — London.
- DIOGENES LAERTIOS, 2006, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa.
- DROSIHN, F., 1871, *ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ. Cebetis tabula*, Lipsiae.
- DUDLEY, D.R., 1938, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London.
- EPIKTET, 1961, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- FILON ALEKSANDRYJSKI, 1986, *Alegorie praw*, w: idem, *Pisma*, t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- FILON ALEKSANDRYJSKI, 1994, *O rolnictwie*, w: idem, *Pisma*, t. 2, przeł. S. Kalinkowski, Kraków.
- FITZGERALD, J.T., WHITE, L.M., 1983, *The Tabula of Cebes*, Chico.
- FLORENTIN, C., 2004, *Le Tableau de Cébès*, Grèges.
- GIANNANTONI, G., (coll.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. I-IV, Napoli.
- HEINZE, R., 1892, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig.
- HEZJOD, 1999, *Prace i dnie*, w: idem, *Teogonia. Prace i dnie. Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa.

- HIRSCH, B., 2005a, „Ins Bild gesetzt — Rezeption der *Tabula Cebetis* in der Kunst der Renaissance”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 183—193.
- HIRSCH, B., 2005b, „Personifikationen in der *Tabula Cebetis* in der antiken Bildkunst”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 164—181.
- HIRSCH-LUIPOLD, R., 2005, „Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens”, w: R. Hirsch-Luipold, R. Feldmeier, B. Hirsch, L. Koch, H.-G. Nesselrath, *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*, Darmstadt, s. 68—111.
- HIRZEL, R., 1895, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. II, Leipzig.
- HORACY, 1971, *Wybór poezji*, J. Krókowski (opr.), Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk.
- JAEGER, W., 1960, „Recension von E. Norden, *Agnostos theos*”, w: idem, *Scripta minora I*, Roma, s. 115—162.
- JAEGER, W., 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa.
- JAMBlich, 1993, *O życiu pitagorejskim*, w: Porfiriusz — Jamblich — Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław.
- JERRAM, C.S., 1878, *ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ. Cebetis Tabula*, Oxford.
- JOËL, K., 1901, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, Bd. II, 1, Berlin.
- JOLY, R., 1963, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles — Berchem.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, 1994, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pilszczyńska, Warszawa.
- KSENOFONT, 1967, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- KULIG, K., 2005, „Papirus z Derveni (przekład)”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 (38), s. 5—17.
- LONGOS, 1999, *Dafnis i Chloe*, przeł. J. Parandowski, Warszawa.
- LUKIAN, 1960a, *Tymon albo odludek*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960b, *Icaromenippos albo podróż napowietrzna*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960c, *Lęgarz albo niedowiariek*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1960d, *Rozmowy zmarłych*, w: idem, *Dialogi*, t. I, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962a, *Nie wierzyć łącno obmowie*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962b, *Charon albo przyglądający się życiu na świecie*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962c, *Podwójnie oskarżony*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962d, *Rybak*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962e, *Pieczeniarcz albo pieczeniarsztwo jest sztuką*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- LUKIAN, 1962f, *Nigrinos*, w: idem, *Dialogi*, t. II, przeł. M.K. Bogucki, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- MAREK AURELIUSZ, 1984, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Warszawa.
- MARROU, H.-I., 1969, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa.
- NAILS, D., 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis — Cambridge.
- NIEMIRSKA-PILSZCZYŃSKA J., PODBIELSKI H., (przeł.), 1989, *U stóp boga Apollona. Z Pauzaniaśza wędrówki po Helladzie księgi, VIII, IX, X*, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź.

- ORBINK, D., 2003, „Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship”, w: G.R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, s. 177–188.
- ORGEL, S., 1980, *Cebes in England: English Translations of the Tablet of Cebes from Three Centuries with Related Materials*, New York.
- ORTIZ GARCIA, P., 1995, „Tabla de Cebes”, w: Musonio Rufo, *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos menores. Epicteto, Manual. Fragmentos*, Madrid.
- PESCE, D., 1982, *La tavola di Cebete*, Brescia.
- PLATON, 1956, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1957a, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1957b, *Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1958a, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1958b, *Eutyfron. Obrona. Kriton*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1959, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- PLATON, 1960, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa.
- PLATON, 1986, *Timajos. Kritias*, przeł. P. Siwek, Warszawa.
- PLATON, 1987, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- PLATON, 1990, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź.
- PLATON, 1991, *Gorgias. Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa.
- PLATON, 1993, *Fajdros*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- PLATON, 1994, *Meneksenos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska, Wrocław — Warszawa — Kraków.
- PLATON, 1995a, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków.
- PLATON, 1995b, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- PLUTARCH, 1954, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław.
- PLUTARCH, 1977, *O żądzy bogactwa*, w: idem, *Moralia (wybór)*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa.
- PLUTARCH, 1988, *O obliczu widniejącym na tarczy Księżycy*, w: idem, *Moralia II*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa.
- PODOBIŃSKI, W.L., 1912, „Kebesa Obraz w świątyni Kronosa. Przedmowa”, *Sprawozdania Gimnazjum w Nowym Sączu*, s. 33–35.
- PRAECHTER, C., 1885, *Cebetis Tabula quam aetate conscripta esse videatur*, Marburg.
- PSEUDO-PLATON, 1985, *Zimorodek i inne dialogi*, przeł. L. Regner, Warszawa.
- RAMELLI, I., 2007, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, Milano.
- RAMELLI, I., LUCHETTA G., 2004, *Alegoria*, vol. I: *L'età classica*, Milano.
- RUIZ GITO, J.M., 1997, *La Tabla de Cebes: historia de un texto griego en el Humanismo y la educación europea*, Madrid.
- SCHLEIER, R., 1974, *Tabula Cebetis oder Spiegel des menschlichen Lebens, darin Tugend und Untugend abgemalet ist. Studien zur Rezeption einer antiken Bildbeschreibung im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin.
- SEDDON, K., 2005, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Routledge.
- SENEKA, 1961, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa.
- SENEKA, 1965, *O dobrodziejstwach*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- SENEKA, 1989, *O opatrności*, w: idem, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- SENOCRATE — ERMODORO, 1982, *Frammenti*, M. Isnardi Parente (cur.), Napoli.

- SIDER, S., 1979, *Cebes' Tablet: Fascimiles of the Greek Text, and of Selected Latin, French, English, Spanish, Italian, German, Dutch, and Polish Translations*, New York.
- SINKO, T., 1951a, „De lineamentis Platonis in Cebetis q.v. tabula”, *Eos* 45, s. 3—31.
- SINKO, T., 1951b, *Literatura grecka*, t. III, cz. 1: *Literatura grecka za Cesarstwa Rzymskiego (wiek I—III n.e.)*, Kraków.
- STOCK, G.S., 1901, „Hermas and Cebes — A Reply”, *Journal of Philology* 28, s. 87—93.
- ŚWIDERKÓWNA, A., 1991, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa.
- ŚWIDERKÓWNA, A., STAROWIEYSKI, M., 1998, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków.
- TAYLOR, C., 1900, „Hermas and Cebes”, *Journal of Philology* 27, s. 276—319.
- TAYLOR, C., 1901a, „Hermas and Cebes”, *Journal of Philology* 28, s. 24—38.
- TAYLOR, C., 1901b, „Note on Hermas and Cebes — A Reply”, *Journal of Philology* 28, s. 94—98.
- USENER, H., (ed.), 1887, *Epicurea*, Lipsiae.
- WINNICZUK, L., (oprac.), 1958, *Trzej satyrzycy rzymscy. Horacy — Persjusz — Juwenalis*, przeł. J. Czubek, J. Sękowski, Warszawa.
- ZELLER, E., 1880, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil III, Abh. 1, Leipzig.
- ZIELIŃSKI, J., 2000, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław.

ARTUR PACEWICZ
/ Wrocław /

The *Tabula of Cebes* as an Example of Allegorical Popularization of Ethics in Antiquity

ABSTRACT

The present paper offers a general introduction to the first Polish postwar translation of the *Tabula of Cebes*. It discusses the general structure of the text and its major arguments. Subsequently, some speculations on the philosophical affinity of the author of the text are given and the nature of its reception is dealt with. Furthermore, the article presents also a brief history of allegorical interpretation in Greece and touches upon the most important exegetical tendencies that hitherto have appeared in European culture. The article is followed by the first Polish postwar translation of the *Tabula of Cebes*.

KEYWORDS

Cebes, allegorical interpretation, moral exegesis, Platonic dialogues