

Anna GŁODOWSKA
(Toruń)

FAJDROS PLATONA, CZYLI MIĘDZY MITEM A RZECZYWISTOŚCIĄ, MIĘDZY NIEBEM A ZIEMIĄ

IL "FEDRO" DI PLATONE, CIOÈ TRA IL MITO E LA REALTÀ, TRA LA TERRA E IL CIELO

Il "Fedro" di Platone appartiene ai dialoghi filosofici particolari, sia per quanto riguarda il contenuto, ricco di vari motivi che trattano dell'arte retorica e dell'attività letteraria, che la forma nella quale si riflette tutto il talento di Platone come scrittore. E' la prima volta nei dialoghi platonici che Socrate, accompagnato dal suo amico Fedro va al di là delle mura di Atene per parlare dell'amore e dei temi letterari fuori città, in mezzo alla natura. E proprio la natura suggerisce ai nostri protagonisti i motivi che poi si ripetono in tutta l'opera. Nello stesso tempo la natura fa tanta impressione agli interlocutori che gli vengono in mente i miti legati ai posti nei quali si svolge l'azione del dialogo e in questo modo i protagonisti cominciano, nella loro immaginazione, il viaggio per il mondo irreale e mitico in cui gli dei scendono dal cielo per avere figli con le donne mortali e gli uomini si trasformano in cicale perché ascoltando le belle voci delle muse, hanno dimenticato di mangiare e bere. In questo articolo che tratta dell'incontro del mito con la realtà, si pongono sotto analisi i brani del "Fedro" di Platone i quali presentano i due mondi: quello terrestre e quello extraterrestre, lontani l'uno dall'altro, nel dialogo platonico, però, così vicini, che gli elementi di essi si mescolano creando il mondo indimenticabile dell'opera del grande filosofo ateniese (228a-230e; 241d-243b; 258e-259e; 279a-c).

Fajdros zajmuje szczególne miejsce w spuściźnie pisarskiej Platona, tak ze względu na kunsztowną budowę i złożoną strukturę, jak i bogatą treść. W Platońskim dialogu, w którym spotykają się różne motywy i tematy związane z szeroko pojętą twórczością literacką, filozof stwarza czytelnikowi niezwykłą okazję odbycia wraz z tytułowym Fajdrosem i jego przyjacielem Sokratesem wędrowki po urzekającej okolicy Aten. Podróż ta nie tylko daje autorowi możliwość poruszania się w realnie istniejącej rzeczywistości Aten V w. p.n.e, którą zapewne znał z własnych spacerów, lecz przenosi czytelnika do krainy mitów, ukazując inny pozaziemski wymiar. Nie powinien nas zatem dziwić fakt, że Platoński *Fajdros* nadal budzi żywe zainteresowanie historyków literatury i filozofii oraz cieszy się uznaniem czytelników. Na formę dialogu Platona zwraca uwagę W. Kiaulehn¹, który nakreśliwszy pokrótce scenierię, w jakiej roz-

¹ W. Kiaulehn, *De scaenico dialogorum apparatu capita tria*, Halle 1913, s. 34.

grywa się rozmowa Fajdrosa z Sokratesem, stara się wskazać pewne motywy przewijające się przez cały utwór, jak choćby opis platanu, by następnie zwrócić uwagę na problemy dotyczące jedności formy, treści i tonu wypowiedzi, z którymi zetknie się czytelnik podczas lektury Platońskiego *Fajdrosa*. R. Hirzel², omawiając wspomniany dialog, posługuje się interesującym porównaniem. Przyrównuje on utwór Platona do antycznej tragedii, w której kolejne wystąpienia Sokratesa prowadzą główną bohaterkę – retorykę do nieuchronnej katastrofy – utraty pozycji „władcy w królestwie umysłu” na rzecz filozofii, podobnie jak w tragedii Sofoklesa niegdyś kochany przez poddanych król Edyp traci tron na korzyść Kreona. W tym efektownym porównaniu R. Hirzel niestety pomija milczeniem scenerię, w jakiej rozgrywa się ów dramat retoryki. Również inni badacze tego dialogu koncentrują się na strukturze utworu. A. W. Nightingale³ stara się wyodrębnić w Platońskim *Fajdroście* inne gatunki literackie, wplecione przez autora do dialogu oraz sposób ich adaptacji, snując jednocześnie rozważania na temat oryginalności dzieła literackiego. Natomiast C. H. Kahn⁴ kreśli charakterystykę *Fajdrosa* Platona na tle spuścizny literackiej filozofa, porównując ten dialog do wyobrażenia boga Janusa o dwu twarzach zwróconych w dwie różne strony: w stronę dialogów wcześniejszych i tych, które mają dopiero powstać, utwór ten bowiem zawiera w sobie elementy pojawiające się już wcześniej w Platońskiej twórczości oraz stanowi zapowiedź nowej formy: dialogów dialektycznych. Parafrazując obrazowe porównanie C. H. Kahna, powiedzieć można, że Platoński *Fajdros* przypomina boga Janusa, którego jedna twarz skierowana jest w stronę świata rzeczywistego, okolic rozciągających się poza murami Aten, podczas gdy druga ogląda świat nierzeczywisty, obecny w mitach. Najobszerniejszą jednak charakterystykę okoliczności, w jakich rozgrywa się akcja *Fajdrosa*, przynosi nam niewątpliwie opracowanie G. R. F. Ferrariego⁵, którego rozważania dotyczą zagadnień związanych z tematyką dialogu, topografią terenu oraz mitem o Boreaszu, wplecionym w rozpoczynającą utwór rozmowę Sokratesa z Fajdrosem. To podporządkowanie analizy początkowych partii Platońskiego dialogu wymienionym tematom z jednej strony pozwala ogarnąć bogactwo treści, z drugiej zaś rozbija strukturę poszczególnych scen, w których wspomniane tematy wzajemnie się przeplatają, tworząc misterną konstrukcję. Równie interesujące uwagi na temat czasu, miejsca i tematów rozmowy Sokratesa i tytułowego Fajdrosa podaje

² R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, s. 223 i n.

³ A. W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995, s. 133–171.

⁴ C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 371–392.

⁵ G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, Cambridge 1990.

również G. Reale⁶, który w swej wnikliwej analizie tekstu stara się odszukać i odczytać treści nawiązujące do niepisanej nauki Platona.

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione te passusy, w których spotykają się elementy dwóch światów: realnego i pozaziemskiego, wydawałoby się, że dość odległych, a jednak istniejących obok siebie.

Wybór miejsca odpowiedniego do przeprowadzenia dyskusji jest jednym z głównych wątków rozmowy we wstępnych partiach dialogu, a nawet, jak zauważa W. Kiaulehn⁷, staje się swego rodzaju motywem przewijającym się przez cały utwór. Motyw miejsca podejmuje bowiem Sokrates, opowiadając w dalszej części *Fajdrosa* mit o porwaniu Orejty przez Boreasa oraz o cykadach, co wskazuje na wyraźny związek rzeczywistego miejsca z powszechnie znaną opowieścią mitologiczną nawiązującą treścią do otaczającej naszych bohaterów przyrody.

W passusie 228a–230e Fajdros i Sokrates, dotąd poruszający się po ulicach Aten, niepostrzeżenie znaleźli się poza murami miasta, a problem wyboru właściwego miejsca na odczytanie przez Fajdrosa rękopisu mowy Lizjasza staje się głównym tematem rozważań, o czym dowiadujemy się z rozmowy naszych bohaterów:

Fajdros: [...] Więc może usiądziemy, gdzie chcesz i będziemy czytali?

Sokrates: Chodźmy stąd; wróćmy się wzdłuż Ilissu, a potem gdzie bądź usiądziemy spokojnie (229a)⁸.

Nasuwa się zatem pytanie, jaką drogę pokonali nasi bohaterowie, by znaleźć się nad brzegiem Ilissosu. Do tej pory nie znaleziono na nie jednoznacznej odpowiedzi, lecz z uwagi na odniesienia topograficzne, jakie można znaleźć w tekście Platońskiego dialogu, pojawiły się różne propozycje. G. Rodenwaldt⁹ wysuwa przypuszczenie, że Sokrates i Fajdros opuszczają miasto na północ od Olimpiejonu, skręcają następnie nad Ilissos i podążają w dół rzeki aż do świątyni Pana. L. Robin¹⁰ natomiast uważa, że wzmianka Sokratesa, w której stwierdza, iż gotów jest podążać za Fajdrosiem aż do Megary, by wysłuchać mowy Lizjasza (227d), wskazuje na kierunek wędrówki bohaterów dialogu. Autor ten dochodzi do wniosku, że opuszczają oni miasto na południe od świątyni Zeusa Olimpijskiego, skręcają w lewo nad Ilissos, a następnie podążają w górę rzeki do źródła

⁶ Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 1998; opracowanie to w dalszej części artykułu będzie cytowane jako: Platone, *Fedro*.

⁷ W. Kiaulehn, *op.cit.*, s. 38.

⁸ Cytaty w języku polskim z Platońskiego *Fajdrosa* podaję za: Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.

⁹ R. Rodenwaldt, *Pan am Ilissos*, AM 37 (1912), s. 141–150.

¹⁰ L. Robin, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV, 3 *Phèdre*, Paris 1954, s. X–XII wraz ze szkicem możliwej drogi, którą podążali Sokrates z Fajdrosiem.

Kallirro. Jednak J. Travlos¹¹, wyznaczając drogę, jaką mieli pokonać Sokrates i Fajdros, jest zdania, że przebiega ona na północ od Olimpiejonu przez bramę Hippadesa, prowadzi następnie dalej na prawo nad Ilissos, który przyjaciele przekraczają, by dotrzeć do świątyni Pana i nimf u wejścia do malowniczej doliny. Powyższe opinie dowodzą, że ze względu na wskazówki topograficzne, których dostarcza nam tekst Platońskiego *Fajdrosa*, nie można w sposób niebudzący wątpliwości wyznaczyć trasy, jaką pokonali Sokrates i Fajdros w drodze z Aten nad Ilissos. Należy jednak podkreślić, że jest to sprawa drugorzędna, ponieważ najważniejszy jest fakt, że Sokrates po raz pierwszy w Platońskim dialogu znalazł się poza murami Aten, na otwartej przestrzeni, gdzie mógł zachwycać się pięknem przyrody, czego nie omieszką uczynić.

Spacer na świeżym powietrzu oraz mijane miejsca przypominają naszym bohaterom opowieści związane z wydarzeniami, jakie miały się kiedyś rozegrać u podnóża Akropolu. W ten sposób motyw miejsca łączy się z motywem mitologicznym, a nasi protagoniści przenoszą się do czasów, w których bogowie zstępowali na ziemię i ingerowali w życie jej mieszkańców. Sokrates wybiera na przewodnika po okolicach Aten swego młodego przyjaciela i jemu powierza wybór miejsca właściwego do przedstawienia mowy Lizjasza: „No to idź naprzód i rozglądaj się, gdzieby można usiąść” (229a). Fajdros, który zapewne nieraz spacerował poza murami miasta, stosując się ściśle do zaleceń lekarza Akumenosa, nie miał problemów ze wskazaniem stosownego miejsca. Jego wybór padł na wyniosły platan, w cieniu którego można było spokojnie porozmawiać. Sokrates i Fajdros, zmierzając do wyznaczonego miejsca, brodzą w nurtach Ilissosu, co, jak stwierdza tytułowy bohater, „nie jest nieprzyjemne o tej porze roku i dnia” (229a). Z tej krótkiej wzmianki o pogodzie dowiadujemy się, że sceny te rozgrywają się w jakiś upalny dzień lata w godzinach przedpołudniowych, gdy temperatura ciągle jeszcze rośnie, a chłód płynącej rzeki przynosi ulgę i łagodzi słoneczny skwar.

Zanim jednak dotrą do wspomnianego platanu, czyste i przezroczyste wody Ilissosu przypominą Fajdrosowi opowieść o porwaniu Orejty przez Boreasa, do którego to zdarzenia miało dojść, jak sądzi Fajdros, właśnie w pobliżu mijanych miejsc (229b)¹². Miejsce zatem nie jest tylko tłem dla spotkania Sokratesa z Fajdrossem, lecz sugerując temat rozmowy, staje się ważnym elementem całego utworu, ponieważ wpływa na przebieg akcji, przesuwając w czasie deklamację mowy Lizjasza i wzmagając w ten sposób zainteresowanie czytelnika. Należy jednocześnie podkreślić, że Fajdros wprowadza jako pierwszy wspomina o micie wiążącym się z właśnie mijanym miejscem, lecz to Sokrates wskazuje na dwa inne prawdopodobne miejsca tego mitycznego zdarzenia: na sąsiedztwo świątyni

¹¹ J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, s. 289.

¹² O porwaniu Orejty przez Boreasa wspomina dwukrotnie *Pauzaniasz* (I, 19, 5; V, 19, 1), którą to opowieść zaczerpnął z *Herodota* (VII, 189).

Artemidy, gdzie odnaleźć można nawet ołtarz poświęcony Boreaszowi oraz na wzgórzu Aresa, znane z innej wersji mitu, choć, jak sam zastrzega, nie jest zainteresowany przyrodą. Zdaniem G. R. F. Ferrariego¹³, samo miejsce, które wydaje się Fajdrosowi odpowiednie i miłe dla dziewczęcych zabaw, wywołuje u niego skojarzenia z opowieścią mitologiczną. Natomiast sam mit w sposób racjonalny wyjaśnia już Sokrates, jak zauważa dalej uczony, zwracając przy tym uwagę na pewną dziedzinę zainteresowań sofistów, której on sam nie uważa za istotną, a mianowicie „demitologizację opowieści mitologicznych”, używając określenia zastosowanego przez G. Reale¹⁴. Sokrates daje zatem przykład takich sofistycznych prób racjonalnego sposobu wyjaśniania mitów, tłumacząc, że dziewczyna bawiła się na szczycie pobliskich skał, kiedy nagle zerwał się silny wiatr Boreasz i strącił ją w dół, a dopiero później powstała opowieść o porwaniu. Wskazuje więc również na genezę opowieści mitologicznych, które, jak wynika z jego wypowiedzi, powstały, by wyjaśnić zdarzenia dość tajemnicze i trudne do zrozumienia¹⁵. Sokrates, choć zna te krążące wśród ludzi historie, to jednak nie przywiązuje do nich większej wagi i nie zajmuje się nimi, ponieważ uważa to zajęcie za stratę czasu. Interesuje go sam człowiek i jego natura, poszukuje odpowiedzi na pytanie, czy jest tworem złożonym i skomplikowanym, czy też wręcz przeciwnie prostym, z natury obdarzonym pierwiastkiem boskim i ludzkim:

Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone i nadęte, niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe (230a).

Sokrates wygłasza zatem swój manifest programowy, w którym na plan pierwszy jego działań wysuwa się chęć zbadania swojego wnętrza, by zrozumieć w ogóle ludzką naturę. Jak zauważa G. R. F. Ferrari¹⁶, Sokratesa nie interesuje wyjaśnianie mitów, lecz opowieść mityczna służy mu jako środek do przedstawienia prawdy – obrazu ludzkiej duszy, podczas gdy sofisci czynią z mitów przedmiot swych analiz. Sokratesa zatem należy postrzegać jako twórcę nowych mitów, kontynuuje uczony, nie zaś jako komentatora dawnych opowieści.

Sokrates i Fajdros, uprzyjemniając sobie drogę rozmowę, docierają wreszcie do wskazanego przez młodszego z przyjaciół platanu, którego opis stanowi główny motyw passusu 230b–e. W poetyckim opisie otoczenia, wygłoszonym przez Sokratesa, wyróżnić można następujące elementy: opis przyrody, na który składają się opisy drzew, wody, wiatru i trawy oraz posągów opiekuńczych bóstw. Sokrates popada w zachwyt i wygłasza pochwałę miejsca wybranego przez jego przyjaciela na rozmowę:

¹³ G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, s. 4.

¹⁴ Platone, *Fedro*, s. 180.

¹⁵ Podobnie uważa G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, s. 10.

¹⁶ *Ibidem*.

Na Herę! Toż to śliczna ustron. Ten jawor¹⁷ ogromnie rozłożysty i wysoki. I ta wierzba wysoka a śliczny cień daje, a taka cała obsypana kwieciami; będzie nam tu cudnie pachło. A jakież miłe źródło płynie spod jaworu. Bardzo zimna woda, możesz nogą spróbować. Dziewice i posągi święte pod drzewami; widać to uroczysko Acheloosa i nimf jakichś. A proszę cię ten wiatr tutaj – jaki strasznie miły i łagodny. To letni wiatr tak szumi; a przy nim świerszczów chór. Ale z tego wszystkiego najlepsza trawa i najładniejsza, żeby się tak przeciągnąć tak na tem łagodnem wzniesieniu. Doskonałe wyprowadził, kochany Fajdrosie (230b–c).

Otoczenie pełni więc istotną rolę w tej scenie, ponieważ jego wpływ nie ogranicza się tylko do wyboru przez bohaterów dialogu tematu rozmowy, związanego z otaczającą przyrodą, lecz wpływa ono w istotny sposób na zachowanie Sokratesa, który poddaje się podniosłemu nastrojowi wywołanemu przez urokliwą okolicę i popada w stan ekstatyczny. Zachwyca się rozłożystym i wysokim platanem oraz obsypaną kwiatami wierzbą, które dają przyjemny cień, następnie dostrzega pełne uroku źródło o chłodnej wodzie, wypływające nieopodal, jego wzrok przyciągają wreszcie posągi nimf i Acheloosa. Zachwyt jego wzbudza miły letni wiatr, któremu towarzyszy chór świerszczy, a najbardziej z całego otoczenia przypadła mu do gustu trawa obiecująca przyjemny wypoczynek¹⁸. Nagromadzenie przymiotników oraz liczne detale, na które zwykły przechodzień nie zwraca uwagi, wskazują na osobę poddającą się

¹⁷ W. Witwicki tłumaczy rzeczownik grecki πλάτανος jako „jawor”, aczkolwiek inni tłumacze używają określenia „platan”, dlatego też w naszym opracowaniu wybraliśmy nazwę gatunkową „platan” (por. G. Reale oddaje grecki πλάτανος przez włoskie słowo *platano*, L. Regner (w: *Platon, Faidros*, tłum., wstęp, komentarz L. Regner, Warszawa 1993) również używa wyrazu „platan”).

¹⁸ Nad Ilissosem znajdowały się wcześniej garbarnie oraz miejsce składania ofiar zwierzęcych dla Heraklesa, lecz nieprzyjemny zapach związany z procesami garbowania skóry, roznoszący się po okolicy, sprawił, że wydano dekret, w którym zakazano garbowania skór i wrzucania do rzeki wszelkich odpadków i nieczystości. Nad rzeką wystawiono stelle ze słowami wspomnianego zakazu, z których jedna, datowana na okres 440/420 p.n.e., zachowała się w stanie fragmentarycznym do naszych czasów:

[...] ἐπιμέλῃσθαι δὲ
τὸν βασιλέα γράψαι δ-
ὲ ἐστέλει λιθίνει καὶ
στέσαι ἐκάτεροθε.. με-
δὲ δέρματα σέπεν ἐν το-
ι ἰλισοῖ καθύπερθεν
τὸ τεμένος τὸ ἐρακλέ-
[ος]. μεδὲ βυρσοδεψέν μ-
[εδὲ καφά]ρμα[τα] (ἐς) τὸν π-
[οταμὸν βάλλεν ..] [...]

(tekst wyryty na stelli podają za: H. Lind, *Sokrates am Ilissos*, „Phaidros” 69 (1987), s. 15). Jak zauważa H. Lind, *op. cit.*, (s. 18), zakaz musiał być ściśle przestrzegany, na co wskazuje poetycki opis ustronia nad Ilissosem, włożony w usta Platońskiego Sokratesa, ponieważ w innym wypadku miałby on charakter ironiczny.

urokowi chwili, która wydaje się, że od dawna nie opuszczała murów miasta, dlatego piękno otaczającej przyrody budzi w niej tak silne emocje. G. R. F. Ferrari¹⁹, analizując wystąpienie Sokratesa, dochodzi do wniosku, że ma ono charakter panegiryku, a jednocześnie dostrzega pewne podobieństwo w szczegółach mowy Sokratesa i zaleceniach szkoły Hipokratesa, w których czytamy, że adepci sztuki medycznej powinni dobrze poznać swoje otoczenie: wiatr, glebę, wodę oraz ich wpływ na życie człowieka. Nie znaczy to, oczywiście, jak kontynuuje ten autor, że Platon stworzył retoryczny panegiryk, czy też zaadaptował na potrzeby swego dialogu odpowiednio dobrany fragment medycznego dzieła z *Corpus Hippocraticum*, lecz filozof parodiuje tutaj styl retorów i lekarzy, w jego dialogu bowiem, podobnie jak w zwierciadle komedii, odbija się sposób wypowiedzi charakterystyczny dla mistrzów retoryki i medycyny. Naszym jednak zdaniem, w wystąpieniu Sokratesa ujawnia się ważna cecha jego osobowości filozofa – umiejętność doszukiwania się piękna w najbliższym otoczeniu oraz wrażliwość na każdy rodzaj piękna, dlatego jego słowa spotykają się z pewnym niezrozumieniem ze strony Fajdrosa, który nie jest filozofem. Nic więc dziwnego, że pełna entuzjazmu pochwała miejsca, wygłoszona przez Sokratesa, zwróciła uwagę jego przyjaciela, od którego dowiadujemy się, że Sokrates rzadko opuszcza Ateny, a może, jak przypuszcza Fajdros, jeszcze nigdy nie zwiedzał okolic miasta, ponieważ jego zachwyt byłby raczej właściwy dla obcokrajowca, który po raz pierwszy zawitał w te strony, niż dla mieszkańca Aten:

Wiesz co, żeś ty jakiś dziwny człowiek. Zupełnie tak mówisz, jakbyś niewiadomo skąd przyjechał, a nie był tutejszy. Ty się w ogóle nigdzie z miasta w okolicę nie ruszasz i bodaj, żeś jeszcze nigdy nie był za murami (230c–d).

Fajdros wydaje się zapominać, że to właśnie Sokrates udzielił mu już wcześniej pewnej wskazówki co do wyboru miejsca właściwego do odczytania mowy Lizjasza: „Chodźmy stąd; wróćmy się wzdłuż Ilissu, a potem gdzie bądź usiadzemy spokojnie” (229a). Ze słów Sokratesa wynika, że dość dobrze orientował się w topografii terenu. Wydaje się, że uwagi Fajdrosa i wcześniejsze wystąpienie Sokratesa mają ściśle określony cel, pełnią bowiem rolę wprowadzenia, a zarazem usprawiedliwienia dla wygłoszenia przez Sokratesa drugiej części jego manifestu programowego (230d–e). Odpowiadając na słowa zdziwionego Fajdrosa, Sokrates stwierdza, że jego pasją i właściwym celem życia jest zdobywanie wiedzy, lecz mogą go czegoś nauczyć tylko ludzie, dlatego chętniej pozostaje w mieście niż poza jego murami. By jednak, jak się wydaje, nie podważyć zaleceń lekarskich Akumenosa, do których stosuje się pilnie Fajdros, zażywając spacerów na świeżym powietrzu, odwołuje się Sokrates do zabawnego porównania. Rolę lekarza pełni Fajdros, który znalazł

¹⁹ G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, s. 16–17.

doskonały lek na niechęć Sokratesa do przechadzek poza murami Aten, lekarstwem tym jest zwój z zapisaną mową, przyrównany do zielonej gałęzi, a siebie samego Sokrates ukrył pod postacią cielaka. Wystarczy więc, że Fajdros będzie zawsze przed pyskiem zwierzęcia – Sokratesa, trzymał gałąź, a ten będzie wiernie siedł tam, gdzie zostanie poprowadzony, nawet jeśli miałby przemierzyć całą Attykę. To pełne humoru porównanie wskazuje na szczególne zainteresowanie Sokratesa dla retoryki, o czym wspominał już wcześniej, w scenie spotkania z Fajdrosem. Jak wynika z treści Platońskiego *Iona*, Sokrates interesował się sztuką słowa szeroko pojętą i chętnie rozmawiał ze wszystkimi, którzy się nią parają, by podczas rozmowy starać się uzyskać informacje na temat źródeł ich wiedzy oraz treści dzieł ich autorstwa. Zainteresowanie wymową, deklarowane przez Sokratesa, znajduje zatem swe uzasadnienie w konstrukcji *Fajdrosa*, tworząc wprowadzenie do rozważań nad prawdziwą sztuką retoryczną, które zostały umieszczone w dalszej części dialogu, a jednocześnie, jak wynika z ogólnej charakterystyki, jaką Platon nadał w swych pismach Sokratesowi, stanowiąc jeden z głównych rysów charakterologicznych jego mistrza. Dochodzi tutaj do zabawnej zamiany ról, Sokrates sam siebie przedstawia jako entuzjastę retoryki, podczas gdy w naszym dialogu rola ta przypada w udziale Fajdrosowi, natomiast wrażliwy na piękno Fajdros nie dostrzega go w otaczającej przyrodzie. Należy jednak zauważyć, że słowa Sokratesa mają charakter ironiczny, o ile bowiem można uwierzyć w jego zainteresowanie retoryką, o tyle trudno traktować poważnie jego entuzjastyczne nastawienie do sztuki wymowy. Słusznie zauważa G. Reale²⁰, że w wypowiedzi tej Sokrates przybiera maskę Fajdrosa, by w ten sposób szczególnie uwypuklić oddanie dla retoryki jego młodego przyjaciela.

Bohaterom Platońskiego *Fajdrosa*, zabawiającym się rozmową podczas spaceru po okolicach Aten, zdaje się towarzyszyć, jak cień, Lizjasz, który, zdaniem R. Hackforth²¹, jest trzecią postacią dialogu. Retor nie pojawia się *in persona sua* w utworze, ale można powiedzieć, idąc za propozycją komentatora, że jest w nim obecny za pośrednictwem Fajdrosa, który odczytuje jego mowę, duch zaś sławnego mówcy, by użyć poetyckiego określenia, unosi się nad rozmówcami, gdyż rozmowa dotyczy sztuki wymowy. Należy podkreślić, że to czytelnik doznaje nieodpartego wrażenia, że nie on jeden śledzi tok rozmowy Sokratesa z Fajdrosem, lecz towarzyszy mu w tym osoba ateńskiego retora. Można zatem powiedzieć, że nastrój chwili udziela się nie tylko bohaterom dialogu, lecz wykracza poza ramy dzieła literackiego i obejmuje swym zasięgiem także lektora, zyskując wymiar ponadczasowy i pozaliteracki.

W omawianym passusie Platońskiego dialogu otaczająca naszych rozmówców przyroda nasuwa im pewne skojarzenia i odwołania do opowieści

²⁰ Platone, *Fedro*, s. 184.

²¹ R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1972, s. 12.

mitologicznych, przenosząc ich w inny pozarzeczywisty wymiar. Opisy przyrody, które wkomponowane są w rozmowę postaci dialogu, otwierają i zamykają scenę wędrówki, stanowiąc ramę dla opowieści mitologicznej o porwaniu Orejty przez Boreasza.

Piękno otaczającej natury wprawia Sokratesa w entuzjastyczny nastrój, który znajdzie swoje odbicie także w zachowaniu filozofa po wygłoszonej przez siebie mowie, a właściwie jej części, na temat sytuacji, w jakiej znajduje się osoba zakochana. Sokrates przerywa swą orację, ponieważ, jak sam żartobliwie dowodzi, tak dał się ponieść potędze wymowy, że zaczął mówić dytyrambami, a nawet heksametrami, dlatego obawia się tego, co mogłoby się stać, gdyby zaczął wychwalać przymioty niezakochanego. Sokrates wyraźnie nie ma ochoty zrealizować prośby Fajdrosa o dokończenie swego wystąpienia i krótko stwierdza, że osoba niezakochana posiada tyle zalet, ile wad miała w jego mowie osoba zakochana. Po tym enigmatycznym zakończeniu swej przemowy pragnie się oddalić. Można doszukać się w tym postanowieniu pewnego podstęp, który stosuje niekiedy Sokrates, by osiągnąć swój cel, ponieważ również w *Protagorasie* zastosował ten wybieg, gdy rozmowa przybierała dla naszego filozofa niewłaściwy obrót. W omawianym passusie Sokrates, deklarując chęć odejścia ma jednak inny zamiar. Nie chce przeforsować swojego sposobu prowadzenia rozmowy na drodze pytań i odpowiedzi, jak to miało miejsce we wspomnianym *Protagorasie*, lecz pragnie stworzyć okoliczności odpowiednie do tego, by przemówił jego wewnętrzny głos, który zawsze daje o sobie znać, gdy Sokrates ma zrobić coś niewłaściwego, jak dowiadujemy się z *Obrony Sokratesa*:

To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy (31c–d).

Sokrates przeczuwa, że do tej pory przemawiał w sposób nieodpowiedni, o czym przekonuje nas jego przerwana w połowie mowa i niechęć do jej zakończenia oraz fakt, że odzywa się w nim jego wewnętrzny głos. Po mowach, które mieliśmy okazję wysłuchać wcześniej, jednej należącej do Lizjasza, a przytoczonej przez Fajdrosa, drugiej entuzjastycznie wygłoszonej przez Sokratesa, teraz zaczyna przemawiać ustami filozofa płynący z jego wnętrza głos, którego istnienie wydaje się irracjonalne i trudne do wyjaśnienia.

Platon przygotowuje stopniowo czytelnika do przejścia od części praktycznej, w której mieliśmy okazję wysłuchać popisów retorycznych Lizjasza i Sokratesa, do części teoretycznej (257c–279c), która przyniesie rozważania na tematy literackie, jak zauważa G. Reale²². Owego przejścia od praktyki do teorii

²² Platone, *Fedro*, s. LIV.

– stworzenia reguł wymowy prawdziwej, dokonuje Platon, wprowadzając interludium (258d–259e), które posiada misterną budowę ramową i przypomina swą strukturą obraz. Obramowanie owego interludium, jak nazywa omawiany *passus* G. Reale, stanowi rozmowa Sokratesa i Fajdrosa, w której poszukują wyróżników dzieła literackiego, decydujących o pięknie danego utworu, natomiast właściwy temat obrazu stanowi mit o cykadach. Także w tej scenie otaczająca bohaterów przyroda przywołuje w ich pamięci opowieść związaną z okolicznościami, w jakich toczy się rozmowa.

Do przypomnienia tego mitu skłania Sokratesa śmieszna z pozoru obawa przed upodobnieniem się do baranów, które śpią w południe, jednocześnie śpiew cykad sam niejako nasuwa skojarzenia z opowieścią mityczną o ich powstaniu na ziemi. Jak zauważa G. R. F. Ferrari²³, cykady pełnią rolę podobną do roli chóru w tragedii, stanowią tło dla wypowiedzi dwóch głównych bohaterów dialogu, a jednocześnie ich śpiew wywołuje reakcję ze strony protagonistów. Włożony w usta Sokratesa niezwykle plastyczny opis narodzin cykad, które niegdyś były ludźmi, lecz tak zaszuchali się oni w śpiew Muz, że zapomnieli o pożywieniu i umarli, by następnie odrodzić się pod postacią cykad, stanowić ma ostrzeżenie dla młodego Fajdrosa. Sokrates, odwołując się do opowieści ajtiologicznej o pochodzeniu cykad, pragnie przestrzec młodego przyjaciela przed zgubnym wpływem lenistwa i opieszałości oraz nakłonić do nieustannego wysiłku w poszukiwaniu prawdy. Mit o cykadach pełni jednak nie tylko funkcję dydaktyczną, lecz jest istotnym elementem kompozycji dialogu, stanowiąc zapowiedź rozważań nad istotą prawdziwej sztuki wymowy i koniecznością dążenia do poznania prawdy, do której to konkluzji dojdzie Sokrates w końcowej partii dialogu. Należy także zwrócić uwagę na fakt, że Platon nie zamieszcza w scenie z cykadami żadnych uwag na temat miejsca i zachowania postaci. Czyni tak, gdyż, jak można przypuszczać, wszelkie opisy wydają mu się zbędne, natomiast uwagi Sokratesa o zbliżającym się południu oraz zarysowana w początkowych scenach topografia terenu pozwalają uważnemu czytelnikowi odtworzyć scenerię. Bez trudu możemy sobie zatem wyobrazić już nieco rozleniwionych z powodu upału bohaterów dialogu, którzy zajmują wygodne miejsca w cieniu platanu w pobliżu źródła i posągów bóstw, a wspomnienie Uranii i Kalliope, opiekunek miłośników prawdy, przynosi zapowiedź przyszłych rozważań filozoficznych.

Platon po przedstawieniu ustami Sokratesa wymagań, jakie stawia przed prawdziwą sztuką wymowy, której twórcy powinni zawsze dążyć do poznania i ukazania prawdy swym odbiorcom, przygotowuje czytelnika do rozstania z bohaterami dialogu. Zapowiedź pożegnania z pełnym uroku miejscem znaleźć można w swego rodzaju pożegnaniu, jakie wygłasza Sokrates, zwracając się do Fajdrosa z prośbą o powtórzenie wszystkim, którzy posługują się słowem

²³ G. R. F. Ferrari, *op. cit.*, s. 1.

– oratorom, poetom oraz twórcom praw – tego, co przekazały im opiekunki świętego źródła. Pojęcie twórczości pisarskiej i jej reprezentantów Platon rozumie szeroko, rozciągając odpowiedzialność za słowo nie tylko na samych pisarzy, lecz także na prawodawców, zasada bowiem obowiązująca osoby parające się pisaniem jest zawsze jedna i ta sama: poszukiwać prawdy, umiejętnie ją przedstawiać i bronić w razie potrzeby swego stanowiska (278c–d). Wszystkich, którzy potrafią tego dokonać określa mianem φιλόσοφος – miłośnik prawdy, a zatem twórca słowa może być równy filozofowi, jeśli cechować go będzie dążenie do poznania prawdy. Właściwe jednak zwieńczenie rozważań na temat istoty sztuki retorycznej stanowi modlitwa Sokratesa do bóstw, których posągi znajdują się w cieniu platanu, miejscu rozmowy i odpoczynku Fajdrosa i Sokratesa:

᾽Ω φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοὶ δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τ᾽ἀνδοθεν. ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. Πλούσιον δὲ νομίζομι τὸν σοφόν. Τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σῶφρων (279b8–c2)²⁴.

Podobnie jak we wcześniej omawianych passusach otaczająca przyroda nie tylko stanowiła tło dla rozmowy bohaterów dialogu, lecz poprzez wywołane skojarzenia z opowieściami mitologicznymi przenosiła ich na chwilę ze świata rzeczywistego do pozaziemskiego, tak w końcowej scenie dialogu posągi bóstw sprawiają, że Sokrates, dając wyraz swemu uniesieniu, wygłasza modlitwę. W modlitwie skierowanej przez Sokratesa do Pana i innych bóstw opiekujących się tym urokliwym miejscem można wyróżnić, jak zgodnie stwierdzają komentatorzy²⁵, cztery prośby. Pierwsza prośba dotyczy pragnienia pozyskania piękna wewnętrznego – δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τ᾽ἀνδοθεν, co należy rozumieć, zdaniem G. Reale²⁶, jako chęć osiągnięcia wewnętrznej harmonii duszy, a tę można pielęgnować w swym wnętrzu tylko poprzez dążenie do poznania i zdobycia dobra. Nieco inaczej prośbę tą odczytuje K. Gaiser²⁷, który uważa, że Sokrates modli się dla siebie o *aretai* duszy: mądrość, rozsądek, umiarkowanie. Obydwie interpretacje doskonale się uzupełniają, ponieważ G. Reale wskazuje na środek – dążenie do zdobycia dobra, prowadzące do osiągnięcia celu, którym jest osiągnięcie doskonałości – *arete*, co podkreśla

²⁴ Tekst oryginalny podaję za: Platone, *Fedro*, s. 170: „O Panie i inni bogowie tego miejsca! Sprawcie, bym stał się piękny wewnątrz i by wszystko, co zewnętrzne było w zgodzie z tym, co w mym wnętrzu; bym za bogacza uważał człowieka mądrego, a sam zdobył tyle złota, ile żaden inny człowiek ani unieść, ani zabrać z sobą by nie zdołał, tylko ktoś posiadający umiar” (279b8–c2; w tłum. A. G.).

²⁵ Por. Platone, *Fedro*, s. 272–275 oraz K. Gaiser, *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluß des „Phaidros“*, „Rheinisches Museum“ 132 (1989), 1, s. 105–140.

²⁶ Platone, *Fedro*, s. 272.

²⁷ K. Gaiser, *op. cit.*, s. 110.

K. Gaiser. Druga prośba odnosi się do zgody, jaka powinna panować pomiędzy tym, co zewnętrzne, a tym, co znajduje się we wnętrzu człowieka – ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια U. Wilamowitz-Möllerndorff²⁸ uważa, że pod tym, co zewnętrzne, kryje się ciało, które powinno być posłuszne duszy – wola i pożądanie konia winno słuchać woźnicy – rozumu, używając określeń zaczerpniętych z metafory duszy przedstawionej przez Sokratesa w jego drugiej mowie. Bardziej ogólnie rozumie prośbę Sokratesa G. Reale²⁹, który reprezentuje opinię, że Sokrates ma na myśli zgodę panującą pomiędzy tym, co się posiada, a tym, kim się jest. Podobnie odczytuje omawiane zdanie K. Gaiser³⁰. Wspomina on o zgodności, jaka istnieć powinna między dobrami wewnętrznymi, czyli pięknem ludzkiego wnętrza, jego *aretai* a dobrami zewnętrznymi, materialnymi. W odniesieniu do metafory duszy porównanej przez filozofa do dwukonnego zaprzęgu, prośbę Sokratesa możemy rozumieć jako wewnętrzną walkę między pierwiastkiem pożądlwym a rozumnym, która toczy się w duszy człowieka. Można także rozpatrywać prośbę o zgodę między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, z perspektywy wcześniejszych rozważań na temat retoryki. Wówczas to, co wypowiedziane, co z naszej duszy wydobywa się na zewnątrz, powinno być zgodne z naszymi wewnętrznymi przekonaniem i wiedzą. Nie powinno się schlebiać tłumom i mówić nieprawdę, ubierając ją w piękną formę, by zyskać poklask, jak mogliśmy to obserwować na przykładzie mowy Lizjasza. Wydaje się, że Platon włożył w usta Sokratesa tak ogólne określenia, jak wnętrze człowieka i świat zewnętrzny, by pozostawić czytelnikowi możliwość różnego odczytania słów jego mistrza, stosownie do własnej wiedzy i doświadczenia w poszukiwaniu prawdy. W swej trzeciej prośbie skierowanej do Pana i innych opiekuńczych bóstw Sokrates prosi, by za bogatego w jego oczach uchodził człowiek mądry – πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν (279c1). Sokrates wskazuje w swej wypowiedzi na własny system wartości. Miara człowieka jest posiadana przezeń mądrość, wiedza – σοφία, to prawdziwe bogactwo filozofa. W tym kontekście łatwiej jest zrozumieć czwartą część modlitwy Sokratesa, dość dziwną, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że wyraża ją osoba, dla której dobra materialne nie mają znaczenia. Sokrates bowiem zwraca się do bogów z prośbą, by udało mu się zdobyć i udźwignąć tyle złota, ile zdoła unieść tylko ktoś posiadający umiar – τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναίτο ἄλλος ἢ ὁ σῶφρων (279c1–3). W kontekście wcześniejszych słów Sokratesa złota nie należy rozumieć dosłownie, jako drogocenny kruszec, przedmiot ludzkich zabiegów, dodaje G. Reale³¹. Złoto to symbol bogactwa, a bogactwo w ujęciu Sokratesa to

²⁸ U. Wilamowitz-Möllerndorff, *Platon*, Berlin 1920.

²⁹ Platone, *Fedro*, s. 273.

³⁰ K. Gaiser, *op. cit.*, s. 111.

³¹ Platone, *Fedro*, s. 273–274.

małość. Potrafi je jednak osiągnąć i osiąść na stałe tylko człowiek odznaczający się umiarem, czyli taki, który potrafi zapanować nad swym pożądaniem i pragnieniem posiadania oraz umie dostrzec ograniczenia ludzkiej wiedzy w stosunku do bezmiaru boskiej mądrości, jak zauważa G. Reale. Modlitwa Sokratesa jest zatem formą podsumowania wcześniejszych rozważań na temat dobra i piękna, i należy ją traktować, zdaniem K. Gaisera³², jako prośbę o osiągnięcie pełni szczęścia rozumianego jako dążenie do zdobycia wiedzy.

Podobnie jak w scenie z cykadami, również w finałowej scenie dialogu Platon pomija milczeniem scenerię i zachowanie postaci. To przemilczenie jest, naszym zdaniem, świadomym zabiegiem literackim autora, który już wcześniej włożył w usta protagonistów swego dialogu dokładny i niezwykle plastyczny opis miejsca, nakreślił także charakterystykę bohaterów i nie wraca już do tych wątków, by zbędnymi powtórzeniami nie nużyć czytelnika. Mimo że Platon nie daje nam bezpośredniego opisu zachowania postaci, to jednak włożona w usta Sokratesa modlitwa sprawia, że możemy sobie wyobrazić okoliczności jej wygłoszenia. Uroczysty ton modlitwy powoduje z pewnością zmianę postawy rozmówców. Fajdros i Sokrates podnoszą się z wygodnych miejsc pod rozłożystym platanem i zwróceniu w stronę posągów bóstw przyjmują uroczystą postawę stojącą na czas modlitwy, by następnie udać się w drogę powrotną do Aten.

W Platońskim *Fajdrosie* świat realny, po którym oprowadza nas autor za pośrednictwem Sokratesa i Fajdrosa, przenika się ze światem nierzeczywistym, obecnym w mitach, do którego nasi bohaterowie przenoszą się, kiedy mają na to ochotę, jest to bowiem podróż w słowach i odbywa się poprzez rozmowę. Impuls, który pobudza naszych bohaterów do wspomnienia podczas rozmowy mitów o porwaniu Orejty przez Boreasa i narodzinach cykad oraz do wygłoszenia przez Sokratesa modlitwy na zakończenie utworu, pochodzi z zewnątrz, a wywołuje go piękno otaczającej postaci dialogu przyrody.

³² K. Gaiser, *op. cit.*, s. 108.