



JULIUSZ GRZYBOWSKI
UNIwersytet Adama Mickiewicza

ZAGADKA TIMAJOSA

S: „Czy przypominacie sobie dobrze, o ilu i o jakich problemach poleciłem wam mówić dzisiaj?”

T: „Pamiętamy niektóre z nich. A gdy chodzi o te, które zapomnieliśmy, ty, który jesteś tu obecny, przypomnisz nam je”¹.

Podajmy od razu fragment pokrewny, mówi Heraklit:

„Co do poznania rzeczy widomych, to ludzie zostają oszukani podobnie jak Homer, który był najmądrzejszy z Greków. Oszukali go bowiem młodzieńcy, co zabijali wszy, mówiąc mu: «cośmy widzieli i złowili, to pozostawiliśmy, a czego nie widzieliśmy i nie złowiliśmy, to przywozimy»”².

O tym, co pamiętamy, nie trzeba mówić. Trzeba mówić o tym, o czym zapomnieliśmy. Kłopot w tym, że skorośmy zapomnieli, to nie wiemy, o czym. Na to wychodzi, cokolwiek by mówić, wzrasta z wolna pytanie o tego, który jest nieobecny. Przed chwilą wprowadził Platon na scenę nieobecnego bohatera, teraz wprowadza nieprzedstawialny temat.

Zwieść nas może Timajos, który tak oto kontynuuje:

T: „A nawet, o ile ci to nie sprawia przykrości, powtórz nam je pokrótce od początku, by lepiej utrwalić nasze wspomnienia”³.

¹ Platon, *Timajos* 17 B, tekst grecki:

ἄρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν
τὰ μὲν μεμνήμεθα, ὅσα δὲ μή, σὺ παρῶν ὑπομνήσεις

² Heraklit B 56, tekst grecki: ἑξαπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησέως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

³ Platon, *Timajos* 17 B, tekst grecki: μᾶλλον δέ, εἰ μή τί σοι χαλεπόν, ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῇ μᾶλλον παρ' ἡμῖν

Tylko co będzie miał powtórzyć Sokrates? To, czego nie pamiętają jego współbiesiadnicy, czy wszystko, każąc nam się domyślić, kiedy trafia na to, co pamiętane, a kiedy trafia na to, co nie pamiętane? Sokrates też nam zadania nie ułatwi, bowiem, zgodnie z prośbą Timajosa, o wszystkim powie διὰ βραχέων, pokrótce, a więc z konieczności zrozumiany będzie tylko przez tych, którzy wiedzą, co skraca. W zagadce zadanej przez Timajosa słyszymy słowo znane nam już z dialogu *Fajdros*: ὑπομνήσκω, a zatem można by się spodziewać, że tędy wiedzie droga do jej rozwiązania. Posłuchajmy, przed chwilą egipski bóg Teut przedstawił królowi Tamuzowi swój wynalazek: pismo. Teut jest rzecz jasna zachwycony, twierdzi bowiem, że pismo stanie się skarbnicą pamięci, Tamuz jednak pełen jest nieufności:

„Teucie, mistrzu najdoskonalszy [...] Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie”⁴.

Zanim zajmiemy się słowem ὑπομνήσκω, zwróćmy jeszcze uwagę na słowo pojawiające się chwilę wcześniej, mianowicie ἀλλοτρίων τύπων. Tłumacz przekłada: „znaków obcych jego istocie”, co to znaczy? Samo ἀλλότριος znaczy wprawdzie: cudzy, należący do kogoś innego [Abramowiczówna 1958–1965 I s. 90 kol II], alienus [Matthia 1861, 140], obcy. Przeciwnieństwem, jak podaje Matthia, dla ἀλλότριος jest οἰκεῖος — własny, należący do domu. Należący do kogoś innego, a więc odsłaniający swoje bycie na obczyźnie. Nietrudno się zatem dziwić, że trafiamy wkrótce na pokrewieństwo ἀλλότριος z ξένος: ἐπι ξένος — ἐπ’ ἀλλοτρίας πόλεος — do obcych — do ἀλλοτρίας miast, słyszymy w tragedii *Andromacha* Eurypidesa [Andromacha 137]. Stąd mamy również w ἀλλοτρίος wiele momentów, które odsyłają ku dziwom i

⁴ Platon, *Fajdros* 274 E–275 A, tekst grecki: ὃ τεχνικώτατε θεῦθ [...] σύ, πατήρ ὧν γραμμάτων, δι’ εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθη μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ’ ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοὺς ὑφ’ αὐτῶν ἀναμνησκομένους: οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤρρες.

niezwykłościom. Pismo jest zatem obcokrajowcem i poruszenie przez pismo jest poruszeniem na gruncie gościnności, a zatem jakoś jest zawsze pismo tym, co Grecy zwali σύμβολον, poręką utraconej jedności. Przynajmniej wtedy, kiedy jest ὑπομνημα, czyli przypominaniem, a jeżeli pismo rości sobie do pamięci jakiegokolwiek prawa, to wedle Platona, może je sobie rościć tylko jako ὑπομνημα właśnie. Takie ot spotkanie przyjaciół po latach i wspólne pamięci przywoływanie. Kto się z przyjaciółmi po latach spotkał, doskonale rozumie, że nie ma rozmowy bardziej hermetycznej, nie znaczy to rzecz jasna, że nie może w takiej rozmowie uczestniczyć ktoś z zewnątrz, na przykład żona, która to mogła się przecież pojawić w naszym życiu później aniżeli przyjaciele. Uczestnictwo jest jednak tylko wtedy taktowne, gdy potrafi uszanować niedopowiedzenia i nie domaga się przedstawienia całej historii. Z drugiej strony uczestnictwo taktowne musi kilka historii wysłuchać w wersji zupełnie nieprawdopodobnej i każda żona wie doskonale, że przyjaciele męża o mężu opowiadają historie zupełnie niestworzone i mąż o przyjaciółach również, co więcej, każda żona wie, że te historie z czasem obrastają coraz to bogatszymi szczegółami, czyny wspomniane stają się coraz chwalebniejsze, powaleni wrogowie stają się z wolna mitycznymi potworami i Józek z 4 c, z którym to jeszcze niedawno mąż bił się na przerwie staje się Hydrą Lernejską albo Dzikim Kalydońskim. Nie ma w tym fałszu, a jedynie troska, aby wspomnianie było jak najbliższe temu, co wspomniane. Opowieść w jakiś sposób lepiej radzi sobie z upływem czasu, choć przecież przez opowieść jak nigdzie może indziej przeziara smutek.

Wyszło nam jednak coś, na co i być może zgodziłby się Teut, przynajmniej kilka dni po rozmowie z Tamuzem, co więcej, może i zgodziłby się sam Tamuz, mielibyśmy jednak kłopot z Platonem; ἄλλοτριός τύπος domaga się uzupełnienia. Platon używa sformułowań: τύπω, ἐν τύπω, które odpowiadają naszemu „w zarysie, ogólnie” [Abramowiczówna 1958–1965 IV, 374 kol II], ὡς ἐν τύπω, μὴ δι’ ἀκρίβειας εἰρησθαι żeby powiedzieć w zarysie, nie ściśle [Platon, Państwo 414 A], τύπος zakreśla granice, wybija jak stempel, samemu się z tym, co wystemplowane, nie utożsamiając. Wynalazek Teuta przedstawia się niewinnie, całą winę zrzucając na niewłaściwe użycie, ot milowy krok na drodze postępu ludzkości. Zresztą tak jest z każdym

wynalazkiem τέχνη⁵, a Teut jest, wedle słów Tamuza, τεχνικότητα — tym, który jest w τέχνη najbieglejszy. Zarys jest, zauważmy, o wiele bardziej niebezpieczny od ścisłego (ἀκριβής) przedstawienia, ponieważ dając margines do zmian, nie krępując zupełnie, stwarza pozór wolności. Porusza przypominanie, ale temu, co przypominane, nakazuje ukazywanie się w granicach zarysu. Poruszenie zatem rozpoznawane jest jako własne, choć jego efekt własnym być nie musi i zawsze jakoś nie jest. Krępowanie ruchów zmusza do obrony, margines nieskrępowania pozwala na pozór władzy, a wobec pozoru i bogowie zwykli się czasem mylić⁶.

Komu przypomina Sokrates? Powiedzmy sobie, skoro dzień wcześniej trzech dzisiejszych gospodarzy plus jeden gospodarz dzisiaj nieobecny słuchali *Państwa*, to zapewne pamiętają, więc pewnie przypomina czytelnikom. Tym przynajmniej, którzy *Państwo* czytali wcześniej aniżeli wczoraj. Wzmianki Sokratesa mają przypominać *Państwo*, ale przecież *Państwo*, jako pismo, samo jest ὑπομνήμα — przypomnianiem, a więc również odsyła do rozmowy. Chodzi rzecz jasna o lokalizację, nastrojenie czytania: to jest ciąg dalszy, *Państwo 2*, sequel, ale też chodzi o wykluczenie interpretacji błędnych — część druga to część druga, trzeba znać pierwszą i dla tych, którzy nie czytali, możemy jedynie podać skrót wydarzeń z pierwszej połowy, żeby jakoś mogli się odnaleźć w drugiej. Zastąpić części pierwszej nawet najobszerniejsza relacja nie da rady, ponieważ będzie zawsze relacją.

No dobrze, przeszukując wytrwale zasoby naszej pamięci, utożsamiliśmy rozmowę, którą dzień wcześniej prowadził Sokrates, z

⁵ Zobacz argumentacja Gorgiasza wobec retoryki — Platon, *Gorgiasz* 456 A–457 C

⁶ Por.: Flawiusz Wegecjusz, *Zarys wojskowości* III 21: „Kto nie zna gruntownie sztuki wojennej może sądzić, że wtedy odniesie pełne zwycięstwo, gdy otoczy przeciwnika w jakimś wąwozie, czy osaczy mrowiem swych zastępów tak szczelnie, że ten nie będzie mógł się wyrwać. Tymczasem temu, który się nagle ujrzy zamknięty w potrzasku, rozpacz doda sił, a utrata wszelkiej nadziei i strach każą mu uchwycić za broń. Żołnierz, który wie, że czeka go niechybna śmierć drogo zechce sprzedać swe życie. Dlatego takim uznaniem cieszy się powiedzenie Scypiona: „Zrób miejsce nieprzyjacielowi do ucieczki” Istotnie, gdy osaczonym wrogom otworzy się drogę przez nasze szeregi, całą ich uwagę pochłonie jedynie próba ucieczki i wtedy dadzą się wyróżnić jak bydło”.

dialogiem znanym nam pod tytułem *Państwo*⁷, a przecież podstawową zasadą sequelu, o czym każdy producent filmowy wie, jest obecność tych samych postaci i zazwyczaj nawet tych samych aktorów, zasada jest na tyle żelazna i nieprzekraczalna, że czasem w części drugiej pojawiają się postacie, które w części pierwszej zginęły i to nawet czasem postacie pierwszoplanowe, zda się zatem, że obecność tych samych postaci jest bardziej wymagana aniżeli jedność akcji. Tymczasem tutaj mamy jedynie Sokratesa. Platonowi zdarzało się pisać części drugiej: *Polityk* jest drugą częścią *Sofisty*, *Kritiasz* jest drugą częścią *Timajosa*, możemy zatem uznać, że Platon ową żelazną zasadę sequelu znał. Więc o co chodzi? Tym bardziej, że gdyby Platon odsyłał do *Państwa*, poręczniej by chyba było, gdyby po prostu zasugerował, żeby czytelnicy *Timajosa*, którzy nie czytali *Państwa*, *Państwo* jednak przeczytali. Do pisma można wracać i choć każdemu są znane chwile, w których czytanie zdało się jakimś wśród bogów czytaniem, chwile, których przecież nigdy nie da się odtworzyć, a już na pewno nie da się o nich opowiedzieć, które jednak przecież jakoś tkwią w pamięci, chwile, w których książki ukazywały nam swoje opowieści raz jeden jedyny, może trochę tak jakby opowiadały po raz ostatni, albo, czemu nie, po raz pierwszy, były to jednak chwile, przynajmniej, zupełnie niewytłumaczalne i choć należy tak czytać czy raczej należy takiego czytania w czytaniu szukać i liczyć na nie, to zdarza się tak przecież niebывale rzadko i na pewno nie jest w naszej mocy. *Państwo*, kiedy powstaje *Timajos*, jest już dawno wydane, rozmówcy zda się jednak w ogóle o nim nie wiedzą. Nie w tym rzecz, że Sokrates historyczny nic nie wiedział o *Państwie*, to wiemy, ale Sokrates z dialogu Platona, szczególnie wtedy, kiedy *Państwo* streszcza, o *Państwie* wiedzieć powinien.

Tłumacz wprowadza dużo zamieszania, ἵνα βεβαιωθῆ ἄλλων παρ' ἡμῶν przekłada bowiem przez „by lepiej utrwalić nasze wspomnienia”. Gdybyśmy poszli za przekładem, musielibyśmy uznać, że Sokrates powtarza to, co współbiesiadnicy pamiętają, to natomiast, czego nie pamiętają, pomija. Czy jednak nie powinniśmy tak właśnie zagadki Timajosa rozumieć? Zagadki albo rozwiązania, które, jak

⁷ Nie jesteśmy w tym rozpoznaniu osamotnieni — zob. Siwek przyp. do: Platon, *Timajos* 17 A: „Słowa «wczoraj» nie należy rozumieć dosłownie. Platon odsyła nim czytelnika do dialogu *Państwo*, napisanego szereg lat wcześniej”.

widzimy, samo w zagadkę się wpisuje, tak jakby Sokrates tylko powtarzał to, co wcześniej powiedział Timajos. Utrwalenia wymaga to, co jakoś jednak jest obecne, to, co zapomniane, nie może zostać utrwalone, ponieważ utrwalenie musiałoby się wiązać z jeszcze głębszym zapomnieniem. Utrwalać (βεβαιόω) to przez potwierdzenie tego, co niepewne, choć jakoś przecież ustalone (rozpoznawalne w utrwalaniu), podać rękojmię słuszności. Są rzeczy, które nie wymagają utrwalenia, mówi o nich Platon w *Liście VII* i w *Uczcie*⁸, posłuchajmy *Listu VII*:

„Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”⁹.

Platon mówi o tym, co najważniejsze; kim są zatem rozmówcy Sokratesa, skoro ich wiedza wymaga utrwalenia, albo inaczej: o czym jest mowa w *Timajosie*, skoro dotyczy tego, co samo z siebie się nie utrwała? Utrwalenie ma dwie drogi, jedna wiedzie przez bezpieczeństwo, mówiąc inaczej, przez ‘utrwalić’ rozumiemy czasem: uczynić coś takim, co nie będzie wymagać troski — odporność na ciosy może się opierać na wspaniałej znajomości szermierki, ale też może się opierać na różnicy rodzaju. Gdzieś do podążania w tym właśnie kierunku, cokolwiek by mówić, skłaniać by nas mógł sam Platon, skoro mówi, że owa najwyższa wiedza „płonie sama siebie podsycając”. Niczego jej zatem nie trzeba; jest i tyle, nawet jakby się człowiek starał, niczego nie zmieni. Łaska zawsze ma w sobie coś z przekleństwa, łaski nie da się zrzucić, tak jak nie da się jej wyprosić. Zapewne, pozostaje nam jednak kwestia obecności czy dostępności, pytając inaczej: czy nie trafiamy na trwałą (βέβαιος) obecność w duszy tego, co najwyższe? Mówiąc inaczej: czy pojęcie najwyższej wiedzy jako informacji, a zatem pewnego zestawu danych, który można, bez specjalnej dla nich różnicy,

⁸ Zob.: Platon, *Uczta* 210 A–211 B

⁹ Platon, *List VII* 341 C–D, tekst grecki: οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει

przenieść z miejsca na miejsce, z duszy do duszy (zwróćmy uwagę, że sprowadzenie wiedzy do informacji wymusza na nas myślenie o duszy jako o pojemniku), nie zaprowadzi nas ku jakiejś bardziej czy mniej tajemnej nauce, która by miała właśnie być tą najwyższą? Naturalnie, już w *Uczcie* [Platon, *Uczta* 206 E–207 A] Sokrates mówi o tym, że wiedza z nas ucieka i że gdybyśmy nie powtarzali wciąż w sobie tego, co przecież wiemy, uciekłyby zapewne definitywnie, doskonale to zresztą wie każdy, kto zdawał kiedykolwiek jakiegokolwiek egzaminy i wiedza mu przed egzaminami uciekała (i uciekała rzecz jasna po egzaminach często definitywnie). Mówimy jednak o dwóch wiedzach: jedna wiedza to ta, którą możemy dysponować, wiedza, którą może, zgodnie ze swoją wolą, dysponować nasza dusza, nie można jednak mówić o dysponowaniu wiedzą, która naszą duszę przerasta, możemy mieć do niej dostęp, ale dostęp ów jest zawsze darowany, nawet przeto jeśli zdążyliśmy się jakoś do tego darowania przyzwyczaić, słowem, nawet wtedy, kiedy uważamy, że została nam darowana na wieki, dar, aby darem pozostał, musi być wciąż wyczekiwany. To, o czym nie da się zapomnieć, nie jest tym, co trwale obecne, ale jest raczej tym, co wciąż samo o sobie przypomina, zwykle pozostając w ukryciu.

Mówimy zatem o wiedzy czy o tonacji? Czy może raczej mówimy o wiedzy, która jest tonacją? Trwałość prowadzi, jak się zdaje, bardziej ku trwałej dyspozycji ἔξις, to znaczy ku otwarciu na to, co ku nam będące, a to niemożliwe jest bez odpowiedniego słuchu¹⁰. (Gdzie otwarcia szukać? I czy pytanie „gdzie?” postawione wobec otwarcia nie uczyni go z gruntu zamkniętym?).

Co robi Sokrates? Dla nas jest to rozmowa zamknięta, przysłuchujemy się, pamiętamy o *Państwie*, ale trudno powiedzieć, czy o *Państwie* właśnie nie powinniśmy zapomnieć. Nie uczestniczyliśmy w rozmowie, w której uczestniczył Sokrates, Timajos, Kritias, Hermokrates i ktoś jeszcze, nie znamy także zapisu tej rozmowy i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa takiego zapisu w ogóle nie ma. Mamy tylko streszczenie. Powinniśmy przyjąć, że to, co Sokrates mówi, nie jest tym, co Sokrates utrwała, cokolwiek by mówić, tak to przynajmniej wygląda, że co do tego, co słyszymy w streszczeniu, nikt nie ma żadnych

¹⁰ Por słowa, których używa Platon: ἐπ-αῖω *List VII* 341 C; ἐμ-μελής *List VII* 342 A

wątpliwości i potwierdzenia nie potrzebuje¹¹. Jaka rozmowa toczyła się dnia poprzedniego? Tego nie wiemy, wiemy na pewno, że różniła się ta rozmowa od *Państwa*, wiemy też, że gdybyśmy chcieli διὰ βράχων opowiedzieć *Państwo*, opowiedzielibyśmy je tak samo, jak opowiada Sokrates o czym innym.

PRZESTROGI WYROCZNI

Przytoczyliśmy opowieść o śmierci Homera, którą zachował dla nas Heraklit, przypomnijmy teraz relację obszerniejszą, którą znajdujemy w przekazanym nam przez Pseudo-Plutarcha fragmencie zaginionego dzieła Arystotelesa *O poetach*:

„Kiedy zaś [Homer] osiągnął wiek męski i dzięki sztuce poetyckiej zyskał już sławę, zapytał boga, kim byli jego rodzice i skąd pochodzi; a ten tak odpowiedział:

Wyspa Ios istnieje, twej matki ojczyzna, i ona
Ciało twe przyjmie; wystrzegaj się wszakże dziecięcej zagadki.

[...] W niedługi czas potem, kiedy płynął do Teb na Kronia (podczas tych świąt organizuje się tam agon muzyczny), przybył na Ios. Tam siadłszy na skale, przyglądał się nadpływającym z przeciwka rybakom, od których chciał się dowiedzieć, czy coś złapali. Ci zaś, ponieważ niczego nie złowili, a jedynym ich łupem były wyłapanie wszy, odpowiedzieli w ten sposób:

Cośmy złowili, zostało, a czego nie, to niesiemy.

Oto zmartwieni iskali się i te wszy, które złapali, nieśli na swoich szatach. Nie mogąc wpaść na rozwiązanie, Homer popadł w przygnębienie i na skutek tego zmarł” [Pseudo-Plutarch, *O Homerze* 1, 4 = Arystoteles, *O poetach* 75 Rose].

O co pyta Homer wyroczni? I na co wyrocznia odpowiada? Rzecz jasna, dialog to swoisty, ma swoje prawa odpowiedź, ale i ma swoje prawa pytanie. Kwestia zasięgu, ale i kwestia skoku, jak w końcu pytać boga, żeby w samym już pytaniu siebie samego nie stracić? A może tak właśnie trzeba? Pytanie stawałoby się wtedy poniekąd ofiarą. Tylko jaki

¹¹ Por.: Platon, *Timajos* 18 D; Timajos: „Tak, i to, jak mówisz, łatwo spamiętać (ναί, καί ταῦτα εύμνημόνευτα ἢ λέγεις); 18 C-T: „Tak, mówiło się o tym, i to w ten sam sposób (ταύτη καί ταῦτα ἐλέγετο.); 18 E; Timajos: „Pamiętamy (μεμνήμεθα)”.

możemy mieć dostęp do tak wsobnej rozmowy? Stawiając się w pozycji uprzywilejowanych obserwatorów, w których mocy jest przejrzeć nie tylko mowę ludzką, ale i boską, rościmy sobie prawa ponad miarę. Oczywiście, że nie możemy wydawać werdyktów ostatecznych, zresztą chyba w ogóle jakichkolwiek nie możemy wydawać werdyktów, jeśli werdykt ma być w śladowym choćby stopniu sprawiedliwy. Możemy co najwyżej liczyć na to, że nasza bądź co bądź zuchwałość przez bogów nade wszystko, ale i przez ludzi rozpoznana zostanie jako oznaka szacunku i być może tutaj przede wszystkim zawierzenia, a więc zdania się na wspólne niebezpieczeństwo. „Naturalna droga prowadzi od tego, co lepiej znane i dla nas jaśniejsze, do tego, co z natury jest jaśniejsze i lepiej znane” [Arystoteles, *Fizyka* 184 a 16–18]. To, co lepiej znane dla nas, ukazać się może jako początek wtedy dopiero, kiedy usłyszysz w sobie zew. Zew jest poczuciem gruntu gdzieś indziej niż się właśnie jest.

Na co odpowiada wyrocznia? Zdaje się bowiem, że mamy tutaj do czynienia z odpowiedzią wybrakowaną. Z jednej strony. Z drugiej mogłoby się wydawać przecież, że mamy do czynienia z odpowiedzią na inne pytanie, tak jakby starożytnym komentatorom pomyliły się zwoje papirusu. Odpowiedź w końcu, aby być odpowiedzią, jakoś musi odpowiadać. A o co pyta Homer? I na co odpowiada wyrocznia? Proklos, widząc odpowiedź i wpadając, jak się zdaje, w te same, co my, tarapaty, uznał, że Homer „zasięgnął wyroczni dotyczącej własnego bezpieczeństwa” [Proclus, *Chrestomathia* 1, 5]. Na co mam uważać? Czego mam unikać? Słowem, pytanie wedle Proklosa miało być pytaniem właściwie geograficznym. Opisz (γράφω) mi boże ziemię (γῆ) tak, bym mógł się po niej bezpiecznie poruszać. Albo zatem pójdziemy za Proklosem, albo zagadki będziemy mieli dwie. Pierwszą zadałaby Homerowi wyrocznia, wskazując kierunek poszukiwań w miejscu, w którym Homera miała spotkać śmierć. Tam, gdzie jest kraj twojej matki Homerze; tam gdzie Homerze umrzesz, jeśli tylko tam się pojawisz — tam właśnie musisz się udać, jeśli chcesz się dowiedzieć, skąd pochodzisz ty sam. Czy nie trafiamy na sprzeczność? Jeśli bowiem Homer zagadki by się wystrzegł, to znaczy gdyby posłuchał wyroczni, nie umarłby na Ios, a zatem wyrocznia okazałaby się fałszywa. Wyrocznia zatem przestrzega sama przed sobą.

Starożytny autor ukrywający się pod imieniem Plutarcha mówi nam o innej jeszcze, bardziej rozbudowanej wersji wyroczni. Biorąc pod uwagę, że wyrocznia delficka raczej gustowała w odpowiedziach

związanych, żeby nie powiedzieć: lakonicznych, możemy przyjąć, że mamy do czynienia z interpretacją. Tym bardziej, że znajdujemy wewnątrz tej rozbudowanej wersji próbę odpowiedzi, trochę tak, jakby Homer zapytał się wyroczeni o znaczenie wyroczeni:

„Szczęsny a także nieszczęsny — boś zrodzon na oba te losy
Szukasz ojczyzny: matczyzny to kraj nie ojcowski
{miasto twojej matki na wyspie, co jest pod Kretą szeroką}
ani daleko, ni blisko Minosa ziemi leżący.
W nim i tobie sądzone dokonać swego żywota
gdy coś w dziecięcym języku usłyszysz i sensu nie pojmiesz
wierszy, co kryją w słowach niejasnych zagadkę
(δυσξύνετον σκολιοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον)” [Pseudo Plutarch, *O Homerze* 1, 4].

Nie powinniśmy chyba dać się zwieść, a przynajmniej nie powinniśmy dać się zwieść tak łatwo. Pseudo-Plutarch zagadki, jak się zdaje, w ogóle nie dostrzega i nie dostrzega również przedstawionego przez siebie przypadkiem rozwiązania. Bardziej kieruje nim sumienność archiwisty, czy może zwykła chęć wykazania się rozległością erudycyjnych zasobów aniżeli poszanowanie dla tkwiących w tekście zagadek. Poszanowanie, a zatem zdziwienie. Czy matczynym krajem jest ojczyzna zawsze, czy tylko czasami? Ojczyzna (πατρίς), istotnie w języku greckim (jak i zresztą w polskim) jest rodzaju żeńskiego, pochodzi jednak (jak w języku polskim) od słowa ojciec (πατήρ). Czy zatem powinniśmy, zgodnie z zaleceniami Pseudo-Plutarcha, przyjąć, że Pytia odpowiada wprost? Skoro odpowiedź nie tyle wytycza drogę, ile od-powiada, na co płynąć na Ios?

Autor tłumaczenia Pseudoplutarchowego *Żywotu Homera*, Włodzimierz Appel, w przypisie ad locum, mówi o kłopotach z tłumaczeniem ostatniego wersu. Tam bowiem, gdzie poprzednio mieliśmy zagadkę, tutaj mamy δυσξύνετον σκολιοῖσι λόγοις εἰρημένον ὕμνον. Słowo ὕμνος jednak, nawet jeśli wzięlibyśmy je w szerokim znaczeniu, jako „pieśń”, jak mówi Appel „w ogóle nie przystaje do określenia nim heksametrycznej „wszawej” zagadki”[Appel 2007]. Co zatem tutaj słowo ὕμνος robi? Jasne, interpretator nie musiał być wytrawnym stylistą, stąd oszołomiony niewzruszonymi nakazami heksametru być może postradał zdolność mowy. Być może, nie byłby na pewno w takim działaniu odosobniony. Ale być może nie, może we

„wszawej” zagadce wystyszał ton powagi dla nas już niesłyszalny, ba, być może gasnący już w czasach naszego interpretatora, czemu to starał się ów bezimienny interpretator delfickiej wyroczni oddać szacunek. Być może nieporadnie, a nawet błędnie nazwywając rzuconą przez chłopców zagadkę hymnem.

Hymn ma być δυσξύνετος — nie dający się (δυσ) uwspólnić (ξύν = σύν). Pomóc nam może Eurypides. Przytoczony bowiem przez Pseudo-Plutarcha interpretator delfickiej wyroczni, jak się zdaje bowiem, był czytelnikiem wielkiego ateńskiego tragika. Posłuchajmy fragmentu *Fenicjanek*, mówi Antygona:

„Przynoszę
trzykroć przelaną rodzoną krew:
matkę i dzieci — radość Eryni,
co dom Edypa ze szczętem zniszczyła,
gdy dzikiej Sfingi,
śpiewaczki nieodgadnionej, odgadł pieśń,
a samą ją zabił.
(τᾶς ἀγρίας ὅτε
δυσξυνέτου ξυνετὸν μέλος ἔγνω
Σφιγγὸς ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας.)” [Eurypides, *Fenicjanki* 1501–1507]

U Eurypidesa mamy μέλος, a nie ὕμνος, przy czym słowo δυσξύνετος odnosi się do Sfinksa¹². Pieśń jest ξυνετὸν, a zatem Edyp dosłownie „rozpoznał składną pieśń” (ξυνετὸν μέλος ἔγνω). Rozpoznał składną pieśń w tym, co złożyć się nie pozwala. Słowo γινώσκω prowadzi nas ku zbliżeniu: poznał, to znaczy zbliżył się, a nawet dotknął, stąd Plutarch używa słowa γινώσκω w znaczeniu „być z kimś w zażyłych stosunkach, także cielesnych” [Abramowiczówna 1958–1965 I 467 kol II]. Rozpoznanie z konieczności zatem wiedzie nas do wglądu, a stąd do zatracenia. A przecież zwykle wyobrażamy sobie Edypa utrzymującego dystans, tymczasem ten, kto rozwiązuje zagadkę, wrzuca się w miejsce, w którym tkwi odpowiedź. Edyp też otrzymał wyrocznię, przy czym wyrocznia nie ostrzegała Edypa przed zagadką, a przecież mogła. Czy zagadka Sfinksa była bardziej godna powagi niż

¹² Sfinks jest w języku greckim rodzaju żeńskiego, stąd w przekładzie Łanowskiego mamy „dzikiej Sfingi”, w polskim jednak Sfinks przeszedł do rodzaju męskiego. Rzecz jasna, musimy pamiętać, że Eurypides był Grekiem i ów bezimienny interpretator wyroczni był Grekiem również. A przynajmniej chciał, żebyśmy tak o nim myśleli.

zagadka rybaków? Nie wiem. Bez wątpienia taką nam się przedstawia, ale mam wrażenie, że nie musiała się taką wcale przedstawiać starożytnym. Gdyby Sfinks zadał Edypowi „wszawą” zagadkę, być może wyraźniej byśmy zobaczyli to, co chyba powinniśmy zobaczyć — że zagadka wcale nie daje rozwiązania, a jeżeli już, to daje rozwiązanie wcale nienależące do opowieści, ot łamigłówka, którą można w wolnej chwili się zająć. Cóż takiego wynika z rozwiązania zagadki dla Edypa? Nabywa jakiejś dzięki rozwiązaniu wiedzy, dowiaduje się czegoś o świecie albo przynajmniej o sobie? Nie, raczej dowiaduje się przecież tego, co już wcześniej wiedział. Tym różni się przede wszystkim zagadka od wyroczni, że wyrocznia mówi o tym, czego dopiero trzeba będzie się dowiedzieć, zagadka natomiast mówi o tym, co się dosknałe wie. Zagadka obraca się zatem w żart. Owszem, Edyp starzeje się i jako starzec być może chodzi o lasce, ale widać przecież doskonale, że niczego by to nie zmieniło, gdyby o lasce nie chodził. Mit zdaje się zupełnie o rozwiązaniu zagadki nie pamiętać, pomimo tego, że zagadka jest w micie momentem, który uruchamia cały mechanizm. Rozwiązanie, bez względu na to, jaka jest jego treść, wyznacza moment, od którego los będzie już postępował bez przeszkód. Ten, kto rozwiązuje zagadkę, sięga do miejsca, w którym pytania i odpowiedzi są jedynie igraszką. W jakiś sposób zagadka unieważnia sensowność odpowiedzi, ukazując ją nie tyle jako przygodną, przygoda jest ujawnieniem się istoty, ile rodzajowo różną.

Wracając do naszego interpretatora, ὕμνος jest wedle niego δυσξύνετος za sprawą σκολίους λόγους, zakrzywionych słów. Krzywy, zgięty, ukośny — wylicza znaczenia słowa σκολιός Abramowiczówna — krętacki, niesprawiedliwy [Abramowiczówna 1958–1965 IV, 68 kol II]. Gdyby nie ὕμνος, moglibyśmy i nawet powinniśmy przecież w chłopcach odnaleźć nie tylko bohaterów negatywnych, ale przecież (bohaterem negatywnym można się czasem stać mimo prawego charakteru) winniśmy ich skazać na potępienie. Nie tylko dlatego, że uśmiercili nieopatrznie największego poetę, ale dlatego, że nie zastosowali się do reguł rozmowy. Być może dlatego Pseudo — tym razem — Herodot każe Homerowi wygłosić ku chłopcom w ramach rewanżu soczystą obelgę:

„Z takich to bowiem ojców krwi zrodzonej jesteście

ni w uprawne obszary, ni w owce stada bogatych” [Pseudo Herodot, *Żywot Homera* 35].

Zwróćmy uwagę, że Pseudo-Herodot, poza tym, że w usta Homera wkłada ów hulaszczy heksametr, nie może się jednocześnie pogodzić z tym, że tak błaha sprawa jak zagadka mogłaby stać się przyczyną śmierci. Homer zmarł tedy wedle Pseudo-Herodota na skutek choroby, a „nie jak niektórzy utrzymują, z powodu niemożności rozwiązania dziecinnej zagadki” [Pseudo-Herodot, *Żywot Homera* 36]. Cała rozmowa z chłopcami pojawia się zatem jako kłopotliwa wymiana uprzejmości, którą sumienny biograf winien raczej wziąć w całości w nawias jako ewidentny pokaz słabości wielkiego męża, aniżeli poddawać żmudnemu procesowi racjonalizacji.

Musimy się nie zgodzić. Jeśli chłopcy uśmiercili Homera, to uśmiercili go jak najbardziej wedle zasad i nie nieopatrznie. Nie należy im się zatem obelga. A jeśli istotnie Homer do obelgi musiał być się uciec, była ona jego porażką. Wedle Pseudo-Herodota zatem Homer umierałby dwa razy. Po drugie: owa krzywizna, σκολιός, którą tak chętnie zepchnęlibyśmy w czeluści zepsucia, posiada w sobie zadziwiająco przeciwieństwo ostrości i niewinności, tak jakby przyjmowane przez nas zwykłe narzędzia oceny moralnej nie miały tutaj zwyczajnie zastosowania. Wobec moralności dzieci są jakoś podobne bogom, młodość jest piękna również dlatego, że jest przeciwieństwo jakoś ponad dobrem i złem, a bogowie są nie bez przyczyny wiecznie młodzi. Dla rozumu krzywizna zagadki wyznacza plac, w którym rozum czuje się nieswój. Porażka, w której ryzyko zostaje Homer wrzucony, nie jest porażką w obrębie rozumu, ale porażką rozumu jako takiego. Nie chodzi o jakieś tam rozwiązanie czy jego brak, ale chodzi o rozwiązanie jako takie. Walka toczy się zatem nie tyle wedle zasad, ale o zasady, to znaczy zasady są stawką walki.

Autor rozbudowanej wersji wyroczni poza Eurypidesem czytał, zda się, również Ajschylosa:

„Wszystko-ć powiem co jedno wiedzieć chcesz; zagadek
Nie będzie w mojej mowie: w prostych rzecz wyjawię
Słowach, jako do druhów przemawiać się godzi
(λέξω τὸρῶς σοι πᾶν ὄπερ χρήζεις μαθεῖν,
οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἀπλῶι λόγῳι

ὡσπερ δίκαιον πρὸς φίλους οἶγεν στόμα.)” [*Prometeusz w okowach* 616–618 (609–611)]

Zagadka używała słów zakrzywionych, σκολιός λόγος, tak się nie mówi do przyjaciół, wobec przyjaciół używa się prostych słów, ἀπλοῦς λόγος. Prostych, czyli jakich? Z jednej strony ἀπλοῦς wiedzie nas ku temu, co jedno, „z niczym nie połączone ani nie wymieszane (*cum alio non iunctus vel mixtus*)” [Matthia 1861, 341], stąd ἀπλῶς znaczy u Platona niedialogowany sposób opowiadania [*Państwo* 329 D], Arystoteles mówi o niezmiyszanych kolorach [*O barwach* 791 a], a Tukidydes o pojedynczym murze, którym otoczyli Ateńczycy Mitylenę [*Wojna peloponeska* 3, 18]. To, co proste, jest rzecz jasna lepiej zrozumiałe, nie może się bowiem w sobie samym skryć. Dlatego ἀπλοῦς znaczy „szczery” czy „otwarty” [Abramowiczówna 1958–1965 I, 257, kol I]. To, co proste, nie odsyła poza siebie, ani się sobą nie zasłania, jest przeto bezbronne, bezbronna jest bowiem mowa między przyjaciółmi, w takiej bowiem mowie przyjaciel się przed przyjacielem odsłania. Dlatego Ajschylos mówi: „ἀπλᾶ γὰρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη” [Ajschylos, frg. 176]¹³, a i wtóruje mu Eurypides:

„Proste jest słowo prawdy, nie potrzeba najrozmaitszych pokrętnych wywodów (ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ καὶ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ’ ἐρμηνευμάτων)” [*Fenicjanki* 469–470].

Proste słowo prawdy nie potrzebuje ποικίλων ἐρμηνευμάτων, wielobarwnych tłumaczeń, które uniemożliwiają skupienie. Nadmiar barw, rozmaitość nie tyle przejawia się w ilości, ale w równorzędności tego, co ukazuje się obok siebie. Polinejkes, który wygłasza w *Fenicjankach* powyższą sentencję, kieruje nas na dwoistość (δίχρα), która rzecz jasna odsyła nas do zagadki, ale i przecież do wielości, która nie chce stać się jednością, a zatem jest wielością a-logiczną, tzn. taką, której nie można do jednego sprowadzić, ani nie można przez nią przejrzeć. Tak jakby wielość była zasadą, ἀρχή.

Wyrocznia tyleż przestrzega, co nakazuje. Wyznaczając kierunek, naprowadza na los. W anonimowym *Sporze Homera z Hezjodem*

¹³ Cyt. za: [Liddell, Scott, Jones 1948, I, 190, kol II].

słyszymy, że Homer „unikał podróży na Ios” [*Spór Homera z Hezjodem* 5], ale przecież i od Arystotelesa słyszymy, że wyroczni zasięgnął Homer, „kiedy [...] osiągnął wiek męski” [Pseudo-Plutarch, *O Homerze* 1, 4 = Arystoteles, *O poetach* 75 Rose], a skądinąd wiemy, że po osiągnięciu męskiego wieku Homer żył jeszcze całkiem długo. Wynika stąd przeto, że z podróżą na Ios zwlekał i trafił tam zresztą przypadkiem, płynął bowiem wedle Arystotelesa do Teb, a nie na Ios. Rzecz jasna, morze w mitologii greckiej pełni niezastąpioną funkcję boskiego zakrzywienia przestrzeni, słowem każdy Grek, bez względu na to, czy mityczny, czy tylko historyczny, wsiadając na statek, musiał się liczyć z tym, że płynie poniekąd wszędzie, to znaczy, że dopłynąć może chcący czy niechcący do każdego miejsca. Mitycznego czy tylko geograficznego. Homer płynący do Teb musiał zatem mieć Ios również na myśli. Ucieczka przed ostrzeżeniem wyroczni jest w istocie wyjściem na spotkanie, co w ramach opowieści o śmierci Homera bodajże najwyraźniej mówi nam Proklos:

„Kiedy /poeta/ nie mógł wpaść na rozwiązanie [...], wówczas zgnębiony odszedł, tak bardzo pogrążając się w myślach nad sensem wyroczni, że pośliznął się i uderzył o kamień, a po trzech dniach zmarł” [Proclus, *Chrestomathia* 1,5].

Proklos jest taktowny i w racjonalizacji nie widzi powodu do chwały. Raczej dostrzega konieczność i postępuje niechętnie. Najchętniej, zdawałoby się, pozostałby przy wersji mitycznej. Ale nie ma takiej możliwości. Już nie ma. Zwróćmy uwagę, że racjonalizacja jest motywem przewodnim życiorysów Homera, zdaje się bowiem, że już w przygnębieniu, które to wedle Arystotelesa miało się stać bezpośrednią przyczyną śmierci Homera, winniśmy racjonalizację dostrzec. I zdaje się, że przejaw racjonalizacji powinniśmy dostrzec również, rzecz jasna, wychodząc poza życiorysy Homera, ale nie wychodząc przecież poza rozważania o zagadce w postaci Sfinksa. O ile Sfinks bowiem, który sprowadza śmierć, jest zupełnie zrozumiały, o tyle śmierć płynąca z samej zagadki już zrozumiała nie jest, szczególnie wtedy, kiedy zagadka zdaje się dotyczyć i chyba przecież dotyczy spraw błahych. Strach zostaje przeniesiony z zagadki na straszego potwora, staje się przeto zrozumiały i cokolwiek by powiedzieć jakoś określony. Albo zatem Sfinks pojawia się jako zaporę bezpieczeństwa, próba okiełznania

strachu, albo też pojawia się, żeby wytłumaczyć strachu nieobecność w miejscu, w którym wcześniej obecny był. Mówić po prostu: czy jesteśmy w stanie nie tylko pomyśleć, ale jakoś zbliżyć się do próby pomyślenia kogoś, kto umiera, nie rozwiązawszy zagadki?

Racjonalizacja spotyka się z osłabioną wersją mitu, po pierwsze, po drugie racjonalizacja pojawia się tam, gdzie rozum dostrzega nie tylko mitu, ale może przede wszystkim swoją własną nieobecność. Rozum ukazuje się zatem w swojej słabości, przy czym, co ważne, jest to słabość następcy: swoją nieobecność dostrzega bowiem rozum tam, gdzie wcześniej go nie było. Pomimo to poczuwa się rozum do praw, co więcej, w tym poczuciu prześwieca nie tyle obowiązek, ile tęsknota. Rozum stara się przeto mit ocalić. Nawet, a może przede wszystkim rozum jako zbierający λόγος. Zbierający to, co się rozpadło. Mit postrzeżony jako wielość poszukuje wsparcia. Nie w tym rzecz, żeby rozum miał być wskrzesicielem mitu, bądź żeby rozum, rozglądając się za mitem, doczepiać się miał do niego jako warstwa ochronna. Raczej chodzi o to, by zająć jego miejsce, to znaczy, by miłośnik mądrości (φιλόσοφος) jakoś (πῶς) stał się miłośnikiem mitów (φιλόμυθος)¹⁴. Rozum jest zatem sprzymierzeńcem nieobecnego mitu, ale jest przecież sprzymierzeńcem, z którym wiążą się spore niebezpieczeństwa. Rozum bowiem w jakiś sposób, aby mit ocalić, musi mu najpierw odebrać głos.

Rozum jest sprzymierzeńcem, a zatem jakoś gościem. Gościem, który dba o dom nieobecnego gospodarza. Gospodarza, którego nie ma, i chyba przecież nie będzie. Z jednej strony dana jest różnica, ale wszystko wokół naprowadza na jakąś bliskość. To, czym się rozum zajmuje, czy inaczej: to, czym się zajmować winien, to tłumaczenie tej bliskości. W jakiś sposób rozum, który zapomina o tym, że jest gościem, staje się zbiorem zagadek i zbiorem odpowiedzi. Zagadka przestaje być jednak wyzwaniem, nie tworząc napięcia w micie. Być może dlatego właśnie zagadka jest czymś, przed czym należy się strzec.

Arystoteles tłumaczy nam, że przyczyną zagadki, którą chłopcy zadali Homerowi, było niepowodzenie w łowach, przyczyną zagadki i przyczyną tkwiącej w zagadce złośliwości. Jeśli zaufamy Arystotelesowi, będziemy wiedzieć, dlaczego chłopcy zadają zagadkę Homerowi, dlaczego jednak Sokratesowi zadaje zagadkę Timajos? To pierwsze,

¹⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 982 b 17–19

drugie: dlaczego po chwili od niej odchodzi? Gra się toczy o życie, życie Sokratesa rzecz jasna, któremu chłopcy (przy całym bowiem uznaniu dla Timajosa, gra on tutaj rolę chłopca) zadali zagadkę. Sokrates pyta za Homerem o ojczyznę, czyli o państwo doskonałe. Mamy tutaj rzecz jasna pewne przesunięcie związane z najnowszymi odkryciami greckich filozofów, ale gdzieś indziej szukać należy ojczyzny Sokratesa jak nie w państwie doskonałym? Stąd trzeba docenić próbę Kritiasza, który państwa doskonałego szuka na przekór wszystkiemu, przede wszystkim na przekór rozsądkowi, w Atenach. Ale też, co słyszymy przecież od Sokratesa, w państwie doskonałym Sokrates samego siebie nie odnalazł, z tego miejsca zatem zaczyna pytać: „sama strategia Sokratesa — zauważa Derrida — rozwija się, wychodząc od swoistego braku miejsca, i właśnie to czyni ją tak niepokojącą czy zgoła oszłamiającą” [Derrida 1999, 51].

Sokrates pytający o ojczyznę staje w miejscu, w którym chwilę później odnajdzie sofistów. Jak wędrowiec z miasta do miasta, tym od sofistów być może najbardziej różny, że zaskoczony, a nie tylko zaskakujący. Sokrates wygląda za zagadką, choć zagadka może (i chyba przecież musi) wyglądać poza Sokratesa.

Gdzie zatem Sokrates jest i skąd jest Sokrates? To pierwsze, drugie, które przecież właściwie nierozłącznie związane jest z pierwszym: nie wiemy, w jaki sposób należy to miejsce wskazać, czyli inaczej mówiąc: pochwalić. Droga wiedzie przez zagadkę, aby zatem droga była właściwa, Sokrates musi ze swoich rozmówców uczynić śmiertelnych wrogów, przyznajmy jednak: wrogów, którzy tak jak chłopcy łapiący wszy w swoim śmiertelnym niebezpieczeństwie będą zupełnie niewinni, czy inaczej: ich największa wina, być może dlatego, że wywołana i po części odgrywana (odgrywana to znaczy sceniczna — nie znaczy to, że nieszczerza), wciąż wyczekiwać będzie zachęty. Dlatego Sokrates, przeciwnie niż Pseudoherodotowy Homer, nie rzuca obelg, lecz chwali:

„Ten np. Timajos, urodzony w Lokroj w Italii, mieście rządzonym zgodnie z najlepszymi prawami, nie ustępuje nikomu z tych, co tam żyją, co do majątności i rodu, piastował najwyższe urzędy i zajmował odpowiedzialne stanowiska w mieście, i osiągnął, według mojego zdania, szczyty całej filozofii” [Timajos 20 A].

Gdzie jest odpowiedź Sokratesa? Jest i nie jest. *Timajos* jest bowiem nade wszystko odpowiedzią Timajosa. Jakkolwiek miałyby to brzmieć, odpowiedzią kłopotliwą i przecież, o czym nas poucza sam Timajos, nie do końca przygotowaną. Z jednej strony Timajos bowiem zastępuje Kririasza, z drugiej zastępuje Sokratesa. Rzecz jasna zarówno Kritiasz, jak i Timajos zastępują przede wszystkim tego, który jest dzisiaj nieobecny. A był obecny wczoraj.

BIBLIOGRAFIA

- Aeschyli, 1914, *Tragoediae*, edidit U. de Wiliamowitz-Moellendorff, Berlin; przekład polski: Aischylos, 1954, *Tragedie*, przełożył i opracował Stefan Srebrny, Warszawa.
- Aristotelis, 1966, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Oxford., przekład polski: Arystoteles, 1990, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II.
- Aristotle's, 1948, *Metaphysics*, W.D. Ross (ed.), t. 1–2, Oxford; przekład polski: Arystoteles, 1990, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom II, Warszawa.
- Aristotelis 1886 quae ferebantur librorum *Fragmenta* Valentinus Rose (collegit), Lipsiae.
- Colli, G., 1992, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków.
- Derrida, J., 1999, *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa.
- Euripides, 1978, *Tragoediae*, with an english translation by Arthur S. Way. T I–IV, Harvard; przekład polski: Eurypides, 2006, *Tragedie*, t. I–IV, Warszawa.
- Flawiusz, Wegecjusz Rhenanus, 1973–1974, *Zarys wojskowości*, przeł. Anna Komornicka, [w:] „Menander”, XXVIII (1973), 400–417; 485–501; XXIX (1974), 198–232; 333–352.
- Herakleitos von Ephesos, 1909, griechisch und deutsch von Hermann Diels, Berlin Weidmannsche buchhandlung; przekład polski: Heraklit z Efezu, 1996, *147 fragmentów*, przeł. R. Zaborowski i E. Lif-Perkowska, Warszawa.
- Homerika, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, 2007, przeł. W. Appel, Warszawa.
- Homeri, 1912, *Opera* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen, t. V, Oxonii.
- Matthia, A. (ed.), 1861, *Lexicon Euripideum* ab Augusto Matthia inchoatum confecerunt Constantinus et Bernhardus Matthiae Augusti filii, Lipsiae.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (ed.), 1948, *Greek-English Lexicon*, vol. I–II, Oxford.
- Plato, 1906, *Timaeus*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. IV; przekład polski: Platon, 1986, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, przeł. P. Siwek, Warszawa.

- Plato, 1906, *Respublica*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. IV; przekład polski: Platon, 1958, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, przeł. W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa.
- Plato, 1906, *Gorgias*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. I; przekład polski: Platon, 1999, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. I.
- Plato, 1906, *Symposion*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. II; przekład polski: Platon, 1999, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. II.
- Plato, 1906, *Epistulae*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. V; przekład polski: Platon, 1987, *Listy*, przeł. Maria Maykowska, Warszawa.
- Plato, 1906, *Phaedrus*, [w:] *Platonis Opera*, I. Burnet (ed.), t. II; przekład polski: Platon, 1999, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty, t. II.
- Słownik grecko-polski*, 1958–1965, Abramowiczówna, Z. (red.), Warszawa, tom I–IV.
- Thucydides, 1860, *Historiae*, edidit C. Hude, t. I–II, Lipsiae; przekład polski: Tukidydes, 1991, *Wojna peloponeska*, przeł. Kazimierz Kumaniecki, oprac. Romuald Turasiewicz, Wrocław.

ABSTRACT

THE RIDDLE OF TIMAEUS

This article focuses around the riddle, which Timaeus asks Socrates. I will therefore deal with troublesome absence of Socrates in troublesome dialogue of Plato's. I will deal with a riddle and I will try to remember that the riddle is deadly dangerous, at least for those who deal with wisdom, and therefore perhaps especially for philosophers. I will evoke the fragment B 56 of Heraclitus, where we can hear the story about Homer's death. Briefly: I will be wondering why Socrates is not dead after hearing riddle of Timaeus.

KEYWORDS: Socrates, Timaeus, riddle, myth (*mythos*), reason (*logos*)

SŁOWA KLUCZOWE: Sokrates, Timajos, zagadka, mit (*mythos*), rozum (*logos*)