

DION CHRYZOSTOM: CHARIDEMOS

Pochodzący z Prusy Dion Chryzostom („Złotousty”)¹ to mówca i pisarz przełomu I i II wieku n.e. (ok. 40–112)². W zachowanym zbiorze pism Diona znajdują się teksty niezwykle różnorodne: mowy o charakterze politycznym, dialogi, mowy epideiktyczne, teksty popularno-filozoficzne czy wreszcie krótkie szkice dotyczące kwestii literackich. Do najbardziej znanych pism Diona należą cztery *Mowy o królestwie*, poruszające zagadnienie właściwego sposobu sprawowania władzy oraz kreślące obraz idealnego władcy; *Mowa eubejska*, w której Dion opisuje swoje spotkanie z eubejskim myśliwym i kreśli idealny obraz życia w zgodzie z naturą; *Mowa olimpijska*, rozważająca kwestię przedstawiania bóstwa w sztukach pięknych; wreszcie *Mowa trojańska*, dowodząca, że Homer był kłamcą, a Troja nie została zdobyta przez Greków.

Dion był autorem niezwykle popularnym w późnej starożytności i Bizancjum, chociaż od początku klasyfikacja jego twórczości stanowiła kwestię kontrowersyjną. Filostratos (II–III wiek) w *Żywotach sofistów* zalicza Diona do grona filozofów, którym nadano przydomek sofistów ze względu na styl, którym się posługiwali. Filostratos wyróżniał wśród tekstów Diona utwory o charakterze filozoficznym oraz pisma sofistyczne; do tych ostatnich zaliczał między innymi *Mowę eubejską*. Synezyjusz z Cyreny (IV–V wiek) w tekście poświęconym Dionowi i zatytułowanym jego imieniem rozwinął koncepcję „nawrócenia się” Diona, który miał początkowo działać jako sofista, a następnie, na skutek wygnania, przejść przemianę duchową i zwrócić się ku filozofii³. Dwóm etapom życia pisarza odpowiadałyby dwa nurty w jego twórczości, jeden sofistyczny, jeden filozoficzny. Synezyjusz ganił jednak Filostratosza za zaliczenie *Mowy eubejskiej* do pism o charakterze sofistycznym, uważając, że jest to tekst poważny i głęboko filozoficzny. Z pisarzy bizantyńskich wspominających Diona warto wymienić Metochitesa (XIII–XIV wiek), który w swoim zbiorze esejów zatytułowanym *Semeioseis gnomikai* poświęcił Dionowi

¹ Kwestię imienia i przydomków Diona analizuje A. M. Gowing, *Dio's Name*, CPh 85, 1990, s. 49–54.

² W języku polskim mamy opracowanie poświęcone Dionowi: M. Szarmach, *Dion z Prusy. Monografia historyczno-literacka*, UMK, Toruń 1979. Podstawową literaturę przedmiotu stanowią: H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898; P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, D'Anna, Messina – Firenze 1978; Ch. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978; *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, oprac. S. Swain, Oxford University Press, Oxford 2000; *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, oprac. H.-G. Nesselrath, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.

³ Koncepcja Synezyjusza, jej źródła oraz wpływ na późniejszą tradycję, jest przedmiotem artykułu J. Molesa, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, JHS 98, 1978, s. 79–100.

jeden rozdział⁴. Metochites w swoim opisie życia Diona opiera się na Synezjuszu i jego wizji filozoficznego nawrócenia się Diona. Szczególnie wysoko cenił Metochites styl Diona, który według niego charakteryzuje się prostotą (ἡ ἀφέλεια, τὸ ἀφελές), będącą wynikiem szczególnego kunsztu.

Charidemos, którego przekład prezentujemy, jest jednym z ponad dwudziestu dialogów Diona. Teksty te ukazują różnorodność formy literackiej dialogu w okresie cesarstwa⁵. Wśród dialogów Diona możemy wyróżnić grupę dialogów historycznych i mitologicznych, w których rozmowcami są powszechnie znane postacie: Aleksander Wielki (2, 4)⁶, Filip Macedoński (2), Diogenes Cynik (4), Achilles i Chiron (58), Odyseusz i Filoktet (59). Dialogi te skupiają się na ukazaniu charakterów rozmówców, postaci niezwykle wyrazistych: dynamika rozmowy ukazuje różnice ich osobowości i opinii. Druga grupa dialogów to toczące się pomiędzy anonimowymi rozmówcami⁷ krótkie dyskusje dotyczące kwestii etycznych i popularno-filozoficznych (np. 14: o niewolnictwie, 21: o pięknie, 23: o szczęściu mędrca, 25: o duchu opiekuńczym, 55: o Homerze i Sokratesie, 70: o filozofii). Charakterystyczny dla tych tekstów jest brak jakiegokolwiek wprowadzenia i umiejscowienia rozmowy w czasie czy przestrzeni oraz brak równowagi pomiędzy rozmówcami, z których jeden ogranicza się w zasadzie do zadawania pytań i wyrażania wątpliwości, drugi zaś prezentuje swoje przemyślenia na dany temat. Osobowość rozmówców nie gra tutaj ważnej roli; Dion kieruje raczej uwagę czytelnika na rozważane zagadnienie i argumentację dominującego interlokutora. Trzecią wreszcie kategorię stanowi kilka dialogów współczesnych, a w każdym razie pozbawionych wyraźnego osadzenia w identyfikowalnych realiach historycznych, które jednak przekazują czytelnikowi nieco informacji na temat okoliczności towarzyszących rozmowie (na przykład pojawiają się w nich imiona oraz nazwy miejscowości). Charaktery postaci są tu wyraźniej zarysowane niż w dialogach grupy drugiej, lecz nie są tak wyraziste jak w dialogach historycznych i mitologicznych. Przedstawicielem tej grupy pism może być poświęcony młodo zmarłemu bokserowi *Melankomas II* (28); tutaj też należy *Charidemos* (30).

Dialog *Charidemos* jest rozmową pomiędzy Timarchosem, ojcem zmarłego w wieku dwudziestu dwóch lat Charidemosa, i nienazwanym wędrującym filozofem, którego wydawcy Diona zazwyczaj utożsamiają z autorem tekstu. Rozmowie przysłuchuje się młodszy brat Charidemosa, noszący to samo imię, co ojciec; do niego skierowane są ostatnie słowa dialogu. Centralną część tekstu stanowi mowa wygłoszona przez zmarłego Charidemosa na łożu śmierci, odczytana na prośbę przybysza przez ojca młodzieńca. Ma ona trzy wyraźnie dające się wyróżnić części. Otwiera się krótkim wstępem, w którym Charidemos zwraca się do otaczających go przyjaciół i rodziny. Pragnąc pocieszyć zebranych, Charidemos przedstawia im dwie skrajne wizje życia ludzkiego: pesymistyczną, według której życie ludzkie przypomina los więźnia, oraz optymistyczną, która porównuje je do wystawnej uczyty wydanej przez bogów. Obie wizje, mimo całkowicie różnego tonu, posiadają pewne wspólne elementy: jedynie ludzie umiarkowani i ostrożnie korzystający z przyjemności mogą przeżyć życie godnie; brak umiaru jest źródłem nieszczęścia i cierpienia.

⁴ Tekst grecki w: *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai 1–26 & 71*, wyd. K. Hult, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2002, s. 174–184.

⁵ Podstawowym opracowaniem historii dialogu w starożytności pozostaje R. Hirzel, *Der Dialog. Ein Literarhistorischer Versuch*, t. I–II, Leipzig 1895; pierwsza część drugiego tomu (s. 1–365) poświęcona jest dialogowi w okresie cesarstwa.

⁶ Numeracja pism Diona wg standardowego wydania: *Dionis Prusaensis quem vocant Chryostomum quae exstant omnia*, t. I–II, wyd. H. von Arnim, Weidmann, Berlin 1893–1896 (przedruk: Weidmann, Berlin 1962).

⁷ Współczesną konwencją wydawniczą jest oznaczanie dominującego rozmówcy imieniem Diona.

Charidemos jest dialogiem obfitującym w platońskie aluzje; głównym punktem odniesienia, jak przystało na tekst poruszający temat godnej śmierci, jest *Fedon*⁸. Elementem niewątpliwie nawiązującym do *Fedona* jest przedstawienie ludzkiego życia jako egzystencji więźnia: jest to echo słów Sokratesa, który twierdzi, że metafora ta ma źródło w naukach orfickich (62 b). Pierwsza połowa mowy Charidemosa czerpie inspirację z tego obrazu, rozwijając go niezwykle szczegółowo: nie braknie w niej nawet pilnika, którym więzień próbuje przepiłować krępujące go łańcuchy, a który w alegorycznej narracji Charidemosa staje się rozumem.

W *Charidemosie* daje się zauważyć też pewne elementy nawiązujące do stoicyzmu oraz umiarkowanego cynizmu⁹. W pierwszych zdaniach swojej mowy Charidemos podkreśla, że przyjmuje swoją śmierć ze spokojem: jest ona zgodna z przeznaczeniem, które Charidemos określa stoickim terminem ή πεπωμένη. Obraz ustanowionego przez bogów porządku natury, której celem jest zaspokajanie potrzeb gatunku ludzkiego, również ma charakter stoicki.

Wyraźne są również związki *Charidemosa* z wcześniejszą literaturą konsolacyjną. Okoliczności nakreślone w pierwszych zdaniach tekstu – przedwczesna śmierć młodego człowieka i pogrążona w żalobie rodzina – stanowią typową sytuację stanowiącą punkt wyjścia starożytnych konsolacji; również pochwała zmarłego w pierwszych i ostatnich paragrafach tekstu jest typowym motywem konsolacyjnym¹⁰. W zainspirowanym platońskim *Fedonem* tekście Diona to umierający Charidemos staje się autorem mowy konsolacyjnej, której celem jest pocieszenie zebranych wokół niego bliskich; czytelnik dialogu zapoznaje się z nią już po śmierci Charidemosa, gdy słowa zmarłego zostają odczytane przybyszowi.

Identyfikacja jednego z rozmówców dialogu z Dionem wywołała falę spekulacji na temat tożsamości Charidemosa oraz próby wydobycia z tekstu szczegółów biografii Diona. Hans von Arnim przypuszczał, że przedśmiertna mowa Charidemosa nie jest dziełem Diona: pisarz miałby być autorem jedynie otwarcia i zakończenia tekstu, zaś cała część środkowa byłaby rzeczywiście zapisem słów Charidemosa, którego von Arnim uważał za postać historyczną¹¹. Niektórzy badacze przypuszczali, że dialog powstał pod wpływem własnego doświadczenia Diona, który, jak wiemy skądinąd, stracił syna¹². Są to jedynie spekulacje, których przy obecnym stanie wiedzy nie sposób potwierdzić. Pamiętać należy jednak, że Dion jest pisarzem o niezwykle żywej, meandrującej wyobraźni. W jego pierwszoosobowych narracjach, takich jak *Mowa eubejska*, *Mowa borystenejska* czy pierwsza *Mowa o królestwie*, fikcja i doświadczenie swobodnie przeplatają się w sposób uniemożliwiający ich identyfikację; tak też zapewne jest w przypadku *Charidemosa*.

⁸ Hirzel, op. cit., t. II, s. 111, widzi w *Charidemosie* „ein später und etwas entarteter Nachkömmling des platonischen *Phaidon*”. J. Moles, *The Dionian Charidemos*, [w:] *Dio Chrysostom. Politics...*, s. 196, uważa dialog za „creative adaptation of *Phaedo*”. Według Filostratosza, którego świadectwa nie można jednak traktować wiążąco, platoński *Fedon* był ulubionym tekstem Diona.

⁹ Dione di Prusa, *Caridemo (Or. XXX)*, wyd. M. Menchelli, D’Auria, Napoli 1999, s. 66–70. Menchelli zauważa również podobieństwa pomiędzy pewnymi obrazami i sformułowaniami znajdującymi się w *Charidemosie* a pismami Seneki, s. 75–79. John Moles widzi w mowie Charidemosa progresję „od cynicznego pesymizmu do stoickiego optymizmu” (Moles, op. cit., s. 203).

¹⁰ Poczynając od Krantora (IV–III w. p.n.e.), którego tekst *O żalobie* miał zasadnicze znaczenie dla ukształtowania się literackiej tradycji konsolacyjnej, większość konsolacji greckich dotyczy przedwczesnej śmierci dziecka. Wśród tekstów Plutarcha, tworzącego w tym samym okresie co Dion, mamy dwie konsolacje (do Apolloniosa oraz do żony), obie pocieszające adresatów po stracie dziecka. Elementy konsolacyjne w *Charidemosie* omawia M. C. Giner Soria, *Acotaciones a un diálogo consolatorio*, Faventia 12–13, 1990, s. 293–305.

¹¹ H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, s. 283. Podobnie P. Desideri, *Dione di Prusa*, s. 185, przyp. 19.

¹² J. Moles, *The Dionian Charidemos*, s. 204–208.

Podstawą zamieszczonego tu przekładu jest drugi tom standardowego wydania Hansa von Arnima. Korzystałam również z opatrzonego obszernym wstępem i komentarzem wydania Marielli Menchelli¹³.

[1] – O śmierci Charidemos¹⁴ dowiedziałem się już wcześniej, jakiś czas przed naszym spotkaniem. Zaraz po przybyciu tu zacząłem rozpytywać się o różne znajome mi osoby, a zwłaszcza o tych dwóch młodzieńców, chcąc się dowiedzieć, gdzie przebywają i jak im się wiedzie. Pewien człowiek, który znał ich jedynie z imienia, zapytał, czy mam może na myśli synów Timarchosa, a gdy potwierdziłem, rzekł, że młodszy przebywa właśnie z tobą w Messenii, pogrążony w żałobie po bracie: starszy brat bowiem zmarł. Wyraźnie z tego wynikało, że Charidemos nie żyje, [2] lecz choć słowa jego były jasne, wciąż nie opuszczał mnie cię niepewności. Później jednak dowiedziałem się szczegółów.

Doprawdy, nie sędzę, by ból mój wiele ustępował waszemu: nie wypada mi bowiem utrzymywać, że cierpię bardziej niż wy, którzy jesteście mu ojcem i bratem, nawet jeślibym w istocie darzył go większą miłością. [3] Co prawda więzy krwi często niewiele znaczą u ludzi pospolitych. Widać to na przykładzie tego człowieka z Opuntu¹⁵, który stracił syna. Był to młodzieniec pełen kultury i elegancji, jeden z moich towarzyszy¹⁶, a ojciec ponoć mniej opłakiwał jego śmierć niż utratę sprzętu domowego. Wy dwaj jednak rzeczywiście wyglądacie mi na przygniecionych nieszczęściem, co też mnie nie dziwi. Charidemos bowiem wkrótce stałby się człowiekiem, który przyniósłby pożytek nie tylko waszemu miastu, lecz całej Helladzie. Nie znałem nikogo, kto przewyższałby go męstwem ducha i szlachetnością charakteru, chociaż był dopiero młodzieńcem.

[4] – Gdybyś wiedział, jaki stosunek do ciebie miał Charidemos, chwaliłbyś go znacznie bardziej. Odnosiłem wrażenie, że považał cię nie tylko bardziej niż wszystkich wokół, lecz nawet przenosił ponad mnie, własnego ojca. Podczas choroby, a nawet u progu śmierci, gdyśmy się razem zbierali wokół niego – my dwaj, pozostali krewni, rodacy, znajomi – on wymawiał twoje imię, chociaż mówienie przysparzało mu już wtedy trudności. Nakazał nam ci przekazać, gdy cię spotkamy,

¹³ Zob. wyżej, przyp. 6 (von Arnim) i 9 (Menchelli).

¹⁴ Nie mamy informacji na temat Charidemos¹⁴ z innych źródeł; nie wiadomo, czy mamy do czynienia z postacią rzeczywistą, czy wytworem wyobraźni Diona. Imię „Charidemos” jest imieniem znaczącym, w którym brzmią wyraźnie słowa χάρις: ‘łaska, przychylność’ oraz δῆμος: ‘lud’. O poważaniu, którym się cieszył Charidemos wśród rodaków, jest mowa w § 5. Jednak imię to nosiło wielu rzeczywistych Greków (np. pochodzący z miasta Oreus na Eubei wódz najemników z IV w. p.n.e.).

¹⁵ Opunt, Opus – miasto w Lokrydzie, miejsce pochodzenia Patroklosa. K. Meiser, *Über den Charidemos des Dion von Prusa*, Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse 3, 1912, s. 3–31, przypuszczał, że zwrot τοῦτον τὸν Ὀπούντιον wskazuje na Opunt bądź jego okolice jako na miejsce, w którym toczy się dialog (s. 14).

¹⁶ Towarzysz, ἐταῖρος – określenie powszechnie używane na określenie młodszych towarzyszy czy uczniów filozofa.

że pamiętał o tobie w chwili śmierci. Do ostatniej chwili bowiem umysł jego był przytomny i można było z nim rozmawiać. Tak samo było za jego życia, gdy Charidemos naśladował twoje milczenie, twój sposób chodzenia, i starał się upodobnić do ciebie pod każdym innym względem¹⁷. Tak w każdym razie twierdzili ci, którzy was znali.

[5] – Ależ jego zachowanie nie było wynikiem naśladowania mnie czy kogoś innego, wynikało raczej z jego natury. Być może nie zauważaliście tego, dopóki był dzieckiem, gdyż dopiero później, kiedy podrośł, jego charakter zaczął się ujawniać. Męskość i powaga cechowały go bardziej niż kogokolwiek innego. Lecz powiedz mi, czy jego zachowanie nie było dla was źródłem strapienia? Czy Charidemos nie wydawał się wam zbyt ponury?

– Wręcz przeciwnie. Wydawało mi się, że miał w sobie więcej radości niż inni młodzieńcy. Był chętny do zabawy, jeśli tylko miała ona szlachetny charakter, i zawsze uśmiechał się do bliskich. Nieczęsto jednak widziałem, żeby śmiał się w sposób nieopanowany¹⁸. Tak więc jego usposobienie nie martwiło nas. Często go chwalono, a nasi rodacy czuli więcej respektu przed tym dwudziestodwuletnim młodzieńcem – w tym wieku bowiem zmarł – niż przed ludźmi starszymi i poważanymi.

[6] – Czy coś jeszcze może wam przekazał lub powiedział w chwili śmierci?

– Owszem, wiele rzeczy, i to pełnych natchnienia. Tak przynajmniej wydaje się mnie, ojcu. Mimo iż tak młodo umierał, nie użalał się nad sobą ani nie bolał z tego powodu. Wręcz na odwrót – nas pocieszał!¹⁹ Na koniec zaś zawołał sługę i kazał mu pisać, dyktując, jakby pod wpływem natchnienia, mowę mającą nas pokrzepić, tak że zacząłem podejrzewać, że bliskość śmierci przyćmiła mu rozum. Pozostali obecni jednak nadzwyczaj tę mowę chwalili.

[7] – Czy masz zapis tej mowy?

– Oczywiście.

– Czy mógłbyś zatem ją odczytać?

¹⁷ Von Arnim zachowuje w tekście głównym τῆ σιωπῆς, „milczeniem”, zastrzegając jednak w aparacie krytycznym: *poteratne oratore eloquentissimum tacendo imitari? an diversae exstant tacendi rationes?*, i proponuje lekcję τῆ φωνῆς, „wymową”. S. A. Naber, *Animadversiones criticae ad Dionem Chrysostomum*, Mnemosyne 38, 1910, s. 90, zauważa z kolei: *ut adulescens silentio suo se pudice commendaverit, certe ea in re non imitabatur magistrum suum*, i proponuje lekcję τῆ στολῆς, „odzieniem”. Nawet jeśli nie zdecydujemy się jednoznacznie identyfikować rozmówcy Timarchosa z Dionem, jak czyni to von Arnim, trzeba zauważyć, że nie odznacza się on małowównością. Na poparcie lekcji oryginału można zestawić przypisywaną nieco niżej Charidemosowi powagę (τὸ σεμνόν) z żartobliwą uwagą Platona (*Phdr.* 275 d), że wytwory pisma i malarstwa „jeśli ktoś je o coś zapyta, z wielką powagą [σεμνῶς πάνυ] milczą”.

¹⁸ Na temat problematycznego charakteru śmiechu w tradycji filozoficznej zob. S. Halliwell, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 264–331.

¹⁹ „Nas pocieszał” – gr. ἡμᾶς παρεμυθεῖτο. Mowa Charidemosa to λόγος παραμυθητικός, konsolacja, w której rolę pocieszyciela podejmuje sam umierający. Por. Plat. *Phaed.* 115 d.

– Wstyd mnie powstrzymuje oraz obawa, że nie jest ona wystarczająco dobra, zważywszy wiek młodego człowieka i okoliczności, w jakich powstała. Myślę, że gdybyś był wtedy obecny, Charidemos wykazywałby więcej ostrożności w słowach, niż w obecności wszystkich pozostałych osób.

– Nie będziesz wszak czytał obcemu, mój drogi! Poza tym interesuje mnie nie tyle styl, ile stan ducha Charidemosa w chwili, gdy wygłaszał tę mowę. Chcę wiedzieć, czy rzeczywiście był pełen dobrej myśli i męstwa w obliczu śmierci²⁰.

[8] – Zatem oto jego słowa.

To, co mi się przytrafiło, zgodne jest z wolą bóstwa, a tego, co od bóstwa pochodzi, nie należy przyjmować z bólem i niechęcią²¹. Tak zaleca wielu mędrców, a wśród nich i Homer, który mówi, że w żadnym wypadku nie zasługują na ludzką wzgardę dary bogów²². Pięknie nazywa tu Homer czyny bogów „darami”: są one bowiem zawsze dobre i wiodą ku dobru. [9] Takie jest też moje zdanie i dlatego przyjmuję moje przeznaczenie spokojnie²³, a zważcie, że mówię to w nie w innej chwili, lecz gdy owo przeznaczenie jest obecne i gdy widzę śmierć tuż przy mnie. Uwierzcie mi – wszak zawsze bardziej dbałem o prawdę niż o was – i na ile to możliwe, nie poddawajcie się cierpieniu, gdyż nic złego mnie nie spotyka, nawet jeśli przyjmiemy najbardziej ponurą wizję życia ludzkiego.

[10] Przedstawię ją wam teraz, chociaż nie jest ani miła ani wdzięczna; nie jest jej celem nas radować. Jest w niej jednak coś niezwykłego. Zakłada ona, że my, ród ludzki, pochodzimy z krwi Tytanów²⁴. Ponieważ byli oni wrogami bogów i walczyli przeciwko nim, również i my nie jesteśmy mili bogom. Oni nas karzą: narodziliśmy się po to, by odbyć karę. Całe nasze życie jest w istocie przebywaniem w więzieniu²⁵. Ci z nas, którzy umierają, odbyli już wystarczającą karę i zostają wypuszczeni na wolność.

[11] To miejsce, które nazywamy światem, jest w istocie ciężkim więzieniem stworzonym przez bogów. Powietrze jest tu nieprzyjemne i niestałe: czasami zimne i mroźne, pełne wiatru, błota, śniegu, deszczu; czasami znów gorące i duszne²⁶. W ciągu roku okres umiarkowanej pogody jest niezwykle krótki. Nawiedzają to więzienie huragany i tworzą się w nim tajfuny. Często też całe trzęsie się z powodu podziemnych wstrząsów. Wszystkie te zjawiska to straszne kary; [12] ilekroć się

²⁰ Por. Plat. *Phaed.* 63 e – 64 a.

²¹ Por. Plat. *Ap.* 19 a; *Crit.* 43 d.

²² Hom. *Il.* III 65, słowa Parysa usprawiedliwiającego się przed Hektorem.

²³ „Przeznaczenie” – ἡ πεπρωμένη, termin stoicki, zob. wyd. Menchelli, s. 224; „spokojnie” – πρώως, por. Pl. *Crit.* 43 b.

²⁴ Na temat Tytanów w orfickiej koncepcji pochodzenia człowieka, zob. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 164–165. Motyw Tytanów nie pojawia się w *Fedonie*.

²⁵ „W więzieniu” – por. Plat. *Phaed.* 62 b, 82 d – 83 a.

²⁶ Obraz więzienia jest zainspirowany platońskim opisem „zakłęśności ziemi” (τὰ κοῖλα τῆς γῆς), które zamieszkuje rodzaj ludzki, oraz czystej i pięknej powierzchni ziemi, Pl. *Phd.* 109 c – 111 b.

pojawiają, ludzie wpadają w panikę i przerażenie. Ponieważ istoty ludzkie nie mogą wytrzymać zepsutego i stale zmieniającego się powietrza, budują sobie dodatkowo inne, małe więzienia: domy i miasta, używając do tego drewna i kamieni, jakby ktoś w wielkiej celi budował inne, mniejsze. Rośliny i owoce, które wydaje ziemia, istnieją po to, byśmy mogli przeżyć; są one niczym niesmaczny i lichy wikt więźniów. My jednak ów wikt kochamy z konieczności oraz z powodu naszej nędzy, [13] tak jak odbywający w naszym świecie karę więźniowie znajdują przyjemność w każdym pożywieniu, które otrzymują, z powodu głodu i przyzwyczajenia. Jednak nasze pożywienie jest w istocie liche i zepsute: o jego zepsuciu świadczy słabość naszych ciał. Ponadto niełatwo je zdobyć i nie jest obficie dostępne dla wszystkich, lecz pozyskanie go wymaga ogromnego wysiłku i trudu.

Dusza i ciało, z których się składamy, są narzędziem tortur. [14] Dusza jest pełna pragnień, trosk, gniewu, strachu, zmartwień i tysięcy innych doznań; za dnia i w nocy, bez chwili przerwy, jest przez nie rozciągana i wykręcana niczym na torturach²⁷. Nawet człowiek najzacieńszy nie jest całkowicie wolny od tych doznań: trwają one w nim, uwięzione niczym dzikie zwierzęta, zmuszone do spokoju siłą i perswazją. Jeśli tylko na chwilę przestanie je uspokajać²⁸ i baczyć na nie, znowu puszczają się w ruch. [15] Ciało zaś cierpi na zawroty głowy, konwulsje, drgawki i wszelkie inne choroby, których nie sposób wymienić. Jest ono bowiem wypełnione krwią i powietrzem, zbudowane z mięśni, ścięgien i kości, złożone z elementów miękkich i twardych, wilgotnych i suchych²⁹, a więc z przeciwieństw. Nasze pożywienie, jak już powiedziałem, jest liche; to ono wraz z niestałym powietrzem wspomaga rozwój pewnych chorób i wywołuje inne, których wcześniej nie można było dostrzec, chociaż były one obecne w naturze ciała. [16] Takie oto zło istnieje w nas samych. Kary, których doświadczamy z zewnątrz, są mniej dotkliwe w porównaniu do tych, które wynikają z naszej własnej natury. Ogień, żelazo, chłosta i tym podobne są dotkliwe, jednak szybko przestają być odczuwalne, jeśli komuś uda się je przetrwać. Choroby zaś często trwają niezwykle długo.

[17] Ludzie, poddani takim i tak wielkim torturom, spędzają swoje życie w owym więzieniu; czas przebywania jest dla każdego określony. Większość ludzi nie może odejść ze świata, zanim nie spłodzi potomka, jednego lub kilku, który pozostałby po nich jako spadkobierca kary. Ludzie nie pozostają tu dobrowolnie, lecz dlatego, że ciała i dusze wszystkich są spętane jednym łańcuchem. Mali czy duzi, szpetni czy piękni – wszyscy na równi podlegają tej samej konieczności. [18] Ludzie różnią się zresztą między sobą nie tylko pod względem cielesnym, lecz również losem, sławą i godnością. Jedni są królami, inni poddanymi; jedni są bogaci, inni ubodzy. Ci, których uważa się za szczęśliwych, wcale nie cierpią mniej; nie mniej krępuje ich łańcuch niż biedaków i ludzi bez sławy, a nawet bardziej. [19]

²⁷ Por. Pl. *Phd.* 66 c, gdzie Sokrates uważa ciało za źródło pożądań i lęków.

²⁸ „Uspokajać” – *κατεπαίδων*, właściwie ‘czarować zaklęciami’. Por. Pl. *Phd.* 77 e, 114 d (w obu miejscach *ἐπάδειν*) i *Olymp. In Gorg.* 39, 8; 41, 6.

²⁹ Por. Pl. *Phd.* 86 b.

Tamtych bowiem, ponieważ są szczuplejsi, łańcuch lżej i luźniej opasuje, podczas gdy królów i tyranów, których dusza jest nadęta i dobrze odżywiona, ciśnie i uwiera, podobnie jak w przypadku ludzi, których ciała są związane: więzy bardziej cisań grubych i masywnych niż chudych i niedożywionych. Niektórzy jednak – a są oni bardzo nieliczni – otrzymują od bóstwa łaskę: są jedynie lekko związani. Ludzie ci zawdzięczają to swej prawości. Za chwilę powiem o nich nieco więcej.

[20] Najpierw jednak chciałbym przytoczyć coś, co niegdyś jako dziecko słyszałem od pewnego wędrownego kapłana³⁰. Wyjaśniał on mianowicie, jaka jest natura owego łańcucha. Różni się on od tych, które znamy, jest bowiem znacznie wytrzymałszy od łańcuchów z żelaza czy z brązu, chociaż kształtem i konstrukcją je przypomina. Żelazne i spiżowe łańcuchy są w całości stworzone z przeplatających się ogniwi. Taki też kształt ma ów łańcuch, który, jak powiedzieliśmy, zgodnie z wolą bogów pęta ludzi. [21] Jest on w całości spleciony z przyjemności i troski: przyjemność i troska przeplatają się w nim w ten sposób, że jedno zawsze z konieczności następuje po drugim, niczym ogniwa łańcucha³¹. Wielkie troski następują po wielkich przyjemnościach, małe po małych. Śmierć zaś, która przychodzi na końcu, jest największą przyjemnością. Dlatego też cierpienie, które ją poprzedza, też jest największe: wiadomo, że nie ma większych cierpień i bólu w ludzkim życiu niż te, które poprzedzają śmierć.

[22] Ów włóczęga mówił też, że każdego z ludzi krępują jeszcze inne więzy, jednych bardziej, innych mniej, które są niczym kajdany okuwające nogi. Nazywamy je nadzieją. Takie kajdany wiążą najniższą i skrajną część ciała; tak samo nadzieja najgłębiej w nas tkwi i wiąże się z ostatnią częścią życia: ona to najbardziej opanowuje ludzi, zmuszając ich do znoszenia wszelkich cierpień. W przypadku głupców owe pęta są masywne i bardzo grube, ludzi zaś bystrych opasują one luźniej i lżej.

[23] Przywołał on również obraz pilnika, dzielnie trzymając się swojej metafory. Powiedział mianowicie, że pilnik mogą znaleźć jedynie ludzie bystrzy i przenikliwi, gdyż jest bardzo dobrze schowany, jak się ukrywa pilnik w więzieniu, aby nikt z więźniów pochwycawszy go się nie uwolnił. Jednak ludzie wytrwali i niestroniący od wysiłku ostatecznie mogą go znaleźć. Ów pilnik nazywany jest przez nich rozumem. Gdy tylko go znajdą, piłują nim więzy tak, by ich łańcuch stał się jak najcieńszy i najsłabszy, aż w końcu, na ile to możliwe, przezwyciężają przyjemności

³⁰ „Co niegdyś jako dziecko słyszałem od pewnego wędrownego kapłana” – *ὡς ἐγὼ ποτε ἤκουσα ἀνδρὸς ἀγύρτου παῖς ὄν. Ἀνὴρ ἀγύρτης* – „kwestujący kapłan, włóczęga”, por. M. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Routledge, London 2001, s. 60–67. Według Epikteta *ἀγύρτης* mógł przypominać z wyglądu filozofa (*Diss.* IV 8, 4). W pierwszej *Mowie o królestwie* (50) Dion pisze, że podczas wygnania wędrował *ἐν ἀγύρτου σχήματι καὶ στολῇ*, „na sposób i w odzieniu wędrownego kapłana”. Moles, op. cit., s. 206, doszukuje się w cytowanym zdaniu amfibolii, twierdząc, że można je też przetłumaczyć „co niegdyś słyszałem, będąc dzieckiem włóczęgi”, i widzi tu potwierdzenie swojej hipotezy, że *Charidemos* powstał jako odpowiedź Dionia na śmierć własnego syna.

³¹ Echo słów Sokratesa, który w *Fedonie* zauważa naprzemiennność przyjemności i cierpienia (60 bc) oraz twierdzi, że oba stany przyczyniają się do przywiązania duszy do ciała (83 d).

i troski. Jest to proces niezwykle długotrwały. [24] Ognia łańcucha są masywne i twarde niczym stal, tak że rozumowi trudno na nie oddziaływać. Może on je jedynie trochę osłabić, nie jest jednak w stanie całkowicie ich zniszczyć i przepołowić. Człowiek, który ma dostęp do tego lekarstwa i korzysta z niego nie oszczędzając wysiłku w dzień i w nocy, ze spokojem znosi swój los więźnia i pędzi życie obok innych niczym człowiek wolny. Gdy będzie trzeba, spokojnie odejdzie, nie będąc już we władzy gwałtu ani przymusu. Czasami bogowie wybierają niektórych z takich ludzi, z uwagi na ich prawość i mądrość, na swoich towarzyszy, w ten sposób całkowicie uwalniając ich od kary³².

[25] Opowieść tę musiał, jak sądzę, snuć człowiek rozgoryczony; z pewnością zaznał on wielu cierpień i późno zetknął się z prawdziwą wiedzą³³. Jego relacja nie jest prawdziwa i nie odpowiada naturze bogów. Istnieje jednak inna, lepsza opowieść, którą przytoczę znacznie chętniej. Słyszałem ją od pewnego wieśniaka³⁴, który posługiwał się prostackim rytmem i melodią; nie przystoi mi go chyba jednak pod tym względem naśladować, lecz spróbuję jedynie przytoczyć treść jego słów.

[26] Wystawiając pieśnią Zeusa i innych bogów mówił on, że są oni dobrzy i kochają nas, ponieważ jesteśmy z nimi spokrewnieni. Ród ludzki wywodzi się od bogów, a nie od Tytanów czy Gigantów. Gdy bowiem bogowie zawładnęli całym światem, osiedlili ludzi jako swoją kolonię na ziemi, która była wówczas niezamieszkała³⁵. Ród ludzki cieszy się wprawdzie mniejszą sławą i dostatkiem niż bogowie, lecz kieruje się tymi samymi prawami i tą samą sprawiedliwością, tak samo jak dzieje się w przypadku małych kolonii założonych przez duże i zamożne miasta. Sądzę, że chociaż nie wymieniał nazw, miał na myśli sposób, w jaki niegdyś Ateńczycy założyli Kythnos³⁶ i Seriphos³⁷, a Lacedemończycy Kytherę³⁸, opierając je na swych własnych prawach. Wszystkie te kolonie naśladowują zwyczaje i formę rządu miasta, które kolonię założyło, lecz są pod każdym względem słabsze i gorsze. Różnica ta jest jednak w tej sytuacji inna: [27] w przypadku kolonii mamy do

³² Por. Pl. *Phd.* 81 a, 82 bc

³³ Niektórzy badacze przypuszczali, że Dion ma tu na myśli Antystenesa (zob. wyd. Menchelli, s. 265–269). Moles, op. cit., s. 203–204, wyraża przypuszczenie, że Dion odnosi te słowa do siebie samego, a mowa Charidemosa przedstawia rozwój filozoficzny Diona, prowadzący od pesymistycznej do optymistycznej koncepcji ludzkiej egzystencji.

³⁴ „Od pewnego wieśniaka” – ἀνθρώπου γεωργού. Również tę postać próbowano utożsamiać z konkretnym myślicielem, m.in. ze stoikiem Kleantesem, cynikiem Bionem czy samym Dionem (wyd. Menchelli, s. 270).

³⁵ Por. Pl. *Criti.* 109 b; *Lg.* 713 c–e.

³⁶ Kythnos – jedna z wysp cykladzkich, ok. 100 km na wschód od Aten. Scholia do Dion. Perieg. 525 twierdzą, że Ateńczycy wysłali na tę wyspę osadników pod wodzą Kestora i Kefalenosa.

³⁷ Serifos – jedna z wysp cykladzkich, leżąca na południe od Kythnos. Hdt. VIII 48 wspomina o niej jako o kolonii ateńskiej.

³⁸ Kythera to wyspa na południe od Lakonii. Jak pisze Thuc. IV 53, 2, jej mieszkańcy mieli status lacedemońskich periojków, a władzę sprawował *Kythērodiḱēs*, urzędnik przysyłany co roku ze Sparty.

czynienia z różnicą, jaka zachodzi pomiędzy dwiema grupami ludzi, podczas gdy wyższość bogów nad nami jest bezgraniczna.

Na początku, gdy kolonia ludzka była świeżo założona, bogowie bywali obecni w niej czy to sami, czy też wysyłając opiekunów niczym harmostów³⁹, na przykład Heraklesa, Dionizosa, Perseusza czy też innych narodzonych wśród ludzi, o których mówi się, że byli dziećmi bogów lub ich potomkami w następnych pokoleniach. Później jednak pozwolili nam rządzić się samodzielnie na miarę własnych możliwości. Wtedy to pojawiły się występki i niesprawiedliwość.

[28] Zaśpiewał też i inną pieśń. Według niej świat jest niczym dom niezwykle piękny i boski – zbudowany przez bogów⁴⁰. Ludzie uważani za majątnych budują domy z filarami i kolumnami, ze złotymi zdobieniami i malowidłami na dachu, ścianach i drzwiach. Podobnie rzecz się ma ze światem. Jest on stworzony, by podejmować i radować ludzi: piękny, malowany gwiazdami, słońcem, księżycem, ziemią, morzem, roślinami, które są świadectwem bogactwa i sztuki bogów.

[29] Ludzie przybywają na świat, aby świętować, wezwani przez władcę bogów na biesiadę i wspaniałą ucztę, podczas której mogą korzystać ze wszystkich dóbr⁴¹. Każdy człowiek zajmuje inne miejsce, jak to ma miejsce na uczcie: niektórym trafiają się miejsca lepsze, innym gorsze. Pod każdym względem wygląda to tak, jak na naszych biesiadach, z tą różnicą, że porównujemy sprawy boskie i wielkie do spraw małych i lichych. Przy pomocy swego rodzaju pochodni bogowie zapewniają nam podwójne światło, którego czasem jest więcej, czasem mniej, w zależności od tego, czy jest to dzień, czy też noc. [30] Są tam też zastawione stoły pełne pieczywa oraz płodów ziemi, z których jedne rosną same, inne wymagają uprawy. Jest również mięso, zarówno zwierząt hodowlanych, jak i dzikich, a nawet i istot wodnych. Tymi stołami, jak to w niezbyt wyszukany sposób powiedział, są łąki, równiny, doliny i wybrzeża: tam rośliny rosną, zwierzęta się pasą, myśliwy poluje. Poszczególnym osobom przypada obfitość różnych potraw w zależności od tego, przy którym stole uczują: niektórzy znajdują się w pobliżu morza, inni na równinach, inni wreszcie w górach.

[31] Podczas uczty służącymi są Hory⁴² jako najmłodsze spośród bóstw. Są one pięknie przyodziane i cudnie wyglądają. Ich ozdobą nie jest złoto, lecz wieńce z rozmaitego kwiecia. Rozdzielają one kwiaty i pilnują przebiegu uczty, przynosząc i zabierając dania w odpowiednim momencie. Odbywają się tam też tańce i wszelkie inne uciechy. [32] Trud, który naszym zdaniem towarzyszy uprawie roli, polowaniu,

³⁹ Harmostowie – urzędnicy spartańscy, wysyłani do miast kontrolowanych przez Spartę.

⁴⁰ Porównanie świata do pięknego domostwa, które znajdujemy również u innych pisarzy starożytnych, ma charakter stoicki, por. Cic. *Nat. deor.* II 154.

⁴¹ Obraz życia jako uczty, śmierci zaś jako zakończenia uczty, pojawia się często w starożytnych tekstach popularno-filozoficznych, por. np. Plutarch, *Cons. ad Apoll.* 34 (*Mor.* 120 b): πρὸς τὸν ἀεὶ χρόνον προαιπεφοίτησε τοῦ θνητοῦ βίου καθάπερ ἕκ του συμποσίου; Epict. *Ench.* 15: Μέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι.

⁴² Hory – personifikacja pór roku. Ksenofont w ustępie przypominającym wydzwiękciem tę część wywodu Charidemosa wspomina o porach roku jako o darze bogów (*Mem.* IV 3, 5).

czy hodowli roślin, jest w istocie trudem, jaki zadaje sobie biesiadnik, który zapragnął czegoś i wyciąga po to rękę.

Wspomniałem o różnych miejscach zajmowanych przez uczujących. Wiąże się to również z różnaitością klimatu. Ci, którzy mają miejsca na początku i na końcu, doznają bardziej od innych zimna lub upału. Pierwsi z nich znajdują się najdalej od światła, a drudzy – najbliżej go.

[33] Nie wszyscy korzystają w ten sam sposób z uciech biesiadnych, lecz każdy w sposób, do jakiego go skłania jego natura. Rozpustnicy i ludzie niewstrzemięźliwi niczego nie widzą ani nie słyszą, lecz nachyleni nad stołem jedzą niczym świnię w chlewie, po czym ogarnia ich senność. Niektórzy z nich nie zadowolają się potrawami, które są im dostępne, lecz wyciągają ręce ku tym, które znajdują się dalej: ci, którzy mieszkają z dala od morza, pragną ryb, co przysparza im trudów; [34] inni, nienasyчени nędznicy, zagarniają i gromadzą, co tylko mogą, w obawie, by nigdy im nie brakło. A przecież gdy muszą odejść, odchodzą niczego nie zakosztowawszy, w całkowitym niedostatku, zgromadzone zaś rzeczy pozostawiają innym, gdyż nie mogą ich zabrać ze sobą. Ludzie ci przez swoje zachowanie ściągają na siebie szyderstwo i hańbę.

[35] Niektórzy z uczujących grają w gry planszowe⁴³, inni w kości. Pionki i kości różnią się od tych, które znamy, gdyż są wykonane ze złota i ze srebra. Toczają się o nie kłótnie, ponieważ każdy próbuje zagarnąć jak najwięcej dla siebie. Ci, którzy grają w kości⁴⁴, powodują najwięcej tumultu i zamieszania i ze wszystkich biesiadników są najbardziej nieprzyjemni. Czasami dochodzi pomiędzy nimi do walk, rękoczynów i zranień, szczególnie wtedy, gdy są pijani. [36] Upijają się jednak nie winem, jak to się u nas zdarza, lecz przyjemnością⁴⁵: jest to bowiem napój, którego bogowie dostarczają na wspólną biesiadę, a czynią to, aby wypróbować charakter każdego człowieka. Dwoje jest podczaszych, mężczyzna i kobieta, a imiona ich to Rozum i Niewstrzemięźliwość. Ludzie rozumni wybierają sobie męską na podczaszego. Od niego jedynie przyjmują wino, rzadko i w małych kielichach, a ponadto bezpiecznie zmieszane z wodą. [37] [Przeznaczony dla nich jest] jeden krater: krater roztropności. [Oprócz niego] jest też wiele innych kraterów, zawierających napój o różnym smaku, jakby napełnionych różnymi rodzajami wina⁴⁶.

⁴³ Περτεύειν odnosi się zapewne ogólnie do strategicznych gier planszowych (odróżnianych od gier, w których sukces zależał od szczęścia), por. R. G. Austin, *Greek Board Games*, Antiquity 14, 1940, s. 257–271.

⁴⁴ „Którzy grają w kości” – τοὺς δὲ κύβευοντας. Nie jest jasne, czy Dion odnosi się tutaj do wspomnianych wyżej grających w kości (ἀστραγάλους), czy do jeszcze innej, trzeciej grupy graczy. Na temat różnicy pomiędzy *astragaloi* (kostki czworosienne, pierwotnie naturalne kości zwierzęce) oraz *kyboi* (kostki sześciennie, podobne do dziś używanych), zob. L. Kurke, *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 283–295. Kurke argumentuje, że o ile gra w *astragaloi* mogła budzić pozytywne skojarzenia, gra w *kyboi* cieszyła się zdecydowanie złą sławą.

⁴⁵ Por. Pl. *Lg.* II 649 d.

⁴⁶ Zachowany tekst wydaje się zepsuty, tłumaczenie przybliżone.

Są one wykonane ze srebra i złota, zdobione wokół rysunkami, spiralnymi wzorami i rzeźbieniami. Krater roztropności zaś jest gładki, nieduży i z materii przypominającej brąz. To z niego należy raz po raz czerpać i pić, domieszawszy niewielką ilość przyjemności. [38] Taki właśnie napój szykuje Rozum tym, którzy go obrali na podczaszego: troszczy się on i baczy, by przez pomyłkę w mieszaniu biesiadnik nie stracił równowagi i nie upadł. Niewstrzeźliwość zaś większości gości nalewa nierozcieńczoną przyjemność bez najmniejszej domieszki roztropności; niektórym jedynie dla pozoru dolewa jej odrobinę w ilości, która od razu ginie. Ci, którzy piją napój Niewstrzeźliwości, nie czynią przerw w picciu, lecz przynaglają ją, by szybko do nich podchodziła. Każdy przy tym stara się mieć pierwszeństwo przed innymi. Niewstrzeźliwość biega pospiesznie wokół, z trudem chwytając oddech i spływając potem. [39] Jej goście wypadają na środek, tańczą zataczając się, biją się i krzyczą, jak to czynią ludzie pijani winem. Ci ostatni jednak zachowują się tak przez stosunkowo krótki czas, zaraz potem zapadając w sen, po którym czują się lepiej, gdyż ich upojenie jest lekkie. Natomiast ludzie odurzeni przyjemnością, napojem o większej mocy, pozostają w stanie upojenia przez całe życie. Jedynie śmierć może ich od niego wyzwolić: ona jest ich snem i jedynie ona może im pomóc.

[40] Wiele z tych osób wymiotuje z powodu przesyty; towarzyszą wymiotom, czyli wydaleni przyjemności, konwulsje i straszliwe cierpienia, lecz kto to przetrzyma, doznaje ulgi i lżej mu się potem żyje. Rzadko jednak zdarza się, by ktoś chciał wymiotować; zazwyczaj wolą coraz więcej pić. Nie są oni bowiem w stanie zaspokoić pragnienia, które staje się coraz silniejsze, jak to widzimy u tych, którzy piją niez mieszane wino. Tacy więc są ci ludzie: hańbią oni i znieważają łaskę bogów.

[41] Ludzie umiarkowani i przyzwoici korzystają z przyjemności ostrożnie i zachowując odstęp czasu, gdyż obawiają się jej skutków. Szlachetny człowiek, zaproszony przez kogoś ważnego, króla czy władcę, nie je i nie pije więcej, niż jest to konieczne, lecz przygląda się wnętrzom i znajduje w tym przyjemność. Tak też ludzie umiarkowani nie interesują się pićciem, grammi planszowymi czy grą w kości, ale patrzą, w jakim wnętrzu się znajdują i jak wygląda pomieszczenie, w którym spoczywają. Podziwiają je i zastanawiają się, jak zostało zbudowane. Oglądają wszystko, co się tam znajduje, niczym wspaniałe i piękne obrazy; zwracają uwagę na sposób zarządzania i porządek, oraz dostrzegają, jak dobrze i mądrze działają Hory⁴⁷. Przyglądając się temu, jako jedyni dostrzegają piękno. [42] Nie chcą oni być uczestnikami ślepymi i głuchymi, lecz zależy im na tym, by po odejściu potrafili odpowiedzieć komuś, kto spytałby ich, co zobaczyli i poznali. Z takim nastawieniem żyją, rozumnie i umiarkowanie zażywając przyjemności, dyskutując z podobnymi sobie w dwu- i trzyosobowych grupach⁴⁸. Czasami, gdy pijani podniosą straszną wrzawę, oglądają się na nich, lecz zaraz wracają do swoich spraw.

⁴⁷ Zob. wyżej, § 31 i przyp. 42.

⁴⁸ Por. Dio Chr. 13, 31.

[43] Gdy nadchodzi czas odejścia, rozpustnicy muszą być wleczeni przez służących pełni cierpienia i choroby, wśród krzyków i jęków. Nie wiedzą, dokąd przybyli ani jak wyglądało ich ucztowanie, nawet jeśli trwało ono długi czas. Ci drudzy zaś wyprostowani odchodzą pewnie na własnych nogach rozmawiając z przyjaciółmi, pogodni i radośni, ponieważ nic haniebnego nie uczynili. [44] Wszystko to widzi bóg, który niczym właściciel domu odnotowuje, jak każdy z gości ucztował. Najlepszych przywołuje zawsze do siebie, a jeśli ktoś mu się szczególnie spodoba, każe mu zostać. Człowiek taki staje się współbiesiadnikiem oraz towarzyszem boga⁴⁹ i dane mu jest raczyć się nektarem. Przypomina on napój roztropności, lecz przewyższa go przejrzystością i klarownością: zaiste jest to napój boskiej, prawdziwej radości.

[45] – Ach, Charidemosie, jakież to człowiek odszedł w twojej osobie! Jak bardzo przewyższyłbyś sobie współczesnych! Cóż za pokaz dałeś ojcu i swoim współobywatelom – pokaz nie słów⁵⁰, na Zeusa, lecz wielkiego i prawdziwego męstwa!

Doprawdy, nie jestem w stanie pocieszyć was i ulżyć waszemu cierpieniu w obliczu takiej straty; w chwili obecnej nie mam wystarczających słów pocieszenia nawet dla siebie samego. Timarchosie, tylko ty możesz teraz ukoić ojca i zaradzić jego nieszczęściu, jeśli będziesz starał się nie ustępować wiele Charidemosowi. Dziwne zaiste byłoby, jeśli odziedziczywszy po nim znaczny majątek, którego drugą część otrzymasz po śmierci ojca, jednocześnie, jakby nic ciebie z nim nie łączyło, odrzuciłbyś roztropność, męstwo i umiłowanie tego, co najpiękniejsze.

Opracowała i przełożyła Katarzyna Jażdżewska

ARGUMENTUM

Dialogus, cui titulus est Charidemos, a Dione Chrysostomo scriptus, Polonice vertitur a Catharina Jażdżewska, quae opusculo brevem introductionem praemisit.

⁴⁹ Por. Plut. *Cons. ad Apoll.* 37 (*Mor.* 121 f).

⁵⁰ Oddany w przekładzie słowem „pokaz” grecki wyraz ἐπίδειξις kojarzył się z mowami epideiktycznymi – popisowymi.