http://dx.doi.org/10.18778/1733-0319.21.06

Anna GŁODOWSKA
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

OBRAZ LACEDEMONU I JEGO MIESZKAŃCÓW W DIALOGACH PLATONA

THE DEPICTION OF SPARTA AND ITS RESIDENTS IN PLATO'S DIALOGUES

In this paper were collected and discussed the passages of Plato's dialogues, which present information about everyday life, social and political system and education of the ancient Spartans. In the last part of this paper the characterization of Megillos was presented, the only representative of Sparta, who is introduced by Plato in his *Laws* as a discussion participant. The aim of this paper is the answer to the question what view of Sparta and its citizens emerges from the works of Athenian philosopher.

Keywords: Platonic dialogues, Spartan society and education, role of women, political system of Sparta, laconophilia

Gdy w okresie klasycznym w Atenach dokonywały się istotne zmiany społeczne, polityczne i kulturowe, Sparta zamknięta na obce wpływy wydawała się opierać wszelkim przemianom. Dla zewnętrznych obserwatorów była symbolem trwałości i niezmienności, wręcz reliktem dawnych czasów, państwem, którego początki kryły mroki przeszłości tak odległej, że zdawało się istnieć w niezmienionej postaci od zawsze[1]. Nic więc dziwnego, że Lacedemon i jego

[1] W dziełku p.t. *Ustrój polityczny Sparty*, którego autorstwo przypisuje się Ksenofontowi, czytamy, że prawa obowiązujące w Sparcie zostały sformułowane w tak odległych czasach, że należy uznać je za najstarsze wśród Greków (X, 8), a stworzony przez Likurga system polityczny nie uległ zmianie od czasu jego ustanowienia przez legendarnego prawodawcę (XV, 1). Platon natomiast nie uważał Likurga za jedynego twórcę praw Sparty, było kilku prawodawców, bliżej nieznanych działających na różnych etapach kształtowania się spartańskiego ustroju (*Leg*. 684b, 692b), choć Apollon jest wskazywany jako bóg odpowiedzialny za zbiór praw obowiązujących w Lacedemonie (*Leg*. 624a). Na temat różnych wersji pochodzenia praw spartańskich *cf*. Zygmuntowicz 2017: 49.

nieco tajemniczy mieszkańcy przyciągali uwagę pisarzy V i IV wieku p.n.e. Znajdował się wśród nich również Platon. Starannie wykształcony, wychowany w ideałach, jakim hołdowała arystokracja ateńska[2], z coraz większą niechęcią spoglądał na zmiany społeczno-polityczne zachodzące w rodzimych Atenach, czemu dał wyraz w szczególnie wymowny sposób w *Liście VII* (324b–326b). Nic więc dziwnego, że zaczyna skłaniać się ku filozofii, by na nowo spojrzeć na otaczającą go rzeczywistość. Nie jest to jednak forma ucieczki od przykrych doświadczeń i przeżyć, jak podkreśla Wróblewski (1972: 29–30), lecz podjęcie próby znalezienia i sformułowania zasad ustroju idealnego, w którym nadrzędną rolę pełnić będzie sprawiedliwość. Platon bacznie więc obserwuje wydarzenia rozgrywające się w Atenach, z równym zainteresowaniem przygląda się także innym państwom, w tym Sparcie, i dochodzi do wniosku, że „wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, źle się rządzą" (*List VII*, 326a)[3]. Tworząc państwo idealne na kartach *Politei* i formułując w *Prawach* konstytucję w możliwie najlepszy sposób regulującą różne sfery życia w nowo tworzonej kolonii na Krecie, wykorzystuje te rozwiązania ustrojowe Aten i innych państw, które umożliwiają realizację zasady sprawiedliwości[4]. Filozof niejednokrotnie przywołuje wzór Lacedemonu, nie ujmuje jednak swych obserwacji i przemyśleń na temat spartańskiego systemu społeczno-politycznego w formę wykładu, lecz uwagi na temat ustroju, obyczajów i stylu życia Spartan zamieszcza w wielu dialogach na marginesie głównego nurtu rozważań jako punkt odniesienia, element porównania czy formę egzemplifikacji[5]. Celem niniejszego artykułu jest zatem zebranie i analiza tych passusów platońskich dialogów, które przynoszą informacje o codziennym życiu starożytnych mieszkańców Lacedemonu, by odpowiedzieć na pytanie, jaki obraz tego państwa i jego obywateli wyłania się z pism Platona.

---

[2] Wpływ środowiska arystokracji na kształtowanie się poglądów społeczno-politycznych Platona przedstawia w swej monografii Wróblewski 1972.

[3] Cytat z *Listu VII* w przekładzie Maykowskiej (Platon 1987).

[4] Arystoteles dochodzi do wniosku, że stworzone przez Platona podstawy ustrojowe w *Prawach* stanowią formę pośrednią między oligarchią a demokracją (*Pol*. 1265b9).

[5] Platon wspomina o różnych rozwiązaniach ustrojowych zastosowanych w Sparcie, np. o równym podziale ziemi (*Leg*. 684d–685a), czyli wyznaczeniu i przydzieleniu Spartiatom *kleroi*, co wiąże z przybyciem Dorów. Wypowiada się także na temat kryptei (*Leg*. 633b; 763b) oraz geruzji, widząc w tej ostatniej symbol umiarkowania, a wręcz zbawienie dla państwa (*Leg*. 691e). Nadmienia o daninie królewskiej (*Alk*. 123a) oraz o nadzwyczajnym bogactwie Spartiatów (*Alk.* 122e–123a), w *Teajtecie* wspomina o uprawiających ćwiczenia fizyczne Spartiatach, których widok zachęca do wysiłku (162b), a czasami wręcz oni sami zmuszają, by się do nich przyłączyć (169b), w *Prawach* zaś zastanawia się nad przyczynami upadku obyczajów spartańskich. A jest to tylko kilka spośród licznych uwag na temat sytuacji Lacedemonu i jego mieszkańców, jakie znaleźć można w pisarskiej spuściźnie Platona. Te niewątpliwie interesujące wzmianki mogą stanowić cenne źródło wiedzy o starożytnej Sparcie dla historyka, lecz są na tyle enigmatyczne, że nie dają nam szerszego obrazu spartańskiej obyczajowości.

Ustrój spartański – próba definicji

Ustrój polityczny Sparty wymyka się tradycyjnym ujęciom, ponieważ ze względu na synkretyczny charakter nie można go jednoznacznie przypisać do klasycznych form ustrojowych wyróżnionych w starożytności: samowładztwa, monarchii, arystokracji, oligarchii czy demokracji (*Leg*. 712c)[6]. Sam Lacedemończyk Megillos, jeden z trzech uczestników dyskusji w platońskich *Prawach*, nie potrafi w sposób niebudzący wątpliwości określić ustroju Sparty, ponieważ zakres władzy eforów[7], jak sam mówi, *tyranię przypomina* (712d)[8], inne znowu elementy zdają się wskazywać na demokrację, a jeszcze inne są charakterystyczne dla monarchii czy arystokracji. Megillos nie omawia cech właściwych dla wspomnianych form ustrojowych, gdyż wydawały się znane w ogólnym zarysie: dwóch królów stojących na czele armii i pełniących funkcje religijne przywodzi na myśl monarchię[9], prawa obywatelskie i urzędy należą do nielicznej grupy Spartiatów, podobnie jak w ustroju arystokratycznym, natomiast zgromadzenie ludowe – *apella* przywodzi na myśl demokrację[10]. Niemożność zdefiniowania ustroju spartańskiego jest

[6] Platon w *Politei* przeprowadza klasyfikację ustrojów, które dzieli na dobre i złe (544c i nast.), zaliczając do drugiej kategorii: timokrację spartańską i kreteńską, oligarchię, demokrację i tyranię (544c–d). Arystoteles w *Polityce* również wymienia i klasyfikuje formy ustrojowe, wyodrębniając dwie grupy: ustroje dobre, wśród których wymienia: monarchię, arystokrację i politeię, czyli umiarkowaną demokrację (1279a2) oraz zwyrodniałe, w których skład wchodzą: tyrania, oligarchia i demokracja (1279b4).

[7] Jak dowiadujemy się z platońskich *Praw*, za sprawą Likurga utworzono geruzję, czyli radę starszych, a dzięki Zeusowi powołano urząd pięciu eforów, kontrolujących królów, geruzję i nadzorujących przebieg wychowania i ogół spraw wewnętrznych (*Leg*. 691e–692a). Jakiejś boskiej przezorności przypisuje się także pomysł wprowadzenia dwóch królów (*Leg*. 691d). Platon odchodzi zatem od tradycji spartańskiej, przypisującej Likurgowi stworzenie wszystkich zasad, na których opierał się ustrój Lacedemonu (por. s. 1, przyp. 1).

[8] Cytaty z *Praw* Platona w przekładzie Zygmuntowicz (2017).

[9] W *Prawach* Ateńczyk w rozmowie z Megillosem kreśli początkowe etapy tworzenia spartańskiej *polis* (683c i nast.). Przodkowie Dorów utworzyli trzy państwa: Argos, Messenę i Lacedemon, a na czele tego ostatniego stanęli królowie Prokles i Eurystenes. Według Herodota (VI, 52), sam bóg Apollo doradził oddać władzę wspomnianym królom, potomkom Aristodemosa, wywodzącego swój ród od Heraklesa. Za wersją Herodota idzie Ksenofont (*Ages*. VIII, 7), co wskazywałoby, że była to dość rozpowszechniona w historiografii epoki klasycznej wizja początków państwa spartańskiego i genezy podwójnej władzy królewskiej.

[10] U Arystotelesa również znajdujemy informację o mieszanym ustroju Sparty, ale interpretacja jego poszczególnych składników jest nieco odmienna od przytoczonej powyżej: „Twierdzą niektórzy, że najlepszy jest ustrój mieszany z części wszystkich ustrojów i dlatego właśnie chwalą ustrój Lacedemończyków. Powiadają bowiem, że składa się on z oligarchii, monarchii i demokracji, przy czym królestwo nazywają monarchią, władzę członków rady (gerontów) oligarchią, a demokracji dopatrują się w urzędzie eforów, ponieważ ci są wybierani z ludu. Inni przeciwnie, uważają eforat za tyranię, a demokrację widzą we wspólnych biesiadach (syssitiach) i innych urządzeniach codziennego życia" (*Pol*. 1265a10), w przekładzie Piotrowicza (Arystoteles 2001). Różne sposoby rozumienia funkcji i charakteru poszczególnych składników systemu politycznego i obyczajów

znamienna i wskazuje na problem, jaki mieli starożytni z opisem w znanych sobie kategoriach i pojęciach państwa Lacedemończyków, które postrzegali jako odmienne od ich własnego[11]. Sam Platon w *Politei* (545c) określa ustrój Sparty i Krety jako timokrację i zalicza do złych systemów politycznych, wymieniając następnie w porządku descendentnym oligarchię, demokrację i tyranię (545c–d). Filozof stoi bowiem na stanowisku, że kolejne ustroje wyłaniają się z poprzednich [...] – *coraz to gorsze z lepszych – jakby przez proces schorzenia i degeneracji, przez rozpad pewnego rodzaju*, jak obrazowo ujął to zjawisko w swym komentarzu Witwicki (2003: 259)[12]. Timokracja spartańska stanowi zatem formę przejściową między arystokracją a oligarchią, gdyż zawiera elementy tak jednego, jak i drugiego ustroju, ma również tylko dla siebie charakterystyczne cechy: szacunek dla rządzących, powstrzymywanie się od wszelkiej pracy zarobkowej przez strażników, wspólne posiłki oraz ćwiczenia wojskowe (547d). Ze swymi poglądami na temat genezy i rozwoju różnych ustrojów Platon łączy psychologiczną koncepcję przemian zachodzących w charakterze obywateli i dochodzi do wniosku, że istnieje tyle typów charakterologicznych, ile ustrojów (*Rep*. 544d–e), a określony typ charakteru implikuje właściwy dla niego system polityczno-społeczny, o czym tak w rozmowie z Adejmantem mówi Sokrates w *Politei*: „Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach, i jak się one przechylą, tak już za sobą pociągają wszystko inne?" (544d–e). Platoński Sokrates kreśli następnie portret mieszkańca timokracji, w którym na plan pierwszy wysuwają się jego ambicja i kłótliwość. Ktoś taki nie poświęca uwagi studiowaniu literatury i nauce retoryki, ponieważ, kontynuuje Sokrates, zaszczyty i władzę pragnie zdobyć dzięki swym zasługom wojskowym, dlatego właśnie gimnastyce i polowaniu oddaje się z zamiłowaniem. Gardzi niewolnikami, natomiast w stosunku do rządzących jest uległy, a jednocześnie *żądny władzy i zaszczytów* (*Rep*. 549a). Nie jest to oczywiście rzeczywisty wizerunek mieszkańca Sparty czy Krety, lecz korespondujący z krytyczną oceną timokracji literacki obraz jej reprezentanta, choć nie ulega wątpliwości, że można się doszukać w tym plastycznym ujęciu pewnych cech, które tradycyjnie przypisywano Spartiatom: zamiłowania do ćwiczeń fizycznych i braku zainteresowania dla rozwoju umysłowego, na co wskazuje Platon również w *Hippiaszu Większym* (285b–d). Należy podkreślić, że uwagi platońskiego Sokratesa na temat charakterologicznego wzorca obywatela timokracji przyjmują formę czysto teoretycznych rozważań i nie odnoszą się wprost do Spartiatów czy Kreteńczyków, którzy nie zostają *expressis verbis* wymienieni z wyjątkiem ogólnego wstępu do rozważań nad poszczególnymi modelami ustrojów polityczno-społecznych.

Sparty, przytoczone przez Arystotelesa, dowodzą trudności, jakie napotykano próbując je właściwie zinterpretować.

[11] Na temat wątpliwości starożytnych retorów i historyków odnośnie do ustroju Lacedemonu *cf*. komentarz Zygmuntowicz 2017: 223.

[12] Cytaty z Platońskiego *Państwa* w przekładzie Witwickiego (2003).

Zasady spartańskiego wychowania

Jak zauważa anonimowy Ateńczyk w platońskich *Prawach*, najlepszą formą obrony państwa jest stworzenie sprawnej armii, nie zaś wznoszenie murów obronnych (778d). Tego samego zdania zdają się być także mieszkańcy Sparty, którzy w każdej chwili pragną być gotowi do walki z wrogiem, dlatego też szczególną rolę w codziennym ich życiu odgrywają ćwiczenia fizyczne, mające na celu wyrobienie tężyzny, odporności i odwagi. W platońskich *Prawach* znajdziemy krytykę ustroju spartańskiego, którego twórcy sformułowali swoje tak rygorystyczne prawa ze względu na ciągłe zagrożenie wojną i konieczność wykształcenia w obywatelach przede wszystkim męstwa. Ateńczyk dowodzi, że takie założenia są niewłaściwe, ponieważ tworząc podstawy prawne państwa każdy prawodawca powinien wziąć pod uwagę możliwie najbardziej wszechstronny rozwój duchowy i fizyczny mieszkańców. Tymczasem twórcy Lacedemonu starają się wyrobić w obywatelach tylko męstwo, jedną i to nie najważniejszą, spośród czterech części *arete*, pomijając sprawiedliwość, samoopanowanie, a przede wszystkim zdolność mądrego osądu (*Leg*. 688e). To właśnie ten ostatni element składowy *arete* należy przede wszystkim wyrabiać w obywatelach, ponieważ, jak przekonuje Ateńczyk, przyczyną upadku państw, w tym doryckiego Argos i Messeny, jest głupota (*Leg*. 688c) rozumiana jako „nieznajomość (*amathia*) najważniejszych spraw w życiu ludzkim", jak ujął to Jaeger (2001: 1170)[13]. Nawet wspomniane męstwo jest pojmowane przez Lacedemończyków jednostronnie jako umiejętność przeciwstawienia się obawom i lękom oraz odporność na ból i cierpienie. A przecież także różnego rodzaju pragnienia są wpisane w ludzką naturę (*Leg*. 732e) i aby wyrobić w człowieku odporność na pokusy i podszepty pożądliwej części duszy, należy zaznajomić go również z przyjemnościami, o czym prawodawca spartański zapomniał. Platon, chcąc zobrazować złożoność ludzkiej natury tworzy niezwykle plastyczny obraz człowieka przypominającego w pewnym sensie marionetkę: cierpienia, pragnienia i przyjemności są wewnętrznymi sznurami, które ciągną nas w różne strony, przeciwne niż rozum nakazuje, jeśli nie zostaliśmy odpowiednio wychowani (*Leg*. 644c–e).

Jak niewielką wagę przywiązują mieszkańcy Lacedemonu do rozwoju intelektualnego, dowodzą nie tylko rozważania na temat spartańskiej *paidei* zawarte w *Prawach*, ale również uwagi na ten temat zapisane na kartach wspomnianego dialogu Platona p.t. *Hippiasz Większy*. Sokrates pyta tytułowego bohatera przechwalającego się zarobkami, gdzie otrzymał za swe wykłady najwięcej pieniędzy, jednocześnie sugerując ironicznie, że musiało to być zapewne w Sparcie (283b). Jest to oczywiście żart, Sokrates kpi z mądrości Hippiasza, której miarą jest dla sofisty wysokość dochodów. W słowach Sokratesa doszukać się jednak można wyraźnej aluzji do braku zainteresowania ze strony Spartiatów dla nowych prą-

[13] *Cf*. także *ibidem*, przyp. 142.

dów intelektualnych. Hippiasz, nie dostrzegając uśmiechu Sokratesa, skarży się, że w Lacedemonie nie może znaleźć słuchaczy dla wykładów z zakresu astronomii, ponieważ Lacedemończycy jej nie lubią, ani z algebry, bo wielu nawet liczyć nie potrafi, również wystąpień na temat zagadnień dotyczących języka i harmonii nie chcą słuchać (285b–d). Reale (2015: 142) jest zdania, że brak zainteresowania ze strony Spartan dla oferty edukacyjnej Hippiasza dowodzi ich niechęci do encyklopedycznej wiedzy sofisty i jego metod nauczania. To przypuszczenie komentatora i tłumacza platońskiego dialogu znajduje potwierdzenie w dalszej części rozmowy Sokratesa z sofistą, z której wynika, że Spartanie nie odrzucają zupełnie Hippiaszowego programu nauczania, ale wybierają z niego treści bardziej tradycyjne, przysłuchują się bowiem chętnie opowieściom o dziejach rodów i państw oraz o życiu zwykłych ludzi, czyli tak zwanym *mythoi* tradycyjnie opowiadanym małym dzieciom przez matki i piastunki (285e). Dla Sokratesa oznacza to, że słuchacze z sofisty „mają pożytek jak dzieci z babek, ponieważ przyjemne im bajki" opowiada (285e)[14]. Hippiasz, który nie dostrzega żartów Sokratesa dochodzi nawet do paradoksalnego wniosku, że Lacedemończycy starając się zachować tradycyjne przepisy regulujące ich sposób życia, postępują wbrew prawu, ponieważ wszelkie prawo powinno nieść ludziom pożytek, a zakaz pobierania nauk u sofisty niekorzystnie wpływa na chłopców spartańskich, gdyż nie pozwala im osiągnąć doskonałości pod okiem najlepszego z nauczycieli (285b). Opinie platońskiego Hippiasza, choć niepozbawione przesady[15], do której ma wyraźną skłonność sofista z Elidy przedstawiony przez Platona jako bufon i przekonany o swej mądrości samochwał[16], są świadectwem konserwatyzmu Lacedemończyków, którzy, hołdując tradycji, starają się zachować w niezmienionej postaci zwyczaje przodków. Hippiasz mówi o *duchu narodowym* (284b), który nie pozwala Spartiatom na wprowadzenie zmian do prastarych, tradycją uświęconych metod wychowania dzieci i młodzieży. Można powiedzieć, iż są one w opinii mieszkańców Lacedemonu gwarantem dalszego istnienia państwa.

Mieszkańcy starożytnej Sparty, poddani od dziecka dyscyplinie i wyczerpującym treningom, w świecie greckim są postrzegani jako doskonali wojownicy. Laches w dialogu noszącym w tytule jego imię, zabierając głos w dyskusji nad użytecznością nauki walki w ciężkiej zbroi dla rozwoju fizycznego i duchowego młodego człowieka, powątpiewa w jej dobroczynny wpływ na młodzież. Jako argument podaje fakt, że nauczyciele tego przedmiotu, którzy doskonale zdają sobie sprawę z zamiłowania Lacedemończyków do sztuki wojskowej, tam właśnie szukaliby uczniów, sławy i pieniędzy, gdyby ta umiejętność przedstawiała sobą jakąś wartość (182e–183b). Dla wzmocnienia siły perswazji użytych przez siebie argumentów Laches posługuje się antytetycznym zestawieniem kulturowych preferencji Sparty i Aten:

---

[14] Cytaty z *Hippiasza Większego* w przekładzie Witwickiego pochodzą z: Platon (2005).

[15] *Cf*. Kulesza 2003: 15.

[16] *Cf*. Gajda 1989: 144.

> [...] myślę sobie, że gdyby to (sc. fechtunek w ciężkiej zbroi) było coś warte, to nie byliby o tym zapomnieli Lacedemończycy, którym na niczym w życiu tak nie zależy, jak na tym, żeby wyszukiwać i wyuczać się takich przedmiotów, których opanowanie teoretyczne i praktyczne dałoby im przewagę wojskową nad innymi. [...] Tak samo, kto tylko myśli, że mu się udało dobrze tragedię napisać, ten nie jeździ ze swoim przedstawieniem naokoło Attyki i nie urządza pokazów po innych miastach, tylko z miejsca i w te pędy tutaj jedzie i przed tymi się tu popisuje (183a–b)[17].

W tym kontrastowym porównaniu obydwu państw mamy niewątpliwie do czynienia z pewnym myślowym uproszczeniem, niemniej jednak pozwala nam ono uchwycić konwencjonalny sposób, w jaki w epoce klasycznej postrzegano Spartę i Ateny. Mieszkańcy Lacedemonu to mistrzowie sztuki wojennej, symbolizujący fizyczny aspekt kultury greckiej, natomiast Ateńczycy, dbający o rozwój umysłowy, miłośnicy rozrywek intelektualnych uosabiają jej wymiar duchowy. Trudno nie dostrzec pewnej idealizacji Sparty, która w opinii Lachesa jawi się jako kraj otwarty i przyjazny dla nauczycieli z zewnątrz, co stoi w wyraźnej sprzeczności z wcześniej przytoczoną opinią Hippiasza. Rzeczywistość odbiega nieco od tego idealnego wyobrażenia stworzonego na potrzeby dyskusji, by przemawiając do wyobraźni słuchaczy nadać słowom Lachesa większą siłę przekonywania. Mieszkańcy Sparty V i IV w. p.n.e. w rzeczywistości są dość nieufni wobec przybyszów z zewnątrz i odnoszą się z niechęcią do ówczesnych nowych tendencji w wychowaniu młodzieży. Tym trudniej zatem jest uwierzyć, by zechcieli wprowadzić zmiany do tradycyjnego systemu ćwiczeń wojskowych, który stanowi główną treść ich życia i decyduje o ich narodowej tożsamości.

W świetle powyższych rozważań zaskakujące wydają się uwagi Sokratesa na temat Sparty wygłoszone przezeń w domu Kaliasza na spotkaniu z sofistami przedstawionym w platońskim *Protagorasie* (342a–343e). Sokrates bowiem przekonuje słuchaczy, że filozofia jest najbardziej rozpowszechniona właśnie w Sparcie i na Krecie, choć obywatele tych *poleis* nie potwierdzają swych filozoficznych zainteresowań, udając głupszych, niż są w rzeczywistości i stwarzając pozór, że nad innymi Hellenami górują męstwem i sztuką wojenną. Zdaniem Sokratesa, Spartanie posiadają również dar wymowy, który zadziwiłby słuchaczy, ponieważ potrafią ująć swą myśl celnie i zwięźle, co świadczy dobitnie o ich wysokiej kulturze oraz o znajomości stylu wypowiedzi dawnych mędrców, na przykład Talesa z Miletu, Pittakosa z Mityleny, Solona i innych myślicieli zaliczanych do grona siedmiu mędrców. Kulesza (2005: 128–129) podkreśla, że nie można traktować dosłownie świadectwa Platona o zamiłowaniu Spartiatów do filozofii tak ze względu na jego filolakonizm, jak i kontekst. Rozwijając zatem tę myśl należy zauważyć, że niedorzeczne rozważania o filozoficznych zainteresowaniach Spartan, których ma dowodzić lakoniczność ich wypowiedzi, przypominająca styl dawnych filozofów,

[17] Cytat z *Lachesa* w przekładzie Witwickiego pochodzi z: Platon (2005).

stanowią w *Protagorasie* wstęp do Sokratejskiej interpretacji wiersza Simonidesa i nie sposób nie dostrzec zawartej w nich ironii. Interpretatorzy platońskiego dialogu[18] są zgodni co do tego, że Platon pragnął poprzez wystąpienie Sokratesa pokazać, że lektura i analiza utworów poetyckich, którą uznawano w ówczesnej Grecji za główny element *paidei*, daje możliwość różnorodnej interpretacji słów poety i nie może stanowić narzędzia służącego do zdobycia wiedzy, ponieważ nie prowadzi do poznania prawdy. Interpretacja skolionu Simonidesa zaprezentowana przez platońskiego Sokratesa dowodzi ponadto, że dostateczne opanowanie sztuki wymowy sprawia, że równie niezgodne z rzeczywistością opowieści, jak ta o zamiłowaniu Spartan do mądrości, wydają się słuchaczom prawdopodobne, o ile mówca okaże się dostatecznie przekonywający[19].

Homoseksualizm w Sparcie

Jak dowodzą omówione powyżej uwagi zamieszczone w platońskich dialogach na temat spartańskiego *modus vivendi*, prawa obowiązujące w Lacedemonie i na Krecie różnią się znacznie od powszechnie przyjętych obyczajów i norm zachowania. Ta różnica zarysowuje się także w sposobie podejścia do sfery seksualnej, ponieważ, jak zauważa anonimowy Ateńczyk w *Prawach* Platona, Lacedemończycy i Kreteńczycy popierają homoseksualizm mężczyzn, a jest to skłonność przeciwna naturze (*Leg*. 836b–e). Należy ją również potępić, kontynuuje Ateńczyk, ze względów etycznych i społecznych, ponieważ nie prowadzi do osiągnięcia doskonałości – *arete*, a ponadto nie służy powołaniu do życia potomstwa, a właśnie cel prokreacyjny powinni mieć na względzie obywatele łącząc się w pary. Stwierdzenie to dziwić może z tego choćby względu, że zostaje wygłoszone z taką stanowczością przez reprezentanta Aten, w których fascynacja mężczyzny urodą chłopca czy młodzieńca nie należała do rzadkości, czego świadectwem są choćby platońskie dialogi[20]. Opinia anonimowego Ateńczyka z *Praw* stoi także w sprzeczności zarówno ze słowami samego Platona, włożonymi w usta Pauzaniasza, uczestnika słynnej uczty u Agatona, jak i z opisem ustroju spartańskiego, przekazanym nam przez starożytność. Jak słusznie zauważa Zygmuntowicz (2017: 84), w *Uczcie* znajdziemy słowa pochwały dla praw ateńskich i spartańskich dotyczących związków homoseksualnych, które to prawa docenia platoński Pauzaniasz ze względu na ich subtelność i złożoność w porównaniu z odnośnymi regulacjami prawnymi innych ludów (182b–d). W pisemku p.t. *Ustrój polityczny Sparty*[21] czytamy z kolei:

---

[18] *Cf*. np. Jaeger 2001: 676; Reale 2001: 200–202.

[19] *Cf*. także komentarz Denyera 2008: 155.

[20] *Cf*. Dover 2004: 187–205.

[21] Cytat z przypisywanego Ksenofontowi pisemka pochodzi z: Ksenofont (2008).

> [...] jeśli ktoś porządny, podziwiając charakter chłopca, próbowałby nawiązać nienaganną przyjaźń oraz być z nim razem, uważał on (sc. Likurg), że jest to najpiękniejszy sposób wychowania. Jeśliby zaś okazało się, że ktoś pragnie ciała chłopca, uznał to za najbardziej hańbiące i sprawił, że w Lacedemonie miłośnicy nie mniej trzymają się z dala od swoich ukochanych chłopców, niż rodzice od dzieci, czy też bracia od braci dalecy są od siebie, jeśli chodzi o pożądanie zmysłowe (II, 13).

Dover (2004: 231–237) w komentarzu do powyższego cytatu podkreśla, że restrykcyjnie sformułowane prawo, które kontakt seksualny zakochanego (*erastesa*) z oblubieńcem (*eromenosem*) uważa za równie godny potępienia jak stosunki kazirodcze w rodzinie, mogło odbiegać od rzeczywistości, ale nigdy nie będziemy mieć na to dowodów w przypadku wspólnot zamkniętych dla przybyszów z zewnątrz, a do takich niewątpliwie należała Sparta IV wieku p.n.e. Skąd zatem ta rozbieżność w ocenie homoseksualizmu w platońskich dialogach? Dover (2004: 226–227) zauważa, że przyczyną tej sprzeczności może być zmiana obyczajowa, która dokonała się w Sparcie w czasie, jaki dzieli powstanie *Uczty* od *Praw*, ostatniego dzieła Platona, kiedy to Sparta, podobnie jak Kreta, mogła stać się bardziej tolerancyjna względem homoseksualizmu, a także sam Platon mógł pod koniec życia być nastawiony bardziej krytycznie wobec związków homoseksualnych (*ibidem*: 200). Istnieje, moim zdaniem, również inne wyjaśnienie wspomnianej rozbieżności opinii. Nie bez znaczenia jest bowiem także fakt, że odmienne stanowiska względem spartańskich zwyczajów seksualnych, zostały sformułowane w wypowiedziach postaci platońskich dialogów, różnych pod względem stylistycznym. Wypowiedź Pauzaniasza z *Uczty* ma charakter epidejktyczny, a jej celem jest pochwała Erosa niebiańskiego, który skłania bardziej do kochania duszy oblubieńca niż jego ciała. By lepiej uzasadnić założenie swej mowy, Pauzaniasz kreśli w zarysie obyczaje miłosne różnych ludów, w tym Spartan doceniając ich regulacje prawne w tym zakresie. Natomiast w *Prawach* rozmówcy dążą do sformułowania możliwie najlepszych dla rozwoju państwa podstaw ustrojowych, a celom tym z pewnością nie służą związki homoseksualne, które nie mogą ze swej natury zapewnić utrzymania liczby obywateli na właściwym poziomie, co gwarantuje stabilność *polis*, i dlatego są krytykowane.

Wspólne posiłki Spartiatów

Równie trudne do zrozumienia jak system polityczno-społeczny zdawały się być obyczaje Lacedemończyków, szczególnie *syssitia*, czyli wspólne posiłki Spartiatów. Ateńczyk, który w *Prawach* wraz z przedstawicielem Krety i Lacedemonu próbuje nakreślić system prawny dla nowo powstającego państwa, obawia się nakazać obywatelom wspólne spożywanie posiłków, ponieważ zdaje sobie sprawę, że jest to rozwiązanie niezwykłe, spotykane tylko w Sparcie i na Krecie (780a–d). *Syssitia* wprowadzone ze względu na zaistniałą konieczność

– wojnę (*Leg*. 625e–626b) lub katastrofy naturalne (*Leg*. 707a–e; 709a)[22] – stały się z czasem zwyczajem wpisanym na stałe w codzienne życie Spartiatów i Kreteńczyków, istotnym dla bezpieczeństwa *polis*, choć początkowo budzącym zdziwienie (*Leg*. 780b–c). W ujęciu Platona słynne *syssitia* zostały przedstawione w sposób nieco idylliczny jako spotkania równych sobie obywateli, w rzeczywistości jednak mogli w nich uczestniczyć tylko ci Spartiaci, którzy mieli na tyle duże dochody ze swego działu ziemi, zwanego *kleros*, by wnosić comiesięczne daniny w formie pieniężnej i naturalnej[23]. Filozof nie idealizuje jednak spartańskiego zwyczaju spożywania wspólnych posiłków, wręcz przeciwnie krytykuje go ze względu na fakt, że nie dotyczył nigdy kobiet, choć zdaje sobie sprawę, że nie został rozszerzony na Spartanki i Kretenki, ponieważ pomysł ten musiał budzić zdziwienie nawet w społecznościach, w których *syssitia* w gronie mężczyzn mają długą tradycję. Pomimo obaw przed brakiem akceptacji rewolucyjnego pomysłu spożywania wspólnych posiłków przez kobiety, Ateńczyk w *Prawach* zaleca wprowadzić ten zwyczaj w tworzonej właśnie kolonii Magnetów na Krecie (*Leg*. 780d–781d; 806d–807a), co wynika z ogólnej koncepcji Platona dotyczącej właściwie urządzonego państwa oraz miejsca i roli kobiet w społeczeństwie.

Rola kobiet w społeczeństwie spartańskim

Filozof stoi na stanowisku, że państwo powinno rozwijać i wykorzystywać potencjał swych obywateli, nie tylko mężczyzn, ale również kobiet, a skoro *syssitia* mężczyzn przynoszą korzyści państwu, wyrabiając w obywatelach poczucie wspólnoty i stwarzając możliwość zawiązania przyjaźni, to należałoby ten zwyczaj rozszerzyć również na kobiety. Nie tylko zresztą zwyczaj wspólnych posiłków powinien objąć kobiety, ale także *paideia* (*Leg*. 804d–e) i prawo do wyboru kariery urzędniczej lub wojskowej (*Leg*. 785b), jak bowiem podkreśla dobitnie Ateńczyk „ród niewieści ma u nas uczestniczyć w wychowaniu i w pozostałych zajęciach jak najbardziej wspólnie z rodem męskim" (*Leg*. 805c–d). Należy jed-

[22] Zgodnie z tradycją spartańską, zwyczaj spożywania wspólnych posiłków wprowadzić miał Likurg, by Spartiaci nie gnuśnieli i nie manifestowali swej zamożności, czego nie wypadało robić w obecności skromniej żyjących współobywateli, z którymi spożywa się wspólny posiłek (*cf*. Xen. *Lak. Pol.* V, 2; Plut. *Lyk*. 10, 1–5 – referencje do tekstów źródłowych podaję za Kulesza 2003: 145–146).

[23] Arystoteles w *Polityce* krytykuje wprowadzenie *syssitiów* właśnie ze względu na fakt, że są urządzane ze składek Spartiatów, a powinny być finansowane przez państwo, gdyż tylko w ten sposób zostałby zrealizowany pierwotny zamysł prawodawcy, który wspólnym biesiadom pragnął nadać demokratyczny charakter (*Pol*. 1271a21). Spartiata biorący udział w zbiorowych ucztach był zobowiązany dostarczać co miesiąc określoną ilość mąki jęczmiennej, wina, sera, fig i wpłacać pewną sumę pieniędzy na zakup innych produktów spożywczych (*cf*. Kulesza 2003: 146–149; 157–158).

nak zauważyć, że kobiety w wizji państwa nakreślonej przez Platona w *Prawach* mają dość ograniczony dostęp do urzędów, zwykle pełnią bowiem funkcje związane z doradztwem rodzinnym i opieką nad dziećmi, co od dawna tradycyjnie należało do ich obowiązków, najważniejsze zaś urzędy w państwie nadal są zarezerwowane dla mężczyzn[24].

Choć Ateńczyk w platońskich *Prawach* dostrzega, że sytuacja Spartanek jest odmienna od położenia kobiet w innych greckich *poleis*, ponieważ dziewczęta uczestniczą w ćwiczeniach fizycznych i zajęciach chłopców, to jednak krytykuje Spartan za niewykorzystanie siły i umiejętności kobiet dla obronności kraju. Kobiety spartańskie bowiem nie biorą udziału na równi z mężczyznami w ćwiczeniach wojskowych i nie stoją przy ich boku w czasie walki (*Leg*. 805e–806b), a przecież przykład kobiet z Pontu dowodzi, że są one w stanie opanować sztukę jazdy konnej i strzelania z łuku. Niewykorzystanie tej możliwości przez państwo należałoby uznać za głupotę, skoro świadomie dopuszcza się do tego, że o połowę zmniejsza się siłę militarną *polis*. Ateńczyk uznaje sytuację, w której państwo nie wykorzystuje potencjału intelektualnego i fizycznego swych obywateli za poważny błąd nie tylko Spartan i Kreteńczyków, ale w ogóle ówczesnych prawodawców (*Leg*. 805a–b).

Mimo że Spartanek nie obejmował zwyczaj spożywania wspólnych posiłków i wojskowe wyszkolenie, to zajmowały one rzeczywiście wyjątkową pozycję w społeczeństwie Lacedemonu, na co wskazywał już sam ich strój – krótka szata, niekrępująca ruchów[25] oraz uprawianie ćwiczeń sportowych, podobnie jak mężczyźni. Wymagano bowiem od przyszłych matek wojowników sprawności fizycznej, która miała być gwarantem powołania do życia, z dwojga silnych rodziców, zdrowego potomstwa. W Sparcie dziewczęta brały więc udział nie tylko w świętach religijnych i związanych z nimi śpiewach i tańcach, ale również w zawodach w bieganiu oraz rzucaniu dyskiem i oszczepem. Jak pisze Kulesza, „otrzymywały także jakąś formę wychowania państwowego, choć nie ma potwierdzenia, że przechodziły szkolenie podobne do agoge chłopców" (2003: 127–128). Od V w. p.n.e. urządzano w Sparcie także procesje i zapasy nagich dziewcząt, by młodzi Spartiaci mogli się im przyjrzeć i wybrać kandydatkę na żonę (*ibidem*: 117). Jeśli zaś chodzi o rozwój intelektualny, to Spartanki opanowały w podstawowym zakresie sztukę pisania i czytania. Należy jednak zauważyć, że choć obywatelki Lacedemonu cieszyły się większą niezależnością niż kobiety w innych greckich poleis, to jednak o ich losie decydowali mężczyźni: początkowo ojciec, a później zwykle mąż, który mógł użyczyć swej żony innemu Spartiacie lub znajdował dla niej partnerów seksualnych, gdy sam nie mógł wywiązać się ze swych obowiązków małżeńskich i spłodzić zdrowych dzieci.

---

[24] Na temat roli i funkcji kobiet w społeczeństwie w świetle platońskich *Praw*, *cf*. Głodowska 2018: 100–105.

[25] *Cf*. Euripides, *Andromacha*, w. 597 i n.; *Hecuba*, w. 933 i n.

Spartańscy heloci

W *Prawach* Platon odnosi się krytycznie nie tylko do społecznej roli kobiet w Sparcie, ale również krytykuje sposób traktowania helotów, najniższej niewolnej warstwy społeczeństwa spartańskiego, która zajmowała się uprawą ziemi należącej do Spartiatów, oddając im daninę z uzyskanych plonów[26]. Dla utrzymania helotów w posłuszeństwie co roku rozpoczynający sprawowanie urzędu eforzy wypowiadali im wojnę, co pozwalało młodym Spartiatom zabijać ich bezkarnie w ramach kryptei. Ateńczyk dochodzi do wniosku, że helotyzm w ogóle może budzić wątpliwości i dyskusje, „gdyż wedle jednych jest dobrą, a wedle innych nie jest dobrą sytuacją" (*Leg*. 776c)[27]. Zdaniem Kuleszy, w okresie klasycznym krytykowano helotyzm tylko ze względów funkcjonalnych, „dopiero w okresie hellenistycznym zaczęto wskazywać na ułomność systemu z przyczyn etycznych" (2003: 36). Polemizując z opinią Kuleszy, Zygmuntowicz zauważa, że Platon w *Prawach* (*Leg*. 777d–e) „zaleca szacunek wobec niewolników z racji tej samej i wspólnej dla wszystkich ludzi cnoty sprawiedliwości" (2017: 320). Trzeba jednak zauważyć, że Ateńczyk, który w *Prawach* prowadzi rozważania na temat spartańskiego helotyzmu, podkreśla, że należy traktować osoby poddane i od nas zależne ze „szczególnym szacunkiem nie tylko ze względu na nich, ale bardziej ze względu na nas samych" (777d), co dowodzi, że nie tyle ma na uwadze dobro niewolników, co przede wszystkim Spartiatów. Jak wynika z dalszych rozważań Ateńczyka, sposób traktowania słabszych jest bowiem swoistym probierzem poczucia sprawiedliwości: jeśli ktoś wyrządza krzywdę słabszemu, okazuje się gorszy od tego, który krzywdzi równego sobie. Natomiast kto wobec niewolników zachowuje się bez zarzutu, „ten będzie najbardziej zdolny siać nasienie cnoty" (*Leg*. 777e).

Megillos – reprezentant Sparty

Platon, który wielokrotnie w swych dialogach przywoływał przykład ustroju Lacedemonu, odnosząc się do różnych rozwiązań prawnych i obyczajów spartańskich, obsadził bliżej nieznanego Spartiatę, Megillosa[28], w roli jednego z rozmówców w swych *Prawach*. Warto się zatem przyjrzeć, jak pisarz kreuje postać reprezentanta Lacedemonu. Jest on najstarszym spośród trzech sędziwych

[26] Platon wspomina o istnieniu w Sparcie, obok helotów, również innych niewolników (*Alk*. 122d). Na temat roli i pochodzenia niewolników w państwie spartańskim *cf*. Kulesza 2003: 69–70.

[27] Na temat odmiennych opinii odnośnie do sposobu traktowania i statusu helotów w społeczeństwie spartańskim *cf*. komentarz Zygmuntowicz 2017: 320.

[28] Na temat wzmianek u innych autorów o Megillosie *cf*. Nails 2002: 197–198.

interlokutorów platońskiego dialogu (*Leg*. 712c 892d–e)[29]. Megillos i Klejnias reprezentują dorycki model wychowania, w którym większy nacisk kładzie się na ćwiczenia gimnastyczne i przygotowanie militarne niż na rozwój intelektualny, co sprawia, że nie znają się na geometrii (*Leg*. 820a), nie są biegli w dialektyce (*Leg*. 892e) ani nie znają pism fizycznych (*Leg*. 886b). Megillos, wychowany zgodnie ze spartańskim modelem *paidei*, jest uosobieniem słynnej małomówności Spartiatów. W platońskim dialogu początkowo wprawdzie zabiera głos dość często, ale zwykle tylko wtedy, gdy zostaje o to poproszony, nie jest jednak inicjatorem dyskusji, z której zresztą stopniowo się wycofuje, chętniej przyjmując rolę biernego słuchacza niż rozmówcy, a przez znaczną część rozmowy w ogóle nie zabiera głosu[30]. Zygmuntowicz (2011: 250) zauważa, że Megillos często milczy w przeciwieństwie do Kreteńczyka Klejniasa, bardziej rozmownego i otwartego od mieszkańca Lacedemonu. Należy jednak zwrócić uwagę, że małomówność Spartiaty nie stanowi jedynie rysu kulturowego, charakterystycznego dla spartańskiego stylu życia, ani cechy indywidualnej Megillosa. Wynikać może bowiem również z założeń Platona odnośnie do formy i treści dialogu. Spartiata nie będzie pełnił w zakładanej kolonii na Krecie żadnej funkcji, nie jest więc tak zainteresowany rozmową na temat roli prawa i celu prawodawstwa jak Kreteńczyk, należący do grona dziesięciu wybranych, którym powierzono założenie *polis* i ustanowienie praw dla jej mieszkańców. Ponadto rozpisanie rozmowy głównie na dwie osoby, podczas gdy trzeci interlokutor schodzi na plan dalszy i zabiera głos sporadycznie, jest zabiegiem stosowanym przez Platona w dialogach trójgłosowych, na przykład w *Hippiaszu Mniejszym*, w którym Eudikos został obsadzony w roli epizodycznej.

Nic dziwnego, że Megillos częściej zabiera głos i konstruuje dłuższe wypowiedzi w początkowej części dialogu, ponieważ rozważania dotyczą wówczas Sparty, jej ustroju i obyczajów, czuje się więc przygotowany do rozmowy, ponieważ temat jest dobrze mu znany. Gdy Ateńczyk krytykuje militarny ustrój Krety i Sparty, który rozwija w obywatelach męstwo tylko połowicznie, Megillos jest zdumiony (*Leg*. 636e–637b). Dumny ze swej ojczyzny zaczyna bronić jej ustroju, choć wcześniej zgodził się z Ateńczykiem, że męstwo to nie tylko walka ze strachem i bólem, ale także z pokusami i pragnieniami, czego nie uwzględnili prawodawcy spartańscy, którzy zalecili obywatelom ćwiczenia fizyczne, ale nie zapoznając ich jednocześnie z przyjemnościami, uczynili bezsilnymi wobec podszeptów pożądliwej części duszy (*Leg*. 632d). Megillos w dalszej części rozważań uznaje jednak za słuszne posunięcie wyeliminowanie z życia Spartiatów zakrapianych winem biesiad i świąt pozwalających na odurzenie napojem Dionizosa, ponieważ tego rodzaju spotkania mogą zachęcać do ulegania przyjemnościom.

[29] Na temat charakterystyki trzech bohaterów *Praw*, *cf*. Głodowska 2014: 31–33.

[30] Megillos milczy przez całą księgę II, „jakby temat chorei zostawiał Kreteńczykowi", jak pisze Zygmuntowicz 2017: 119. Spartiata nie zabierze głosu również w księgach VIII, IX i XI, ale to właśnie do niego będą należały ostatnie kwestie wypowiedziane w dialogu.

Megillos może wydawać się niekonsekwentny w swych opiniach, ale pamiętać należy, że wychowany w poszanowaniu dla prawa nie potrafi nagle odnieść się krytycznie do spartańskiego ustroju[31]. Brak właściwego przygotowania sprawia zarazem, że Megillos nie rozumie niekiedy wywodów Ateńczyka (np. *Leg*. 638c; 685a; 776c; 836b) i z trudem może nadążyć za tokiem jego wypowiedzi (*Leg*. 644d), choć zdarza mu się również ująć w zwięzły i trafny sposób cel długiego wykładu mieszkańca Aten (*Leg*. 687e). Zygmuntowicz (2011: 252) dochodzi do wniosku, że Megillos to przeciętny reprezentant swej społeczności. Wypada jednak podkreślić, że nie taki przeciętny, bo nie każdy Spartiata był *proksenosem* ateńskiej *polis*, czyli wyznaczonym przez władze Sparty opiekunem Ateńczyków przebywających na jej terenie (*Leg*. 624b–d), nie każdy również mieszkaniec Lacedemonu w podeszłym wieku udawał się w wędrówkę śladami Minosa na górę Ida na Krecie.

Uwagi końcowe

Jak pisze Kulesza (2003: 6) w monografii poświęconej Sparcie epoki klasycznej:

> Najczęściej Sparta była wzorcem traktowanym czysto instrumentalnie. Nie tyle szukano prawdziwego obrazu starożytnej Sparty, ile zadowalając się (na ogół dobieranymi selektywnie) stereotypami, odkrywano w nich potwierdzenie własnych postaw. Obraz Sparty zmieniał się jak kameleon, dostosowując się do otoczenia, które go dla własnych potrzeb tworzyło.

Platon również nie stworzył pełnego i obiektywnego obrazu Lacedemonu. Nigdy nie było to zresztą jego celem. W swych dialogach przywoływał te aspekty życia Lacedemończyków, które były mu potrzebne jako argument w dyskusji czy forma egzemplifikacji dla przedstawianych poglądów na temat, stanowiący przedmiot dyskursu. Tworząc idealny ustrój w *Państwie* i możliwie najlepszą konstytucję w *Prawach*, filozof niejednokrotnie wykorzystywał rozwiązania prawne i obyczajowe Sparty, jak chociażby wspólne posiłki, zakaz pracy zarobkowej dla strażników i filozofów zarządzających państwem, czy ćwiczenia gimnastyczne przewidziane w systemie wychowania także dla dziewczynek, by wymienić tylko kilka szczególnie wymownych przykładów. W przypadku Platona nie można jednak mówić o czysto odtwórczym przyswojeniu standardowych wyobrażeń o życiu Spartan, ale raczej o adaptacji obyczajów rodzimych i obcych oraz ich przetworzeniu zgodnie z filozoficzną wizją państwa opartego na sprawiedliwości.

Platon, co podkreślają także Bravo i Wipszycka (1988: 213–214), należał do tych pisarzy starożytnych, którzy przyczynili się do stworzenia i przekazania po-

[31] Na temat reakcji Klejniasa i Megillosa na krytyczne uwagi Ateńczyka odnośnie do ustroju ich państw *cf*. Zygmuntowicz 2011: 256.

tomnym mitu Sparty, postrzeganej jednak w jego przypadku przez pryzmat celów dydaktycznych, jakie mu przyświecały przy tworzeniu wizji możliwie najlepszego ustroju państwowego. W ujęciu Platona, Lacedemon to państwo, którego prawa, jak się wydaje, niezmienne od wieków, zostały ustanowione w zamierzchłej przeszłości. W życiu Lacedemończyków filozof widzi ucieleśnienie ideału nieustraszonych wojowników, małomównych, spędzających czas we własnym gronie na wojskowych ćwiczeniach, oddanych całkowicie służbie dla dobra ojczyzny, którą są gotowi bronić w każdej chwili przed zagrażającymi jej istnieniu wrogami. Filozof zdaje sobie jednak sprawę również z zagrożeń wynikających z systemu wychowania w Sparcie, który prowadzi do rozwinięcia w obywatelach męstwa, a więc tylko jednej, i to nie najbardziej istotnej, cząstki *arete*. Tak postrzegany cel *paidei* służy powołaniu do życia wojowników, ale nie w pełni ukształtowanych obywateli, nie tylko odważnych, lecz także sprawiedliwych, mądrych, kierujących się rozumem, którzy potrafią zapanować nad swymi pragnieniami i oprzeć się zagrażającym ich wewnętrznej integralności pokusom.

Bibliografia

Arystoteles (2001). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Przekład zbiorowy. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bravo, B., Wipszycka, E., (1988). *Historia starożytnych Greków*, t. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Denyer, N., (2008). [w:] Plato. *Protagoras*, ed. by N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Dover, K.J., (2004). *Homoseksualizm grecki*. Przeł. J. Margański. Kraków: Homini.

Euripides (1902). *Fabulae*, ed. G. Murray, t. I: *Cyclops*, *Alcestis*, *Medea*, *Heraclidae*, *Hippolytus*, *Andromacha*, *Hecuba*. Oxonii: Oxford Universita Press.

Gajda, J., (1989). *Sofiści*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Głodowska, A., (2014). „Platońska wizja starości. Przedstawienie osób w podeszłym wieku w 'Politei' i 'Prawach' Platona". *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* XXIV/2, 25–43.

Głodowska, A., (2018). *Platon i kobiety. Obraz kobiet w platońskich dialogach*, [w:] A. Marchewka (red.). *Ideał i antyideał kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 97–110.

Jaeger, W., (2001). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przeł. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Ksenofont (2008). *Ustrój polityczny Sparty*. Przeł. pod kierunkiem R. Kuleszy, A. Zinkiewicz, A.R. Sypuła, J. Longfors, M. Daszuta. Warszawa: Instytut Historyczny UW.

Kulesza, R., (2003). *Sparta w V–IV wieku p.n.e.* Warszawa: MADA.

Nails, D., (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis–Cambridge: Huckett Publishing Company, Inc.

Platon (1987). *Listy*. Przeł. M. Maykowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Platon (2005). *Dialogi*, t. I. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Reale, G., (2001). [w:] Platone. *Protagora*. Traduzione di G. Reale. Milano: Bompiani.

Reale, G., (2015). [w:] Platone. *Ippia Maggiore*. Traduzione di G. Reale. Milano: Bompiani.

Witwicki, W., (2003). [w:] Platon. *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Wróblewski, W., (1972). *Arystokratyzm Platona*. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Zygmuntowicz, D., (2011). *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Zygmuntowicz, D., (2017). [w:] Platon. *Prawa*. Przeł. D. Zygmuntowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.