

Przemysław Paczkowski

<https://orcid.org/0000-0001-7493-4154>

Uniwersytet Rzeszowski

Religijne motywy w filozofii Platona

Jest coś zastanawiającego w fakcie, że badania nad filozofią Platona, prowadzone w XIX i XX wieku, w zasadzie ignorowały jej podstawowy motyw. To, co było oczywiste dla antycznych miłośników i komentatorów Platona, takich jak Plutarch czy Proklos; to, co chrześcijańscy apologetyci i ojcowie Kościoła uznali za „nieprzypadkowo” podobne do ich własnej wiary i wykorzystali jako argument w polemice z pogańskimi oskarżycielami¹; to, co nie podlegało dyskusji w średniowiecznych i renesansowych interpretacjach platonizmu – zostało przysłonięte przez szczegółowe analizy twierdzeń i teorii, prowadzone w ramach obcego tej filozofii podziału na metafizykę, epistemologię i politykę². Za centralną doktrynę twórcy Akademii uznano naukę o ideach, uzupełnianą niekiedy o teorię pryncypiów z nauk niepisanych³. Oczywiście, zdarzały się wyjątki od tej reguły, do najważniejszych należy praca Wenera Jaegera, w której filozofia Platona została ukazana jako gigantyczny projekt wychowawczy,

1 Wszyscy oni sądzili, że Platon zaczerpnął swoją naukę o Bogu z Biblii.

2 O sztucznym charakterze tego podziału w odniesieniu do całej filozofii przed Arystotelesem zob. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005, s. 17nn.

3 Termin *agrapha dogmata* pojawia się w komentarzu do *Timajosa* zawartym w *Fizyce* (209b). Istnieje bogata literatura dotycząca tzw. „nowej interpretacji” Platona; czytelnikowi, który jej nie zna, poleciłbym rozpocząć lekturę od *Uwag wstępnych* w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 15–22.

wpisujący się w ogólną tendencję greckiej kultury⁴. Ale dopiero prowadzone od kilku dziesięcioleci badania nad filozofią jako „sposobem życia” przyczyniły się do ponownego zwrócenia uwagi na ten niesłusznie zapoznany aspekt platonizmu.

Mam zamiar w niniejszym artykule podkreślić i przeanalizować religijne motywy pisarstwa Platona. Rozpocznę od wskazania celu, jaki przypisywał filozofii Platon; pokażę, jak wpisywał się on w styl życia jego współobywateli; pokażę obecność religijnych elementów w jego filozofii (język, wierzenia); przeanalizuję jego poglądy na rolę religii w *polis* oraz ideę religii filozoficznej, której fundamentem była kosmologia.

* * *

W dialogu *Teajtet*, bezpośrednio po słynnej anegdocie o Talesie, który, zaparty w niebo i badający gwiazdy, wpadł do studni⁵, Platon opisuje filozofię jako próbę zrozumienia natury człowieka⁶. „Po co tu jesteśmy?” – *epi ti gegonamen* – pytali greccy poeci i myśliciele jeszcze w czasach przedsokratejskich i cała twórczość Platona podporządkowana jest temu samemu zadaniu: racjonalnej analizie sposobu, w jaki powinien żyć człowiek – aby osiągnąć szczęście; aby być dobrym obywatelem; aby odnaleźć swoje miejsce w świecie; aby ustalić swoje relacje z bogami⁷. Szczególne dokonanie Platona w tym względzie polegało na tym, że uznał on, iż to właśnie filozofia pozwala człowiekowi osiągnąć ów cel i że robi to skuteczniej niż tradycyjna religia. Przynajmniej w kilku dialogach pojawia się teza, że filozofia jest sposobem na uczynienie się „podobnym do boga”⁸, ale najwyraźniej i wprost mówi się o tym w *Uczcie*. Filozof żyje w sposób wyróżniony, ogląda Piękno w najczystszej postaci, ma

4 Zob. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

5 Warto dodać, że jest to platońska wersja o wiele starszej ludowej opowieści, której bohaterem był oryginalnie anonimowy „astrolog”. Platon chciał po prostu wpisać postać filozofa w pewien kulturowy topos – mędrca niezainteresowanego przyziemnymi sprawami, przebywającego duchem w „wyższym” świecie.

6 Platon, *Teajtet* (174B). W odniesieniu do dzieł Platona odwołuję się do paginacji Stephanusa: *Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, t. 1–3, Genevae 1578; a jeśli chodzi o teksty dialogów – do tłumaczenia Władysława Witwickiego: *Platon, Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.

7 Por. M.L. Morgan, *Plato and Greek Religion*, w: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge 1995, s. 225.

8 Por. Platon, *Teajtet*, 176B.

zdolność przekraczania ludzkiej natury i uczynienia się „kochankiem bogów”⁹. Filozofia powoduje przemianę duchową o wiele skuteczniejszą niż misteria oparte na przestrzeganiu religijnych tabu i wtajemniczeniach – daje większą nadzieję na nieśmiertelność. To nie są metafory; Platon naprawdę wierzył w zbawienną moc filozofii i w *Uczcie* spróbował tę wiarę uzasadnić, odkrywając i opisując pierwiastek ludzkiej natury, dzięki któremu jest ona w stanie wyjść poza przyrodzone (ziemskie, biologiczne) ograniczenia. Tym pierwiastkiem jest oczywiście Eros, rewolucyjnie zinterpretowany przez Platona jako zdolność jednoczenia sprzecznych namiętności i pożądań duszy¹⁰ w spójne uczucie oraz przekierowanie go do rzeczy najwartościowszych – do prawdziwego Dobra i Pięknego. A efektem filozoficznego poznania najwyższego Dobra i Pięknego jest chęć „płodzenia”, czyli wszelka aktywność wartościotwórcza, w tym – autokreacja¹¹.

Zarówno Eros, jako boski element ludzkiej duszy, jak i Dobro i Piękno, jako cel jej dążeń, są w platonizmie przedmiotem specyficznego kultu. Sama filozofia jest zaś najwyższą formą religii, to znaczy – jej racjonalną wersją, bazującą, co prawda, na pewnych elementach helleńskiej tradycji religijnej, ale uparcie poszukującą dla nich teoretycznego uzasadnienia. Antropologia i metafizyka mają za zadanie w dialogach Platona wspierać wiarę w boski pierwiastek w człowieku i w nieśmiertelność duszy, która przeciętnemu Ateńczykowi kazała składać liczne ofiary i szukać pouczenia i nadziei na zbawienie w misteriach. Teza tego artykułu nie jest całkowicie oryginalna¹², jednakże nie jest też powszechna ani popularna. Wymaga zatem dowodów.

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na wszechobecność religijnych elementów w scenarii Platońskich dialogów. Akcja wielu z nich rozgrywa się przy okazji jakiegoś święta, na przykład rozmowa w *Politei* ma miejsce w nocy po pierwszych Bendidejach, święcie ku czci trackiej bogini Bendis; a *Uczta* – po i na cześć zwycięstwa Agatona w konkursie tragedii, który związany był z uroczystościami

9 Platon, *Uczta*, 212A.

10 A w terminologii psychologii przedstawionej w dialogu *Państwo* (439D, 441A): sprzecznych namiętności żywionych przez trzy części duszy.

11 Freudowska koncepcja libido oraz teoria sublimacji popędów to Platonizm „odwrócony”, w którym też mamy jedną siłę wyjaśniającą wszelką ludzką aktywność, tyle że jest to siła biologiczna. Por. G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford 1998, s. 154nn.

12 Na temat pokrewieństwa między filozofią Platona a misteriami zob. W. Burkert, *Starożytny kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 130nn; por. także É. Des Places, *Platon et la langue mystères*, w: *Études platoniciennes 1929–1979*, Leiden 1981, s. 83–98.

na cześć Dionizosa. Uczestnicy rozmów oddalają się na chwilę, by złożyć obowiązkowe ofiary, jak w *Lizysie*¹³, a niemal każde miejsce związane jest z obecnością bogów – sąsiaduje ze świątynią bądź ołtarzem lub wiąże się z jakimś mitologicznym wydarzeniem, jak rzeczka Ilissos w *Fajdrose*¹⁴, skąd Boreasz porwać miał Orejtyję. Wszystko to jest świadectwem wszechobecności religii w życiu Ateńczyków¹⁵ – niewyobrażalnej dla współczesnego człowieka i mającej wpływ na każdy obszar kultury i aktywności: politykę, sztukę, rolnictwo, a także filozofię.

Różne obrzędy religijne – procesje, święcenia, ofiary, tańce, zawody – zajmowały Ateńczykom blisko połowę dni w roku, a wpływ pewnych wydarzeń o charakterze religijnym na życie całej społeczności był przemożny¹⁶. Wystarczy tu wspomnieć o powszechnym i głębokim przerażeniu, jakie wywołał świętokradczy czyn hermokopidów oraz pogłoski o sprofanowaniu misteriiów przez Alkibiadesa. Lud ateński uważał, że były one przyczyną klęski wyprawy sycylijskiej (415 p.n.e.), choć z laickiego czy obiektywno-historycznego punktu widzenia decydującym wydarzeniem mogło być po prostu odwołanie z wyprawy Alkibiadesa w celu postawienia go przed sądem. Ale to właśnie dowodzi, co dla Ateńczyków było w tej sytuacji najważniejsze.

Każdy z dwunastu miesięcy w ateńskim kalendarzu¹⁷ miał swoje uroczystości religijne, od których brał nazwę, na przykład *Hekatombaion* (lipiec–sierpień) – od hekatomby składanej Apollinowi. W tym samym miesiącu odbywały się jeszcze *Kronia* (wspólne uczyty dla niewolników) i *Panatenaje*, podczas których urządzano zawody muzyczne, sportowe, hipiczne, tańce (*pyrriche*), biegi (*lampadedronia*), wyścigi łodzi i wybory przewodników procesji (*euandria*). Powszechne było składanie ofiar – z wołów, baranów, kóz i świń; nie tylko *polis*, ale też poszczególne fyle, fratrie i rody (*gene*) chciały w ten sposób zapewnić sobie przychylność bogów. Słuchano wyroczeni, *profetai* Pytii miały wpływ nawet na działania polityczne; uprawiano wróżbiarstwo – zawód wieszczka (jakim jest Eutyfron z Platońskiego dialogu) był popularny. Ateńczycy żyli wśród świątyń, ołtarzy, poświęconych pomników, malowideł, świętych gajów

13 Platon, *Lizys*, 207D.

14 Platon, *Fajdros*, 229B–C.

15 Zob. na ten temat W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge (Massachusetts) 1985.

16 M. L. Morgan, *Plato and the Greek Religion*, s. 228.

17 Nie był on jednolity, nawet nazwy miesięcy różniły się w zależności od gminy.

i drzew. Jak pisze współczesny badacz – cały świat Ateńczyka, czas i przestrzeń, w których żył, krajobraz i architektura, miały religijny wymiar¹⁸.

Na grecki panteon składały się bóstwa liczne i niejednoznacznie definiowane, ich cechy i role nakładały się, a samo bóstwo mogło manifestować się w różny sposób. Istniały kultury panhelleńskie i lokalne, bóstwo czczone w różnych *poleis* nie musiało mieć wszędzie tych samych cech i nie wszędzie oddawano cześć wszystkim bóstwom. Tylko kilka miejsc uznawano za święte w całej Helladzie – Delfy, Dodonę i Ammoneion; tylko dwie religijne uroczystości łączyły wszystkich Greków – Panatenaje i Olimpiada; wspólny był także kult Homera i Hezjoda jako największych poetów i wychowawców. Poza tym jednak grecką religię cechował niebywały pluralizm i znaczna otwartość na obce wpływy. W V wieku przed naszą erą pojawiły się w Atenach nowe kultury i praktyki religijne: kult bożka Pana, uzdrawiającego Asklepiosa czy wspomnianej wcześniej bogini Bendis. Popularność zaczęły zdobywać służące oczyszczeniu i zbawieniu rytuały i wtajemniczenia, a misteria eleuzyńskie – początkowo lokalne i ludowe uroczystości na cześć Demetry i Persefony – stały się w tym czasie oficjalnym świętem państwowym w Atenach. I to właśnie tę religię, a nie tradycyjny kult bogów olimpijskich, spróbował Platon poddać racjonalizacji w swojej filozofii. Żeby być ścisłym: Platon nie był orfikiem, a w dialogach wypowiada się o autorach orfickich hymnów i orfickich rytuałach raczej krytycznie¹⁹. Podobny stosunek miał do misteriów, ich duchowe skutki uważał za powierzchowne i nietrwałe²⁰.

Wzrost religijnej i kulturowej rangi misteriów eleuzyńskich należy wiązać z traumatycznymi doświadczeniami wojny peloponeskiej. Rozpowszechniły się zresztą wtedy w Atenach rozmaite odmiany orgiastycznych rytuałów, bakchicznych i korybanckich, których celem miało być oczyszczenie (*katharsis*) z ziemskiego zła i osiągnięcie chwilowej jedności z bóstwem. Stan ten nazywano „szałem” (*mania*), dawał on wrażenie uwolnienia od ziemskich trosk i tragicznego losu człowieka. Osiągano go za pomocą wina lub seksualnego pobudzenia. I choć tak odmienne w formie od orfizmu, bakchiczne obrzędy odwoływały się do tej samej wiary w nieśmiertelność duszy i jej pokrewieństwo z bogami. Była to wiara silnie już ugruntowana w Grecji w V wieku przed naszą

18 V. Scully, *The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven 1979; cyt. za: M. L. Morgan, *Plato and the Greek Religion*, s. 229.

19 Por. Platon, *Państwo*, 364D–365A.

20 Por. Platon, *List VII*, 333E, 334B.

erą²¹. Najstarszym znanym nam jej wyrazem jest fragment ody Pindara, hymn na cześć błogosławionego pierwiastka w człowieku, który przetrwa po jego śmierci²². Na blaszce odnalezionej w Turioj możemy przeczytać następujące pouczenia skierowane do duszy: „z człowieka stałaś się bogiem”²³. Walter Burkert pokazał, jak powszechna i wpływowa stała się ta idea w V wieku przed naszą erą, głosili ją orficy, pitagorejczycy, Empedokles, Herodot²⁴. Z całą pewnością przełamywała ona starszą tradycję, w której granica między światem ludzi i bogów uważana była za nieprzekraczalną, nie była to jednak idea obca greckiej religii, skutek jakichś zewnętrznych wpływów, lecz rewolucji, jaka dokonała się ściśle w jej ramach. Człowiek może ulżyć swojemu ziemskiemu cierpieniu, ponieważ ma zdolność upodobnienia się do boga; kiedy Platon w *Teajtecie* używa frazy *homoios theo*²⁵, to – jak wynika z dalszego kontekstu – posługuje się określeniem stosowanym w popularnych wierzeniach. Z fragmentu tego wynika także, że wierzono powszechnie, iż owo „podobieństwo do boga” można w sobie kształtować – przez rytualne obrzędy, przestrzeganie nakazów i zakazów (tabu), przez odpowiedni sposób życia²⁶. I ilekroć Platon przywołuje te popularne wierzenia, tylekroć przeciwstawia im prawdziwą, głęboką i skuteczną przemianę, jaką oferuje jedynie filozofia. Nie inaczej jest w przywołanym fragmencie *Teajteta*.

Orfizm traktował życie jako koło wiecznej przemiany, negował śmierć jako ostateczny koniec życia, zawierał ideę metempsychozy²⁷. Nie oferował jednak żadnej dopracowanej teologii, lecz jedynie mitologię i teogonię, tę ostatnią – odmienną od Homerowej i Hezjodowej²⁸. W misteriach eleuzyńskich zaś, przynajmniej na ile to możemy oceniać na podstawie odkryć archeologicznych i skąpych aluzji w nielicznych tekstach literackich²⁹, nie głoszone nawet żadnej

21 Zob. W. Burkert, *Greek Religion*, s. 300.

22 „Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, lecz pozostaje kształt życia znikomy: on jeden bowiem jest dany od bogów” (fr. 131 b Snell), przeł. J. Danielewicz.

23 O. Kern, *Orficorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 32f.

24 Zob. W. Burkert, *Greek Religion*, s. 299.

25 Platon, *Teajtet*, 176B.

26 O „orfickim modelu życia” (*orfikos bios*) wspomina Platon w *Prawach*, 782C–D.

27 W polskiej literaturze por. W. Szczerba, *Śmierć i nieśmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118; P. Świerszcz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.

28 Por. W. Szczerba, *Śmierć i nieśmiertelność*, s. 114.

29 Najważniejszy: Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Wrocław 2005.

doktryny. Z tego, co wiemy, *epopteia*, czyli najwyższe wtajemniczenie, miało charakter czegoś objawionego, ale niewypowiadalnego (*arrheta*)³⁰. Arystoteles, w szeroko komentowanym fragmencie zaginionego dialogu, twierdzi, że *teloumenoi*, czyli wtajemniczeni w misteria, niczego się nie dowiadują (*mathein*), lecz doznają, cierpią i doświadczają (*pathein*)³¹. Skutkiem wtajemniczenia miała być przemiana duchowa *mystai*; obejmowało ono trzy etapy: oczyszczenie (*katharsis*), obrzędy (*systemis*) i objawienie (*epopteia*). Istnieją jednak nieliczne przekazy sugerujące wstępny etap *paradosis* – pouczenia, które miało przygotowywać duchowo *mystes* na finalne objawienie³². I jak twierdzi Burkert, wtajemniczeni musieli podczas misteriów dowiadywać się czegoś nowego o bogach, „poznać wcześniej nieznane szczegóły, aspekty i cechy ich tożsamości”³³. Nazywano to *hieros logos* – świętą opowieścią. W *Liście VII* Platon wyraźnie wiąże ich przekaz z tezą o nieśmiertelności duszy³⁴, a Chryzyp przypisał nawet misteriom jakiś *logos* na temat bogów, czyli: „teologię”³⁵. Nie wiemy jednak nic na temat jakichkolwiek świętych ksiąg związanych z misteriami eleuzyńskimi, a nieliczne aluzje pochodzące od uczestników różnych starożytnych misteriów sugerują raczej coś zgodnego z tezą Arystotelesa, mianowicie, że istotą *teletai* było doświadczenie (a nie słowo, teza, teologia) – przerażające, oszałamiające i przekraczające możliwości percepcji w normalnym życiu³⁶. Wtajemniczonym nie wolno było o nim mówić, a śmiertelnie poważne traktowanie tego zakazu i surowa kara grożąca za jego złamanie są główną przyczyną naszego braku wiedzy o szczegółach wtajemniczenia. Nieliczne przypadki naruszenia tajemnicy pozwalają przypuszczać, że *epopteia* odwoływała się do symboliki związanej z płodzeniem i odradzaniem się życia³⁷.

Należy zatem za dzieło Platona uznać przekształcenie całej tej religijnej tradycji w filozoficzną teorię oferującą pewną koncepcję duszy i jej miejsca w strukturze kosmosu, roli boga w życiu człowieka i w rozumnym kształtowaniu porządku świata. Już w *Fedonie* pojawia się teza o wielkiej i dobrej nadziei, która pozwala wierzyć, że dopiero po śmierci człowiek osiągnie to wszystko,

30 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 130.

31 W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, fr. 15.

32 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 131.

33 W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 132.

34 Platon, *List VII*, 305A.

35 H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, Lipsk 1903–1905, fr. 42.

36 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 161.

37 W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 163.

do czego bezskutecznie dążył przez całe swoje życie, i że mogą ją żywić tylko ludzie o czystej duszy³⁸. Platoński Sokrates przedstawia też filozoficzną interpretację *katharsis* jako uwolnienia duszy od ciała. Pojmowanie ciała (*soma*) jako więzienia (*sema*) duszy to była stara, orficko-pitagorejska idea³⁹, jednakże w *Fedonie* zyskuje ona precyzyjną interpretację – uwolnienie duszy z kajdan ciała oznacza jej epistemologiczne uniezależnienie od namiętności i zmysłów, autonomię jako poznającego podmiotu. „Uwolniona” dusza może poznawać w sposób „czysty”, to znaczy wyzwolony z uprzedzeń i złudzeń, bo to właśnie dla Platona oznacza pojęcie *katharsis* w odniesieniu do duszy. W poparmeni-dejskiej tradycji filozoficznej – w którą Platon się wpisywał – prawdziwe poznanie ma charakter rozumowy, zmysły oferują jedynie mniemanie⁴⁰. Tak więc tylko oczyszczona dusza może poznać to, co naprawdę jest („Piękno” – w języku nauki o ideach), i takie, jakie naprawdę jest („Dobro”). A kiedy Platoński Sokrates mówi: „A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega [...], żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możliwości i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?”⁴¹, to nie tylko próbuje wskazać konieczne warunki prawdziwego poznania, lecz inauguruje zarazem wielką tradycję filozoficznego mistycyzmu, w którym oczyszczenie duszy i jej uwolnienie z ciała pojmowane będzie jako akt duchowy (jego finalnym efektem ma być *ekstasis*), prowadzący do rzeczywistego kontaktu (jedności, unii) z bóstwem i mający znaczenie soteriologiczne. Celem tego nurtu w filozofii będzie zatem dokładnie to samo, co było celem rytuałów bakchicznych, religii orfickiej i misteriiów.

Platońska teza z *Fedona* jest źródłem jeszcze innej tradycji. Odczytany dosłownie, fragment ten definiuje filozofię jako „naukę umierania”, sztukę przygotowywania się do śmierci⁴². Platoński dialog zainspiruje ważną dziedzinę badań w antycznej filozofii, szczególnie popularną w epoce hellenistycznej,

38 Platon, *Fedon*, 67C.

39 Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952, fr. 44 B 14.

40 Te zaś dla Parmenidesa były po prostu fałszem, natomiast dla Platona – wiedzą niższego rodzaju, odpowiednią do natury swojego przedmiotu, którym jest świat rzeczy zmiennych, „powstających i ginących”.

41 Platon, *Fedon*, 67C–D.

42 Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 174.

którą współcześnie określa się jako tanatologię⁴³. Zaowocuje ona specyficznym gatunkiem literackim, jakim będzie *Pocieszenie (consolatio)*⁴⁴. Wpływ Platona jest tu niewątpliwy: nie tylko dostrzegł on powszechność lęku przed śmiercią⁴⁵, ale uznał, że filozofia stanowi najlepsze na ten lęk lekarstwo⁴⁶. Nawiązując do archaicznej tradycji medycznej, Platon nazywa je poetycko „śpiewaniem czarów”⁴⁷, ale potraktowane poważnie i racjonalnie oznacza ono ćwiczenie w autarkii, cnocie wolności i niezależności charakteryzującej prawdziwego filozofa. Sokrates z Platońskich dialogów stanie się wzorcem takiej postawy dla całej późniejszej filozofii i autorów literatury konsolacyjnej.

Przyjrzyjmy się uważnie problemowi filozoficznej interpretacji orfickich wierzeń, jaką zaproponował Platon w swoich naukach. Kultura helleńska, jak to pokazał Eric Dodds, stanowiła połączenie dwóch równie silnych, choć sprzecznych tendencji⁴⁸. Wyrazem pierwszej były szamańskie praktyki, orgiastyczne rytuały, maniczna twórczość; wyrazem drugiej – poezja wychowawcza, dramat, filozofia. Pytia wieściła w natchnieniu spowodowanym odurzającymi kadzidłami; ale nad wejściem do świątyni w Delfach wyryto maksymy: *gnothi seauton* i *meden agan* („poznaj samego siebie” i „niczego za wiele”). Eurypides pokazywał w swoich tragediach, jak namiętności i rozsądek walczą o panowanie w duszy człowieka i jak często te pierwsze okazują się niemożliwe do opanowania. Ale w tym samym czasie sofisci i sokratycy usiłowali wprowadzić racjonalność w sferę życia społecznego i indywidualnego. I w kontekście tej polemiki czy wewnątrz kulturowego agonu możemy spojrzeć na dokonanie Platona. Słowa wyroczni Grecy odczytywali w tym duchu: poznaj ludzką naturę, zachowując respekt wobec bogów. Platon, w moim przekonaniu, posłuchał tego wezwania najuczciwiej i najpełniej.

43 Por. *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Warszawa 1993.

44 Zob. P. Paczkowski, *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy” (2013) nr 3, s. 3–19.

45 Por. Platon, *Fedon*, 77E; Platon, *Państwo*, 330D.

46 Zob. Platon, *Fedon*, 67E.

47 Zob. Platon, *Fedon*, 77E. Przyśpiewy służyły w dawnej medycynie funkcjom leczniczym, np. miały pomagać w tamowaniu krwi (por. Homer, *Odyseja*, 19.457). Magiczno-leczniczy przyśpiew (*epode*) był też jedną z form wypowiedzi perswazyjnej w dawnej literaturze greckiej. Zob. P. Laín Entralgo, *The therapy of the word in classical antiquity*, New Haven 1970, s. 1–31.

48 Zob. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, *passim*.

Celem filozoficznej działalności Platona była odpowiedź na pytanie, jaki sposób życia jest dla człowieka najlepszy, w szczególności – jakie miejsce w dobrym życiu zajmuje filozofia. Jest jednak pewnego rodzaju anachronizmem używanie w tym konkretnym kontekście słowa „filozofia”. Platon w dialogach używał go rzadko⁴⁹, jego potoczny sens był w jego czasach daleki od tego, czym filozofia stała się po Platonie i – dzięki niemu⁵⁰. Bo chociaż Platon nigdzie filozofii nie zdefiniował, to w swoich naukach nadał jej zupełnie nowe, rewolucyjne znaczenie, czyniąc ją jednym z najważniejszych i najtrwalszych fundamentów europejskiej kultury. Filozofowanie to najdoskonalszy sposób życia, moralny obowiązek człowieka, który chce zrozumieć swoje miejsce w świecie. To połączenie racjonalności i moralności charakteryzować będzie filozofię do końca epoki starożytnej⁵¹.

Elementem dobrego życia jest właściwy stosunek do bogów. Platon krytykuje czasem religijne tradycje ateńskiej *polis*: niekompetencję wieszczków, podejrzaną księgę czy szal bakchancki⁵², ale jednocześnie ów najdoskonalszy sposób życia, który zaproponował, odwoływał się wyraźnie do takich religijnych pojęć, jak oczyszczenie, nawrócenie i objawienie. Filozofia polega na transformacji duszy, a prowadzi do niej długa droga przygotowawcza. Transformacja ma wprowadzać duszę do wyższego świata i czynić ją podobną bogom. Takie określenia pojawiają się wszędzie tam, gdzie Platon próbuje opisać psychologiczny efekt poznania idei. Nie są to, co prawda, liczne miejsca w dialogach Platona, ale terminologia ma wyraźne źródło w misteriach⁵³. Struktura mów w dialogu *Uczta* powiela wprost stopnie wtajemniczenia w misteriach eleuzyńskich⁵⁴. Tylko że oczyszczenie i przemianę duszy powoduje według Platona poznanie, a nie rytę, obrzęd, taniec czy muzyka; filozofia ma być właściwą formą religii.

Wydaje się, że Platon mógł dojść do takiej koncepcji filozoficznej wiedzy i filozoficznej antropologii, czerpiąc inspiracje z misteriów i wzorując się na nich⁵⁵. W rezultacie zaproponował filozoficzną reformę religii, której celem

49 Na ten fakt zwróciła uwagę Monique Dixsaut. Zob. M. Dixsaut, *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris 1985.

50 Por. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia*, s. 82–87.

51 Wystarczy przywołać jako przykład Marka Aureliusza i jego *Rozmyślenia*.

52 Por. Platon, *Eutyfron*, passim; Platon, *Państwo*, 364D–365A; Platon, *Fajdros*, 244C–D, 249D–256E; Platon, *Prawa*, 909B.

53 Są to na przykład takie terminy, jak *myesis*, *epopteia*, *orgiadzein*, *ta telea kai epoptika*. Zob. Platon, *Uczta*, 210a_n.

54 Potwierdza to Arystoteles w przywoływanym już fr. 15 w edycji Rossa.

55 Zob. M. L. Morgan, *Platon and Greek Religion*, s. 235.

było moralne przekształcenie jednostki i wprowadzenie nowego ładu w *polis*. Przyjrzyjmy się teraz temu drugiemu zadaniu. W swoim ostatnim dialogu filozof wygłasza tezę, że miarą dla wszelkiej pisarskiej twórczości są dobre prawa⁵⁶ – nieprzypadkowo dwa największe teksty poświęcił tej kwestii. W obu podjęty został problem sposobu, w jaki państwo i jednostka powinny odnosić się do bogów. W X księdze *Praw* rozmówcy podejmują kwestię czynów bezbożnych, mianowicie z czego wynikają i jak im zapobiegać. Muszą zmierzyć się z trzema możliwymi poglądami: że bogowie nie istnieją; że istnieją, ale nie troszczą się o ludzi; że łatwo ich przebłagać.

Platon formułuje przeciw pierwszemu z nich argument kosmologiczny⁵⁷, czyli taki, jaki rozwinął wcześniej w *Timajosie*, inaugurując długą tradycję teologiczną – od Arystotelesa po św. Tomasza z Akwinu. Jedynie odrzucenie przesłanek (dusza jest przyczyną i początkiem wszelkiego ruchu) albo jakiś formalny błąd w tym wnioskowaniu mogłyby stanowić uzasadniony powód jego odrzucenia⁵⁸. Przeciwno tym, którzy, wierząc w bogów, wątpią w opatrność – zwiedzeni pomyślnością i bezkarnością wielu zbrodniarzy⁵⁹ – wytacza Platon argumentację, która wejdzie do kanonu teodycei, nie tylko starożytnej⁶⁰. A ponieważ boska opatrność jest przeznaczeniem realizującym się przez prawa natury, żaden człowiek nie zdoła go zmienić ofiarami⁶¹. Wiara w to ostatnie jest bluźnierstwem. Jedyną drogę do prawdziwej pobożności wskazuje rozum. Rozumne prawa zapewnią właściwy stosunek do bogów w całej *polis*, i właśnie dlatego, że są rozumne, mogą być przyjęte dobrowolnie przez większość obywateli. W państwie Platona (ale nie idealnym, lecz dostosowanym do ludzkiej natury)⁶² jest miejsce dla świątyń, kapłanów, ołtarzy, modlitw i procesji, dla kultu tradycyjnych greckich bóstw, a różne instytucje życia

56 Platon, *Prawa*, 858E.

57 Platon, *Prawa*, 891E–899D.

58 Platon, *Prawa*, 899C–D.

59 Platon, *Prawa*, 899E.

60 Po pierwsze, bogowie, jako istoty doskonałe, dbają o wszystko – o sprawy wielkie i małe, nie zaniedbując niczego. Po drugie, podobnie jak dobry lekarz ma na oku zdrowie całego organizmu, tak bogowie troszczą się o dobro całości – każda cząstka ma tu do odegrania swoją szczególną rolę. Po trzecie, opatrność realizuje się przez ogólne prawa, a nie szczegółowe interwencje. Jednym z takich praw jest wolność każdej duszy, z niej wynika zło, które istnieje w ludzkim świecie. Ale jest ono „akcydentalne” (żeby użyć późniejszego terminu), a w dodatku każde takie zło zostanie kiedyś ukarane; tak jak każde dobro – nagrodzone.

61 Platon, *Prawa*, 905D.

62 Czyli tym z *Praw*, a nie z *Państwa*.

społecznego (np. małżeństwo, sądy) podlegają opiece bogów⁶³. Ale pobożność właściwa i prawdziwa cechuje tylko nielicznych – filozofów⁶⁴. W doskonałym (ale wciąż – ziemskim) państwie stanowią oni klasę obywateli o szczególnych obowiązkach wobec innych, w *Prawach* najlepsi z nich, „pierwsi w nocy”⁶⁵ wchodzi w skład nocnego zgromadzenia, którego zadaniem jest definiowanie moralnych celów *polis*, pogłębianie wiedzy o bogach⁶⁶, w szczególności zaś o tym, że dusza jest nieśmiertelna, a światem kieruje boski Umysł⁶⁷. Do takiego przekonania prowadzą pogłębione badania zjawisk niebieskich – wbrew przekonaniu większości ludzi, którzy uważają, że zajmowanie się takimi sprawami prowadzi do utraty wiary⁶⁸. Jest wręcz przeciwnie, twierdzi Platon. Filozofowie mają swoją religię, która nie jest dogmatyczna, ponieważ jej racjonalny fundament stanowi nauka. Prości i niezdolni do filozofowania obywatele potrzebują natomiast prawnie określonych form oddawania czci bogom, bowiem dowolność w tym względzie i prywatne praktyki grożą przekraczaniem miary i herezją⁶⁹. Jednym z najważniejszych celów państwa w kulturze starożytnej było utrzymanie wspólnoty pozostającej we właściwych relacjach ze światem wyższym, karzącej występki przeciw bogom, aby zabezpieczyć całą społeczność przed ich gniewem. W państwie Platona istnieją dwie formy religii – filozoficzny model życia dla nielicznych oraz festiwale, obrzędy i świątynie dla pozostałej większości. Mimo to, cała wspólnota (*polis*) ma szansę osiągnąć szczęście na ludzką miarę.

Na zakończenie przyjrzyjmy się jeszcze dialogowi *Timajos*, funduje on bowiem podstawy dla tego, co Platon rozumie jako religię filozoficzną. Miał on stanowić pierwszą część trylogii, której pisanie filozof porzucił na rzecz *Praw*⁷⁰. Ten właśnie fakt daje nam pojęcie o celu, który przyświecał temu literackiemu pomysłowi: ukazanie kosmicznych i mitologiczno-historycznych wzorców dla założycieli i prawodawców *polis* w czasach Platona: punktem wyjścia dla rozważań kosmologicznych jest przypomnienie rozmowy o doskonałym

63 Por. Platon, *Prawa*, 738B–C, 745D, 759A–C, 848C–E.

64 Podobne przekonanie wyczuwamy w wykładzie Arystotelesowskiej teologii, który zawiera Księga Λ *Metafizyki*.

65 Platon, *Prawa*, 961A.

66 Platon, *Prawa*, 966C.

67 Platon, *Prawa*, 967E.

68 Platon, *Prawa*, 967C.

69 Platon, *Prawa*, 909D.

70 Por. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 5: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, s. 243–246.

ustroju (z dialogu *Państwo*). Piękno kosmosu przejawia się w liczbie, regularności ruchów ciał niebieskich, harmonii, jaką tworzy cały wszechświat. Nie bezpośrednio z *Timajosa*, ale z *Praw* właśnie możemy wnioskować, że piękno kosmosu może być wzorem dla rozumnego kształtowania ludzkiej *polis* — sprawiedliwość w państwie powinna być obrazem harmonii wszechświata, a doskonale dobry demiurg⁷¹, którego działanie polega na „rozumnym przekonywaniu konieczności”⁷², powinien być wzorcem dla ziemskich prawodawców, nakładających normy ludzkiej naturze, aby skłaniać ją do dobrego. *Timajos* stanowi traktat kosmologiczny, w którym obiekt badań ze względu na swoje cechy stanowi zarazem przedmiot podziwu i czci. Zadaniem nauki, w oczach Platona, jest ujawnianie piękna świata. Dodajmy, że chrześcijańscy apologetyci dostrzegali w tym zapożyczenie z Biblii, a w Platońskiej teologii — argument wytrącający broń z ręki pogańskim krytykom chrześcijaństwa. Założenie tej argumentacji (plagiat z Biblii) okazało się fałszywe, ale i bez niego obrona chrześcijaństwa mogła być uzasadniona, wykazywała bowiem podobieństwo nowej wiary do koncepcji, którą jej krytycy powszechnie uznawali za prawdziwą⁷³.

Bibliografia

- Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 2005.
- Arnim H. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, Lipsk 1903–1905.
- Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 23–204.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 602–857.
- Burkert W., *Greek Religion*, Cambridge (Massachusetts) 1985.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Des Places É., *Platon et la langue mystères*, w: É. Des Places, *Études platoniciennes 1929–1979*, Leiden 1981, s. 83–98.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952.

⁷¹ Platon, *Timajos*, 30B.

⁷² Platon, *Timajos*, 48A.

⁷³ Por. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926, I 20, 4.

- Dixsaut M., *Le naturel philosophe: essai sur les Dialogues de Platon*, Paris 1985.
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Kraków 2002.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period* Cambridge 1975.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 5: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978.
- Jaeger W., *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Kern O., *Orficorum fragmenta*, Berlin 1922.
- Laín Entralgo P., *The therapy of the word in classical antiquity*, New Haven 1970.
- Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1988.
- Morgan M. L., *Plato and Greek Religion*, w: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge 1995, s. 227–247.
- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski P., *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy” (2013) nr 3, s. 3–19.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 627–714.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 109–186.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Lizys*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 91–122.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 329–429.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 31–105.
- Platona „Państwo”*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, t. 1–3, Genevae 1578.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Ross W. D., *Aritotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- Santas G., *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford 1998.
- Scully V., *The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven 1979.
- Szczerba W., *Śmierć i nie-śmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118.
- Świerszcz P., *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.

Abstrakt

Religijne motywy w filozofii Platona

W niniejszym artykule analizuję religijne aspekty filozofii Platona, które stanowią niesłusznie pomijany, a niezwykle ważny motyw platonizmu. Rozpaczynam od wskazania celu, jaki Platon przypisywał filozofii w ogóle; następnie pokazuję, jak wpisywał się on w styl życia jego współobywateli; badam obecność religijnych elementów w jego filozofii (język, wierzenia); analizuję jego pogląd na rolę religii w *polis* oraz jej filozoficzną formę, której fundamentem była kosmologia.

Słowa kluczowe: Platon, religia, filozoficzny sposób życia, kultury misteryjne, teologia

Abstract

Religious themes in Plato's philosophy

In this article I analyse the religious aspects of Plato's philosophy, which are wrongly overlooked but extremely important motives of Platonism. I begin by indicating the main end Plato attributed to philosophy. Then I show how it fit into the life-style of the Athenians. I study the presence of religious elements in his philosophy (a language, beliefs). I am analysing his view of the role of religion in *polis* and the philosophical form of religion, which was based on cosmology.

Keywords: Plato, religion, philosophical way of life, mystery cults, theology

