

**ADAM DROZDEK**  
Duquesne University, USA

## RELIGIA W PAŃSTWIE PLATONA

Spółecze stwo jest faktem, organizacja pa stwowa jest faktem, a człowiek mo e zwróci si ku złu lub dobru zale nie od swej woli i „interakcji społecznych” (*Prawa* 904d). Nikt nie yje w izolacji od innych, zatem wpływ „interakcji społecznych” jest jednym z zasadniczych elementów kształtuj - cych osobowo ludzi. Dlatego te niezb dne jest - zdaniem Platona - ustalenie wła ciwych praw reguluj cych ycie społeczne, gdy dzi ki temu powi ksza si sum dobra zarówno na poziomie indywidualnym jak i społecznym. Wła ciwe prawa ustalone b d jednak dopiero wówczas, gdy u wiadomimy sobie, jakie jest ich ró dło. St d konieczno wła ciwego umiejscowienia prawodawstwa w strukturze społecznej i strukturze wszechrzeczy. Platon czyni to daj c priorytet religii, która pozwala odpowiedzie na pytania: Sk d bra wzorce na odpowiednie zorganizowanie ycia społecznego i politycznego? Sk d ma pochodzi dotycz ca ich wiedza?

1. Je li patrze na rozwój filozoficzny Platona, to wida wyra nie, i odpowied na pytanie dotycz ce wzorców post powania stanowiła ni przewodni jego dialogów. We wczesnych dialogach problem ten był traktowany na poziomie indywidualnym, w odniesieniu do poszczególnych ludzi; w *Pa Ństwie* Platon przedstawia ustrój pa stwa Kalipolis, w *Polityku* rozwa a cechy idealnego polityka, wreszcie w ostatnim i najbardziej monumentalnym dialogu, *Prawa*, niezwykle dokładnie opisuje system prawodawczy przyszłego pa stwa, Magnezji. Istniej istotne ró nice miedzy ustrojem Kalipolis i Magnezji; komunizm Kalipolis, w sensie wspólnej własno ci zarówno majtku jak i kobiet i dzieci, zast piony zostaje bardziej realistycznym ustrojem Magnezji, gdzie własno prywatna zostaje do pewnego stopnia przywrócona (obywatele s raczej zarz dcami, ani eli w pełnym tego słowa znaczeniu wła cicielami), a rodzina stanowi rzeczywi cie podstawow komórk społeczn . Wa niejsze s jednak podobie stwa mi dzy tymi pa Ństwami. W obu istnieje hierarchiczna struktura społeczna, gdzie - i to stanowi utopijny element obu pa stw - sfer rz dz c konstytuuj naprawd nadaj cy si do tego politycy. Ich prerogatywa do sprawowania tej funkcji wynika z faktu, e znaj oni prawd , e maj dost p do ró dła niezmiennej wiedzy o tym, czym wiat - naturalny i społeczny - jest i czym by powinien. Znaj oni idealne wzorce, które implementuj poprzez sw działalno polityczn , prawodawcz i administracyjn . Wła ciwa wiedza, znajomo prawdy

o wiecie jest tu elementem absolutnie podstawowym, tote Platon po wi cił temu tematowi bardzo wiele uwagi w dialogach, które nie s bezpo rednio zwi zane z działalno ci polityczn : tak np. w *Uczcie* zastanawia si nad natur mił o ci i daje odpowied ustami m drej Diotymy, w *Menonie* zastanawia si nad pochodzeniem wiedzy, w *Fedonie* przedstawia dowody na nie miertelno duszy, a w *Timajosie* prezentuje doktryn stworzenia wiata. Wszystko po to, by dotrze do wiedzy prawdziwej, wiedzy, w któr bezwgl dnie wyposa eni musz by politycy, by by w stanie rz dzi i zapewni pa stwu trwało . Ale czym jest ta wiedza prawdziwa? Sk d pochodzi?

Tu dochodzimy do doktryny idei (form) przedstawionej w sławnej analogii jaskini. Formy omawiane w *Pa stwie* s niezmiennymi i wiecznymi wzorcami wszystkiego, co istnieje w postrzegalnym wiecie. Idee te, jak uzupełnia Platon w *Timajosie*, u yte były przez Demiurga przy tworzeniu wiata z odwiecznie istniejącej pierwotnej materii, zło onej z trójk tów i rz dzonej przez konieczno . Idee te, aczkolwiek odwieczne, pozostaj równie w odwiecznej zale no ci od idei dobra, która istnieje „ponad wszelk istot ”, tj. ponad bytem (istnieniem) (*Pa stwo* 509b). To te idee musz zna stra nicy Kalipolis, by móc rz dzi , z nich sobie jasno zdawa spraw i uznawa je we wszystkim za wiata przewodne. Aczkolwiek, teoretycznie, ka dy mo e mie o nich pewn wiedz - co pokazuje Platon w *Menonie* jako zdolno nieuczzonego niewolnika do poradzenia sobie z pewnym problemem geometrycznym - to stra nicy wiadomie czyni z idei podstaw wiedzy i cały proces edukacyjny zorientowany jest na utrzymywaniu ci głego kontaktu ze wiatem idei. A poniewa ide idei jest idea dobra, tote dobro - w sensie ontologicznym jak i etycznym - powinno by zasadnicz cech charakteryzuj c polityka. Podkre lone jest to w *Gorgiaszu*, gdzie Platon powiada, i prawdziwy polityk ma na wzgl dzie nie łechtanie uszu słuchaczy i sprawianie im przyjemno ci, lecz to co najlepsze; polityk, jak lekarz, przywraca pacjentowi zdrowie mimo, czy raczej poprzez, zadawanie bólu i gorycz lekarstw (521de, tak e *Polityk* 293b, 298a). Widoczne to jest równie w *Polityku*, gdzie Platon uznaje za polityka kogo , kto posiada wiedz polityczn , co jest „najtrudniejszy i najwanijsz rzecz ” (292d). Jego zadaniem jest zwrócenie człowieka ku temu, co dobre i sprawiedliwe (293d, 309cd). Dzi ki owej wiedzy taki polityk jest w stanie rz dzi nawet wówczas, gdy nie istnieją adne pisane prawa (293a). Jest to rzadk cech , tak rzadk , jak bycie dobrym szachist czy wybitnym matematykiem. W razie braku takiego polityka trzeba si zda na „imitacj prawdy, ” czyli na skodyfikowane prawa zawieraj ce w maksymalnym stopniu m dro idealnego polityka (300c). T prawd imitowan w prawach uwa a mo na za dyskutowane w *Pa stwie* niezmiennie idee.

Przyznanie pozytywnej roli okrelaniu praw jest postepem w stosunku do *Pa stwa*, gdzie prawodawca „nie powinien sobie zaprzta głowy” prawami, bo je li pa stwo jest dobrze rz dzone, to jest to zbyt czyste, a gdy jest le rz dzone, to nowe prawa i tak „wypłyn z zarz dze poprzednich” (427a). Broni tego pogl du mo na argumentuj c, e je li pa stwem rz dz politycy posiadaj cy prawdziw wiedz , to oni b d rozstrzygali w ka dym wypadku, co nale y uczyni , gdy spisane prawo nigdy nie jest w stanie obj w wszelkich mo liwych przypadków, wyj tków, wyj tków od wyj tków itd (por. *Polityk* 294b); uzupełnianie prawa nigdy by si nie ko czyło. W *Prawach* jednak Platon zmienia swój pogl d na rol praw i przyznaje im zasadnicz rol w organizacji pa stwa podaj c sam setki przepisów dla Magnezji. Aczkolwiek prawa zawsze s imitacj prawdy, to i w *Pa stwie* i w *Polityku* zakłada si , e rz dz cy maj prawdziw wiedz , w szczególno ci wiedz polityczn , i zarazem stoj na stra y pisanych praw, modyfikuj c i uaktualniaj c je wedle potrzeby, cały czas maj c niezaburzony dost p do wiedzy prawdziwej, co gwarantuje, i prawa b d uciele nieniem prawdy obecnej w wiecie idei i w tym sensie imitacj prawdy w najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu, czyli odbiciem prawdy na miar ludzk .

Aczkolwiek teoria idei nie jest dyskutowana w *Prawach*, to nie jest w nich równie nieobecna. W konkluzji *Praw* Platon podkre la, e polityk Magnezji powinien by w stanie widzie , poza wieloma ró nymi problemami i sytuacjami, Jedn ide ” (965c). Nacisk poło ony jest na wła ciwe widzenie kwestii religijnych. Teologia nabiera podstawowego znaczenia i jej znajomostaje si fundamentem wiedzy polityka. Czy przeczy to ustaleniom *Pa stwa*? Niekoniecznie. Aczkolwiek teologia Platona jest wci spraw dyskusyjn , to mo na przyj , e w kwestii wiedzy politycznej *Prawa* s rozszerzeniem *Pa stwa*. Platon mówi o Bogu, którego mo na identyfikowa z Demiurgiem *Timajosa*, a wi c o doskonałym umy le posiadaj cym doskonał wiedz , wzory której kryj si w wiecie idei. Idea dobra byłaby atrybutem Boga, dzi ki czemu rola Boga nabiera transcendentnego znaczenia, gdy , aczkolwiek odwieczne, idee s zalne od Boga-Demiurga. Jeden krok tylko dzieli od uznania, e wiat idei kryje si w umy le boskim.

Jak wida , sama wiedza o ideach, bez teologii, jest wiedz niepełn , gdy pomija najwa niejszy aspekt struktury wiata, mianowicie Boga. Tote stra nik Kalipolis staje si politykiem Magnezji dopiero wówczas, gdy uczyni teologi fundamentem swej wiedzy i b dzie tworzył prawa nie tylko przez imitowanie prawdy, tj. poprzez wgl d w wiat idei, lecz i poprzez odwoływanie si do samego Boga, b d bezpo rednio, przez prze ycie mistyczne, b d przez wyrocni , szczególnie wyrocni delfick .

2. Waga elementu religijnego w kwestiach politycznych i prawodawczych jest widoczna i podkreślana bardzo mocno na każdym kroku. Widamy to w dużych sprawach, jak zakładanie miasta czy wybór władz naczelnych, i w małych, jak organizacja życia rodzinnego czy handlowego. Oto kilka przykładów.

Zakładając miasto pierwszą rzeczą, którą legislator musi uczynić, jest wydzielenie akropolis, w tym obszarze, dla Hestii, Zeusa i Ateny (*Prawa* 745b); w tym miejscu również powinny otaczać agorę (778c). Kraj, którego centrum stanowi to miasto, podzielony ma być na dwa części, a w środku każda z nich ma być miejscowością ( $\mu$ ); budowa każdej z nich rozpoczyna się od ustalenia agory i w tym miejscu. Istniejące już w tym miejscu bogów<sup>1</sup> powinny być zachowane (848d).

Wszelki aspekt życia obywateli przejęty przez państwo powinien wiadomo być religijny. Bogowie nie odwracają się od spraw państwa, więc żadne działanie nie może mieć czysto świeckiego charakteru. Tak więc posiadanie ziemi nie jest naprawdę własnością prywatną, gdy „ziemia jest bogini i pani śmiertelników”, tak samo należy myśleć o „bogach i duchach danej okolicy” (740a); „ziemia jest po woli wszystkich bogom” (741c). Działka ziemi przydzielana jest przez losowanie, które losowanie jest w rękach Boga. Przydzielonej działki nie można sprzedawać ani kupować, a dane dotyczące działki spisane zostaną na cyprysowej tabliczce i wywieszane w tym miejscu. Nie można też za nią posiadać, a nadwyżkę należy oddać państwu i patronującym danej okolicy bogom (745a).

Państwo jest żywym istotą, a jako takie, zło one jest z ciała i duszy. To dusza nadaje ciału życie, ona jest siedliskiem inteligencji i wiedzy. W Platonskim państwie rolę spełnia Rada Nocna. Rada ta składa się z członków wybranych spośród najstarszych ludzi w całym państwie (951bc). Zło ona jest ona z kapłanów, dziesięciu najstarszych Strażników Prawa, obecnego i byłych ministrów edukacji, tych, którzy przebywali za granicą w celu badania praw innych krajów, oraz młodych członków przygotowywanych do przyszłego działania w Radzie (951de, 961ab). Rada ta ma być gwarantem stałości praw, gwarantem tego, że prawo służy jednemu celowi, mianowicie cnotcie (dzielności) (630de, 963a). Są cztery takie cnoty: odwaga, wstrzeźliwość, sprawiedliwość i mędrość. Członkowie Rady powinni być w stanie, gdy zajdzie potrzeba, wyjaśnić to jasno, jaki jest sens praw i co za nimi stoi. Ponieważ religia leży u źródeł prawa, muszą oni być biegłymi teologami, aby być w stanie podać dowody na istnienie bóstw. Nie powinni dopuszczać

<sup>1</sup> Platon często mówi o bogach, których rolę porównało jednak do roli aniołów, a więc istot zależnych od Boga; „to historyczne okoliczności spowodowały, że chrześcijaństwo nazywało podporządkowane istoty boskie aniołami, a Platon nazywał je bogami” (R. L. Patterson: *Plato on immortality*. University Park: The Pennsylvania State University Press 1965, s. 137, przyp. 3).

naturalistycznych wyja nie zjawisk w przyrodzie, lecz widzie w harmonii tych zjawisk przejaw działania rozumu przekraczaj cego granic natury (966b-967e). W ten to sposób Rada gwarantuje staó praw nie poprzez obron ich litery, lecz zawsze odwoój c si do ich ducha, do podstaw teologicznych, do boskich ródeł prawa. Tak wi c najwy sza instancja pa - stwowa jest nie tylko instytucj polityczn , lecz równie - a nawet przede wszystkim - religijn . Maj c nieustannie na uwadze boskie pochodzenie praw, Rada traktuje utrzymanie ich w pa stwie jako obowi zek religijny, bo prawa te wpływaj nie tylko na ycie doczesne obywateli, lecz tak e na ycie po mierci. Przestrzeganie prawa bowiem oznacza tutaj ycie moralne, a to z kolei stanowi przepustk do po mirtnej szcz liwo ci. ycie społeczne i polityczne jest wi c w gruncie rzeczy przejawem ycia religijnego.

Kolejnym przykładem s rewidenci ( ü ) b d cy instancj kontro - luj c urz dników i polityków. Powinni to by ludzie o najwy szych stan - dardach moralnych. Corocznie wybiera si spo ród kapłanów<sup>3</sup> Apollona i Sło ca trzech rewidentów na zebraniu wszystkich obywateli w miejscu dedykowanym tym bogom. Po wyborach po wi cenis oni jako dar Apol - lonowi i Sło cu. Rewidenci powinni mieszka w tej okolicy, w której zostali wybrani (945b-947a). Rewidenci, o których mówi *Prawa*, ustanawiaj naj - wy szych urz dników w pa stwie i s odpowiednikami filozofów z *Pa stwa*.

Minister edukacji powinien by wybrany w tajnych wyborach przepro - wadzonych w wi tyni Apollona (766b), natomiast s dziowie - na zebraniu odbywaj cym si corocznie w wi tyni po zło eniu ofiar (767cd). Wyroki wydawane s w s dzie znajduj cym si w s siedztwie agory, która jest „wi t ziemi ” ze wzgl du na znajduj ce si tam wi tynie (778cd). Wybór oficerów i generałów powinien odbywa si w „naj wi tszym miejscu, jakie jest dost pne” (755e).

Oczywiste jest, e w kwestii budowy wi ty , składania ofiar, kultu zmarłych ródeł m dro ci jest „bóg naszych ojców, ” b d cy „wszystkich ludzi doradc ” (*Pa stwo* 427bc, 469a, *Prawa* 947d). Wyrocznia delficka okre li wi c, którym obywatelom wznie pomnik i celebrowa ich pami po mierci (540bc). Warto zauwa y , e wyrocznia ta rzeczywi cie spełniała t rol .

Ogromnie wa ne w procesie edukacji s wi ta, b d ce darem bogów, by ludzie „naprostowali swe nastawienie. ” Mo liwe to jest dzi ki przepajaj ce-

<sup>2</sup> Prawd jest, e „plato ska nie mirtelno nie stanowi wcale rekompensaty za cnoty moralne, ” jak stwierdza A. J. Fastugiery: *L'ideál religieú des Grecs et l'Evangile*. Paris, Lecoffre 1981 [1932], s. 45, tj. dusza z natury jest nie mirtelna, czego te Platon dowodzi w *Fedonie*. Problem polega na tym, gdzie dusza sp dzi wieczno - a to ju zale ne jest od cnot moralnych.

<sup>3</sup> Zaskakuj ce jest, e wbrew jasnemu stwierdzeniu Platona (947a) przeczyta jednak mo na, i „nie jest jasne, czy rewidenci s kapłanami” (T. J. Saunders: *Plato's later political thought*. W: R. Kraut (red.): *Cambridge companion to Plato*. Cambridge University Press 1992, s. 489, przyp. 63).

mu piewy i ta ce rytmowi i harmonii, b d cymi równie darami bogów, które to piewy i ta ce pozwalaj na przeniesienie tej harmonii i rytmu w ycie codzienne dzi ki obecno ci na tych wi tach Muz, Apollina i Dionizosa. Dlatego te dobrze wychowany człowiek powinien dobrze piewa i ta czy (653c-654b, 665a). Nie chodzi tu o sam zabaw , lecz o efekty uczestniczenia w aktywno ci przepojonej harmoni i rytmem. Harmonia jest boskiej proveniencji, tote muzyka<sup>4</sup> i taniec s same w sobie czym wi tym i ten boski charakter muzyki i ta ca przenosi si niejako na ich uczestników. (Kwintesencj harmonii s ruchy ciał niebieskich, st d studio- wanie astronomii jest tak wa ne z punktu widzenia religii. ) Ten element harmonii jest szczególnie wa ny w przypadku dzieci, gdy chodzi o to, by je wychowa w duchu szacunku dla religii ojców i jako ludzi przepojonych duchem religijnym. Dzi ki temu wi c, e „pocz tek wychowania pochodzi od Muz i od Apollina” (654a), edukacja wiedzie dzieci „do przyj cia wła- ciwych zasad tak, jak o tym mówi prawo” (659d). I tak ycie ka dego oby- watela wypełnione jest składaniem ofiar i celebrowaniem wi t religijnych (835d).

Bogowie s gwarantami istnienia sprawiedliwo ci, a tym samym porz d- ku społecznego. Zatem wyst pienie przeciwko temu porz dkowi jest wyst - pieniem przeciwko bogom, co mo e spowodowa ich gniew i przykre kon- sekwencje dla całego pa stwa. Naruszanie prawa jest wi c zarazem narusze- niem religii, nawet w kwestiach pozornie od niej dalekich. Tak np., je li pra- codawca nie wypłaca pracownikowi nale no ci okre lonej w kontrakcie, to w ten sposób „ha bi Zeusa, patrona pa stwa i Aten , a zatem powinno by prawo przyczyniaj ce si do wzmocnienia wi zi ł cz cej pa stwo z bogami” (921c). Jest to szczególnie oczywiste w przypadku zabójstwa. Istniej ró ne rodzaje zabójstw - przypadkowe, z premedytacj , w bitwie, w trakcie zawo- dów, w czasie operacji itp. - a wi c kara powinna by ró na stosownie do jego rodzaju i ró ne sposoby oczyszczania si , by zapobiec gniewowi bo- gów. Rodzaj oczyszczenia kre la wyrocznia delficka (865b), co było zreszt zwyczajem ate skim. Rodzaj kary i oczyszczenia zale y również od tego, kto był zabójc , a kto ofiar , a wi c sprawa jest o wiele powa niejsza, gdy zabójc wolnego człowieka jest niewolnik, ni w przy- padku, gdy wolny człowiek zabije wolnego obywatela. Szczególnie mord z premedytacj musi by pomszczony, tak wi c zabójca nie jest w stanie zatuszowa sprawy przez np. przekupienie rodziny ofiary. Kwestia kary bowiem nie jest tylko spraw prawodawstwa, lecz również religii. Je li zabójca nie zostanie ukarany, to

<sup>4</sup> Nie ka dy rodzaj muzyki jest dopuszczalny i Platon po wi ca wiele miejsca temu tematowi (por.: O. Reverdin: *La religion de la cité platonicienne*. Paris, E. de Boccard 1945, s. 77-88). Z rodzajem muzyki nie nale y igra , tote nie dziwi stwierdzenie Sokratesa w *Pa stwie*, e „nigdy nie zmienia si styl w muzyce bez przewotu w zasadniczych prawach politycznych” (*Pa stwo* 424c).

rodzina ofiary odpowiedzialna za przedsięwzięcie kroków spowoduje zniszczenie miasta, gdy nie doprowadzi do postawienia zabójcy przed sądem, co prowadzi do gniewu bogów i ukarania przez nich owej rodziny za zaniedbanie swych obowiązków (871ab). Aczkolwiek w wielu wypadkach kara za zabójstwo może być wygnanie, to jedyną karą, a właściwie jedynym oczyszczeniem za zabicie z premedytacją któregoś z rodziców jest śmierć (872de). Nawet zwierzęta i obiekty martwe powodują śmierć ludzi podlegających dowi (wyjąwszy przypadek pioruna, który jest narzeczonym wymierzania kary przez bogów, 873e-874a).

Najbardziej religijnie zorientowany element prawodawstwa wie się z bezbożnością. Może mieć ona różny charakter, od zupełnej niewiary do zakładania własnych wytycznych i czarnoksiężstwa, i oczywiście od jej natury uzależniona jest kara. Nowożytnego prawodawstwa Platona w stosunku do obywateli dotyczących praw attyckich jest w wielu przypadkach dotyczących bezbożności skazanie na wygnanie w celach edukacyjnych (*Gorgiasz* 525b, *Prawa* 909a). Choć dla ateisty jest jeszcze szansa nawrócenia<sup>5</sup>, to ci, którzy zwodzą ludzi ucząc, że ofiarami i modlitwami można przekupi bogów (948c) zamykani są do wygnania bez prawa widywania kogokolwiek, a ich ciała jest po śmierci wyrzucane poza granice kraju (909a-c). Powodem tak drastycznych wyroków jest zniekształcenie przez tych ludzi sensu ofiary i tym samym obraza bogów: ofiara, ich zdaniem, nie jest aktem hołdu wobec bogów, lecz okupem zapewniającym bezkarność po popełnieniu przestępstwa, co wypacza najgłębszy sens prawodawstwa i religii, mianowicie sprawiedliwość. Głoszą oni bowiem, że w gruncie rzeczy nie ma potrzeby zbytecznego przejmowania się prawem i moralnością, gdy gniew bogów zawsze można załagodzić. Czy można jednak serio przypuszczać, że bogów, najdoskonalsze istoty, przekupi można całopaleniami lub modlitwami? Sprawiedliwość bogów jest niezmienna i na nic się zdać próby ominięcia jej lub załagodzenia kary poprzez składanie ofiar. Z takim poglądem Platon występuje przeciwko powszechnie stosowanym zwyczajom i wierzeniom Grecji swych czasów.

Małe stwo jest obowiązkiem każdego obywatela i kawalerowie, po ukończeniu trzydziestu pięciu lat, muszą płacić roczną karę pieniędzmi ofiarowaną Herze. Powodem tego przymusu jest waga przywiązana do narodzin dzieci, które będą czciły Boga w miejsce zmarłych rodziców (721b-d, 773e-774a). Rodzina ma w ogóle charakter uniwersalnej jednostki społecznej, co wyraża się we wspólnocie czczonych bogów domowych i wspólnocie krwi (729c).

<sup>5</sup> Zasadą państwa nie powinno tolerować ateistów, odnajdujemy potem w *Liście o tolerancji* Locke'a (por. również mój artykuł: *Locke and toleration*. "Sbornik Praci Filosofické Fakulty Brněnské University" 44 (1997), s. 25-32).

Wiara i czczenie prawdziwych bogów wyklucza bałwochwalstwo, lecz niekoniecznie wyklucza unikania posągów bogów. W tym jednak Platon zgadza się na tradycyjne użycie posągów w celach religijnych, lecz przypisuje temu niewielką wartość. Jeśli ktoś rzeczywiście chce czcić nie bezpośrednio samych bogów, lecz coś, je reprezentując, to powinien oddawać cześć rodzicom, „wzajemnie w tym”, gdy oddawanie im czci podoba się Bogu (931a,de).

Pobożność prezentowana przez *Prawa* nie polega na zwykłym spełnianiu obowiązków natury religijnej, a wycięż rytuałów, lecz na wewnętrznej postawie wobec religii, a w konsekwencji wobec zobowiązań natury moralnej i reguł życia społecznego. Rodkiem do takiej postawy jest przedstawienie bogów jako istot doskonałych, nieugiętych w sprawiedliwość. Jest to wizja bardzo ostro różni się z powszechnym traktowaniem bogów, czego świadectwem jest mitologia grecka, w której bogowie najczciej różnią się od ludzi tym, że są nieśmiertelni i potężniejsi od śmiertelników, lecz ich pragnienia i sposób zaspokajania tych pragnień są mniej więcej takie same. Kult bogów mitologii greckiej nie budzi podziwu i raczej nie skłania do wycięż pobożności. Toteż należy najpierw usunąć z tego wiata to, co nie przystaje istotom sprawiedliwym i doskonałym tak, by bogowie mogli służyć jako religijno-moralny przykład i wsparcie dla ludzi w ich religijno-moralnych poczynaniach. W tym Platon jest spadkobiercą swego mistrza, Sokratesa, który traktował kwestie religijne poważnie, w sposób liczący z kwestiami ostatecznymi i, paradoksalnie, przypłacił to życiem skazany m. in. za bezpobożność. Można się więc zgodzić ze stwierdzeniem, że „w *Prawach* Platon próbuje przenieść na poziom miasta idee przejęte od swego mistrza”<sup>6</sup>.

Wina za to, że obraz bogów jest taki, jaki jest, że, na przykład, niektórzy próbują uzasadnić kradzież tym, że bogowie tak czynią, ponoszą zdaniem Platona poeci i gawdziarze. Ich popularny pogląd jest jednak nie do utrzymania, gdyż jest to nieprawdopodobne i nie ma w tym prawdy, bo nikt, kto łamie prawo, nie może być bogiem lub dzieckiem bogów. I prawodawca jest w stanie zrozumieć te sprawy o wiele lepiej, niż poeci tego wiata” (941 b). Zalecając zatem kult tradycyjnych bogów, składanie im ofiar i budowanie wioły, Platon nie jest po prostu oportunistą obawiającym się stygmatu obrazoburcy i losu Sokratesa, lecz zdaje się być w tych poglądach zupełnie szczerą<sup>7</sup>. Tradycyjne poglądy nie są błędne w tym, że przyjmują istnienie bogów, lecz w tym, że przypisują im atrybuty, a zatem i czyny, które nie godzą się z istotą mieszkańców Olimpu. Mitologia jest słuszna, gdy daje wiarę istnieniu nieśmiertelnych i potężnych istot boskich, ale niesłuszna w tym, że

<sup>6</sup> Reverdin. op. cit., s. 23.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 54.



spłaszczają wizję do ludzkich rozmiarów i widzi w bogach tylko nie mierzalne wersje istot ludzkich. Winni temu są poeci, należy więc po prostu ich poglądy w tym względzie odrzucić. Jedyne dopuszczalne rodzaje poezji to „hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych” (*Państwo* 607a, *Prawa* 801e). Platon nie potępiał poezji jako takiej, doceniał bowiem jej walor estetyczny, lecz w jej ocenie zwracał uwagę głównie na aspekt etyczny. Zresztą przestrzeganie kryteriów etycznych właściwie automatycznie implikowało obecność kryteriów estetycznych: bo czy bogowie nie są uosobieniem dobra i piękna? Adnawicmiar niemoralna poezja nie może być zgodna z kanonami piękna.

Mity same w sobie nie są niczym złym, są wręcz konieczne, przynajmniej w celach edukacyjnych. Jeśli bowiem dzieciom narzucone będą błędne poglądy, trudno je będzie potem wyrugować. Należy zatem czynić starania, by mity były „ułożone pięknie i budujące” (*Państwo* 378e). Skąd jednak poeci mają wiedzieć, jakie mity są „pięknie i budujące”? Mają kierować się wzorcami teologicznymi. Pierwszym wzorcem jest to, że Bóg jest dobry, „a to, co dobre, nie jest szkodliwe”, nie może więc być przyczyną żadnego zła. Kto zatem, jak Homer czy Ajschylos, doszukuje się w Bogu przyczyny zła, „grzeszy przez bezmyślność”. Tote „gdyby ktoś mówił, że Bóg stał się dla kogo przyczyną czegoś złego - Bóg, który jest dobry - to należy zwalczać go na wszelki sposób; niech tego nikt nie mówi we własnym państwie” (379a-380b). Drugim wzorcem jest niezmienność bogów. Przypisywanie im zmiany postaci jest przejawem wiary w magię i przesady, a nie wiary w bogów, którzy, „bądźcie bez zarzutu”, zmienialiby się w coś gorszego niż są. Zmiana postaci byłaby oszukiwaniem ludzi, a wszakże jest „całkowicie wolne od fałszu to, co nadprzyrodzone i to, co boskie” (380d-383c)<sup>8</sup>. Takie przekonanie jest więc obrazem bogów.

3. Ogromna ilość przepisów prawnych została przyjęta przez Platona z obowiązującego w Grecji, a szczególnie w Atenach, prawodawstwa. Jednakże Platon był nowatorem w filozofii prawa, gdy był nowatorem w filozofii religii. Religia nie była dla niego, jak w Atenach, kwestią dostosowania się do obowiązujących dogmatów i spełniania narzuconych przez tradycję przepisów kultowo-religijnych. Religia była w pierwszym rzędzie sprawą wiary, sprawą ducha, sprawą osobistego przekonania o jej słuszności. I choć wiedza ta mogła nie być dostępną dla dema, to była i musiała być dostępną

<sup>8</sup> Cała druga księga *Państwa* poświęcona jest problemowi mitologii i poezji oraz prezentowanemu przez nie obrazom bogów. Choć wiele prawdy jest w stwierdzeniu, że bogowie nie posiadają waloru eksplanacyjnego w systemie *Państwa*, to mają oni - i ich obraz - walor edukacyjny. Tote nie można zupełnie pomijać ich roli, jak to czyni Pierre Bovet: *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. Geneve, Kùdig 1902, s. 113-115.

przywódcom politycznym państwa, którzy tym samym byli jego przywódcami duchowymi. Tak więc wszelkie przepisy kultowe, widziane w świetle wiary, nabierają znaczenia, przekonują obywateli o swej zasadności, zapewniają przestrzeganie ich nie ze względu na groźbę kary, lecz ze względu na głos sumienia. W tym sensie „religia państwa platońskiego reprezentuje najwyższy wysiłek religii tradycyjnej w celu osiągnięcia doskonałości intelektualnej i moralnej”<sup>9</sup>.

Prawo miało przekonywać, lecz zawiera te elementy przymusu, szczególnie w kwestiach religijnych, bowiem dla Platona religia jest czymś więcej, jest nie tylko środkiem, lecz i celem”<sup>10</sup>. Właściwe funkcjonowanie państwa nie jest ostatecznym celem prawa, gdy celem funkcjonowania państwa jest zbliżenie obywateli do Boga, uczynienie religii częścią ich życia. Państwo ma być odzwierciedleniem porządku, którego źródłem jest Bóg, toteż prawa są jasnym wyrazem tego porządku, wyraźnym stwierdzeniem, jak państwo i jego instytucje powinny funkcjonować. Jeśli prawo mówi o religii i używa religijnych argumentów, to jest to wyrazem właściwego celu prawa, mianowicie zaprowadzenia boskiego porządku w polityce, edukacji, wojskowości itd. Jeśli więc nawet religia użyta będzie jako środek, to dlatego, że już wcześniej uznana została za cel. W tym sensie Platon nie miałby nic przeciwko tytułowi dzieła Augustyna, *O państwie Bożym*. Równie dobrze tytuł ten dałby się zastosować do *Państwa i Prawa*. Platońskie państwo jest bowiem na ładownictwem boskiego porządku, a prawa są regułami tego porządku. Prawa więc nie mogą oddzielić od religii, gdy jest ono jej wyrazem, jej przejawem, jej konkretyzacją w kwestiach społecznych, politycznych, etycznych, prawo jest na ładownictwem, na miarę ludzką, porządku istniejącego na miarę boską<sup>11</sup>. Religijna argumentacja na rzecz prawomocności prawa nie ma charakteru tylko utylitarnego, lecz jest wyrazem przekonania, że tak właśnie się rzeczy mają, tj., że religia jest faktycznym fundamentem państwa i prawa. Podsumowanie dzieła Platona jako „pierwszej wyczerpującej społecznej teorii religii”<sup>12</sup> jest przejawem dostrzegania głównie utylitarного charakteru religii jako narzędzia pozwalającego na zaprowadzenie i utrzymanie porządku społecznego. Perspektywa ta jest co najmniej niepełna. Wizja Platona w *Państwie*, a przede wszystkim w *Prawach*, jest pierwszym, wyraźnym opisem religijnego charakteru prawodaw-

<sup>9</sup> Reverdin, op. cit., s. 250.

<sup>10</sup> A. Diès: *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*. Paris, Beauchesne 1927 [przedruk, New York: Arno Press 1976], s. 592.

<sup>11</sup> W tym zgodzić się można ze stwierdzeniami, że „na ładowanie Boga stanowi nawet istotę religii” Platona i że „idea na ładownictwa jest w centrum filozofii platońskiej” (Diès s. 592).  
<sup>12</sup> G. N. Belknap: *Religion in Plato's States*. W: C. M. Smertenko, G. N. Belknap: *Studies in Greek religion*. Eugene, University of Oregon 1935, s. 43.

stwa i polityki<sup>13</sup>, co pozwala na u ycie religii jako skutecznego narz dzia w regulowaniu ycia społecznego. Sam u tylny charakter na dłu sz met by nie wystarczył, gdy nie miałby siły przekonywania. Argument religijny rzeczywi cie trafia do przekonania jako argument rozstrzygaj cy w kwes tiach prawnych, gdy prawo wywodzi si z religii. W przeciwnym razie b - dzie to suchy dogmat, którego siła przekonuj ca w ostatecznym rozrachunku wspiera si b dzie na ostrzu miecza.

Poniewa wi c Bóg, nie człowiek, jest miar wszystkich rzeczy (*Prawa* 716c, *Teajtet* 152a), prawdziwa pobo no polega na upodobnieniu si do Boga w tym, by charakter człowieka był odzwierciedleniem boskiego cha- rakteru, którego boku nigdy nie opuszcza sprawiedliwo (*Prawa* 716a, cd), poniewa „nigdy bogowie nie opuszcz tego, który miał dobr wol i starał si by sprawiedliwy i chciałby, dzielno objawiaj c w czynach, sta si do Boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi” (*Pa stwo* 613a). Człowiek powinien d y do tego, by si jego dusza przeniosła po mierci do „jakiego wy szego miejsca” (*Prawa* 904d), co mo liwe jest tylko przez upodobnienie si do Boga, a „człowiek staje si jak Bóg, gdy staje si sprawiedliwy, czysty i rozumny” (*Teajtet* 176b)<sup>14</sup>. To upodobnienie si do Boga nie jest niczym automatycznym, nie jest nawet zadaniem łatwym i dlatego rola pa stwa polega na ułatwieniu obywatelom osi gni cia tego celu. Polityka jest wi c na usługach religii, a nie na odwrót, jak to cz sto bywało przed i po Platonie, a w programowy sposób zapanowało po Machiavellim, gdy to religia słu yła interesom politycznym. Rewolucyjno teorii Platona polega na nadaniu religii fundamentalnego znaczenia w pa stwie i uczynieniu z niej podstawy ycia moralnego (*Prawa* 888b), co dopiero jest podstaw spójno ci ycia społecznego<sup>15</sup>.

### Streszczenie

W artykule prezentowany jest pogl d, e kwestie religijne stanowi najwa niejszy element systemu Platona. W szczególno ci ycie społeczne i polityczne jest w gruncie rzeczy przejawem ycia religijnego. Tak wi c

<sup>13</sup> Solmsen powiada, e „jako cało”, ks. 10 *Praw* reprezentuje najpot niejsz i najobszerniejsz obron wiata duchowego *in toto*, przy czym wiat duchowy obejmuje sfer polityczn i wszystkie warto ci moralne i polityczne” (F. Solmsen: *Plato's theology*. Ithaca. Cornell University Press 1942, s. 169).

<sup>14</sup> T zasad z *Teajteta* Dies nazywa „istotn formuł, gdy wyra a ona wszystko, co nazdrowsze, a rzecz mo na, co najrozumniejsze i najbardziej ludzkie w wysiłkach duszy religijnej” (op. cit., s. 597).

<sup>15</sup> „Podczas gdy starogreckie pojmowanie [tej kwestii] niemal zupełnie redukowało obowi zki moralne do [obowi zków] politycznych, Platon, na odwrót, sprowadza obowi zki polityczne do moralnych” (H. Tietzel: *Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff*, W: *Programm des Königlichen Gymnasiums zu Wetzlar*. Wetzlar, Schnitzler 1894, s. 13).

prawo ma za cel ostateczny przybli enie obywateli do Boga. Pomaga temu wła ciwy system polityczny i społeczny, tote prawo reguluje ten system maj c cały czas na wzgl dzie uczynienie religii cz ci ycia obywateli. Prawa wi c nie mo na adn miar oddzieli od religii, gdy jest ono jej konkretyzacj w kwestiach społecznych, politycznych i etycznych. St d religia przesyca Plato sk prezentacj systemu społecznego w *Pa stwie* i w *Prawach*.

### Summary

The paper discusses the view that the religion was central problem in Plato's system. In particular, social and political life is a manifestation of religious life. The law is primarily concerned with bringing the citizens closer to God. A proper political and social system is very helpful in making this happen, therefore, the law regulating the social system is always concerned with making religion a part of citizens' life. The law cannot be separated from religion since the former infuses the latter into social, political and ethical life. This explains why religious tenets saturate Plato's presentation of social gi-ven in the *Republic* and in the *Laws*.