

Dobrochna Dembińska-Siury

Filozoficzne duszpasterstwo O religijnej misji Sokratesa

W swojej intuicji religijnej i moralnej filozoficzna myśl grecka weszła w obszar ukształtowany wcześniej przez poezję. Jest to fakt powszechnie znany. I chociaż z przekonaniem o istnieniu świętych ksiąg Greków, którymi byłyby poematy Homera i Hezjoda¹, można dyskutować, tym niemniej dzieła te niewątpliwie stanowiły fundament greckiej religijności i wyobrażeń o świecie, a także określały podstawowe zasady sposobu bycia i działania. Chronologiczna wtórność filozofii w naturalny sposób otwierała problem jej stosunku do istniejących już przekonań. Stwierdzenie, że wszyscy helleńscy filozofowie kontestowali i krytykowali zastaną tradycję w jej wymiarze religijnym i światopoglądowym, byłoby niewątpliwie wielkim uproszczeniem. Jednak zarówno zachowane fragmenty wczesnych pism filozoficznych, jak i późniejsze dzieła ujawniają bardziej lub mniej otwarty wobec niej dystans; jest on wyraźny również w poglądach Sokratesa i Platona. I chociaż stosunek tych myślicieli do reli-

gijnej tradycji greckiej daleki był od jednoznaczności, w przekazach o Sokratesie oraz w dialogach Platońskich pojawia się jednak szczególnie silne przeświadczenie o koniecznym związku religii ze sferą moralności, zaś pobożności z osobistą doskonałością. Połączone jest ono z godzącym w tradycyjne wyobrażenia zarzutem szkodliwości poglądów religijnych, jeżeli miałyby głosić ideały oraz wzorce dalekie od moralnej doskonałości zarówno bogów, jak i ludzi. Towarzyszy temu myśl, że rolę wychowawcy ludzkości, autorytetu w sprawach bożych, państwowych i jednostkowych powinni z rąk poetów przejąć miłujący prawdę i poszukujący jej filozofowie.

W Platońskim dialogu *Fajdros* wśród wielu innych wątków pojawia się próba oceny działalności mówcy. Zostaje postawione pytanie, czy mowom – bądź to pisanym, bądź wygłaszanym – w ogóle przysługuje jakaś wartość; czy nie jest tak, że każda z nich jest w jakiejś mierze

¹ Zob.: J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908, s. 7 i nast.

Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa

Dobrochna Dembińska-Siury

dziecięcą zabawą, skoro wygłasza się je najczęściej tylko po to, by wywołać określone przekonanie, bez jakiegokolwiek wstępnego badania, a także bez odniesienia do nauki. Na tak zarysowanym tle Sokrates wyodrębnia mowy, które wygłasza się „w drodze nauki i dla nauki”², mowy o sprawiedliwości, pięknie i dobru, wypisywane w duszy słuchających. Nie powstają one jednak jako rezultat retorycznego kunsztu, lecz są niby rodzone córki, obecne pierwotnie we wnętrzu mówcy, a następnie zrodzone w duszach innych (277E-278A).

Sofistom i uprawianej przez nich sztuce retoryki przeciwstawiona zostaje działalność filozofa i odkrywanie przezeń prawdy. Refleksja nad kwestią znaczenia i wartości mów, poprzedzona przykładami trzech różnych wywodów na ten sam temat: miłości – prowadzi do ustalenia, że odpowiednio ułożoną mową można kształtować człowieka, bowiem „w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz (*psychagogia*)”³. W tym samym dialogu Sokrates przyrównuje głoszenie mów do sztuki leczenia: tak jak ciału podaje się lekarstwa i pokarm, aby uczynić je zdrowym i silnym, tak też duszy należy podawać prawe myśli i obyczaje, aby wyrobić w niej właściwe przekonania i doskonałość *arete* (270C). Podobnie jak lekarz rozpatruje naturę ciała, tak i mówca musi poznać naturę dusz słuchaczy i odpowiednio do niej dobierać kształt i treść mowy⁴. Filozof, „rodzący” mowy w duszach swoich uczniów, jest więc prawdziwie duszpasterzem, który poprzez przekazywany *logos* zdolny jest formować zdolności intelektualne i moralne młodego człowieka. Powstaje pytanie: skoro psychagogiczne są same mowy⁵, to czy retora, sofistę

można by również określić przewrotnie mianem duszpasterza? Kwestia pozostaje otwarta, skoro bowiem zdolność „prowadzenia dusz” należy do natury samej mowy, mowa daleka od dobra i prawdy może także kształtować do zła, jednakże wydaje się, że w rozważaniach zawartych w *Fajdrosie* Platon zarzuca sofistom przede wszystkim błąd zaniechania, pomijania psychologicznej – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – strony ich działalności, a nade wszystko lekceważenia kwestii prawdy⁶. W *Fajdrosie* duszpasterzem jest przeciwstawiony retorowi filozof, a domyślać się można, że w jego bezimiennej postaci pojawia się historyczny Sokrates, ów jedyny dla Platona prawdziwy przewodnik dusz.

Kwestia duchowego przewodnictwa ma w obszarze myśli greckiej bogatą tradycję. Wśród profesji, z którymi można by tego rodzaju wpływ łączyć, wymienia się wychowawców, muzyków i poetów, ale też prawodawców, władców i polityków, wreszcie mędrców i filozofów. Jako przykłady najdawniejsze przywołuje się: centaury Chirona i drugiego z Achillesowych wychowawców – Fojniksa, obok nich Orfeusza, ale też Solona i innych spośród siedmiu mędrców⁷. Tak więc filozofowie wkroczyliby w dziedzinę uformowaną już przez poezję, ale też nie byłiby jedynymi, którzy do miana wychowawców ludzkości mogliby pretendować. Tym niemniej w greckiej refleksji filozoficznej kształtuje się wyraźna tendencja, by filozofowie z jednej strony zastąpili poetów i muzyków w ich prerogatywach⁸, z drugiej natomiast przejęli funkcje prawodawców, polityków i władców. Wysiłki te wieńczy sukces, chociaż swoistymi rywalami filozofów

² W tym wypadku odwołuję się do tłumaczenia E. Zwolskiego, który w ten sposób oddaje zwrot: *en de tois didaskomenois kai matheseos*, Platon, *Fajdros*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1996, 278A.

³ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 271C.

⁴ Tamże, 270C-272B.

⁵ Pozostawiam poza tymi rozważaniami interesującą skądinąd kwestię przekonania o mocy słowa. Bowiem samo słowo pełni tu rolę analogiczną do funkcji lekarstwa; przekonani są o tym zarówno sofiści, jak i Platon. Dla najbardziej podstawowego uzasadnienia tego sądu zob.: *Gorgiasz, Pochwała Heleny*, [w:] J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 237, oraz Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, 605B-607C.

⁶ Znacznie mocniej należy interpretować krytykę sofistyki w innych dialogach, takich jak np. *Gorgiasz* czy *Sofista*, a przecież nie tylko w nich wyraźnie podnosi się jej szkodliwość.

⁷ Zob. na ten temat bardzo interesujący artykuł: I. Hadot, *The Spiritual Guide*, [w:] *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. A. H. Armstrong, Crossroad-New York 1986.

⁸ Należy oczywiście pamiętać o zasadniczej łączności tych dwóch dziedzin w greckiej tradycji.

w owej walce o „rząd dusz” pozostaną do końca starożytności mówcy.

Zapewne każdy z greckich myślicieli ze swoją działalnością łączył pewnego rodzaju przewodnictwo duchowe, jednak od czasów Sokratesa staje się ono jej zasadniczym elementem programowym⁹. Co więcej, pojawia się określony nurt, w którym działalność ta przybiera niezaprzeczenie wymiar religijny. Można zauważyć narastające znaczenie tego wymiaru i rozwój podejmowanej w jego ramach problematyki, co znajduje wyraz w poglądach kolejno: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Plotyna¹⁰.

Boża służba

Z osobą i „nauczaniem” Sokratesa łączy się wizja religijności ściśle połączonej z doskonałym moralnie życiem. Wydaje się, że właśnie od jego czasów, jak słusznie się podkreśla¹¹, doskonałe życie staje się nie tylko miarą wiarygodności głoszonych przez starożytnych myślicieli poglądów filozoficznych, lecz również wyrazem czegoś, co można by nazwać mianem prawdziwej pobożności¹².

Jeżeli chodzi o szczególną w swoim rodzaju działalność Sokratesa, polegającą ni to na narzucaniu się, ni to nauczaniu czy pouczeniu młodych ludzi – przekazy na jego temat, w innych wypadkach często rozbieżne, w tym punkcie są zgodne. W *Obronie* platoński Sokrates, wyjaśniając sędziom swoje racje, powołuje się na słowa delfickiej wyroczni, na apollińskie posłannictwo. Ono, jak powie, miało dać początek jego bezskutecznemu poszukiwaniu w Atenach człowieka mądrego, posiadającego wiedzę. Z relacji Platona-Sokratesa wiemy, że nikogo nie znalazł ani wśród najbardziej po-

ważanych polityków, ani w gronie powszechnie obdarzanych szacunkiem poetów, ani wreszcie pomiędzy rzemieślnikami. Zgodnie z przesłaniem wyroczni, Sokrates okazał się najmądrzejszy, choć tylko tą mądrością, iż wiedział, że nie wie. Niezależnie od dramatycznych okoliczności, w jakich wywód ten ma miejsce, przy mniej wnikliwej lekturze wydaje się on dość przewrotny i pewne jego elementy budzą sprzeciw. Musiały wywoływać sprzeciw zwłaszcza w tłumie sędziów, zapewne nie bardzo obytych z filozoficznymi czy nawet sofistycznymi mowami¹³. Zdroworozsądkowo rzecz ujmując, nie jest bowiem możliwe, aby spośród wielu rozmówców filozofa nikt nic nie wiedział; nie jest również możliwe, aby jego mądrość i wiedza polegały tylko na niewiedzy. Jeżeli wziąć pod uwagę, że Sokrates mową tą w sensie dosłownym walczy o życie, trzeba powiedzieć, że robi to bardzo źle. Owszem, wyjaśnia, skąd wzięła się tak wielka do niego nienawiść, ale pomija to, co najważniejsze: powód, dla którego ją na siebie ściągnął. W jednym tylko fragmencie, w kilku mało dobitnych słowach zawarte jest wyjaśnienie. „Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy”¹⁴. Przedmiotem poszukiwanej wiedzy było więc dobro i piękno. Sokrates domaga się od swoich sędziów całkowitej przemiany sposobu myślenia, odrzucenia powszechnie przyjmowanych przekonań i tradycyjnego systemu wartości. W imię wiedzy, jedynej, tak ważnej dla niego, że gotów był dla niej ściągnąć na siebie nawet nienawiść współobywateli (21D-E), ale zarazem takiej, której sam, jak twierdził, nie miał. Zgodnie z jego wyobraże-

⁹ Zob. m.in.: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 25 i nast.

¹⁰ Kryterium wyodrębnienia tych postaci stanowi swoista ciągłość i właśnie pewien rozwój problematyki, który odnajdujemy w ich poglądach. Ich wskazanie nie jest bynajmniej równoznaczne z tezą, że tego, co określam mianem religijnej misji filozofa, nie można przypisać innym myślicielom, np. Pitagorasowi, Heraklitowi, niektórym stoikom czy następcom Plotyna.

¹¹ Zob. np.: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, oraz: tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., a także: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

¹² Niezależnie od znaczenia pojęcia, bowiem wyobrażenia Greków na temat pobożności różniły się znacznie od tego, co dzisiaj przez to słowo się rozumie.

¹³ Sądząca Sokratesa *heliaia* liczyła 500 członków, niektórzy podają liczbę 501.

¹⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 21D; por.: Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I.1.16; [w:] *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa

Dobrochna Dembińska-Siury

niem, nie posiadał jej ani żaden z rozmówców, ani też on sam; jego mądrość sprowadzała się tylko do przekonania o konieczności zanegowania wartości tych wszystkich dóbr, które powszechnie zwykło się cenić, a także do świadomości braku wiedzy na temat poszukiwanego jej przedmiotu, i wreszcie – do uznania niemożności osiągnięcia przez człowieka pełnej prawdy w tym zakresie.

W *Obronie* Platon przedstawia Sokratejskie racje nadzwyczaj jasno: „jednak mi się koniecznym wydawało to, co bóg powiedział, stawiać nade wszystko” (21E). Przyjmuję, że to właśnie zdanie tłumaczy wszystko – i uporczywe trwanie przy obranym sposobie życia, i to, że Sokrates tak niewiele troszczył się, aby jego mowa przekonała sędziów. Swoją działalność pojmował bowiem jako służbę bogu, mienił siebie posłańcem Apollina, który tak właśnie nakazał mu sobie służyć: jak *myops* miał kasać Ateńczyków (30E); oni zaś zniechęcili go za to tak, jak nienawidzi się dokuczliwego gza – aż po chęć unicestwienia. W moim przekonaniu nie jest to obrazowa przenośnia. Sądzę, że tylko odwołanie się do Sokratejskiej decyzji podjęcia bożej służby i uznania ją za najwyższy cel życia uzasadnia wielką aporię mowy filozofa przed sądem. Trzeba z całą powagą przyjąć tę jego deklarację, aby wyjaśnić atopiczność sposobu bycia, móc rozwikłać niekonsekwencje obrony i swoistą determinację, która w jej toku się ujawniła, a wreszcie zrozumieć zachowanie Sokratesa w obliczu śmierci. Bez tej akceptacji wielka, dramatyczna mowa pozbawiona zostaje sensu. Każda próba jej zracjonalizowania poprzez odrzucenie odniesienia filozofa do boga niechybnie prowadzić musi do wniosku, że Sokrates był gotów oddać życie za to, czego w istocie nie wiedział. Absurd! Chyba że czynił

to w imię – jak zwykle się określać – wyższych racji i one właśnie są jasno ukazane w Platońskim tekście, który, moim zdaniem, należy w tym wypadku odczytywać jak najdosłowniej. Są to racje otrzymane w bożym natchnieniu, w które Sokrates wierzył najgłębiej i wobec których wszystkie inne cele uznał za mało albo nic niewarte. Platoński przekaz wyraźnie odświadcza szczególną relację między bogiem i tym człowiekiem; mówi o misji, którą Mistrz ma do spełnienia z bożego nakazu bądź z własnego o nim przekonania, ukazuje Sokratesowy przymus głoszenia prawdy o związku spraw bożych z kształtowaniem rozumnego i doskonałego moralnie życia tym, którzy tej powinności i tego związku nie są świadomi. Pisząc więc o postaci Sokratesa, nie należy ani podważać, ani lekceważyć świadectw jego głębokiej pobożności, którą poświadczają zgodnie i Platon, i Ksenofont, niezależnie od zasadniczej odmienności tonu obu przekazów¹⁵.

Sokratejska pobożność

W Platońskich tekstach Sokrates powołuje się i na boga¹⁶, i na bogów. Można zastanawiać się, na ile zasadne jest przekonanie, znajdujące wyraz w pewnych wzmiankach Ksenofonta, że Sokrates czcił boga będącego rozumem we wszechświecie. Taka sugestia pojawia się np. w rozmowie z Arystodemem, gdzie istnienie w świecie rozumu, który zarządza wszystkim według swojego upodobania, przyjmuje się poprzez analogię do roli rozumu ludzkiego¹⁷. Za taką interpretacją przemawiałaby fakt, że pogląd ten był obecny w filozoficznej myśli tamtych czasów, nawet w poezji. Potwierdzają to też słowa samego Sokratesa w Platońskim *Fedonie* o zainteresowaniu Anaksagorasową koncepcją rozumu, a wreszcie jej kontynuacją w dialogach Platona, np. w *Filebie*, *Timajosie*

¹⁵ Z ważnych opracowań przedstawiających taką interpretację osobowości Sokratesa należy wymienić: M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, The Pennsylvania State University Press 1999 (pierwsze wydanie 1949). Z dużą satysfakcją znalazłam w nim zgodność z moim stanowiskiem.

¹⁶ W komentarzu do własnego tłumaczenia *Obrony Sokratesa* R. Legutko tak pisze: „Widać więc, iż według Sokratesa istnienie boga wykraczającego poza świat ludzki jest czymś oczywistym...” (Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Kraków 2003, s. 105).

¹⁷ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., I.4.17. Przekonanie o wierze Sokratesa w boga-rozum obecne jest zarówno w literaturze dawniejszej, jak i współczesnej; dla przykładu – zarówno w pracy J. Adama, dz. cyt., s. 349 i nast., jak i w komentarzu R. Legutki, dz. cyt., s. 106. Por. też: McPherran, dz. cyt., s. 6; podstawowe rysy Sokratejskiej pobożności autor wypunktowuje zwłaszcza na s. 8.

i *Prawach*. Niezależnie od tego w Sokratejskich wypowiedziach uwidacznia się wielki szacunek dla bóstwa. W *Eutyfronie* Sokrates wyznał, że od dawna niezwykle cenił znajomość spraw boskich (5A) i trudno było mu przyjąć przypisywanie bogom – jak w mitach – niegodziwych zachowań i czynów (6A). W *Apologii* z kolei powiedział, że wygłasza mowę nie tyle w swojej własnej obronie, ile w obronie tych, którzy go sądzą i gotowi są wydać wyrok skazujący, aby zabijając go, nie zawinili „przeciw bożemu darowi” (30D-E). Sokrates jest przeswiadczony z jednej strony o małości człowieka w stosunku do boga, z drugiej zaś – o bożej opatrności oraz troskliwej opiece, jaką bóg otacza ludzi¹⁸. Bogowie nie potrzebują ani darów, ani ofiar, ani modlitw, kierowanych ku nim przez ludzi; są doskonali, wyrazy kultu nie mogą więc czynić ich lepszymi ani przynosić im jakiegokolwiek pożytku (*Eutyfron*, 13C-14E). Nie należy jednak z tego wnosić, że Sokrates modlitwy i ofiary uważał za zbędne. Ksenofont dostarcza szczegółowych informacji o praktykach religijnych Sokratesa¹⁹, także o jego modlitwie, w której miał podobno prosić bogów, „aby mu dali po prostu to, co jest dobre, w przekonaniu, że bogowie najlepiej wiedzą, co jest dobre” (I.3.2)²⁰. We *Wspomnieniach* można też znaleźć przypisywane Sokratesowi przekonanie, iż bogowie nie są niewrażliwi na wyrazy oddawanej im czci (I.4.18). W tych różnych, przywołanych tu świadectwach nie ma bynajmniej sprzeczności – kierowanie ku bogom modlitw i ofiar w niczym nie umniejsza ich doskonałości, wyrażającej się nade wszystko w mądrości. Tylko bóg – powie Sokrates – jest prawdziwie mądry; w porównaniu z jego mądrością mądrość ludzka jest czymś mało wartym, jest niczym²¹. W tym przekonaniu tkwi rozwiązanie trudnej zagadki Sokratejskiej nie-

wiedzy, która przecież była jednak jakąś wiedzą. Człowiek nie ma pełnej wiedzy o bogach i rzeczach boskich, brak mu też wiedzy o sprawach dla niego najważniejszych: nie wie, czym jest piękno i dobro, czym śmierć²² i kiedy ona nadejdzie²³, wreszcie – czy lepiej, by żył, czy może lepiej, by umarł (*Obrona*, 42A). Bóg natomiast wie wszystko, co więcej – troszczy się, a także bogowie troszczą się o to, aby zaradzić ludzkiej niewiedzy i w jakiś sposób zmniejszyć wielką odległość między sobą a człowiekiem. Oczekują jednak zaufania i poddania się ich rozkazom, opiece i przewodnictwu. Sokrates jest przekonany, że to bóg rozkazał mu nękać Ateńczyków, że objawiał mu swoją wolę „przez wyrocznie i wizje senne, i wszelkie sposoby, poprzez które jakieś boskie zrządzenie stawia przed człowiekiem takie czy inne zadanie do wypełnienia”²⁴; i on tę bożą wolę przyjął. W zamian za cześć i ufność bogowie, jak mówi, otaczają dobrego człowieka opieką i troszczą się o jego sprawy (*Obrona*, 41C-D), jednocześnie zaś nienawidzą zbrodni i wszelkiej niesprawiedliwości (*Eutyfron*, 9B). Toteż mimo że w najbardziej optymistycznej swojej wizji Sokrates uważa śmierć za przejście w jakieś inne miejsce – gdzie spotyka się dobrych ludzi i herosów, nie zaś bogów (*Obrona*, 41A-B) – jednak nie wątpi, że owa boża *melete* (troskliwość) godna i warta jest tego, aby za nią pójść. W *Kritonie*, odmawiając ucieczki z więzienia i oczekując śmierci, Sokrates powie: „zróbmy tak, skoro tak bóg prowadzi”²⁵.

Według Platońskiego, a także Ksenofontowego przekazu pobożność Sokratesa jest bardzo głęboka, a jego zaufanie do bóstwa bezwarunkowe. Wczesne tzw. sokratyczne dialogi nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do tego. Ów apolliński *myops* (gierz) odślania przed sędziami,

¹⁸ Por. *Eutyfron*, 9C; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., I.1.9; I.4.5-18; IV.3; niezwykłą pochwałą bożej opatrności stanowi zwłaszcza rozmowa Sokratesa z Arystodemem (I.4).

¹⁹ Np. tamże, I.3.

²⁰ Ta modlitwa dobrze koresponduje z inną, przedstawioną przez Platona w *Fajdrosie*, 279B-C.

²¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, 23A-B. Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., I.1.8, 19.

²² Platon, *Obrona Sokratesa*, 40C-41B.

²³ Platon, *Kriton*, 43D-44B. Ścisłe rzecz ujmując, Sokrates wie, kiedy ma umrzeć, ale jego wiedza pochodzi z wieszczego snu.

²⁴ Tamże, 33C, tłum. R. Legutko. Por.: Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., I.1.19, a także Platon, *Eutydem*, 272E.

²⁵ Platon, *Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 54E.

Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa

Dobrochna Dembińska-Siury

bez żadnej nadziei na nikłe choćby zrozumienie, swój dotkliwy wewnętrzny konflikt. On, człowiek praworządny, obywatel kochający ojczyznę ponad wszystko, czemu w sposób szczególny daje wyraz w *Kritonie* – musi sprzeciwić się tym, którzy reprezentują prawo. Aporia, na którą tak często wskazuje się przy analizie stanowiska Sokratesa w obu dialogach: *Obronie* i *Kritonie*, może zostać łatwo zniesiona, lecz tylko wtedy, gdy potraktujemy dosłownie odwołanie myśliciela do wyższych racji, o których wcześniej już była mowa. Sokrates kocha swoją ojczyznę i Ateńczyków, a także cierpi nad tym, że go nienawidzą, ale ponad wszystko stawia to, co bóg jemu objawił; twierdzi, że posłucha boga, bożej woli, nie sędziów, nawet gdyby za cenę obietnicy milczenia i zaprzestania działalności darowali mu życie, bo trzeba rozkaz boga stawiać ponad wszystko (*Obrona*, 21E, 22A, 29D). W *Obronie* pojawia się znamienne porównanie Sokratesowej służby pod Delion i jego posłuszeństwa wobec dowódców do jego służby i posłuszeństwa Apollinowi. Porównanie to prowadzi do następującego wniosku: „Więc ja bym strasznie postąpił [...], gdybym wtedy na rozkaz wodzów [...] trwał tam, gdzie oni mi kazali [...], a kiedy mi rozkazywał bóg [...], gdybym miał ze strachu przed śmiercią [...] opuszczać szyk” (28D-E). Działalność Sokratesa jest zatem prawdziwą służbą bogu (*tou theou latreia*). Dwuznaczne słowo *latreia* oznacza zarazem służbę najemną, wyrobniczą i kult boga; bogu więc służy się z całkowitym oddaniem jak najemnik panu, a jednocześnie dobrowolnie, oddając mu cześć i pokładając w nim ufność. Służba bogu to także trwanie w szyku (*taksis*) jak na wyprawie wojennej, w całkowitym posłuszeństwie i bez wahania. Tak jak wyruszając na wyprawę Sokrates porzucił wszystkich i wszystko, i gotów był poświęcić życie, tak też oddając się w bożą służbę, przestał dbać o siebie, o swoich i swoje sprawy (23C), przekonany o jednym:

że – jeżeli trzeba – ma złożyć życie na ołtarzu posłuszeństwa bożemu nakazowi (28E). Ponad prawo państwowe Sokrates postawił prawo boże. I tylko poważnie, dosłownie traktując jego słowa, pozbyć się można wątpliwości co do tego, czy był, czy nie był praworządnym obywatelem, szanował czy nie szanował ojczyństwych praw. Szanował je i cenił ponad życie, ale nie ponad to, co uznawał za boże polecenie i boże prawo. „Skoro tak się bogom podobą, to niech tak będzie” (*Kriton*, 43D).

Religia i dialektyka

Sokrates był więc przekonany, że bóg nakazał mu podjąć określone działanie – i podjął je. Na czym miało ono polegać, przedstawia Platon w *Obronie*, zaś potwierdzają to *Wspomnienia* Ksenofonta. Syn Sofroniska miał poświęcić życie filozofowaniu, ukochaniu i poszukiwaniu mądrości w sobie i w innych, przeto badać siebie i innych pod kątem jej obecności (*Obrona*, 22A, 23B, 28E)²⁶. „Bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” – powie przed sądem (38A). Jednak mądrość, o której mówił, nie sprowadzała się do zainteresowania naturą ani do jakiegokolwiek wiedzy teoretycznej podanej w uczonym wywodzie²⁷. Miała to być *phronesis*, mądrość dobrego, pięknego życia i takiego też działania, umiejętność rozróżniania dobra i zła (29E), wreszcie zdolność rozpoznania tego, na czym polega doskonałość człowieka (38A), i jej urzeczywistnianie, by swoją postawą, swoim życiem objawiać ją innym i wydobywać ją w psychagogicznym trudzie leczenia dusz; tak widzieli to jego uczniowie²⁸. Sokrates mówi w *Obronie*: „a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczyli jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo,

²⁶ Tak właśnie, jako badanie przede wszystkim, a nie zbijanie, rozumie Sokratejski *elenchos* G. Vlastos. Zob.: *The Socratic elenchus: method in all*, [w:] G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press 1995. Według niego jest to badanie – poszukiwanie moralnej prawdy i właściwego sposobu życia: „Socratic elenchus is a search for moral truth ...”(s. 4) „... that what it (elenchos) examines is not just propositions but lives”(s. 9).

²⁷ Por.: P. Hadot, *Czym jest ...*, dz. cyt., s. 54 i nast.

²⁸ Por. np. wypowiedź Fedona w dialogu zatytułowanym jego imieniem (89A) oraz mowę Alkibiadesa w Platńskiej *Uczcie*.

jak o duszę, aby była jak najlepsza” (30A-B)²⁹. W prowadzonych przez Sokratesa rozmowach wyraźnie dają się rozróżnić te dwa ujęcia problemu: podmiotowy i przedmiotowy. Sokrates odsłania przede wszystkim prawdę dobrze znaną dawnym greckim mędrcom, a zapoznaną w owym czasie niepohamowanego rozwoju ateńskiej demokracji i towarzyszącej jej sofistycznej rewolucji kulturalnej, że początkiem mądrości jest poznanie siebie³⁰. Zarazem jednak zmusza słuchaczy do całkowicie nowego spojrzenia na siebie, na człowieka w jego istocie, w tym, co go konstytuuje jako człowieka właśnie. To dusza ma być jak najlepsza, nie ciało (*Obrona*, 29E), i to ona przede wszystkim ma być zdrowa, bo jej zdrowie promieniuje również na ciało³¹. To, że człowiek posiada nie tylko ciało, ale też duszę, było prawdą dla każdego Greka oczywistą, ale to, czym jednak owa dusza była i jak się ona miała do wartości ciała – to nie było już takie oczywiste. Sokrates uznaje duszę za coś cenniejszego niż ciało, bowiem to do niej odwołuje się według niego niesprawiedliwość i sprawiedliwość, a ta ostatnia równa jest dobru i pięknu (*Kriton*, 48A-B)³². Również w *Kritonie* pojawia się więc problem dobra i piękna jako przedmiotu owej Sokratejskiej wiedzy-mądrości, której poszukiwał myśliciel wśród różnych grup ateńskiej społeczności. I mimo że w nikim jej nie znalazł, że nie posiadał jej też, jak twierdził, on sam, to jednak był pewny, że może być ona rozpoznana i ujęta przez duszę – dobrą, najlepszą.

Obecna w duszy wiedza o najwyższych wartościach, a choćby tylko jej intuicja, czynić ma

człowieka wolnym, wyzwalać go zarówno od uwarunkowań, na które nie ma wpływu, jak i od tych, które zależą od niego: od żądań stawianych przez codzienność, przez opinie innych i wreszcie także przez własną cielesność. Ksenofontowe *Wspomnienia* przywołują rozmowę Sokratesa z Eutydemem na temat ludzi o duszach niewolniczych. Pojawia się w niej przekonanie, że określenie to łączy się ze szczególnym rodzajem braku wiedzy, bowiem „taka nazwa należy się ludziom, którzy nie wiedzą, co to jest piękno i dobro, i co to jest sprawiedliwość”. Po czym następuje retoryczne pytanie: „Wszelkimi chyba sposobami i ze wszystkich sił musimy unikać, abyśmy nie byli duszami niewolniczymi?”³³. Poszukiwanie wiedzy o dobru i pięknie ma zatem wyzwalać, skłaniać do przemiany siebie, kształtować z myślą o wolności i dobrym życiu.

Mądrość Sokratesa nie sprowadzała się więc do samej tylko świadomości własnej niewiedzy, jak sugerował przed sądem, a jego działalność nie była tylko destrukcyjna, jak często się uważa³⁴. Odrzucał on wprawdzie powszechnie przyjmowane opinie, zwłaszcza w kwestii wyobrażeń religijnych i rozstrzygnięć z zakresu moralności; a zdarzało się, że negował także sądy, wydawałoby się, pewne, bo oparte na faktach, jak wówczas, gdy rozmawiając o dniu swojej śmierci, podważał rozsądnie wyliczony jej termin. Jednakże temu wątpieniu przeciwstawiał zarazem bardzo zdecydowanie formułowane przekonania, np. to, że dobro nie polega na bogactwie ani przyjemności ciała, że „krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie

²⁹ R. Legutko, po przekonującym wywodzie, formułuje wniosek, że „cały utwór jest wymownym dowodem niepowodzenia misji wychowawczej filozofa. Nie ma jednak nigdzie w jego wypowiedziach śladu zwątpienia w sens tej misji” (dz. cyt. s. 130). Wydaje się, że i ta konstatacja jest argumentem za przyjęciem dosłowności Sokratejskiego posłannictwa. To ostatnie tłumacz też przyjmuje (s. 139 nast.), chociaż uważa je za postępowanie podjęte jako konsekwencja wywiedzionej z przesłanek konkluzji.

³⁰ Ksenofont, *Wspomnienia*, dz. cyt., IV.2.26 – 27; por.: Platon, *Fajdros*, 299E-230A.

³¹ Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, 156E-157B: „Bo wszystko [...] z duszy bierze początek – i zło, i dobre dla ciała i dla całego człowieka stamtąd spływa tak, jak z głowy na oczy. Więc o to przede wszystkim i najbardziej dbać potrzeba, jeżeli i głowa ma być w porządku, i całe ciało”.

U Ksenofonta natomiast pojawia się interesująca refleksja: „dusza ludzka, która, jeśli w ogóle coś z rzeczy ludzkich, na pewno uczestniczy w naturze boskiej” (*Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., IV.3.14).

³² Hadot w *Czym jest ...*, dz. cyt., pisze o sokratejskiej miłości dobra jako podstawie wiedzy, o absolutnej wartości moralnego wyboru (s. 62 i nast.)

³³ Ksenofont, *Wspomnienia*, dz. cyt., IV.2.22.

³⁴ Przekonuje mnie próba Vlastosa rozwiązania paradoksu Sokratejskiej wiedzy i niewiedzy poprzez wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy wiedzą rozumianą jako znajomość moralnej prawdy, weryfikowaną w postępowaniu elenktycznym (knowledgeE), a wiedzą pewną, niepodważalną (knowledgeC); por.: *Socrates' disavowal of knowledge*, w: dz. cyt., s. 39-66.

Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa

Dobrochna Dembińska-Siury

– boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą” (*Obrona*, 29B), „że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczaają z oka jego sprawy” (*Obrona*, 41C-D), oraz że umrze później, niż sugerowałyby to wieść o powrocie statku z Delos, bowiem tak mu objawiono we śnie (*Kriton*, 43C-44B). Jest prawdą, że Sokrates nie przypisywał sobie wiedzy na temat piękna i dobra. Tę ostateczną mądrość posiadali tylko bogowie³⁵. Ale jednak wiedział, że była to wiedza absolutnie najważniejsza i że dotyczyła duszy, nie zaś ciała.

Uważna lektura wczesnych Platofskich dialogów, a także pism Ksenofonta pozwala sformułować przekonanie, że pewność Sokratejskiej wiedzy i zakres tej pewności są przedstawiane jako pochodzące z odniesienia do boga: z powołania się na głos *daimoniona*, na wieszczę sen, na innego rodzaju sposób transmisji³⁶. Sokrates najdosłowniej uważa siebie za bożego wysłańca, duszpasterza, który objawioną sobie prawdę ma odsłaniać Ateńczykom z miłości do nich i do własnego miasta. Swoją misję łączył z bożym nadaniem, a wydaje się, że i to, o czym twierdził, że wie – można przypisać również bożej inspiracji.

Zarysowuje się jednak pewien problem: jak pogodzić z przedstawianą w tym tekście, religijną postawą filozofa jego intelektualizm, żeby nie powiedzieć racjonalizm, powszechnie przecież przyjmowany? Sokrates, człowiek głęboko pobożny, odznaczał się szczególnie przenikliwym umysłem oraz dialektyczną pasją i talentem. Wykorzystywał je po mistrzowsku, obalając błędne sądy, a także próbując określić treść pojęć etycznych. Wydaje się jednak, że te konkretne umiejętności pełniły w jego działalności przede wszystkim rolę bardzo sprawnego narzędzia, niezbędnego jak Arystotelesowska logika,

która wiedzę uwierzytelniała i umożliwiała jej zdobycie, sama jednak wiedzą – według Stagiryty – nie była. Sokrates najwyraźniej łączy głęboką wiarę w bogów z wielkim zaufaniem do ludzkiego rozumu. Sądzę, że w delfickiej kwestii z *Obrony* można widzieć także pewnego rodzaju metaforę. Reakcja Sokratesa na opinię Pytii jest bowiem bardzo znamieną; nie wątpi w boże słowa i podaje tylko jeden, ale dla niego niepodważalny argument: „Przecież chyba [bóg] nie kłamie. To mu się nie godzi” (21B). Przyjęcie wypowiedzi wyroczni jest więc dla niego – w świetle jego przekonania o doskonałości bogów – koniecznością, ale także koniecznością, wewnętrznym nakazem podyktowane jest dalsze postępowanie: uzasadnienie prawdziwości tej wypowiedzi. Publiczna działalność Sokratesa zaczęła się od napięcia powstałego pomiędzy Sokratejską wiarą w prawdziwość słów wyroczni a pewnym niedowierzaniem, mającym swoje źródło w różnej od boskiej, własnej ocenie siebie. Bogu się nie zaprzecza, ale jednak, wykorzystując właściwe człowiekowi zdolności poznawcze, trzeba racjonalnie zweryfikować i uzasadnić boże słowa, by samemu przekonać się o ich słuszności. Sokrates nie odrzucał więc sfery ludzkich umiejętności, przede wszystkim poznawczych. Przeciwnie, uważał, że są ważne i potrzebne. Słusznie zwraca się uwagę na to, że spośród trzech grup jego rozmówców w *Obronie* najwyżej należałoby ocenić rzemieślników, skoro posiadają oni jakąś wiedzę, połączoną z praktyczną umiejętnością, która odnosiła się do wykonywania pięknych przedmiotów; po nich dopiero tworzących piękne dzieła poetów; najniżej zaś polityków, którzy nie posiadają żadnej wiedzy ani umiejętności³⁷. Jednakże Sokrates był niewątpliwie najdalszy od tego, aby rzemieślnikom powierzyć rządy w państwie, i podkreślał, że każde działanie, aby było dobrze wykonane, wymaga odpowiednich umiejętności

³⁵ Podkreśla to także G. Vlastos, s. 62 i nast., przekonany, że: „When he (Socrates) peers at the abyss that yawns between knowledge and knowledge he measures the distances not in analytic but in religious terms. He broods on it in the spirit of traditional piety which counsels mortals to ‘think mortal’ ...” (s. 63).

³⁶ P. Hadot, (*Czym jest ...*, dz. cyt., s. 26), rozważając dystans pomiędzy dyskursem a mądrością, pisze, że dyskurs Platona, Arystotelesa i Plotyna zatrzymywał się na progu pewnych doświadczeń, stanowiących przynajmniej przedsmak mądrości. Całkowicie akceptuję ten sąd, uważam jednak, że do grona wymienionych tu filozofów należy dołączyć też Sokratesa.

³⁷ Zob.: R. Legutko, s. 114, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt.

oraz wiedzy o swoim przedmiocie. Należy położyć nacisk na to rozróżnienie: potrzebne są i umiejętności, i wiedza, jednakże ta ostatnia różni się od umiejętności i nie wolno jej z nimi utożsamiać³⁸. Być może należy wziąć pod uwagę opinię, że w przekonaniu Sokratesa „to brak wiedzy, a nie brak wiary był przyczyną zła, które dostrzegał wokół siebie”³⁹, choć wydaje się, że słuszniej przyjąć przekaz Ksenofonta, zgodnie z którym Sokrates zdecydowanie odróżniał sferę tych spraw, które ludzie powinni regulować, kierując się własnym rozumem, od tej, która wymaga pomocy bogów⁴⁰. Najśluszniej chyba należy uznać, że Sokratejskie rozumienie wiary nie było sprzeczne, a wręcz łączyło się z tym, co uznawał za wiedzę człowiekowi najpotrzebniejszą⁴¹. Dobrze to wyraża przekonanie, że Sokratesowi samo rozumowanie i rozum dyskursywny jawiły się nie jako przeszkoda, lecz raczej jako wsparcie pozaracjonalnego objawienia⁴².

Doskonałość moralna w służbie polis

W opinii Sokratesa ateńscy politycy nie posiadali ani umiejętności⁴³, ani wiedzy. To właśnie o nich jest mowa w *Obronie*, że nie wiedzą nic o tym, co piękne i dobre. I mimo że tej wiedzy nie posiadał żaden z Sokratejskich rozmówców, a także sam pytający, mimo że wydaje się, iż – jak już pisano – należy z powagą przyjąć Sokratesowe przekonanie, że jest ona dostępna tylko bogom, jej brak najbardziej obciążał polityków: ci, którzy kierują innymi, powinni znać wręcz obligatoryjnie to, co najważniejsze, co stanowi cel życia jednostek i istnienia państw; a jeżeli owa niezbędna wiedza przekracza moż-

liwości człowieka, przynajmniej powinni nie ustawać w jej poszukiwaniach. Tymczasem ateńscy politycy nie tylko wiedzy nie posiadali, ale też jej nie poszukiwali, przekonani o swojej mądrości, a to, zdaniem Platona-Sokratesa, było równoznaczne z największą głupotą⁴⁴.

Wydaje się, że z przekazanych świadectw można wynieść przekonanie, iż w poglądach Sokratesa aspekt paideutyczny spleta się w nierozwiązywalny węzeł z politycznym, że myśliciel jest przeświadczony, iż państwo – chore na skutek historycznych klęsk i rozpasanej demokracji – deprawuje swoich obywateli, i że między tymi dwoma elementami, wspólnotą państwową i tworzącymi ją jednostkami zachodzi swoiste sprzężenie: państwo można odnowić poprzez moralną formację obywateli, a to z kolei dokonać się może tylko dzięki trosce każdego o własną doskonałość⁴⁵. Należy jednak zastanowić się nad słusznością takiej interpretacji, skoro w *Obronie* Sokrates mówi wyraźnie, że *daimonion* nie pozwala mu zajmować się polityką, i „że to zakaz bardzo piękny” (31D). Tym niemniej właśnie w *Obrobie* stary Mistrz nazywa siebie darem Apollina dla miasta (30E-31B), największym z otrzymanych przez Ateńczyków dóbr (30A), zaś w *Eutyfronie* Sokrates mówi otwarcie: „Uważam, że jestem jedynym politykiem, który zaczyna jak należy. Bo należy przede wszystkim dbać o młodzież, aby była jak najlepsza; tak jak się dobry rolnik troszczy przede wszystkim o młode roślinki, a potem dopiero o inne”⁴⁶. Sokrates uważa więc siebie za polityka, a przynajmniej za takiego uważa go Platon (także Ksenofont).

³⁸ To rozróżnienie jest czytelne także w *Obronie*, najwyraźniej jednak pojawia się w X księdze *Państwa*, gdzie mowa o tworzeniu zarówno rzemieślniczym, jak artystycznym – oczywiście według współczesnego rozróżnienia.

³⁹ Zob.: Adam, dz. cyt., s. 326 i nast.

⁴⁰ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, dz. cyt., I.1.8-9.

⁴¹ Por.: McPherran, dz. cyt. „Socrates [...] understood his religious commitments to be integral to his philosophical mission of moral examination and rectification, and in turn, used the rationally derived conviction underlying that mission to reshape the religious conventions of his time” (s. 2-3).

⁴² Tamże, m.in. s. 9, 12.

⁴³ Można odwołać się tu m.in. do prawdopodobnie późniejszego dialogu (opinie na temat jego datacji są bowiem sprzeczne), mianowicie do *Fajdrosa* i zawartych w nim rozważań nad znajomością psychologii, która jest niezbędna, jeżeli chce się kierować ludźmi.

⁴⁴ Platon, *Uczta*, dz. cyt., 204A.

⁴⁵ Por.: Hadot, *Czym jest ...*, dz. cyt., s. 65 i nast.

⁴⁶ Platon, *Eutyfron*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 2D.

Filozoficzne duszpasterstwo. O religijnej misji Sokratesa

Dobrochna Dembińska-Siury

Ów paideutyczny wątek, oparty na głębokim przeświadczeniu o wpływie właściwego wychowania młodzieży na doskonałość państwa, staje się myślą przewodnią filozofii Platona i naznacza również jego poglądy. Należy przypuszczać, że nie tylko dramat śmierci Mistrza doprowadził młodego Aristoklesa do idei odnowy *polis*, ale także – a może przede wszystkim – Sokratejskie *logoi*, które głęboko zapadły w jego duszę.

Sokrates ma świadomość, że tylko młode roślinki są podatne na kształtowanie, a nieco już starsze wymagają bardziej zdecydowanych zabiegów. Platon niejednokrotnie pisze o brutalności sokratejskiej metody, o wstrząsie, jakiego doznawali jego rozmówcy, porównywanym do szoku i bólu, które zwykle odczuwają ukąszeni przez żmiję⁴⁷. Alkibiades w *Uczcie* powie: „I jest mi tak, jakby mnie żmija ukąsiła: powiadają, że kogo żmija ukąsi, ten nie chce nikomu bólów swych opowiadać, chyba też pokąsanemu [...]. A ja jestem boleśniej ukąszony i w najczulsze miejsce, jakie w ogóle może być ukąszone: w serce czy w duszę, czy jak się to tam nazywa, ukąszony zębem filozoficznych rozmów, które się gorzej niż żmija w młodą, zdrową duszę wpijają, i człowiek potem gada i robi, sam nie wie co”⁴⁸. Taki wstrząs w jednych wyzwalał nienawiść, jak w Meletosie, Anytosie, Lykonie i w większości członków *heliai*, w innych uczucie wstydu, przed którym uciekali jak Alkibiades⁴⁹, na innych zaś działał oczyszczająco i nawracał ich na to, by poszukiwali prawdy. Platon w *Państwie* wyraźnie sformułuje nakaz nawracania się (*periagoge*), poszukiwania prawdy i dobra, który jest przecież obecny, według przytoczonych powyżej słów *Uczty*, także w nauczaniu Sokratesa: to jego filozoficzne *logoi* wpijały się w młode i dobre z natury dusze, zmuszając młodych ludzi do zanegowania siebie, swojej pewności, swojej

moralnej i intelektualnej bez troski, skłaniając ich do przewartościowania wyobrażeń o sobie i swoich powinnościach⁵⁰. Według świadectwa Platońskiego Alkibiadesa, Sokrates dosłownie wymusza na tym młodym człowieku obietnicę, że nie będzie zajmować się sprawami Aten, dopóki nie naprawi swoich licznych niedostatków, dopóki sam nie stanie się lepszy⁵¹. Początkiem drogi, której celem jest działalność polityczna – tak naturalna dla młodego Ateńczyka, zwłaszcza pochodzącego z dobrego rodu – miało być zatem poznanie i przemiana siebie. Wpływać na bieg spraw państwa, przewodzić innym może bowiem tylko ten, kto sam jest doskonały. Sokrates to jeszcze, czy już Platon? Niezależnie od datacji dialogu, a *Uczta* z pewnością nie należy do pism sokratycznych, ów motyw pojawiający się w mowie Alkibiadesa dobrze uzasadnia sąd Sokratesa o sobie jako jedynym polityku, który podstawę działalności politycznej upatruje w odpowiednim wychowaniu obywateli i ich moralnej formacji.

Głoszone przez Sokratesa poglądy na temat człowieka, jego doskonałości i powinności, dobra, którego podmiotem ma być dusza, a nie ciało, związku między osobistą doskonałością obywateli i sprawiedliwym państwem, wreszcie ideału bogów jako istot mądrych i dobrych, oraz pobożności, która wyrażać się miała w doskonałym moralnie życiu – nie znalazły zrozumienia wśród jemu współczesnych. Słuchający jego mowy sędziowie niewiele z niej zapewne zrozumieli i poczuli się zgorszeni Sokratejskim powołaniem się na bożą misję i pewnością, że swoją działalnością świadczył Ateńczykom o brodziejstwa. Słowa oskarżycieli były prostsze i dobrze ugruntowane w tradycyjnych, bliskich każdemu, nie stawiających wielkich wymagań wyobrażeniach. W *Eutyfronie* Platon przypisuje Sokratesowi przeświadczenie, że przyczyną największej między ludźmi nienawiści jest różnica

⁴⁷ Zob. np.: Platon, *Uczta*, dz. cyt., 217E-218A i cała mowa Alkibiadesa; *Laches*, 187E.

⁴⁸ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957, 217E-218A.

⁴⁹ Tamże, 216A-B.

⁵⁰ Por.: P. Hadot, *Czym jest ...*, dz. cyt., s. 56: „Filozofować [...] to podać samego siebie w wątpliwość. Wtedy dozna się poczucia, że nie jest się tym, czym się być powinno”.

⁵¹ Platon, *Uczta*, dz. cyt., 216A.

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Temat numeru: Misja boża i ludzki porządek

przekonań, zwłaszcza co do tego, co „sprawiedliwe i niesprawiedliwe, co piękne i co haniebne, i co dobre, i co złe” (7C-D). Za tę różnicę przekonań, za swoją służbę bożego wysłańca, lekarza dusz, ukazującego dobro-piękno jako przedmiot boskiej mądrości i zarazem najważniejszy cel ludzkich poczynań – Sokrates zapłacił życiem.

Ateński Mistrz wskazał pewien kierunek myślenia, nakreślił – świadomie bądź też nieświadomie – program filozoficznego działania pojętego jako posłannictwo, a przede wszystkim pozostawił swoim uczniom i ich uczniom, kolejnym pokoleniom greckich filozofów,

wzorzec życia naznaczonego piętnem śmierci poniesionej w imię idei, której wartość tak bardzo przekraczała cenę życia, że lepiej było dla niej umrzeć, niż – zaprzeczając jej – żyć. Program ten podejmie i uzna za własny Platon, a po nim wielu innych.

Dobrochna Dembińska-Siury

Profesor filozofii i historii. Przedmiot jej zainteresowań stanowi filozofia starożytna, zwłaszcza zagadnienie początków filozofii, nurt platonizmu i neoplatonizmu, oraz czasy spotkania filozofii greckiej z myślą chrześcijańską.