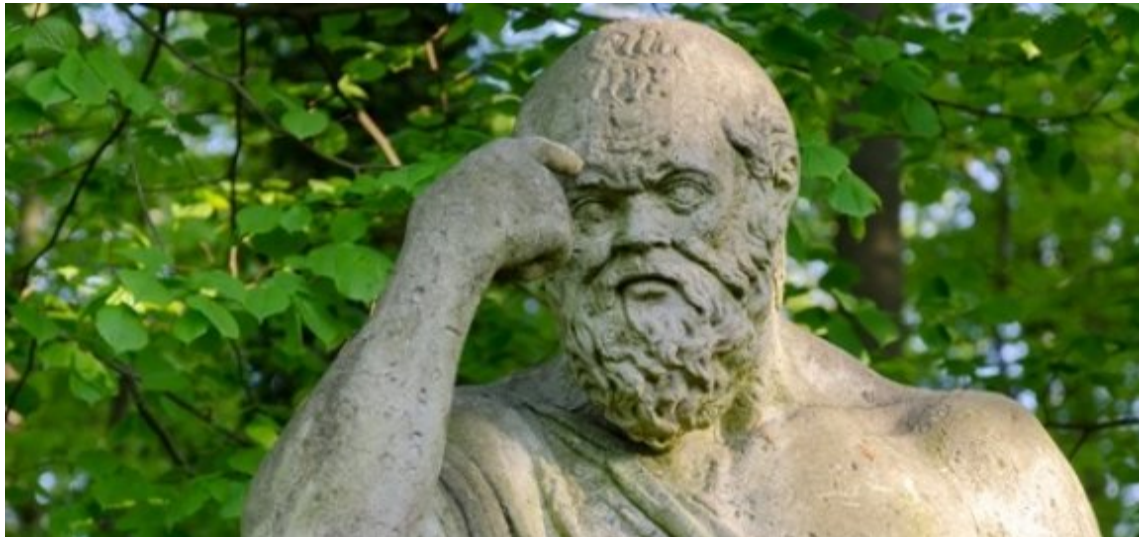


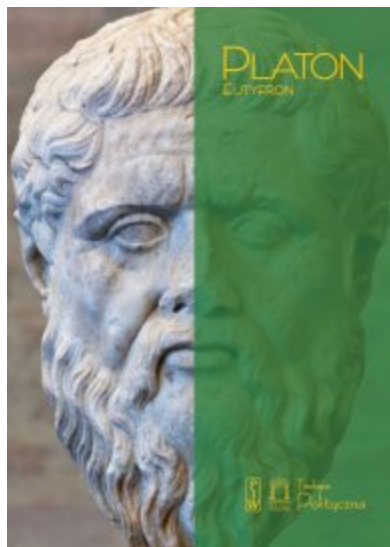
Mark L. McPherran: Sokratejska pobożność i filozofia

Sokrates zbudował pomost między zabobonnym tradycjonalizmem swoich czasów a pyszałkowatym intelektualizmem sofistów i filozofów natury



Sokrates sprawia – jak się zdaje – że bogowie są bardziej wiarygodni w swojej roli. Eliminuje z ich wizerunku nedorzeczne kłótnie, a jednocześnie akcentuje funkcję, jaką pełni rozum w naszym życiu moralnym, które dzielimy z bogami. Zatem po raz kolejny cel Sokratesa polega po części na pokazaniu, że ludzie pokroju Eutyfrona nie mają prawa powoływać się na czyny tradycyjnych bogów, aby uzasadnić własne postępowanie - pisze Mark McPherran w „Religii Sokratesa”. Książka ta jest znakomitym komentarzem do dialogów platońskich, w tym „Eutyfrona”, którego nowe wydanie przygotowuje Teologia

Polityczna wraz z Ośrodkiem Myśli Politycznej i Państwowym Instytutem Wydawniczym. Prosimy Państwa o wsparcie i pomoc w wydaniu „Eutyfrona”



Na podstawie przywiązania Sokratesa do tezy

P6 [głoszącej: „P6: Pobożność jest częścią sprawiedliwości polegającą na służeniu [ὕπηρετική] bogom i pomaganiu im w pracy [ἔργον], która polega na wytwarzaniu określonych dobrych rezultatów – przyp. red.], a także wcześniejszej dyskusji, możemy przypisać mu następujące przekonania: (1) czyny pobożne są rodzajem czynów sprawiedliwych; (2) dokonywanie takich czynów stanowi służbę bogom i sprawia im radość; (3) jest ona pomocna w osiągnięciu pozytywnych rezultatów ich pracy; (4) wszystkie te elementy funkcjonują w kontekście ograniczonego agnostycyzmu wykluczającego ich wyczerpujące dookreślenie. Rozwinięcie (1) za pomocą (3) oraz sporządzenie pełnej mapy Sokratejskiego agnostycyzmu musimy odłożyć na później, kiedy to przeprowadzimy bardziej wnikliwe analizy. Na tym etapie rozważań powyższe twierdzenie jest najbardziej sensowną charakterystyką dostępnych świadectw. W ich kontekście Sokrates jest kimś, kogo można by określić mianem teisty wierzącego, że bogowie istnieją, lecz nasza wiedza o ich naturze i ich stosunku do nas, ludzi, jest bardzo ograniczona. Pełne poznanie bogów po prostu przekracza ograniczone

możliwości poznawcze rozumu ludzkiego (w jego obecnej postaci). Mimo to jesteśmy w stanie i powinniśmy zaakceptować istnienie wyższej moralności, wiedzy oraz mocy bogów. Taka postawa stanowi przejaw należytej pokory intelektualnej, która jest nieodzownym elementem pobożnej mądrości, czyli – innymi słowy – świadomości tego, że nasza relacja z bogami jest analogiczna do relacji łączącej sługę lub pomocnika z wielkim, niewidzialnym panem lub rzemieślnikiem. Bogowie z racji swojej doskonałości (według Sokratesa do każdego z nich można się zwracać po imieniu, które zostało utrwalone w tradycji)[1] nie mają tych wszystkich cech, które przypisuje im ta tradycja. Przykładowo: są oni doskonale moralni, a także – w przeciwieństwie do bogów z greckiej tradycji – nie są zwaśnieni[2]. Sokrates uznałby, że tradycyjne akty ofiarnicze dokonywane z odpowiednimi intencjami są czymś pobożnym, lecz nie konstytuują całokształtu właściwych (według Sokratesa) praktyk religijnych, ponieważ pobożność domaga się przede wszystkim tego, byśmy angażowali się w praktykę filozofowania. Dlatego według Sokratesa nie istnieje drastyczny rozdźwięk między życiem filozoficznym a życiem prawdziwie religijnym. Przecież jedno i drugie domaga się pobożnych czynów oraz troski i dbałości o duszę, a mogą je zapewnić jedynie rygorystyczne analizy własnych przekonań, przeprowadzane za pomocą metody elenktycznej[3].

Przekonania religijne Sokratesa są w pewnej mierze tradycyjne. Twierdzi on, że otrzymujemy od bogów rozmaite dobra (a zatem zasługują oni na naszą wdzięczność i dowody czci), że powinniśmy wypełniać boskie nakazy i że pobożne czyny prowadzą do dobrych rezultatów. Ponadto Sokrates uważa, że istnieją sytuacje, w których nasza ludzka wiedza może uzyskać wsparcie pochodzące z boskiego niedyskursywnego źródła i udzielane za pośrednictwem snów, przepowiedni i boskich głosów (np. *daimonion*)[4]. Zwróćmy uwagę, że

również i to przekonanie jest zgodnie z tradycją, według której istotne dobro w sferze praktycznej jest otrzymywane od bogów. Nie należy jednak sądzić, że wspomniane źródło może nam dostarczyć standardowych metod dociekań filozoficznych[5]. A wreszcie, stawiam hipotezę, że wszystkie powyższe elementy są w pełni zintegrowane w obrębie myśli i działań Sokratesa, a więc także – jego wiary w jedność cnót. Przykładowo: w taki sam sposób rozumiemy naturę relacji między ludźmi a bogami, które są oparte na pobożności, oraz naturę właściwych relacji istniejących między ludźmi[6].

Agnostycyzm Sokratesa bazuje na rozróżnieniu między mądrością ludzką a mądrością boską. My, jako ludzie, możemy zasadnie aspirować tylko do tej pierwszej[7]. Sfera mądrości ludzkiej obejmuje wiedzę o tym, że brak nam mądrości boskiej[8], i może obejmować także naszą częściową i zawodną wiedzę o cnocie. Jednak nie obejmuje pełnego i niezawodnego poznania obiektów boskich, takich jak sami bogowie, ani rozstrzygnięcia następujących kwestii: czy umieranie jest (czy też – nie jest) niewątpliwie czymś dobrym[9]; czy życie filozoficzne niewątpliwie wiedzie do jakiegoś celu[10]; jakimi imionami bogowie określają siebie samych[11]. Sokrates zgadza się z tezą Heraklita, że „najmądrzejszy z ludzi małą się wyda w porównaniu do boga i co do mądrości, i co do piękności, i pod wszystkimi względami”[12]. Tak więc mądrość ludzka nie obejmuje również pełnego i niezawodnego zrozumienia definicji pobożności, gdyż wymagałoby ono pełnego i niezawodnego poznania *ergon* bogów. Dążenie do takiego poznania w nadziei na jego osiągnięcie jest daremne. Przykładowo: Sokrates krytykuje sofistów i filozofów natury za to, że próbują być „mądrzy mądrością wyższą niż ludzka”[13]. On sam zaś wyrzekł się podobnych starań[14]. Skoro bowiem nie dysponujemy taką wiedzą (np. o wydarzeniach z przyszłości), to nie powinniśmy się modlić o żadną konkretną rzecz, ponieważ nie możemy z całą pewnością wiedzieć, czy spełnienie naszej

prośby będzie dla nas dobre, czy też – nie[15]. Dzieje się tak, ponieważ boska mądrość stanowi własność bogów[16] – dlatego musimy zadowolić się badaniem spraw ludzkich[17], gdyż przeciwne postępowanie byłoby nierozsądne i irracjonalne[18]. Sokrates ma taką ludzką wiedzę – potwierdza to wyrocznia delficka[19]. On sam to udowadnia, kiedy uświadamia sobie bezwartościowość (czyli niekompletność i brak mocy wyjaśniającej) mądrości ludzkiej przeciwstawionej mądrości boskiej[20]. Jednak wcale nie należy lekceważyć zdobywania tej mądrości, której wariant praktyczny jest nam dostępny, ponieważ jest ona właściwa omylnym śmiertelnikom. Oczywiście, w niektórych przypadkach jej zdobywanie będzie się wiązało z trudami dążenia do najpełniejszej i jak najlepiej uzasadnionej wiedzy o sprawach boskich. Jesteśmy (a dokładniej: mądrość ludzka) w stanie ją osiągnąć, jednak nie powinniśmy podejmować tego wysiłku ze świadomością, że nie jesteśmy w stanie uzyskać pełnego i pewnego (czyli boskiego) poznania tych spraw[21]. Takie niekompletne poznanie jest nieodłącznym elementem ludzkiej mądrości i wiedzy, której Sokrates poszukuje za pośrednictwem *elenchosu*.

Do tego momentu charakterystyka Sokratejskiego teizmu była w pełni negatywna. Jednak jakimi bogami są ci, którym służymy (zgodnie z tezą P6)? Wstępna ocena dostępnych świadectw wskazuje na to, że twierdzenia Sokratesa dotyczące bogów w znacznym stopniu dają się pogodzić z tradycją religijną Greków tamtych czasów. Sokrates najwyraźniej wierzy, że bogowie istnieją naprawdę[22] i że można ich nazywać tymi samymi imionami, co bogów państwowych[23]. Zasadniczo bogowie, w których wierzy filozof, są mądrzy, a tym samym – doskonale cnotliwi (więc nigdy nie kłamią)[24], dysponują wiedzą[25] i żyją ze sobą w doskonałej harmonii[26]. Dlatego też nie można uznać, że są oni tożsami z bogami ludowej religii obywatelskiej, jakich ukazują rozpowszechnione wyobrażenia[27]. Sokrates również i tym razem

zgadza się z dualistyczną epistemologią przeciwstawiającą mądrość boską mądrości ludzkiej i akcentującą ograniczoność naszej mocy poznawczych. Mimo to należy zaniechać prób szczegółowego opisu tych bogów, które dyktuje pycha. Dlatego też skoro te istoty podejmują rozmaite działania i są zdolne do doznawania przyjemności i miłości, to nie należy utożsamiać tych istot również z zasadami metafizycznymi filozofów natury, podniesionymi do rangi boskiej[28]. Zatem należałoby powiedzieć, że Sokrates zbudował pomost między zabobonnym tradycjonalizmem swoich czasów a pyszałkowatym intelektualizmem sofistów i filozofów natury. Zamiast negować wiarę w bogów, Sokrates sprawia – jak się zdaje – że są oni bardziej wiarygodni w swojej roli. Eliminuje z ich wizerunku nedorzeczne kłótnie, a jednocześnie akcentuje funkcję, jaką pełni rozum w naszym życiu moralnym, które dzielimy z bogami. Zatem po raz kolejny cel Sokratesa polega po części na pokazaniu, że ludzie pokroju Eutyfrona nie mają prawa powoływać się na czyny tradycyjnych bogów, aby uzasadnić własne postępowanie[29]. Jest tak dlatego, że – pomijając wiarę w to, że bogowie są dobrzy – specyficzne cechy ich zachowania (łącznie z ich głównym *ergon*) oraz ich natury nie są dostępne naszemu poznaniu. Musimy więc przyznać, że nie jesteśmy w stanie zdobyć boskiej wiedzy, jeśli ograniczymy się do poszukiwania wiedzy ludzkiej, która dotyczy tego, co konstytuuje sprawiedliwe postępowanie w relacjach międzyludzkich.

Jednak Sokrates nie jest wyłącznie zwolennikiem tradycji oczyszczonej z zabobonów. Przykładowo: formalny zarzut wprowadzania przez niego „nowych bóstw”[30] wskazuje na to, że również *daimonion* – niezwykle, słynny, boski znak – jest sankcjonowany przez religijność Sokratesa. Ten znak[31] ma charakter negatywny (raczej od czegoś odwodzi, niż do czegoś nakłania)[32] i jest źródłem porady mającej naturę osobistą, praktyczną i dotyczącą konkretnej sprawy[33]. Tak

więc Sokrates mógłby zgodzić się z Eutyfronem i wzbogacić treść tezy P6 o stwierdzenie, że przynajmniej on sam otrzymuje od bogów wiele dobrych rzeczy, tzn. porady (w pewnych okolicznościach). Oczywiście, Sokrates uważa taką poradę za coś użytecznego[34], dobrego[35] i podlegającego racjonalnym wyjaśnieniom i potwierdzeniom. Takie potwierdzenie jest możliwe m.in. wtedy, gdy *daimonion* odradza angażowanie się w politykę[36] i gdy twierdzi, że Sokrates jest najmądrzejszym z ludzi[37]. Zasadniczo, ten znak służy Sokratesowi za źródło wewnętrznego przekonania co do słuszności podejmowanych działań i może być uzupełniany przez refleksję filozoficzną.

Podobna wiedza – mogąca obejmować informacje uzyskane dzięki wróżbom i poetyckiemu natchnieniu[38] – powinna być uważana za formę ludzkiego poznania, ponieważ – mimo że pochodzi z pozaludzkiego źródła – często daje się potwierdzić empirycznie[39]. Ponadto Sokrates raczej nie uznałby, że takie informacje są użyteczne ani że są źródłem pociechy, gdyby uważał je za zwykłe spekulacje czy jedynie – za przecucia, nie zaś – za formę wiedzy. A skoro Sokrates uważa bogów za naszych panów (którzy nigdy nie kłamią)[40], to rozsądne jest jego przekonanie, że ci bogowie pomagają tym (i jemu samemu, i innym)[41], którzy im służą, i że zsyłają nam poznanie i dobre rady[42]. Z kolei te dobre rady – jak można oczekiwać – mają swój udział w doskonaleniu duszy, czyli w tym, co jest naszym największym dobrem. Stanowią dla nas źródło informacji i zachęty, które są niezbędne, aby móc dokonywać trafnych osądów moralnych[43].

Sokrates uważa, że otrzymujemy od bogów coś więcej niż tylko dar wiedzy. Twierdzi również, że troszczą się oni o nas – dowodem tej troski jest zaopatrywanie nas we wszelkie dobra (i wyłącznie w dobra)

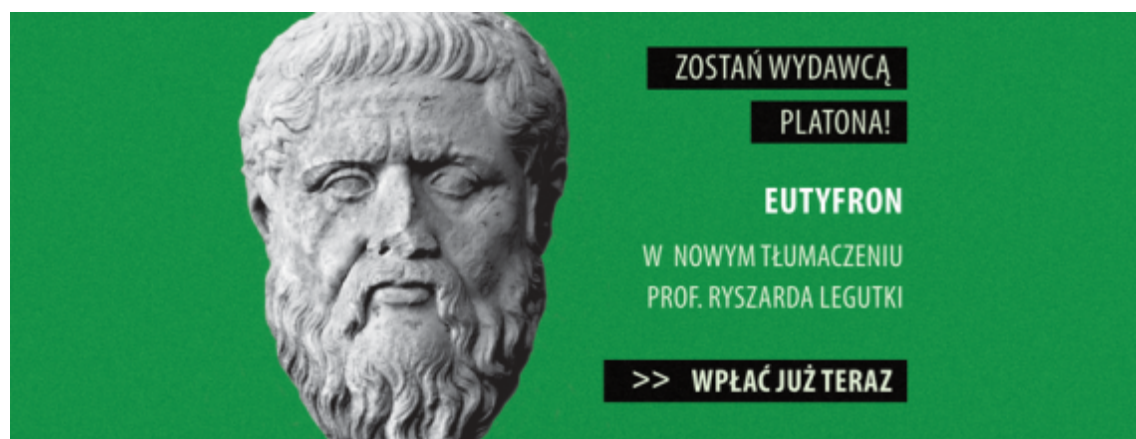
[44], takie jak idealnie skonstruowane ciała oraz możliwie najdoskonalszą duszę[45]. Jednak i tym razem nie należy uważać tej troski za główny *ergon* bogów, ponieważ – jak już widzieliśmy – nie można go dokładnie określić, gdyż takie zadanie przerasta moce poznawcze człowieka.

(...)

Mark L. McPherran

Powyższy tekst jest fragmentem książki „Religia Sokratesa” wydanej przez Teologię Polityczną

Wesprzyj wydanie „Eutyfrona”



[1] Por. Platon, *Eutyfron*, 4e4; por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 35c–d.

[2] Por. tegoż, *Eutyfron*, 6b–d, 7c10–9e3; por. tegoż, *Państwo*, 379b; por. tegoż, *Fedon*, 62c–d.

[3] Por. rozdz. 3.2.–3. oraz 4.2. niniejszej książki.

[4] Takie wiadomości o charakterze profetycznym uzyskiwano zazwyczaj od wyroczni (np. delfickiej), od wieszczków (μάντις/*manteis*), którzy odczytywali znaki z wnętrzości zwierząt ofiarnych, a także z ksiąg przepowiedni wróżbitów zwanych χρησμολόγοι. Pytania najczęściej zadawane takim profetom miały charakter konkretny i praktyczny, np.: „Czy moja żona będzie miała dzieci?”, „Czy hodowla owiec przyniesie mi korzyści?”, „Czy to jest moje dziecko?”. Por. R. Parker, *Greek Religion*, [w:] J. Boardman, J. Griffin, O. Murray (red.), *Greece and the Hellenistic World*, Oxford 1986, s. 261.

[5] Por. rozdz. 4.1. niniejszej książki.

[6] Jest to zasadniczy zrąb doktryny jedności cnót, której zwolennikami są G. Vlastos (por. G. Vlastos, *The Unity of the Virtues in the Protagoras*, [w:] tegoż, *Platonic Studies*, Princeton 1981; por. tegoż, *The Protagoras and the Laches*, [w:] tegoż, *Socratic Studies*, red. M. Burnyeat, Cambridge 1994, rozdz. 5; por. tegoż, *Socrates On „the Parts of Virtue”*, [w:] tegoż, *Platonic Studies*) oraz T. Brickhouse i N.D. Smith (por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Plato’s Socrates*, Oxford 1994, rozdz. 2.5.5.–6.); por. przyp. 143 w niniejszym rozdziale.

[7] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a.

[8] Por. tamże, 23b3–4.

[9] Por. tamże, 20e.

[10] Por. tegoż, *Fedon*, 69d.

[11] Por. tegoż, *Kratylos*, 400d.

[12] Tegoż, *Hippiasz większy*, 289b3–6; wydanie polskie: Platon, *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Eutydem*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 54. Co się tyczy rozróżnienia na mądrość ludzką i mądrość boską – por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Plato's Socrates*, rozdz. 2.1.; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, Indianapolis 1989.

[13] Platon, *Obrona Sokratesa*, 20e.

[14] Por. tamże; por. tegoż, *Fedon*, 97b–101a; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 11–16; por. Platon, *Fajdros*, 229e. Jak się zdaje, we fragmencie *Obrony* (por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 20e) Sokrates odnosi się nie tylko do sofistów takich jak Gorgiasz (por. tamże, 19e), lecz także do tych, którzy badają „to, co pod ziemią, i to, co na niebie” i z którymi pomyłono jego samego. Świadczy o tym opis zawarty w *Chmurach* Arystofanesa (por. tamże, 19b–c), gdzie Sokrates

został porównany do filozofa natury Anaksagorasa, posiadającego teorię „tego, co na niebie”, tzn. słońca (por. tamże, 26c–e). Sokrates nie ma w pogardzie „tego rodzaju wiedzy [...], gdy ktoś jest zaiste mędrcem w owych sprawach” (tamże, 19c5–8). Jeśli chodzi o Platońskiego Sokratesa rozczarowanego teoriami Anaksagorasa – por. tegoż, *Fedon*, 97b–101a. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na fakt, że w opinii Sokratesa nawet Anaksagoras nie był aż tak wtajemniczony w wiedzę o sprawach boskich, jak sam utrzymywał, a jego teorie nie mogły być źródłem wiedzy o rzeczywistych celach postępowania ludzi ani bogów (czyli Anaksagoras nie posiadał nawet mądrości właściwej ludziom). Chociaż *Fedon* jest dialogiem okresu średniego, ten fragment ewidentnie zamierzony został jako stosunkowo wierny obraz jakiegoś okresu z młodości Sokratesa. Np. fragment *Eutyfrona* (por. tegoż, *Eutyfron*, 5a) uzasadnia przypisanie Sokratesowi dawniejszego, młodzieńczego – a teraz już należącego do przeszłości – zainteresowania „boskimi sprawami”, które pochłaniały filozofów natury; por. rozdz. 3.1–2 i 5.2. niniejszej książki.

[15] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 3, 2.

[16] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 23a–b; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 6–8; 1, 1, 9; 1, 1, 13.

[17] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 9; 1, 1, 16.

[18] Por. Platon, *Fajdros*, 229e–230a; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 8–10. Chociaż przedstawiam tę wstępną charakterystykę pobożności Sokratesa (zarówno w tym miejscu, jak i

poniżej), odwołując się do dialogów okresu średniego, to przywołuję je tak skrupulatnie wyłącznie po to, by dodatkowo uzasadnić cytaty pochodzące z dialogów wczesnych (zwłaszcza *Menona* i *Eutyfrona*) i/lub *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta. Z kolei ze *Wspomnień o Sokratesie* korzystam po to, aby zdobyć dodatkowe uzasadnienie tez niezależnie potwierdzanych w tekstach Platońskich. W tych nielicznych przypadkach, w których tak nie jest, przywoływane cytaty zasadniczo potwierdzają daną tezę, która albo została uzasadniona już wcześniej, albo też nie ma kluczowego znaczenia dla moich wywodów.

[19] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 21a.

[20] Por. tamże, 23b.

[21] Zgodnie z poglądem Sokratesa bogowie przypuszczalnie mają wiedzę pewną na temat wszystkiego z racji swojej boskiej mądrości (por. tamże, 23a; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 9). My z kolei możemy znać pewne fakty dotyczące bogów (np. to, że mają świadomość, że teza P6 jest prawdziwa). Różnica między mądrością ludzką a mądrością boską nie wydaje się polegać przede wszystkim na odmienności przedmiotu poznania (ludzkiego i boskiego) właściwego każdemu z tych dwóch rodzajów mądrości. Tym, co je różni, jest raczej stopień kompletności (ogólności) i poznawcza wiarygodność: człowiek może jedynie liczyć na taką wiedzę dotyczącą danego stanu rzeczy, która w najlepszym wypadku będzie miała uzasadnienie tymczasowe – w przeciwieństwie do wiedzy uzasadnianej niezawodnie, jaką posiadają bogowie. Jednak czasami – jak w przypadku *ergon* bogów – wyjaśnień dotyczących braku (czy małej dostępności) wiedzy pewnej dostarcza fakt, że bogowie są istotami z innego porządku metafizycznego. W

związku z tym nie da się ich poznać bezpośrednio w sposób równie łatwy, w jaki poznaje się np. obiekty materialne czy praktyki społeczne (np. szkolenie koni). Sokratejskie rozróżnienie na wiedzę ludzką i wiedzę boską zdaje się również mieć związek z akcentowaniem doniosłości dążenia do ludzkiej mądrości etycznej, której czysto ludzka materia jest dla Sokratesa czymś ważniejszym niż kwestie poruszane przez filozofów natury, które dotyczyły natury boskich obiektów (np. Słońca). Wiedza na ich temat, kompletna i pewna, byłaby odmianą mądrości boskiej (por. Platon, *Obrona Sokratesa* 20e; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 11–16). Co się tyczy Sokratejskiego odżegnywania się od wiedzy i jego ujęcia ludzkiej mądrości – por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Plato's Socrates*, rozdz. 2.; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 33–37, 53–62; por. G. Vlastos, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, [popr. w:] tegoż, *Socratic Studies*, rozdz.2.

[22] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 35c–d, 42a; por. tegoż, *Kriton*, 54e; por. tegoż, *Fedon*, 62b.

[23] Por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 26b–c; por. tegoż, *Eutydem*, 302c; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 10–11.

[24] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 21b6–7; por. tegoż, *Państwo*, 379a i nn., 389b–c; por. tegoż, *Fedon*, 62d–63c. Muszą to być istoty bez skazy moralnej, gdyż – jak widzieliśmy – zakłada się tutaj, że bogów nie można uczynić lepszymi (por. tegoż, *Eutyfron*, 13c–d). Pogląd ten znajduje się również w uwadze Sokratesa (por. tamże, 6a–d) dotyczącej zachowań bogów tradycyjnych. Jeśli chodzi o obszerne ujęcie Sokratejskiej reformy moralnej – por. rozdz. 3.2.–3.3. niniejszej książki.

[25] Por. Platon, *Kriton*, 34c; por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 42a; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 19; 1, 4, 18.

[26] Por. Platon, *Eutyfron*, 7c10–9e3.

[27] Por. rozdz. 3.3.–3.4. niniejszej książki.

[28] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.1.1.1–13.; por. rozdz. 5.2. niniejszej książki. Por. rozdz. 3.2.2.–3.2.4. niniejszej książki. Oczywiście, jeśli weźmie się pod uwagę młodzieńczą fascynację Sokratesa „kosmicznym” Umysłem (*Nous*) z koncepcji Anaksagorasa (por. Platon, *Fedon*, 97b–98a), to możliwe jest, że Sokrates skłaniał się ku hipotezie, że to właśnie do *Nous* odnoszą się imiona wszystkich tradycyjnych bogów. Jednak zależałoby to od tego, z jak głębokim przekonaniem Sokrates używał określenia w liczbie mnogiej – „bogowie”. Por. Platon, *Fedon*, 62b–c; por. rozdz. 5.2. niniejszej książki.

[29] Por. J. Tate, *Socrates and the Myths*, „Classical Quarterly” 30 (1936), s. 142–145; por. rozdz. 4.1. niniejszej książki.

[30] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 24b; por. tegoż, *Eutyfron*, 3b–d.

[31] Por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 31c–d.

[32] Jeśli wierzyć Ksenofontowi bez zastrzeżeń – do czego nie jestem skłonny – to *daimonion* jest też głosem nakłaniającym do określonych działań (por. np. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 4).

[33] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 41c–d, 40a; por. tegoż, *Eutydem*, 272e; por. tegoż, *Fajdros*, 242b–d; por. tegoż, *Teajtet*, 151a; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 4–5.

[34] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 31d.

[35] Por. tamże, 40c–d.

[36] Por. tamże, 31c–33b.

[37] Por. tamże, 21a.

[38] Por. tamże, 20e i nn., 33c; por. tegoż, *Ion*, 534e; por. tegoż, *Menon*, 99c; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 2; 1, 1, 6–10; 1, 4, 16.

[39] Należy odnotować, że w *Ionie* (w części bezpośrednio poprzedzającej fragment 534e) Sokrates mówi, że „natchnionemu” poecie „bóg rozum odbiera” i że „rozum go odszedł” (Platon, *Ion*, 534c7–d). W *Menonie* Sokrates mówi również, że ci, których bóg natchnął, „nic nie rozumieją tego, co mówią” (tegoż, *Menon*, 99c w:

Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty, s. 172–173). Niemniej jednak, jeśli pamiętamy o tym, że słowa wyroczni – poddane właściwej interpretacji za pomocą środków filozoficznych – były dla Sokratesa źródłem wiedzy, to bajania poetów mogły również służyć i innym jako źródło informacji; por. rozdz. 4.1. niniejszej książki.

[40] Por. np. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 21b.

[41] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 4, 15–19.

[42] Por. Homer, *Iliada*, 2, 484–492. Por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 183.

[43] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 4, 18–19. Obszerniejsze omówienie tej kwestii znajduje się w rozdz. 4.1. niniejszej książki.

[44] Por. Platon, *Eutyfron*, 14e11–15a2; por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 41c–d; por. tegoż, *Państwo*, 335b–e6, 379b1–c7; por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.4.5.–19.

[45] Teza głosząca, że powyższe cytaty z Ksenofonta trafnie przedstawiają doktrynę Sokratesa, jest szeroko dyskutowana; por. np. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przekł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 251–252. Moja odpowiedź znajduje się w rozdz. 5.2. niniejszej książki.

