

## Ojcowie Kościoła i demon Sokratesa

Sokrates właśnie stał się swoistym symbolem tego, co w pogańskiej filozofii najlepsze, i dlatego św. Justyn nie wahał się przedstawić go jako archetypu i zapowiedzi Chrystusa umierającego za prawdę. Los Sokratesa stał się także udziałem chrześcijan umierających za Chrystusa - całkowitą i pełną prawdę. Jednak wszystko to nie oznaczało, że tę postać można było zaakceptować całkowicie bez zastrzeżeń. Chyba najbardziej problematycznym akcentem pozostaje Sokratesowy demon – pisał ks. prof. Tomasz Stępień w 2. numerze Teologii Politycznej



Sokrates właśnie stał się swoistym symbolem tego, co w pogańskiej filozofii najlepsze, i dlatego św. Justyn nie wahał się przedstawić go jako archetypu i zapowiedzi Chrystusa umierającego za prawdę. Los Sokratesa stał się także udziałem chrześcijan umierających za Chrystusa - całkowitą i pełną prawdę. Jednak wszystko to nie oznaczało, że tę postać można było zaakceptować całkowicie bez zastrzeżeń. Chyba najbardziej problematycznym akcentem pozostaje Sokratesowy demon – pisał ks. prof. Tomasz Stępień w [2. numerze Teologii Politycznej](#)

Pośród wszystkich greckich filozofów nie ma chyba drugiego, którego starożytni autorzy chrześcijańscy ceniliby na równi z Sokratesem. Taką opinię zyskał bardzo wcześnie, już w II wieku n.e. w pismach apologetów. Nawet Tacjan Syryjczyk, który w swojej Mowie do Greków odniósł się chyba najbardziej krytycznie do kultury i mądrości pogańskiej, zalicza Sokratesa do nielicznych pozytywnych postaci greckiej kultury. Sokrates zasługuje na szacunek, mimo że w mniemaniu Tacjana wszelkie prawdziwe dobro i mądrość Grecy mieli zaczerpnąć od Hebrajczyków[1]. Apologetci, którzy chcieli wykazać jedność mądrości greckiej i wiary chrześcijańskiej, posuwali się jednak jeszcze dalej. Nie tylko widzieli w Sokratesie najjaśniejszą postać panteonu pogańskich filozofów, ale także uważali, że był archetypem Chrystusa. Sokrates i Jezus Chrystus to dwie postaci, które nawet w naszym dzisiejszym przekonaniu wiele łączy: nauczanie, nawracanie i przekonywanie do prawdy, w końcu oddanie życia za prawdę po niesprawiedliwym procesie. Jako pierwszy postaci Chrystusa i Sokratesa połączył św. Justyn Męczennik, który uważał, że przez usta Sokratesa Boskie Słowo, czyli Chrystus ujawnił prawdę i to właśnie doprowadziło Go do niesprawiedliwego procesu i śmierci[2]. W przekonaniu św. Justyna Sokrates wygnął także z państwa złe duchy i bóstwa, które popełniały zbrodnie opisywane przez poetów[3]. Filozof musiał w końcu w jakiś sposób znać Chrystusa, „...jest to bowiem Słowo i jest to Ten, który jest we wszystkim, który przez proroków przyszłe przepowiedział rzeczy”[4]. Dobrą sławę Sokratesa głosiło jeszcze wielu chrześcijańskich pisarzy, a pogląd, że jest on archetypem Chrystusa, będzie rozwijał się w literaturze chrześcijańskiej[5]. Jednak w postaci Sokratesa odnajdujemy element, który wyraźnie nie pasował do tego, co pisali o nim chrześcijanie. Sokrates miał swojego demona, który podpowiadał mu, czego nie należy czynić. Demon zaś w literaturze chrześcijańskiej był kojarzony ze złym duchem. Czy więc jest to możliwe, aby obrońca prawdy aż do śmierci i najjaśniejsza postać pogańskiej filozofii był wyznawcą demonów? Jeśli tak, to dlaczego nie zauważyli tego (czy nie chcieli tego zauważyć) Ojcowie Kościoła? Czy demon Sokratesa jest niewygodnym wątkiem życiorysu Sokratesa, który został przemilczany?

## Demon Sokratesa i platońska tradycja filozoficzna

Relacje Platona i Ksenofonta dostarczają nam informacji na temat demona, który towarzyszył Sokratesowi od chłopięcych lat. W Obronie Sokratesa Platona ów demon jest rozumiany jako „głos” lub „znak”, które pochodzą od boga[6]. Bóg zaś był przez Sokratesa rozumiany jako Inteligencja, która porządkuje świat i sprawuje nad nim Opatrzność[7]. Głos lub znak zawsze czegoś Sokratesowi zakazywał, jeżeli miałyby z jakiegoś przedsięwzięcia wynikać dla niego szkoda, ale niczego pozytywnie nie doradzał. Przykładem takiego zakazu może być zakaz zajmowania się polityką, o którym mówi Sokrates w Obronie[8]. Sytuacje, w których pojawiał się ów demon, miały szczególny charakter. Nie dotyczyły one spraw leżących w naturalnych możliwościach ludzkiego rozsądku, lecz takich, o których mogli wiedzieć tylko bogowie. Sokratesowi bowiem „szaleni wydawali się ci wszyscy, co pytają wyroczni w sprawach, w których bogowie samym ludziom dali możliwość podejmowania decyzji na podstawie ich własnych wiadomości [...]”[9]. Dlatego słuszne wydają się uwagi G. Realego, który uważa, że nie należy słowa daimonion tłumaczyć jako demon, ponieważ raczej chodzi tu o głos, dzięki któremu bóg za pośrednictwem demona czuwa nad życiem Sokratesa, ponieważ on sam wszystkimi swoimi siłami dąży do dobra. Dlatego też to tajemnicze zjawisko w niczym nie miało naruszać autonomii Sokratejskiej filozofii[10]. Choć wydaje się, że Reale ma rację, kiedy chodzi o samego Sokratesa, to jednak na pewno w nieco inny sposób na jego demona patrzyli inni starożytni medioplatonicy i neoplatonicy.

Zanim jednak zobaczymy, jak żywym zainteresowaniem cieszył się demon Sokratesa u późniejszych filozofów, wypada zaznaczyć, że Obrona Sokratesa nie jest jedynym pismem Platona, w którym pojawia się demon. W rzeczywistości nauka o demonach pojawiła się w kręgu zainteresowań filozofów dużo wcześniej. Początków możemy dopatrzeć się już w szkole pitagorejskiej, która czerpała z nauki orfickiej. W orfizmie demon był utożsamiony z duszą, która na skutek jakiejś winy zostaje uwięziona w ciele, ale chce się z

niego wyzwolić[11]. W nauce Platona demony spełniają bardzo ważną rolę. Choć demonologia Platona zawiera jeszcze wiele innych wątków, to - jak się wydaje - ich pośrednictwo pomiędzy bogami a ludźmi ma najważniejsze znaczenie dla późniejszej tradycji filozoficznej. Najlepszym przykładem takiego demona pośrednika jest postać Erosa przedstawiona w Platońskiej Uczcie. Zadaniem Erosa, zrodzonego przez Penię i Porosa (Dostatek i Biedę), jest zapewnienie światu jedności przez pośredniczenie pomiędzy bogami a ludźmi[12][13]. Uosabia on siłę miłości, która może wznieść duszę człowieka ponad to, co zmysłowe, ku temu, co ponadzmysłowe, a zatem jest w stanie doprowadzić człowieka do tego, co było ostatecznym celem ludzkiej duszy. Człowiek może to osiągnąć poprzez bardzo specyficzny kontakt z demonami, które Platon uważa za niższych bogów. Doskonały moralnie filozof może oglądać bogów w akcie iluminacji<sup>13</sup>. Pełnia takiego oglądu jest możliwa dopiero po śmierci, ale sam Platon, wedle późniejszych świadectw, miał dostąpić takiego oglądania bogów już na ziemi[14]. Zazwyczaj jednak człowiek, który jest pogrążony w materialnym świecie, w kontakcie z demonem wpada w rodzaj demonicznego szału. Platon pokazuje to na przykładzie Erosa, twierdząc, że miłość to pewnego rodzaju szaleństwo. Szaleństwo to może mieć dwie postaci. Pierwsza to ludzka choroba, a druga to wyrzeczenie się zwyczajów ludzkich po to, aby przyjąć boskie natchnienie[15]. Takie natchnienie możemy obserwować w wypadku wyroczni delfickiej, Sybilli oraz innych wieszczek, ponieważ w tym szale wypowiadają one rzeczy niedostępne człowiekowi. Platon wymienia cztery podstawowe rodzaje szałów wywołanych przez bogów. Apollin wywołuje uniesienia prorocze, Dionizos uniesienia mistyczne, muzy - szal poetki, a Afrodyta i Eros - szal miłości[16]. Wydaje się, że największą rolę odgrywa tu Eros, który wywołuje ekstatyczny szal miłości, będący w swej najwyższej postaci mistycznym zjednoczeniem z najwyższym bogiem. Nie bez znaczenia wydaje się także fakt, że w miarę jak rozwija się dialog, następuje jakby złączenie rysów Sokratesa i Erosa[17]. Ich rysy są tak samo brzydkie, ale promieniujące niezwykłym pięknem wewnętrznym. W każdym z nich jest coś z człowieka i coś z boga. Dlatego ostatecznie to sam Sokrates jest daimonionem, czyli mieszaniną tego, co boskie, i tego, co ludzkie. Jak zauważa P. Hadot, jest to ściśle związane z pewną wewnętrzną dysharmonią i obcością[18]. Sokrates miał dążyć do prawdziwego piękna i obcowania z bogami tak jak Eros, zaś ten element obcości i bycia nie z tej ziemi możemy łączyć z demonicznym szałem, czyli ogarnięciem człowieka przez najpotężniejszego demona miłości. Rola Erosa i innych demonów w dążeniu człowieka do szczęścia nie jest w tekstach Platona zbyt mocno podkreślana, nabierze jednak wyrazistości u późniejszych platoników. Jeżeli bowiem rozumiemy filozofię jedynie jako naukę o pierwszych zasadach i przyczynach, to nie można w żaden sposób połączyć demonów z filozofią. Jeżeli jednak będziemy uważali, że jest to pewien sposób życia, którego celem nie jest jedynie zdobywanie mądrości, ale dochodzenie do najwyższego szczęścia dzięki owej mądrości - to akcenty demoniczne staną się bardzo wyraźne, a demony, tak jak demon Sokratesa, staną się opiekunami i pomocnikami filozofa na tej drodze[19]. Wypada jeszcze zaznaczyć, że demon w nauce Platona to także jakaś najwyższa część duszy ludzkiej, utożsamiana z opiekuńczym geniuszem, którego Bóg dał każdemu człowiekowi[20]. Demonami nazywane są także dusze ludzi zmarłych, którzy prowadzili dobre życie[21]. Te wszystkie akcenty odnajdziemy w dziełach późniejszych platoników, ale najważniejsza będzie rola demonów na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem. Taki pogląd tłumaczy także zainteresowanie demonem Sokratesa, które obserwujemy w medioplatonizmie. Filozofia stała się wtedy czymś więcej niż tylko sposobem życia, ponieważ zaznaczył się jeszcze bardziej jej związek z religią. Platonicy uważali, że filozofia jest po prostu drogą do zjednoczenia z Bogiem. Stąd wzrasta też zainteresowanie demonami, które są pośrednikami pomiędzy bogami a ludźmi. Powstają wtedy teksty poświęcone demonowi Sokratesa. Wśród najsłynniejszych należy wymienić O bóstwie opiekuńczym Sokratesa Plutarcha z Cheronei (I/II wiek n.e.) oraz najbardziej nas interesujące dzieło Apulejusza z Madaury (II wiek n.e.) O bogu Sokratesa. Mowa Apulejusza, wygłoszona po łacinie, była znana na Zachodzie i odnosi się do niej sam św. Augustyn. W dziele tym znajdziemy przedstawienie całej Platońskiej nauki o demonach. I choć ostatecznie Apulejusz nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie o naturę Sokratejskiego demona, to jednak nie ulega wątpliwości rola, jaką demony pełnią w prowadzeniu życia filozoficznego. Sam Apulejusz pisze, że kult

oddawany demonom „nie jest niczym innym jak właśnie służbą filozofii (philosophiae sacramentum)”[22], a studiowanie filozofii otoczone jest opatrnościową opieką demonów[23].

Niewątpliwie największe znaczenie nauka o demonach zyskała w neoplatonizmie. W świecie Plotyna najwyższym bogiem było Jedno. Poniżej znajdował się świat Intelaktu, który zamieszkiwali niewidzialni najwyżsi bogowie, poniżej zaś świat Duszy, który znajdował się na granicy pomiędzy tym, co ponadzmysłowe, i tym, co materialne. Najlepszą widzialną częścią świata Duszy jest niebo, a wypełniające je gwiazdy - podobnie jak u średnich platoników - są drugimi bogami, którzy już są widzialni i są obrazami bogów inteligibilnych. Demony to bogowie najniżsi, którzy są ukonstytuowani z ciał ognistych i eterycznych[24]. Są zarówno nieśmiertelni, jak i posiadają niektóre ludzkie ułomności. Demony mają uczucia i są nawet obdarzone głosem[25]. Ponieważ są częściowo materialne, nie występują na poziomie drugiej hipostazy - Intelaktu, lecz pochodzą od Duszy Świata i pomagają w rządzeniu światem materialnym.

Dusza wytwarza u Plotyna świat materialny i wprowadza weń niematerialne formy, a także rządzi materialnym światem, sprawując nad nim Opatrzność. Dlatego „powstają z duszy świata, ale rodzą się z jej innych mocy zgodnie z potrzebą całości świata, dopełniającą i zarządzającą z nią wspólnie jego poszczególnymi częściami. Albowiem dusza świata musiała mu pomóc i wyłonić moce daimonów, wystarczające dla niego całego i pożyteczne dla własnej całości”[26]. Demony zostają tutaj w sposób szczególny włączone w proces, w którym wszystko pochodzi od Jedności, aby następnie do niej powrócić jako do swego źródła. Każdy byt w tym świecie ma swoją rolę i właśnie rolą bytów wyższych jest sprawowanie opieki nad bytami, które z nich powstają w odwiecznym procesie. Dlatego jeszcze bardziej wyraźna staje się rola demonów jako pomocników i opiekunów człowieka w jego drodze ku Jedności. Plotyn poświęca cały IV rozdział III Enneady dokładnemu przedstawieniu opieki, jaką człowiek otrzymuje od wyższych od niego demonów, aby w następnym traktacie rozwinąć Platońską naukę o Erosie[27]. Przypomnijmy, że Plotyńska hipostaza Duszy to właściwie trzy poziomy dusz. Pierwsza dusza jest zwrócona w stronę intelektu i kontempluje jedność w intelekcie. Druga dusza to dusza świata, tworząca i zarządzająca światem materialnym. Trzeci poziom to właśnie poziom poszczególnych dusz jednostkowych, ludzkich i demonicznych. I choć Amor, najwyższy i niewidzialny bóg, żyje w sferze Intelaktu, to duszy kontemplującej intelekt towarzyszy bóg Eros. Duszy świata zostaje przypisany inny Eros, zrodzony z pragnienia piękna świata materialnego. Eros ten jest duchem zamkniętym w świecie i wszędzie towarzyszy duszy świata[28]. Także każda poszczególna dusza ma swojego Erosa, który rodzi się z jej dążenia do piękna i jej towarzyszy. Eros każdej duszy „... może wzniecać także pragnienia w zgodzie z naturą każdej duszy, jako że każda wzbiera pożądaniem, odpowiednim swojej naturze, i rodzi Erosa stosownie do swojej wartości i substancji”[29]. Eros jest więc rozumiany jako pragnienie duszy, ale także jako demon, który pociąga ją ku temu, co wyższe i mające intelektualną naturę. Droga Erosa jest u Plotyna drugą, obok dialektyki, drogą do zjednoczenia z Absolutem, a zatem możemy ją rozumieć jako drogę filozoficzną, ponieważ ma ten sam cel co filozoficzne życie.

Wypada jeszcze wspomnieć o ostatnim okresie filozofii pogańskiej, w którym związek demonologii z filozofią zyskał swoją ostateczną postać. Przyczynił się do tego głównie poemat, napisany najprawdopodobniej w II wieku n.e. przez Juliana zwanego Teurgiem. Utwór ten, znany jako Wyrocznie chaldejskie, zachował się jedynie we fragmentach i zawierał, jak wierzyli neoplatonicy, objawienie Hekate - bogini magii i czarów. Mimo że znajduje się w nim wiele poglądów bardzo zbliżonych do medioplatońskich, jednak zdecydowanie przeważają elementy irracjonalne. Wyrocznie przedstawiają nam naukę o teurgii, która była rozumiana jako zespół magicznych obrzędów, które prowadziły wykonującego je człowieka do zjednoczenia z najwyższym bogiem. Cel obrzędów teurgicznych był zatem zupełnie inny od zwykłych obrzędów magicznych, ale zgadzał się z celem życia filozoficznego. Być może dlatego Wyrocznie chaldejskie były od samego początku niezwykle poważane przez filozofów neoplatońskich. Żaden z nich

nie kwestionował poglądu, że prawdziwy filozof musi łączyć mądrość filozoficzną z mądrością teurgiczną, ponieważ tylko dzięki takiemu połączeniu może osiągnąć szczęście zjednoczenia z Absolutem[30]. Wraz z przyjęciem nauki Wyroczni chaldejskich przyjęto także zawartą w nich bogatą demonologię. Złe demony, którym przewodził bóg Hades, panowały nad sferą materialną i poprzez rozmaite pożądania i namiętności sprowadzały człowieka z drogi ku Dobru. W tej drodze pomocne były natomiast demony dobre, którym przewodziła bogini Hekate utożsamiona z duszą świata. Demony te pomagały człowiekowi i opiekowały się nim[31]. Najciekawsza jest jednak rola demonów w wykonywaniu rytów teurgicznych. Ryty te były stopniowym wznoszeniem się ku temu, co boskie. Pierwsza postać teurgii polegała na poświęcaniu magicznych statuetek, wypełnianych najróżniejszymi minerałami, częściami zwierząt i roślin. Celem tych obrzędów, oprócz uzyskania boskich wyroczni, było oczyszczenie niższej części duszy, aby mogła ona wznieść się do tego, co czysto ponadzmysłowe. Drugi rodzaj obrzędów teurgicznych polegał na tym, że bóstwo już nie tylko było obecne w martwej statuetce, ale opanowywało człowieka, który wypowiadał specjalne zaklęcie. Zaklęcie miało właśnie zapraszać, albo nawet zmuszać boską istotę do wejścia w człowieka. Tym, co opanowywało teurga, mógł być sam bóg, ale najczęściej były to demony zsyłane przez boginię Hekate czy samego Apollina[32]. Najistotniejsze jednak jest to, że wstępujące w człowieka boskie istoty miały podnosić go na wyższy poziom duchowy i przez niego przekazywać boskie wyrocznie. Potwierdzają to słowa wyroczni przekazane przez Porfiriusza, w których sam Apollo obiecuje, że „podniesie” tego, kto z serca je wypowie[33]. Nauka Wyroczni chaldejskich odnosząca się do demonów odpowiada w swej najistotniejszej treści nauce Platona. Funkcja dobrych demonów jest taka sama jak Erosa - mają one pomagać człowiekowi w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Niezależnie od tego, czy autor Wyroczni chaldejskich przyznał taką rolę demonom pod wpływem platońskiej tradycji - ważne jest, że w późnych szkołach neoplatońskich na Wschodzie rola demonów w prowadzeniu życia filozoficznego została jeszcze bardziej podkreślona. U początków tej tradycji niewątpliwie stoi postać Sokratesa wraz z jego demonem, który ostrzegając go przed tym, co mogło wyrządzić mu szkodę - pomagał wieść doskonale filozoficzne życie.

## Odrzucenie demona Sokratesa

Pierwsze zetknięcie platońskiego nurtu filozofii starożytnej z Pismem Świętym Starego Testamentu nastąpiło u żydowskiego filozofa Filona z Aleksandrii. Jego pisma mają niezwykle wielkie znaczenie, ponieważ - jak dziś się uważa - zapoczątkowały odrodzenie platonizmu w I wieku po Chrystusie. Jego filozofia jest syntezą nauki Platona i Starego Testamentu. Doskonałym przykładem tej syntezy jest proste twierdzenie Filona odnoszące się do demonów. Píše on, że „jest zwyczajem Mojżesza dawać imię aniołów tym, których inni filozofowie nazywają demonami”[34]. Choć wydaje się, że - zdaniem Filona - demony, tak samo jak aniołowie, mogą być dobre albo złe, jednak inne zdanie na ten temat mają pisarze chrześcijańscy. W Nowym Testamencie słowo demon jest używane tylko na określenie ducha, który jest zły. Pojawia się ono w Ewangeliach synoptycznych wyłącznie wtedy, kiedy przedstawia Jezusa lub apostołów wyrzucających złe duchy albo mających władzę nad złymi duchami[35]. W pismach apologetów, którzy wykazują fałszywość pogańskiej religii, z demonami jako złymi duchami zostają utożsamieni wszyscy bogowie pogańscy. Utożsamienie to pogłębia się jeszcze w literaturze martyrologicznej. Męczennicy bowiem odmawiali składania ofiar bóstwom pogańskim, uważając je za demony, czyli złe duchy[36]. Wszystko to sprawia, że pisarze chrześcijańscy nie będą w ogóle brali pod uwagę istnienia dobrych demonów albo będą uważać pogańską naukę o demonach za niedokładne rozumienie pełnej prawdy objawionej przez Chrystusa. Chrześcijańskie teksty mówiące o Sokratesie są tego najlepszym świadectwem.

Jak pamiętamy, utożsamienie Sokratesa z Chrystusem zawdzięczamy św. Justynowi Męczennikowi. Przed swoim nawróceniem był on filozofem, który zgodnie z powszechnym wtedy mniemaniem powinien był

przede wszystkim poszukiwać Boga. Dlatego filozofia była dla niego „dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci”[37]. W swoim poszukiwaniu Boga św. Justyn uczył się w wielu szkołach filozoficznych, aby w końcu zetknąć się z medioplatonizmem, który najlepiej ze wszystkich spełnia to zadanie. Pogląd, iż najbliższa chrześcijaństwu była filozofia nurtu platońskiego, był powszechny wśród pisarzy chrześcijańskich. Jeżeli świadectwo św. Justyna jest rzeczywiście opisem jego osobistych doświadczeń, to musiał on znać poglądy neoplatoników, a zatem nieobca była mu także neoplatońska demonologia. Mimo to demon jest dla niego zawsze złym duchem. Najlepiej pokazują to właśnie interesujące nas fragmenty, w których przedstawia on Sokratesa jako archetyp Chrystusa. W Apologii św. Justyn przedstawia filozofa, który postępuje zgodnie z rozumem i prawdą, i właśnie dlatego stara się odwieść Ateńczyków od kultu demonów[38]. Jednak same demony, posługując się złymi ludźmi, powodują oskarżenie Sokratesa o bezbożność. Sokrates w swojej wierności prawdzie był wyrazicielem naturalnej mądrości, która objawiła się w pełni w Jezusie Chrystusie.

Przez usta filozofa odwieczne Słowo, którym jest Jezus Chrystus, ujawniło prawdę, lecz dopiero wcielenie Słowa zapewniło tym, którzy przez nie zostali oświeceni, poznanie pełnej prawdy. Dlatego właśnie dopiero w świetle prawdziwego Słowa ujawniła się cała prawda o demonach. Z tej racji chrześcijanie wierzą, „że demony, które to wszystko spowodowały [tj. prześladowanie i śmierć Sokratesa], nie są duchami dobrymi, ale złymi i niegodziwymi, jako że ich czynów nawet porównać nie można z czynami ludzi cnotliwych”[39]. Jeszcze ciekawszy jest jednak fragment Apologii Drugiej, w którym czytamy, że ludzie szukający prawdy byli najczęściej wtrącani do więzienia jako bezbożni[40]. Najlepszym przykładem takiego człowieka jest Sokrates, który został także oskarżony o bezbożność, tak samo jak oskarżani są współcześni św. Justynowi chrześcijanie. Sokratesa oskarżono o to, że „wprowadza nowe demony i nie wierzy w bogów uznanych przez państwo”[41]. Dalej czytamy, że wygnał z państwa demony, które popełniały zbrodnie, i zachęcał ludzi do tego, aby od demonów się odwrócili. Nikt jednak nie uwierzył Sokratesowi i dlatego musiał umrzeć za prawdę, której nauczał[42]. Zauważmy, że fałszywe oskarżenie Sokratesa polegało na tym, że wprowadzał demony na miejsce bogów. Wynika z tego, że w rzeczywistości złymi duchami byli sami bogowie, którym oddawano cześć w polis. W tekście tym znów wylania się przekonanie, że to same demony doprowadziły do jego śmierci, demony, których prawdziwą naturę poznali dopiero chrześcijanie. Wiemy, że św. Justyn znał dialogi Platona, i dlatego tym bardziej zastanawiający jest brak jakichkolwiek odniesień do słów, które wypowiedział o swoim demonie sam Sokrates (w Obronie). Czy to możliwe, że św. Justyn, traktując Sokratesa jako archetyp Chrystusa, po prostu pominął ten niewygodny aspekt? Zastanawiająca jest także tak wysoka ocena Platońskiej filozofii, w której bardzo wyraźnie zaznacza się nauka o demonach, i nie sposób uważać, że przed swoim nawróceniem platonik Justyn z tą nauką się nie zetknął.

Ponieważ w umysłowości chrześcijan demony mogą być tylko złymi duchami, jednoznacznie pozytywnej ocenie postaci samego Sokratesa towarzyszy przekonanie, że nie mógł on mieć własnego demona. Pewnym wyjątkiem jest tu św. Klemens Aleksandryjski. Nie ma on wątpliwości, że demon Sokratesa pomagał mu w dobrym postępowaniu[43]. Przywołując fragment z Platońskiego Państwa mówiący o duchach opiekuńczych, wysuwa przypuszczenie, że demon ten jest pogańskim odpowiednikiem anioła stróża[44]. Jednak jest to dla niego jeszcze jeden argument na to, że Grecy całą swoją mądrość zaczerpnęli z wcześniejszej mądrości Hebrajczyków. Dlatego też mądrość grecka, a także nauka o świecie duchowym, choć zawierała fragmenty prawdy, była również pewnym zniekształceniem prawdziwej filozofii. Kolejne świadectwo przynosi nam Orygenes. Jest ono tym ciekawsze, że Orygenes znacząco umniejsza wielkość Sokratesa. Ma on wyraźną świadomość, że cześć oddawana demonom była częścią greckiej umysłowości. W traktacie Przeciwno Celsusowi pisze, że gdyby Celsus przyznał, iż nie wierzy w demony - oznaczałoby to, że nie wyznaje tej samej wiary co inni Grecy[45]. Demony są tu nie tylko złymi duchami,

ale są to także wszyscy pogańscy bogowie. Na potwierdzenie tezy, że pogańscy bogowie są demonami, cytuje Psalm 96[46]. To właśnie demony podżegają pogańskich władców do występowania przeciwko Jezusowi i chrześcijanom[47]. Słowo demon w pismach chrześcijańskich zawsze oznacza złego ducha[48]. Choć Orygenes wielokrotnie wypowiada się o Sokratesie, czyni to jednak najczęściej nie po to, aby go oceniać, lecz przywołuje jego postać jako ilustrację argumentów przeciw Celsusowi. Nie wspomina także bezpośrednio o jego demonie. Ponieważ jednak demonami są dla niego pogańscy bogowie, demonem jest także Apollo. Wspomina on o słynnym wydarzeniu, związanym z wyrocznią Apollina w Delfach. Uczeń Sokratesa Chajrefont miał zapytać wyrocznię, kto jest najmądrzejszym z ludzi, a wyrocznia miała odpowiedzieć, że tym człowiekiem jest właśnie Sokrates[49]. Warto przypomnieć, że już Platon uważał, iż wyrocznia delficka wypowiada swoje proroctwa podczas transu, w którym znajduje się pod wpływem demona lub samego Apollina. Orygenes pisze: „Apollo uznał więc Sokratesa za mądrzejszego od innych nie dla jego filozofii, lecz chyba ze względu na ofiary, które ten filozof składał i jemu, i innym demonom. Demony bowiem spełniają prośby ludzkie raczej z uwagi na składane ofiary i kadzidła niż z powodu cnotliwego życia ludzi”[50]. Zauważmy, że zdanie Orygenesusa jest sprzeczne z tym, jak Sokrates widział swojego demona. Miał on przecież pomagać Sokratesowi ze względu na jego dobre postępowanie. Orygenes jednak zupełnie nie bierze pod uwagę możliwości, aby jakikolwiek demon pomagał Sokratesowi bezinteresownie. Mogło to mieć miejsce tylko z powodu ofiar, jakie składano demonom, ponieważ dla demonów ofiary są przyjemne - i tylko dlatego demony spełniają prośby ludzi.

Na koniec naszych rozważań zatrzymajmy się jeszcze na świadectwie św. Augustyna, który jest wyrazicielem łacińskiej tradycji. Poza tym żył on dużo później, a zatem znał filozofię neoplatońską w jej ostatecznej postaci, w której demonologia odgrywała największą rolę. Jego wielkie dzieło Państwo Boże przynosi bardzo wiele świadectw na temat filozofii neoplatońskiej i towarzyszących jej wtedy obrzędów teurgicznych[51]. Datę ostatecznego końca filozofii pogańskiej na Wschodzie zazwyczaj umieszcza się 100 lat po śmierci św. Augustyna - w 529 roku. Jednak dla św. Augustyna już na początku V w. filozofia pogańska jest czymś, co już przeminęło. W księdze VIII referuje on obszernie poglądy filozofów pogańskich, wśród nich także Sokratesa. Chwali go za to, że pod jego wpływem filozofowie porzucili rozważania na temat przyrody i zaczęli się zajmować problematyką moralną. W ten sposób filozofia zaczęła służyć poprawie obyczajów[52]. Podziw św. Augustyna budzi także zręczność, z jaką Sokrates demaskował głupotę, posługując się pytaniami o treści moralnej lub cudownym dowodzeniem[53]. Za swoją moralną postawę został skazany, jednak jego śmierć nie powstrzymała dalszych rozważań na tematy moralne, które kontynuowali jego uczniowie. Mimo to nie udało mu się ukazać najwyższego dobra (summo bono), ponieważ jego uczniowie brali z jego rozważań to, co każdy uznał za najważniejsze, i dlatego co innego uważali za ostateczne dobro (finem boni)[54]. Święty Augustyn relacjonuje także bardzo dokładnie naukę na temat demonów, opierając się przede wszystkim na łacińskich pismach Apulejusza, które znał bardzo dobrze i którego nawet nazywa „znakomitym platonikiem” (platonicus nobilis)[55][56]. Jednak to, co pisze na temat traktatu Apulejusza O bogu Sokratesa, zupełnie nas zaskakuje. Z pewnym zdumieniem stwierdza, że choć w tytule rozprawy umieszcza boga, to jednak w samym dziele „zupełnie otwarcie i bardzo obszernie twierdzi Apulejusz, że to nie był żaden bóg, lecz demon...”[56]. Powodem tej niezgodności mogła być tylko pomyłka Apulejusza, który zaliczył przyjaciela Sokratesa do niewłaściwego gatunku bóstw. Jego poglądy są niezgodne z poglądami Platona, który, jak twierdzi św. Augustyn, „gardził nakazami demonów i brzydził się ich sprośnością”. Jeżeli zaś Apulejusz dokładnie przedstawił poglądy Platona, to sam Platon musi popadać w sprzeczność ze sobą, raz szanując demony, a innym razem je potępiając[57]. Zauważmy, że ten fragment najlepiej pokazuje, że św. Augustyn zupełnie nie bierze pod uwagę, jakoby Platon mógł rozróżniać dobre i złe demony. W opinii św. Augustyna to Apulejusz, chcąc pozytywnie przedstawić demony, zmienił tytuł rozprawy. Skoro bowiem tak dokładnie w swoim dziele odróżnił demony od bogów, to powinien był raczej nazwać rozprawę „O demonie Sokratesa”, skoro zaś

tego nie uczynił, to zrobił tak ze wstydu. Gdyby bowiem rozprawa miała taki tytuł, nikt nie mógłby uważać autora za zdrowego człowieka (hominem sanum), poznawszy wcześniej zdrową naukę (sanam doctrinam) Platona na ten temat. Wina za uznanie, że duchowy przyjaciel Sokratesa jest demonem, spada więc na Apulejusza, a moralność samego Sokratesa pozostaje nieskalana kontaktem ze złymi duchami. Dlatego też ten ostatecznie pozytywny obraz Sokratesa zostaje przez św. Augustyna utrwalony i w tej postaci przekazany łacińskiemu Średniowieczu.

## Demony albo Chrystus

W powyższych rozważaniach z konieczności przedstawiłem tylko niektóre teksty autorów chrześcijańskich mówiące o Sokratesie. Niewątpliwie jednak autorom chrześcijańskim towarzyszy przekonanie o wielkim znaczeniu ateńskiego filozofa[58]. Już w momencie gdy w dziełach apologetów zwyciężył pogląd, że kultury antycznej nie można odrzucić, ale trzeba zaczerpnąć z niej to, co jest w niej prawdziwe - od razu okazało się, że wśród jej pozytywnych aspektów centralne miejsce zajmuje filozofia, i to szczególnie filozofia platońska. Sokrates właśnie stał się swoistym symbolem tego, co w pogańskiej filozofii najlepsze, i dlatego św. Justyn nie wahał się przedstawić go jako archetypu i zapowiedzi Chrystusa umierającego za prawdę. Los Sokratesa stał się także udziałem chrześcijan umierających za Chrystusa - całkowitą i pełną prawdę. Jednak wszystko to nie oznaczało, że tę postać można było zaakceptować całkowicie bez zastrzeżeń. Chyba najbardziej problematycznym akcentem pozostaje Sokratesowy demon. Analizując teksty pisarzy chrześcijańskich, nie można się oprzeć wrażeniu, że problem ten polega na pewnej pomyłce, której źródłem jest znaczenie, jakie Pismo Święte nadaje słowu demon, wykluczając w ten sposób w świadomości chrześcijan istnienie dobrych demonów. Pogląd, że demony mogą być dobre i złe, jest odrzucany nawet przez pisarzy tak dobrze znających platońską filozofię jak Orygenes. Jednak owa „pomyłka” zmusza chrześcijan do nieustannego oddzielania ziarna od plew, tego, co zgodne, i tego, co całkowicie sprzeczne z prawdą chrześcijańską. Dla wierzących w Chrystusa, w świetle jego prawdy - Logosu oświecającego każdego człowieka (por. J 1,9) ujawniła się prawdziwa natura demonów towarzyszących filozofom. Pogląd ten potwierdzili ostatni neoplatonscy filozofowie pogańscy, nie przyjmując Chrystusa i jeszcze bardziej podkreślając rolę demonów w prowadzeniu życia filozoficznego. Dlatego wyraźniejsza stała się granica wyboru, ponieważ można było dążyć do szczęścia obcowania z Bogiem, korzystając z pomocy demonów albo wierząc w Chrystusa[59]. Przyjmując mądrość platoników, Ojcowie Kościoła musieli zatem z konieczności odrzucić Platońską demonologię jako sprzeczną z prawdami wiary zachętę do oddawania czci złym duchom. Dlatego też Sokrates pozostał najbardziej pozytywną postacią spośród starożytnych mędrców, ale jego demon, rozumiany jako zły duch, nie pasował do obrazu tak szlachetnego męża, zatem został ostatecznie odrzucony i zapomniany.

*Ks. prof. Tomasz Stępień*

*Foto: François-André Vincent, Alcybiades nauczany przez Sokratesa (fragment)*

[1] Por.: Tacjan, Mowa do Greków, 3; Tatani oratio adgraecos, Corpus Apologetorum Christianorum Saeculi Saecundi, ed. I. C. T. Otto, t. VI, Jena 1851.

[2] Por.: Św. Justyn, Apologia pierwsza, 5,3-4, tłum. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926; Saint Justin, Apologies, ed. A. Wartelle, Paris 1987.

[3] Św. Justyn przypisuje Sokratesowi słowa, które dziś uważamy za wypowiedź samego Platona. Odnoszą się one do krytyki poezji i widowisk publicznych, por.: Państwo, s. 377 i nast. W tym fragmencie Platon uzasadnia, że bogowie nie mogą być przyczyną zła, a zatem jeżeli jakieś nadludzkie istoty są przyczyną złych rzeczy i chcą, aby składać im ofiary, to muszą to być demony, a nie bogowie.

- [4] Św. Justyn, Apologia Druga, 10,8.
- [5] Najlepiej obrazuje to znakomita praca ojca Th. Demana, Chrystus Pan i Sokrates, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1953.
- [6] Por.: Platon, Obrona Sokratesa, 40B.
- [7] Por.: G. Reale, Historia filozofii starożytnej, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, t. I, s. 353 i nast.
- [8] Platon, Obrona Sokratesa, 31D.
- [9] Por.: Ksenofont, Wspomnienia o Sokratesie, I,9, Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- [10] G. Reale, dz. cyt., s. 363 i nast.
- [11] Por.: G. Reale, t. 1, s. 45-461.
- [12] Platon, Uczta, 202E: „[Eros] ...jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym a drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma”. Tłum. W. Witwicki.
- [14] Por.: Apulejusz, O bogu Sokratesa, 11,124, w: Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa i inne pisma, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 6-49. We wstępie do dzieł Apulejusza K. Pawłowski przedstawia znakomitą rekonstrukcję platońskiej demonologii.
- [15] Por.: Fajdros265A-B.
- [16] Por.: Tamże, 265B-C.
- [17] Por.: P. Hadot, Czym jest filozofia starożytna?, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 71.
- [18] Por.: Tamże, s. 79.
- [19] O traktowaniu filozofii jako sposobu życia mówi właśnie cytowana wyżej praca P. Hadota; por. także: J. Domański, Metamorfozy pojęcia filozofii, Warszawa 1996.
- [20] Por.: Platon, Timajos, 90A.
- [21] Por.: Platon, Kratylos, 397D.
- [22] Por.: Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa, XXII, tłum. K. Pawłowski, dz. cyt., s. 36.
- [23] Por.: Tamże, XXI, s. 34; choć tekst jest w tym miejscu uszkodzony, to jednak w kontekście nauki o roli demonów w filozofii takie właśnie jego znaczenie wydaje się bardzo prawdopodobne.
- [24] Por.: Enneady, III,5,6.
- [25] Por.: Tamże, IV,3,18.
- [26] Tamże, III,5,6, tłum. A. Krokiewicz.
- [27] Por.: Tamże, III,4-5.
- [28] Por.: Tamże, III,5,1-3.

[29] Tamże, III,5,4.

[30] Por.: G. Reale, dz. cyt., t. IV, s. 465. Nawet dyskusja wywołana przez Porfiriusza nie dotyczyła przyjęcia czy odrzucenia teurgicznych rytuałów, lecz tylko zakresu, w jakim należy je włączyć do rozważań filozoficznych. Dyskusję tę zapoczątkował List do Anebonta autorstwa Porfiriusza, wyrażający wątpliwości co do skuteczności teurgii. Odpowiedzią na ten list było dzieło Jamblicha O misteriach egipskich, w którym uzasadniał on, że rytę teurgiczne powinny być przyjęte w całości, ponieważ sami bogowie są gwarancją ich skuteczności.

[31] Dokładną rekonstrukcję demonologii Wyroczni chaldejskich przedstawia H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978, s. 259-310.

[32] Por.: G. Reale, dz. cyt., s. 464.

[33] Por.: H. Lewy, dz. cyt., s. 60.

[34] Filon Aleksandryjski, O gigantach, tł. S. Kalinkowski, w: *Pisma*, t. 2, Kraków 1994, s. 16-18; *De gigantibus* 6, Philon d'Alexandrie, *Les oeuvres*, Paris 1963, t. 7-8, s. 25.

[35] Najważniejsze fragmenty w Ewangeliach synoptycznych to: Mt 7,22; 8,31; 9,34; Mr 1,34; 1,39; 9,38; Łk 4,41; 8,27-38; 11,15-20. W liście Jakuba (2,19) demony wierzą w Boga i drżą, zaś w Apokalipsie (9,20) ludzie ocalili od plag to ci, którzy nie oddali czci demonom.

[36] Por.: G. Panteghini, *Aniołowie i demony*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2001, s. 68.

[37] Por.: Św. Justyn Męczennik, *Dialog z żydem Trytonem*, 1,2,1, tłum. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926.

[38] Por.: Św. Justyn Męczennik, *Apologia Pierwsza*, 5,2-3.

[39] Tamże, 5,5-8.

[40] Św. Justyn Męczennik, *Apologia Druga*, 10,5-6.

[41] Tamże, 10,5.

[42] Tamże, 10,8.

[43] Por.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 1,17,8384, tłum. J. Niemirska-Pilszczyńska, Warszawa 1994.

[44] Tamże, V,14,91, dz. cyt., t. 2.

[45] Por.: Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, III, 35, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

[46] Por.: Ps 96,5. W Biblii Tysiąclecia werset ten brzmi: „Bo wszyscy bogowie pogan są tylko utudą”. Jednak w Septuagincie w wersecie tym pojawiają się demony. Orygenes odwołuje się do tego fragmentu kilkakrotnie: *Przeciwko Celsusowi*, III,2; 37.

[47] Por.: Tamże, IV,32.

[48] Por.: Tamże, V,5.

[49] Por.: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 2,37, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1968; *Platon, Obrona Sokratesa*, 21A.

[50] Por.: Orygenes, dz. cyt., VII,6, tłum. S. Kalinkowski.

[51] Warto zaznaczyć, że św. Augustyn dostarcza nam także wielu informacji na temat Wyróżni chaldejskich, które są nam znane jedynie z jego przekazu.

[52] Por.: Tamże, VIII,3, PL 226B. Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur.

[53] Tamże, PL 227A. Constat eum tamen imperitorum stultitiam sūre se aliquid oplnantlum, etiam in ipsiis morallibus quaestionibus, quo totum animum intendisse videbatur, vel confessa ignorantia sua, vel dissimulata scientia, lepore mirabili disserendi et acutissima urbanitate agitasse atque versasse.

[54] Tamże, PL 227B.

[55] Tamże, VIII,12, PL 237A.

[56] Tamże, VIII, XIV,2, PL 239A, tł. W. Kubicki; Dicit enim apertissime, et copiosissime assert, non iHum Deum fuisse, sed da- emonem...

"Tamże, VIII, XIV,2, PL 239A, tł. W. Kubicki; Dicit enim apertissime, et copiosissime asserit, non illum Deum fuisse, sed da- emonem...

[57] Św. Augustyn powołuje się na cytowany wyżej fragment z Państwa, mówiący o krytyce poezji i przedstawianiu przez nią bogów jako złych i pragnących ofiar. Według niego owi źli bogowie, którym składano ofiary, to właśnie demony, które podszywały się pod bogów, ponieważ chciały, aby im oddawano boską cześć. Por.: Dz. cyt. VIII,13; 21; IX,7.

[58] Por.: T. Deman, dz. cyt., s. 5.

[59] Takie rozgraniczenie wyraźnie widoczne jest u św. Augustyna, por. dz. cyt., IX,15-19.