

Anna Chlewicka

Będzitowo k. Bydgoszczy

Maciej Chlewicki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Trzy teologie Platona

Pojęcie „trzech teologii” bądź dokładniej „trzech rodzajów teologii” czy „trójpodziału teologii” znane jest głównie z koncepcji rzymskiego pisarza i uczonego z przełomu drugiego i pierwszego wieku p.n.e. Marka Terencjusza Warrona i należy do ważniejszych idei opisujących złożoną strukturę starożytnej świadomości na temat tego, co boskie. Chodzi o podział na teologię mityczną, naturalną (filozoficzną) i polityczną (państwową), oddający i porządkujący w pewien sposób relacje pomiędzy takimi dziedzinami ducha, jak: religia, filozofia, sztuka, poezja, polityka; dziedzinami jawiącymi się w tym wypadku jako części jednej, większej i bardziej skomplikowanej „teologicznej” całości, trudnej do jednoznacznego uchwycenia w naszych współczesnych kategoriach. Ze względu na pewną popularność, jaką idea ta osiągnęła, zwłaszcza w późniejszym okresie starożytności, uzasadnione wydaje się pytanie, czy jest to koncepcja miarodajna dla całej kultury starożytnej, greckiej i rzymskiej, wyrażająca w trafny sposób coś dla niej ważnego, czy też to tylko incydentalna i abstrakcyjna teoria filozoficzna, efektowna i do pewnego stopnia interesująca, ale jednak w istocie sztuczna i uczyniona trochę „na siłę”, niezbyt dobrze oddająca prawdziwą istotę teologicznego zainteresowania starożytnych. To, że powstała i funkcjonowała z powodzeniem w starożytności i że to my raczej możemy mieć dziś problem ze zrozumieniem jej właściwego znaczenia, świadczy nie przeciwko niej, ale raczej na jej korzyść i każe traktować ją jak najbardziej poważnie. W niniejszym tekście będzie chodzić nie o odpowiedź na tak ogólnie postawione pytanie, ale o problem szczegółowy, z punktu widzenia filozofii – jak się zdaje – może jednak bardziej interesujący. W *Państwie* Platona, jednym z najważniejszych tekstów filozoficznych starożytności i zarazem jednym z wcześniejszych znanych w całości, mamy bowiem do czynienia z elementami koncepcji, która przy pewnej interpretacji przypomina w dużym stopniu wspo-

mniany trójpodział Warrona. Już samo wykorzystanie tej dojrzałej i znanej z epok późniejszych teorii może stanowić doskonałe narzędzie objaśniające niektóre wątki filozofii Platona, rzucając nowe światło na mniej znane elementy jego myśli, zwłaszcza jego teologii. Może także – jeśli taka interpretacja tego wątku u Platona okaże się uzasadniona – w jakiś sposób potwierdzić słuszność wysuniętego przed chwilą przypuszczenia na temat ważnej roli idei trzech teologii w całym starożytnym poglądzie na temat tego, co boskie. Zarazem przykład Platona może stanowić doskonałą okazję do innego spojrzenia na zagadnienie zawsze ważne, jedno z podstawowych dla filozofii, mianowicie na problem relacji pomiędzy filozofią a teologią; problem, dla którego wszystko, co koncentruje się wokół źródłowego sensu pojęcia teologii, musi wydawać się czymś szczególnie interesującym.

Pojęcie teologii jest z pewnością jednym z tych, w których w sposób najbardziej istotny i zarazem problematyczny krzyżują się drogi religii i filozofii. Ma ono o tyle filozoficzny rodowód – o czym nie zawsze się pamięta – o ile po raz pierwszy spotykamy je właśnie w tekście filozoficznym – u Platona – i którego kontekst wyraźnie wskazuje na cały szereg problemów związanych bardziej z filozofią niż z religią. Ale zarazem, zgodnie z wielowiekową tradycją, pojęcie to jest przecież jednym z podstawowych pojęć związanych wprost z religią, zwłaszcza z religią chrześcijańską. Ten jego – utrwalony i w dużej mierze powszechny – sens pozostaje w zasadzie dziś bezdyskusyjny, choć zarazem do elementarnej wiedzy filozoficznej należy to, iż pojęcie teologii (naturalnej), przekształcone później i głęboko spokrewnione z pojęciem metafizyki, stanowi podstawowy składnik myśli filozoficznej i część dziedzictwa europejskiego wykraczającego poza ramy myśli religijnej. Trójpodział teologii, o którym tu mowa, może stanowić jeden z ważniejszych argumentów na rzecz tezy, iż samo pojęcie teologii w jego pierwotnej, starożytnej postaci ma zdecydowanie szerszy i bardziej złożony sens niż to, co daje się umieścić w wąskich ramach kontekstu religijnego, tym bardziej ograniczonego do religii objawionej, z jakim wiążemy go najczęściej dzisiaj. Trzeba mu się więc najpierw przyjrzeć nieco bliżej, by następnie móc je uczynić punktem odniesienia dla rozważań nad Platonem, który stanowi tu główny punkt zainteresowania.

Teorii Warrona nie znamy bezpośrednio, lecz sporo szczegółów poznajemy z uchodzącego za jak najbardziej wiarygodne i kompetentne źródło informacji o niej, jakim jest *Państwo Boże* św. Augustyna¹. Z prezentacją tego zagadnienia

¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 231 i n. Augustyn dość obficie cytuje fragmenty oraz szczegółowo omawia i ustosunkowuje się do znanego w starożytności, lecz zaginionego dziś dzieła Warrona pt. *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. Innym autorem odwołującym się do Warrona jeszcze przed Augustynem był Tertulian, którego interpretacja tego zagadnienia skupiała się nie tyle na trzech typach teologii, co na trzech rodzajach bogów, a nawet trzech typach twórców odpowiednich koncepcji bóstwa: Hunc si interrogem, qui insinuates deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum census distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas volutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptauerunt. („Jeśli zapytam się go, kto wprowadził bogów, to wskaże on na filozofów, poetów i ludy. Bogów bowiem podzielił na trzy rodzaje: pierwszy naturalny, o którym rozprawiają filozofowie; drugi mityczny, który jest natchnieniem poetów; trzeci ludowy, który obrał

zawartą w tekście św. Augustyna wiążą się pewne drobne problemy natury terminologicznej, wynikające z faktu, że autor ten posługuje się zarazem pojęciami łacińskimi, jak i greckimi, nie wyjaśniając dostatecznie, które są oryginalne i pierwotne – i którymi, jak moglibyśmy się domyślać, posługiwał się też Warron – a które wprowadził on sam lub wykształciły się w ciągu wielowiekowej tradycji. Ważniejsze jednak w tym momencie jest może to, że teoria trójpodziału, jak świadczy odwołanie się do greckich pojęć, ma najprawdopodobniej źródła w greckiej tradycji filozoficznej, bliżej nieznannej, prawdopodobnie stoickiej². Jako najbardziej spektakularny przykład tego terminologicznego zagadnienia można przytoczyć fakt, iż szczególnie ważny dla późniejszej filozofii i pochodzący z łaciny termin „teologia naturalna” (*theologia naturalis*) właśnie u św. Augustyna jako u jednego z pierwszych doczekał się zastąpienia greckiego *phýsice* łacińskim *naturalis*³. A co najważniejsze – i co będzie jeszcze przedmiotem zainteresowania w dalszej części – teologię tę św. Augustyn określa również mianem „filozoficznej” czy też tej, którą uprawiają filozofowie, podkreślając zarazem jej najwyższą wartość i wyznaczając tym samym kierunek rozwoju późniejszej filozofii. Jeśli chodzi o terminy odnoszące się do pozostałych rodzajów teologii, to teologię mityczną określa się również w tekście św. Augustyna jako „mitologiczną” (a dokładniej rodzaj „mitologiczny”, gr. *mythicón*) lub „baśniową” (rodzaj „baśniowy”, łac. *fabulare*) czy „bajeczną” (rodzaj „bajeczny”, łac. *fabulosum*), a nawet „teatralną” (*theatrica*) i „sceniczną” (*scaenica*), sprowadzając ją w istocie do tego, co robią poeci; teologię polityczną natomiast (właściwie „rodzaj polityczny”, łac. *genus civile*), nazywa się też „państwową”, co w tłumaczeniu polskim oddaje się też jako „miejską” czy „urzędową”, albo tą, której potrzebują ludy, społeczeństwa czy miasta, bądź inaczej teologią oficjalnego kultu (państwowego)⁴. W istocie cała ta różnorodność terminologiczna nie jest żadną przeszkodą dla właściwego uchwycenia sensu owego trójpodziału, o ile będziemy się trzymać podstawowej reguły, że całe bogactwo i wielość zjawisk teologicznych sprowadza ona do praktycznego podziału na to, co na temat tego, co boskie, mają do powiedzenia (1) poeci i komediopisarze, (2) filozofowie oraz (3) kapłani religii państwowej. Lub jak za Warronem mówi św. Augustyn: pierwsza teologia (mityczna) ma zastosowanie do teatru, druga (filozoficzna) do świata, a trzecia (polityczna) do miasta.

Ta ostatnia charakterystyka trójpodziału pozwoliła św. Augustynowi wprowadzić także pewną gradację i ocenę wartości poszczególnych typów teologii. Za najwartościowszą, a w istocie za jedyną spośród wszystkich trzech, zasługującą na poważne potraktowanie, uznał oczywiście teologię naturalną (teologię filozofów),

sobie każdy poszczególny lud”). Tertulian, *Ad nat.* II 1, 9-10. Przekład polski według: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, przeł. A. C. Guryń, W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanuła, ATK PSP 29, Warszawa 1983, s. 71.

² Na temat stoickiego źródła koncepcji Warrona: J. Pépin, *La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, REAug 2 (1956), s. 265-294.

³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Homini, Kraków 2007, s. 31.

⁴ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 231-232.

bo przecież świat jest według filozofów czymś najważniejszym i największym. Dodatkowo autor *Państwa Bożego* przyjmuje, iż tylko uniwersalistycznie pojęta teologia filozofów – czyli biorąca świat jako całość i jedno – prowadzi do jedynej prawdziwej koncepcji bóstwa, którą jest chrześcijańska idea Boga Jedyne. Dwie pozostałe są po prostu błędne, ponieważ bądź opowiadają o wielu bogach, mówiąc o nich rzeczy niegodne, zmyślone i fałszywe (teologia poetów), bądź w wulgarny sposób wykorzystują to wszystko do osiągania niegodnych celów politycznych i społecznych (teologia oficjalnego kultu państwowego). Dlatego oba te typy łączą się najczęściej w naturalny sposób, wspierając nawzajem w opanowywaniu umysłów pospolitego ludu. Pyta więc św. Augustyn retorycznie:

Któż założył teatr jak nie miasto? Gwoli czemu miasto go założyło, jak nie gwoli igrzyskom scenicznym? A na czymże polegają te igrzyska sceniczne, jak nie na przedstawianiu spraw bożych, o których te księgi z taką pomysłowością się rozpisują?⁵

Co innego teologia filozoficzna. Pomimo że tę Warron (według św. Augustyna) ceni najwyżej, to mimo wszystko oddziela ją od kontaktu z ludem, zamykając ją „w szkołach między ścianami”, co św. Augustyn ocenia dość dwuznacznie.

Dodatkowym, ważnym wyjaśnieniem terminologicznym, jakie znajdujemy u św. Augustyna, jest to odnoszące się do pojęcia teologii *n a t u r a l n e j*. Tak jak bowiem dwie pozostałe teologie są tylko wytworami ludzkimi, ponieważ są tworem miasta i teatru – samo zaś miasto i teatr to też tylko ludzkie wytwory – tak teologia naturalna istnieje z samej natury (nie jest wymysłem), a także mówi prawdę o naturze Boga, jaki on jest. Tej bądź co bądź ważnej kwestii św. Augustyn niestety nie rozwija w tym miejscu, ale widać, że daje tu o sobie znać właściwa dla pojęcia natury cała jego dwuznaczność, która jeszcze nieraz w filozofii o sobie przypomni. Raz bowiem pojęcie natury oznacza tu „istnienie z natury” (przeciwstawione czemuś wytworzonemu, dodatkowo wytworzonemu przez ludzi), za drugim razem odnosi się do „natury czegoś”, właściwie do jego istoty (tu: istoty Boga).

Platon nie formułuje nigdzie wprost teorii o trzech typach teologii, choć można będzie spróbować taką wydobyć z jego pism. Jest natomiast o tyle ważnym myślicielem z tego punktu widzenia, o ile to właśnie u niego, w *Państwie*, po raz pierwszy znajdujemy samo pojęcie teologii (θεολογία)⁶. Wprawdzie bardziej znane stało się ono dzięki Arystotelesowi, jego teologii⁷ jako „filozofii pierwszej”, nazywanej później teologią naturalną bądź metafizyką, to jednak Platon powinien

⁵ *Ibidem*, s. 232.

⁶ Platon, *Państwo*, 379a, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. 1, s. 122.

⁷ Ściśle rzecz biorąc, Arystoteles używa pojęć „teologia” (θεολογία) i „teologowie” (οἱ θεολόγοι lub θεολογήσαντες) tylko w odniesieniu do mitologii poetyckiej i jej twórców, zwłaszcza z okresu poprzedzającego prawdziwą, filozoficzną wiedzę o Bogu (*Meteor.* II 353a35, *Meta.* A 1071b, *Meta.* B 1000a10, *Meta.* N 1091a 4). Sens tych pojęć mieści się więc całkowicie w obszarze tego, co zgodnie z trójpodziałem Warrona nazywa się teologią mityczną. Na oznaczenie filozoficznej nauki o Bogu Arystoteles używa natomiast terminu „wiedza teologiczna” (ἡ ἐπιστήμη θεολογική), co później doczekało się przekształcenia na „teologię naturalną”, za której twórcę Arystoteles jest powszechnie uważany.

być uznany za twórcę tego pojęcia⁸. Ale o wiele ważniejsze jest to, że w tym samym miejscu, w którym autor *Państwa* używa pojęcia teologii po raz pierwszy, widoczny jest szerszy kontekst filozoficzny, pozwalający doszukać się interesującej nas tu koncepcji trójpodziału. W drugiej księdze tego dialogu Sokrates wraz z przyjaciółmi staje w obliczu pytania o – jak to się tam określa – „wzory w dziedzinie teologii, jakie by powinny być” (ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας, τίνες ἂν εἴεν)⁹. Jest to najważniejszy moment tej części rozważań, których głównym tematem jest krytyka mitów i twórczości poetyckiej odnoszącej się do spraw boskich. W pierwszej kolejności, jak widać, pojęcie i problem teologii w tym fragmencie *Państwa* odnoszą się do kwestii teologii mitologicznej. Celem jest skonstruowanie właściwej i pożądanej teorii na temat tego, co boskie; teorii, która ma zawierać niezbędne reguły i wskazówki dla poetów i autorów sztuk, ale jej ostatecznym przeznaczeniem ma być nie stworzenie teorii twórczości poetyckiej dla niej samej, ale uzyskanie jak najbardziej konkretnego i praktycznego efektu – w postaci dobrze zbudowanego i funkcjonującego państwa, w którym poezja i sztuka mają istotną rolę do odegrania. Wiąże się to oczywiście ze słynną kwestią, dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa. Z interesującego nas punktu widzenia ważne jest jednak to, że mamy tu do czynienia z wyraźnym powiązaniem dwóch rodzajów teologii – mitycznej i państwowej. Poszukiwane „wzory w dziedzinie teologii” to zasady skierowane do poetów i twórców, ale ich jedynym celem jest w istocie coś ważniejszego i nadrzędnego – dobro państwa, doskonałe społeczeństwo. Wynika z tego, że ustanawiając reguły dla twórców sztuk i poezji, trzeba wcześniej mieć wyobrażenie czegoś na kształt teologii państwowej, która zawiera zespół idei i wartości niezbędnych dla istnienia państwa i jego moralnego „dobrobytu”. I faktycznie, takie idee, przynajmniej kilka podstawowych, Platon zaraz sformułuje. Jest to typowa i wspomniana już wcześniej przy okazji prezentacji koncepcji Warrona sytuacja, w której wątek teologii politycznej ściśle łączy się z elementem teologii mitycznej, zgodnie z zasadą, że to miasto-państwo wymyśliło teatr, by w określony sposób przedstawiać sprawy boskie dla osiągnięcia zamierzonego politycznego celu. Ale nie musimy tego powiązania obu teologii oceniać aż tak krytycznie, jak zrobią to Warron i św. Augustyn, o ile nie będziemy mieli na myśli jakichś doraźnych i konkretnych celów politycznych, o jakich na ogół myślimy w takim przypadku, ale o ile chodzić nam będzie o rzecz ogólniejszej natury – o samo istnienie społeczeństwa i państwa jako takich. Tak przynajmniej uważa Platon, poszukując wzorców dla teologii mitycznej w kategoriach wynikających z teologii państwowej, która w istocie jest u niego teoretyczną refleksją nad samymi podstawami państwa i społeczeństwa.

⁸ Nieznane są ewentualne przedplatońskie źródła pojęcia „teologia”, choć istnieją przypuszczenia, że Platon skorzystał jednak z pojęcia istniejącego już w greckiej tradycji. Nie ma to w tym miejscu jednak większego znaczenia, gdyż filozoficzny dyskurs, jaki rozpoczyna Platon tym pojęciem, to zupełnie odrębna historia.

⁹ Platon, *Państwo*, 379a, ed. cit., t. 1, s. 122.

Charakterystyczne jest, że w omawianym fragmencie rozmówcy wyraźnie deklarują, iż poszukując wspomnianych wzorów dla teologii (mitologicznej) nie są przecież poetami. Są raczej kimś, kto z zewnątrz w stosunku do mitologii i poezji może takie reguły w ogóle określić. Ale kto to właściwie jest? Oni sami nazywają siebie „założycielami państwa” i to jest właściwa perspektywa, z której dokonywany tu będzie namysł. Ale oczywiście nie chodzi o to, by faktycznie myśleli o sobie jako o politykach czy przywódcach politycznych, dosłownie traktowanych „założycielach państwa” (οἰκισταὶ πόλεως). Zgodnie z powszechnie znaną i jedną z ważniejszych tez Platońskiego *Państwa* zadanie stanowienia i kierowania państwem ma być powierzone filozofom lub władcom, którzy będą zajmowali się i kształcili w filozofii. Niezależnie od krytyki takiego poglądu, która należy przecież do jednych z najpopularniejszych wątków całej europejskiej filozofii polityki i której tu przytaczać nie ma potrzeby, należy podkreślić, że Platonowi wyraźnie chodzi o filozofię jako taką, o rolę, jaką ma ona spełniać w teoretycznym procesie „zakładania państwa”. Cały dialog pisany jest właśnie z tej perspektywy – filozofii państwa. To w niej dokonywany jest namysł nad podstawami organizmu państwowego, to w niej poszukuje się jego najlepszego modelu i w niej formułuje praktyczne wnioski mające służyć jego realizacji. Wspomniani „założyciele państwa”, za jakich uważają się uczestnicy dialogu, to właśnie filozofowie, którzy nawet jeśli nie rządzą, to mają coś istotnego do powiedzenia w tej kwestii.

Najważniejsze w tym momencie jest jednak to, że jest tu także miejsce na ten typ refleksji, który wcześniej – zgodnie z podziałem Warrona – określiliśmy jako teologię naturalną, filozoficzną. Temat jest poważny i szeroki, ale opierając się na samym tylko omawianym tu konkretnym fragmencie *Państwa*, rzecz można ująć krótko: ważną częścią namysłu nad sprawami państwa i roli oraz charakteru sztuki w jego strukturze, o których tu się wiele dyskutuje, jest zagadnienie tego, „Jaki bóg naprawdę jest [?]” (οἷός τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν).¹⁰ Właśnie odpowiedź na to pytanie będzie wymagać zbudowania koncepcji teologii naturalnej, filozoficznej. Można nawet odnieść wrażenie, że to od odpowiedzi na to pytanie – zwłaszcza w kwestii możliwości uznania Boga za przyczynę zła – zależało będzie wiele rozstrzygnięć decydujących o takiej, a nie innej idei państwa oraz takiego, a nie innego rodzaju sztuki przez to państwo akceptowanej. Nie znaczy to, oczywiście, że Platon będzie chciał, wzorem późniejszych państw wyznaniowych, podporządkować sprawy państwa i sztuki sprawom teologii, tym bardziej, gdybyśmy brali ją w jej potocznym, religijnym sensie, utożsamiając z jakąś konkretną doktryną teologiczną związaną z określoną religią. Jeśli Platon dokonuje namysłu nad naturą Boga („jaki bóg naprawdę jest”), co możemy nazwać przecież teologią, to chodzić mu może jedynie o pojęcie Boga, do którego dostęp umożliwi czysta filozofia. Ta filozoficzna koncepcja Boga, później często w celu uniknięcia nieporozumień i związków z religią nazywana koncepcją Absolutu, to wystarczająca podstawa

¹⁰ Platon, *Państwo*, ed. cit., t. 1, s. 122.

do tego, by mówić tu po prostu o teologii filozoficznej czy naturalnej. Natomiast to, czy i w jakim stopniu Platon faktycznie podporządkowuje sprawy państwa oraz sztuki tak pojętej teologii, to już inna kwestia, oczywiście niezwykle ważna z punktu widzenia filozofii polityki i estetyki filozoficznej. Pamiętać trzeba jednak, że chodzi tu będzie nie o teologię w jej zwykłym, religijnym sensie – i tego rodzaju podporządkowanie spraw państwa – ale o teologię filozoficzną, zbudowaną na racjonalnych zasadach i tymże zasadom w sposób krytyczny podporządkowaną. Trzeba będzie za chwilę jeszcze powrócić do kwestii tego, jakie są ustalenia tejże teologii na temat natury Boga i jaki to ma mieć oddźwięk w teorii twórczości poetyckiej przyjętej w mury miasta-państwa.

Interesujący tu nas trójpodział teologii u Platona można by więc zrekonstruować i streścić następująco: Rozmówcom dialogu chodzi o wykreślenie wzorów dla teologii mitologicznej (poezji), które będą uwzględniały przede wszystkim interes i dobro państwa, co jest dowodem podporządkowania owych wzorów zasadom teologii państwowej. Ostatecznie jednak wszystko będzie zależeć od tego, do jakich ustaleń dojdzie się w filozoficznym dyskursie nad istotą bóstwa, który jest przedmiotem teologii filozoficznej, naturalnej. Jak widać, mamy tu nie tylko trzy teologie i ich rozgraniczenie, ale także coś więcej – bliżej określone relacje podporządkowania i ważności. W istocie to ten ostatni wątek interesuje Platona najbardziej i właściwie to jemu należałoby poświęcić najwięcej uwagi. Ale zawsze warty podkreślenia jest fakt, że kreśląc w taki sposób granice obszarów trzech typów teologii, autor *Państwa* zapowiada tu przecież coś, co kilka wieków później osiągnie niemałą popularność i sporą filozoficzną rangę.

Chyba najbardziej znanym elementem filozofii Platona związanym z omawianym tu zagadnieniem teologii jest krytyka mitologii i twórczości poetyckiej, którą przy pewnym uproszczeniu można uznać za tożsamą z krytyką potocznych wyobrażeń religijnych. Nie jest to temat obcy starożytnej filozofii, która prawie od początku udawiała swoje krytyczne zainteresowanie religią ludową, a nawet bywa niekiedy wprost traktowana jako dziedzina, której konstytutywnym elementem jest właśnie negacja stanowiska religijnego. Charakterystyczne w tym stosunku filozofii wobec wyobraźni religijnej (teologii mitycznej) jest to, że podstawę do takiego postępowania czerpała ona z filozoficznej teorii Boga, z teologii filozoficznej. Klasycznym, bardzo wczesnym przykładem takiej postawy jest słynna krytyka religii, jej antropomorfizmu, dokonana przez Ksenofanesa oraz jego filozoficzna koncepcja Boga-Absolutu, zapowiadająca Parmenidesową teorię jednego, niezmiennego i wiecznego Bytu. Na tle wcześniejszej i późniejszej filozofii koncepcja Platona ma jednak jedną ważną cechę wyróżniającą. Jest nią wprowadzenie obok krytyki teologii mitologicznej z jednej strony i obok skonstruowania na podstawie zasady poznania rozumowego filozoficznej koncepcji boskości (teologia naturalna) z drugiej, trzeciego elementu w postaci filozoficznej teorii (teologii) państwa. Przez tę ostatnią należy w tym miejscu rozumieć nie jakąś skomplikowaną i wyrafinowaną teoretycznie konstrukcję ideową, ale o w

miarę prostą zasadę, która sprowadza się do zagadnienia, co z punktu widzenia dobrego państwa wolno, a czego nie powinno się w ogóle mówić i pisać o bogach (Bogu). Takie jej rozumienie odpowiada temu, jak teologię państwową sytuował później Warron. Tak czy inaczej, dopiero wszystkie trzy aspekty teologii stanowią interesującą Platona całość, która bez elementu teologii politycznej byłaby jedną z wielu w starożytności koncepcji filozoficznej krytyki religii. Jak wskazuje na to omawiany tu fragment *Państwa* – dopiero owe trzy rodzaje teologii w ich wzajemnej relacji stanowią węzłowy problem głównej części Platońskiej filozofii. Krytyka teologii mitycznej z perspektywy teologii filozoficznej to jeden z ważniejszych i bardziej popularnych motywów filozofii starożytnej w zakresie ogólnie pojętej problematyki teologicznej, ale dla Platona interesujące jest ujęcie wszystkiego z dodatkowej perspektywy – teologii państwowej, która wprowadzie podporządkowuje się zasadom teologii filozoficznej, ale zarazem stanowi główny i bezpośredni jej cel. Krótko mówiąc, reguły ustala teologia filozoficzna, lecz robi to przy najwyższym, może wręcz wyłącznym, zainteresowaniu sprawami teorii państwa. Można wprowadzić uważać Platona za twórcę teologii filozoficznej jako odrębnej, może nawet jako podstawowej dziedziny filozoficznej, ale mając na uwadze cały kontekst jego myśli, zwłaszcza dominującą obecność wątku filozofii polityki, nie można powiedzieć, by taka ocena była zgodna z wewnętrzną perspektywą tej filozofii.

Przekonanie o dominacji problematyki politycznej u Platona łatwo podważyć, wskazując jako podstawowe zagadnienie jego filozofii coś innego – teorię idei. Nie ma sensu spierać się na temat słuszności jednej bądź drugiej opcji, z których przecież każda ma swoje racje. Można jednak przytoczyć pewne argumenty na rzecz jednej z nich, o ile może to mieć znaczenie z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia teologii. I tak jako jedno ze źródeł czy inspiracji filozofii Platona wskazuje się pitagoreizm. Ma to, jak się sądzi, znaczenie przede wszystkim w dwóch ważnych obszarach myśli Platońskiej. Pierwszym i chyba bardziej popularnym jest nauka o duszy, ważna dla Platona zwłaszcza w aspekcie problematyki nieśmiertelności oraz teorii anamnezy; drugim – obecność wątków matematycznych w dialogach, i to w różnych kontekstach i zastosowaniach, od „matematycznej” (geometrycznej) koncepcji świata z *Timajosa* do matematycznych przykładów odnoszących się do teorii idei. Wydawałoby się, że ze względu na niezwykle ważną teorię idei w systemie Platona to ostatecznie zastosowanie nauki pitagorejskiej powinno mieć podstawowe znaczenie w jego filozofii. Tymczasem jako kontrargument można przytoczyć fakt, iż może właśnie z inspiracji pitagorejskich wynikała u Platona tak istotna rola problematyki politycznej. To pitagoreizm przecież, jak chyba żadna inna koncepcja tego czasu (bo sofisci nie byli dla Platona właściwym punktem odniesienia, najwyżej krytyki), potrafił postawić sprawy filozofii praktycznej, w tym filozofii państwa, w centrum zainteresowania, i to w taki sposób, że mogło to pozytywnie wpłynąć na Platona. Jak wiadomo, ostatecznym praktycznym skutkiem pitagoreizmu w tym zakresie był nie do końca udany projekt polityczny, co

oznacza, iż sprawy te pitagorejczycy traktowali nader poważnie. Filozofia Platona w wielu aspektach, także teorii politycznej, przypomina te pitagorejskie dążenia teoretyczne i częściowo praktyczne (podróże na Sycylię). Na istotną rolę tego wątku w ramach formacji pitagorejsko-platońskiej może wskazywać również fakt, iż nawet taki samotnik, metafizyk i mistyk jak Plotyn, najwybitniejszy kontynuator tej filozofii, nie zapomniał o swego rodzaju politycznym zainteresowaniu, gdy planował założenie państwa Platonopolis. W każdym razie mamy w przypadku pitagoreizmu do czynienia z na tyle ważną rolą problematyki politycznej, że nawet Kant wiele wieków później postanawia przypomnieć ten właśnie wątek jako bodaj najważniejszy w całej filozofii Pitagorasa; filozofii, którą zresztą niezwykle ceni głównie z tego powodu. A co najciekawsze, Kant włącza to wszystko w kontekst, który szczególnie może nas tu zainteresować, mianowicie w kontekst teologiczny. Przez teologię rozumie Kant oczywiście filozoficzną refleksję nad sprawami boskimi, w inny sposób niż religia ludowa ujmującą te kwestie, a przede wszystkim stanowiącą podstawę i punkt odniesienia dla krytyki religii. Wszystko według Kanta ma jednak przede wszystkim cel praktyczny, społeczny. Celem teologii (filozofii) Pitagorasa – pisze Kant – „nie było nic innego jak tylko oczyszczenie religii z ludowych urojeń, pohamowanie tyranii oraz wprowadzenie większej praworządności w państwach”¹¹. To samo, jak się zdaje, przynajmniej w ogólnym zarysie, można by powiedzieć o celach filozofii politycznej Platona.

Trudno akurat Kanta uznać za autorytet w dziedzinie historii filozofii, ale zawsze zdanie tak wielkiego myśliciela warto wziąć pod uwagę. Kant, być może pod wpływem swojego własnego zainteresowania filozofią praktyczną, priorytetem praktycznego rozumu, postawił akcent na te sprawy także w swojej wykładni roli pitagoreizmu, ale – jak się zdaje – raczej się nie pomylił. Wracając jednak do samego Platona, to w jeszcze inny sposób można wesprzeć tezę o priorytecie problematyki politycznej w jego systemie. Dla autora dialogów, tak jak dla większości Greków, problem państwa utożsamiany był do pewnego stopnia z zagadnieniem prawodawstwa. Ustanowienie praw, napisanie „konstytucji” dla zakładanych państw czy reformowanych organizmów politycznych było podstawową czynnością, na jakiej w ogóle opierało się istnienie państwa. Jak wspomina choćby Diogenes Laertios, do greckiej tradycji należało to, iż zadanie takie (tzn. napisanie praw) powierzano często po prostu filozofom. To dlatego Platon, właśnie jako filozof, mógł z taką oczywistością wypowiadać się na te tematy, dawać rady na temat dobrych praw swoim przyjaciółom zajmującym się praktyką polityczną, jak dowiadujemy się tego np. z *Listów*. To dlatego też mógł w ogóle uznać Solona – prawodawcę za jednego z największych filozofów, od którego wywodził też swoje wyobrażenie na temat filozofii. Z tego powodu jako szczególnie ważna jawi się jedna z wypowiedzi na temat prawa, jaką znajdujemy w *Liście ósmym*.

¹¹ I. Kant, *Logika*, przeł. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 42 (por. *Immanuela Kanta logika. Podręcznik do wykładów wydany [po raz pierwszy] przez Gottloba Benjamina Jäscheho przetłumaczył dr Zygmunt Zawirski*, „Filo-Sofija”, 2002, nr 1 [2], s. 145).

Pisze tam Platon: „A Bóg to dla ludzi rozsądnych prawo, dla nierozsądnych zaś przyjemność” (θεὸς δὲ ἀνθρώποις σὺφροσι νόμος, ἄφροσι δὲ ἡδονή)¹². Wypowiedzią taką stajemy od razu w centrum problemu teologicznego. Trudno o lepsze dowartościowanie zagadnienia prawa niż to, jakiego dokonał Platon, utożsamiając je z samym Bogiem i czyniąc *de facto* refleksję o prawie nowego rodzaju teologią. A ponieważ prawo oznacza zarazem problem państwa – mamy tu do czynienia z doskonałym przykładem pełnej i spójnej „teologii państwowej”; i to takiej, która nawet przewyższa swoją rangą to, co na temat roli i miejsca tej teologii w systemie trójpodziału teologii napiszą później Warron i św. Augustyn. Żaden z nich przecież nie powie, że prawo jest Bogiem. Gdyby tę wypowiedź Platona potraktować jak najbardziej poważnie, to być może powinno tu się mówić o jednej z pierwszych w historii myśli europejskiej próbie utożsamienia teologii naturalnej (mówiącej o istocie Boga) z teologią polityczną, państwową, dla której fenomen prawa jest czymś najistotniejszym.

Być może nie należy jednak przeceniać znaczenia powyższego stwierdzenia Platona, pochodzącego przecież z mało znanego i niezbyt ważnego jego pisma. Warto jednak je w ogóle odnotować jako odpowiadające w szczególny sposób teorii o trzech typach teologii u autora *Państwa*, gdzie „teologii państwowej” (w opisanym wyżej sensie) przypada wybitnie ważna rola. Jako uzupełnienie i rozwinięcie można natomiast wspomnieć co nieco o zasadach teologii naturalnej przedstawionych w *Państwie*. One bowiem wydają się o wiele bardziej konkretne i mają oczywiście zarazem bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość artystyczną, a pośrednio – także polityczną, nadając spójność koncepcji trójpodziału teologii. Są w istocie dwie główne zasady, do jakich w teologicznych rozważaniach nad tym „jaki bóg naprawdę jest” dochodzą rozmówcy w drugiej księdze *Państwa*. Pierwsza mówi o tym, że Boga wolno traktować tylko jako przyczynę dobra, w związku z czym nie możemy o nim mówić jako o przyczynie wszystkiego¹³. W tym ostatnim przypadku musielibyśmy bowiem uznać go także za przyczynę zła, a tego zrobić nie wolno. W istocie Platon nie wyjaśnia dostatecznie, dlaczego Bóg i zło są nie do pogodzenia. Teza o metafizycznej „dobroci” Boga jest z pewnością jednym z aksjomatów jego koncepcji, co nie znaczy, że nie można by podyskutować na jej temat. Platon jednak tego nie czyni. Może dlatego, że te wysoce metafizyczne kwestie nie interesują go zbyt w tym momencie. Bo choć mamy tu do czynienia z narodzinami znanego później i ważnego problemu metafizycznego, jakim jest zagadnienie teodycei, to dla Platona liczy się przede wszystkim aspekt praktyczny tej kwestii. Chodzi o to, co z tezy o niemożliwości uznania Boga za przyczynę zła mogłoby wynikać dla twórczości poetyckiej i dramatycznej oraz jakie skutki miałyby to przynieść dla dobrego funkcjonowania państwa¹⁴. Być może

¹² Platon, *Listy*, 355c, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 72.

¹³ Platon, *Państwo*, ed. cit., t. 1., s. 123.

¹⁴ „Więc to by było – powiedziałem – jedno prawo dotyczące bogów i jeden wzór, który wymaga, żeby ci, co mówią i piszą wiersze, mówili i pisali, że bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko że jest przyczyna rzeczy

kulminację tych rozważań znajdziemy w dalszych partiach dialogu, zwłaszcza w księgach VI i VII, gdzie będzie mowa o właściwym Bogu – Idei Dobra, ku której powinni zbliżać się ci, którzy mają sprawować rządy, układać prawa i stanowić zasady, w tym zasady pisania sztuk i poezji w państwie.

Druga zasada wydaje się mieć mniejszą wartość metafizyczną, choć w pewien sposób powiązana jest z poprzednią i stanowi jej bardziej praktyczne rozwinięcie. Mówi ona o tym, że

[...] bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i słowie, i ani się sam nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie” (ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὐτε αὐτὸς μεθίσταται οὐτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὐτε κατὰ φαντασίας οὐτε κατὰ λόγους οὐτε κατὰ σημείων πομπάς, οὐθ’ ὕπαρ οὐδ’ ὄναρ)¹⁵.

Mamy tu już wyraźniejszą i bardziej bezpośrednią polemikę z mitologią, ale i w tym przypadku, jak w poprzednim, dokonuje się to z punktu widzenia założeń teologii naturalnej i w celu przedstawienia właściwych reguł obowiązujących w zdrowym moralnie państwie.

Z ogólniejszych wniosków, jakie się nasuwają, warto może przytoczyć ten, że dla Platona nie liczy się jeszcze w takim stopniu, jak to będzie później w filozofii, czysta metafizyka (teologia naturalna) dla niej samej, ale raczej szerszy teologiczny kontekst, całokształt spraw obejmujących powiązane ze sobą zagadnienia teologii naturalnej, mitycznej i państwowej. Rozważania o Bogu w *Państwie*, przynajmniej w części tu omawianej, nie stanowią celu samego w sobie i – jak się zdaje – podporządkowane są lub co najmniej silnie powiązane z innymi kwestiami, które w takim samym stopniu, co tamto, wydają się ważne. Jedność tej teologicznej całości potwierdza poniekąd słuszność przekonania o ważnej roli koncepcji trójpodziału – ale i swego rodzaju „trójjedności” – teologii, która także dla Platona jako tego typu potrójnie złożona całość ma dopiero właściwe znaczenie. To z kolei prowadzi do jeszcze innego pytania, ogólniejszej natury, mianowicie: z iloma w istocie teologiami mamy tu do czynienia i jaka jest ewentualnie właściwa hierarchia między nimi? I czy takie pytania mają w ogóle sens w odniesieniu do greckiej teologii?

Dla Warrona i jego następców było czymś oczywistym, że wolno mówić po prostu o trzech rodzajach teologii, przy czym z opisu, jaki tam znajdujemy, wynika, że wszystkie trzy stanowiły jakby części większej całości, wzajemnie się dopełniając. Tak Warron, jak i później św. Augustyn, starają się wprowadzić tu pewną hierarchię, ale wydaje się, że nie ma ona większego znaczenia z punktu widzenia tego, że i tak wszystkie trzy teologie są w jakimś stopniu równorzędnymi elementami czy aspektami jednej wspólnej sprawy, jaką była szeroko pojęta rzeczywistość teologiczna będąca doświadczeniem starożytnych.

dobrych” (Platon, *Polis*, 383c – οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, εἰς ἅν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς τε λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν).

¹⁵ Platon, *Państwo*, 382e, *ed. cit.*, t. 1, s. 130.

Z naszej perspektywy, gdy przez teologię rozumiemy dużo węższy zakres spraw, zredukowany w istocie do religii (objawionej), takie szerokie ujęcie może wydawać się zaskakujące i niezrozumiałe. Ale to przecież starożytni – a nie my – wymyślili to pojęcie i za jego pomocą starali się oddać jak najlepiej możliwie szeroki zakres problemowy, niemożliwy raczej do uchwycenia w ramach naszych kategorii pojęciowych. Według naszych standardów niełatwo jest bowiem od razu pojąć, dlaczego filozofów uprawiających według swoich metod naukę o Bogu należy nazywać teologami; albo dlaczego tego określenia wolno używać w odniesieniu do osób formułujących zasady dobrej sztuki w państwie. Coś takiego mogło jednak być czymś oczywistym tak dla Platona, jak też zwłaszcza dla późniejszych myślicieli zajmujących się teologią. Było to możliwe, ponieważ Grekom nieznanym było to wąskie pojęcie teologii, jakie wykształci się później, zwłaszcza w obszarze myśli chrześcijańskiej. Teologia była specyficznym wytworem greckiej umysłowości, ale najważniejszą jej cechą było to, iż obcy jej był ostry podział na teologię jako dziedzinę religijną z jednej strony i filozofię czy naukę – z drugiej. Podział następował według innej reguły: ponieważ wszystko było w istocie „jedną” teologią, podział ten był właściwie czymś wewnętrznym dla teologii jako takiej, istniał tylko w jej ramach i oznaczał rozróżnienie np. na teologię mityczną (którą my dziś mamy zwyczaj utożsamiać z religią grecką) i teologię filozoficzną; ale wszystko w ramach jednej większej teologicznej całości. To dlatego filozofowie w Grecji z taką oczywistością podejmują dyskusję nad sprawami boskimi i nie uważają wcale, by musieli się tłumaczyć przed innymi „specjalistami od teologii”, dlaczego w ogóle mają prawo to robić. Rozmowa filozofa Sokratesa z kapłanem Eutyfronem, podejmująca jakże istotny problem teologiczny, jest rozmową równorzędnych i równoprawnych uczestników. To samo jeśli chodzi o teologiczne wypowiedzi i treści jakże licznie obecne w poezji czy dramacie greckim. Wszyscy są „teologami” i uczestniczą w jednej, ogólnej, greckiej rozmowie o tym, co boskie. Nie ma jeszcze potrzeby, jak to będzie później, ustalać dokładnie, kto w tym gronie jest ważniejszy. Wprawdzie filozofowie dość szybko zaczną podkreślać swoją naukową wyższość, jednak nie zapominają, że biorą tylko udział jako jedni z wielu w szerszej dyskusji, gdzie wszystkim chodzi o to samo i gdzie głos każdego brany jest pod uwagę. Nieprzypadkowo Platon nie tylko podejmuje dyskusję z twórcami mitów, ale i sam często jeszcze ucieka się do języka poezji i mitu; nieprzypadkowo zajmuje go sprawa tego, „jaki bóg naprawdę jest”, nie dla czysto naukowej ambicji, ale przede wszystkim z jak najbardziej praktycznego powodu, którym jest poszukiwanie idei dobrego państwa, państwa według reguł „teologii państwowej” – jeśli tak wolno powiedzieć – urzędowego. Trójpodział teologii u Platona – jeśli w ogóle zgodzimy się na to zapożyczone od Warrona pojęcie – to zarazem jej ukryta istotna „trójjedność”.

Anna Chlewicka, Maciej Chlewicki

Three Theology of Plato

Abstract

The article is an attempt at interpreting the problem of theology in Plato on the basis of Varro's concept of a threefold theology, mythical (*fabulosa*), political (*civilis*) and philosophical (*naturalis*). The authors focus on primarily on certain excerpts from Plato's *Politeia*, which contain a very early approach to the threefold view, which in turn is vital to the Greek philosophical-and-religious mentality.

Keywords: Plato, Greek theology, philosophy, myth, politics.

