

2475

KS. DR. POTEMPA
PROFESOR SEMINARJUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

PRZYCZYNY
WZIĘTOŚCI PLATONA
U MYŚLIGIELI CHRZEŚCIJAŃSKICH



NAKŁADEM AUTORA

W Ł O C Ł A W E K 1 9 2 6

<http://rcin.org.pl>

№ 2333

KS. DR. POTEPA
PROFESOR SEMINARJUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

2475

PRZYCZYNY
WZIĘTOŚCI PLATONA
U MYŚLICIELI CHRZEŚCIJAŃSKICH



№ In. 2642

NAKŁADEM AUTORA

W Ł O C Ł A W E K

1 9 2 6



nr. inw. 2642

T.2475



29002475000000

H-123380

CZCIONKAMI DRUKARNI DIECEZJALNEJ WŁOCŁAWEK, BRZESKA 4.

PRZEDMOWA.

Rozprawa niniejsza jest odbitką artykułu, który pod tym samym tytułem ukazał się w „Ateneum Kapłańskim” w grudniu ubiegłego roku, str. 56—72. Zmiany dotyczą poprawy błędów drukarskich oraz niektórych drobnych uzupełnień.

Włocławek, dnia 7 stycznia 1926 r.

AUTOR.



ISMA Platona wywierały zawsze wielki wpływ na duchowy rozwój ludzkości. One to oddziaływały głęboko na Cyncerona¹⁾, który miał zapoznać świat rzymski z dorobkiem myśli greckiej; na Filona²⁾, którego ideałem było pogodzenie mozaizmu z filozofją Platona; na neoplatonizm, ów ostatni wielki wysiłek konającego świata starożytnego; na humanistów Odrodzenia; nareszcie na rozwój przyrodznawstwa nowoczesnego, w którym i po dziś dzień jest wiele pierwiastków platońskich³⁾. Jednym słowem: zawsze, a przedewszystkiem w chwilach przełomowych, odzywał się Platon i odzywa się aż do chwili obecnej⁴⁾.

¹⁾ Ueberweg-Prächter, Grundriss d. Gesch. d. Philos. I. Teil. Berlin 1909, str. 301.

²⁾ Barbedette, Histoire de la philosophie. Paris 1923, p. 106: „Philon est un Platon juif; en le lisant, on est forcé de s'écrier: „vel Plato philonizat, vel Philo platonizat”.

³⁾ Por.: Otto Liebmann, Gedanken und Tatsachen. Bd. I. 2. Aufl., artykuł „Idee und Entelechie” str. 102.

⁴⁾ O wpływie Platona na rozwój duchowy ludzkości pisze obszerniej prof. Tadeusz Sinko w swem dziełku: „Żywy spadek po Grecji i Rzymie”. Kraków 1923, str. 31/2. O tem zagadnieniu ukazała się też w ostatnich tygodniach książeczka angielskiego uczonego A. Ed. Taylor'a p. t. „Platonism and its influence”. London.

Wielkim był też wpływ Platona na rozwój myśli filozoficznej chrześcijańskiej. To ujawnia się już u Justyna¹⁾, a po nim prawie u wszystkich Ojców Kościoła, przede wszystkim zaś u św. Augustyna²⁾. Wpływ Platona widać również w początkach scholastyki. Dopiero Albert Wielki i św. Tomasz skierowali ruch scholastyczny w koryto filozofii arystotelesowskiej. Mimo to jednak pozostał dość znaczny wpływ Platona na scholastykę. Bo Albert Wielki przyznawał, że prawdziwy filozof musi się liczyć zarówno z Arystotelesem jak i z Platonem. Nawet w filozofii św. Tomasza pozostały niektóre pierwiastki platońskie. I św. Bonawentura, który prawie dorównywa „Doktorowi Anielskiemu” w dziedzinie filozofii i teologii, ulega w znacznej mierze myślom platońskim i augustjańskim, co okazuje się nawet w jego stylu. A stanowisko, jakie on zajął wobec Platona, sprawiło, że tradycje platońskie znalazły stałe schronienie w szkole franciszkańskiej³⁾. W Neoscholastyce wreszcie, będącej wznowieniem filozofii św. Tomasza, a co za tem idzie, filozofii Arystotelesa, napotyka się także kierunki platońskie⁴⁾. Wobec tego można się zapytać: Czem tłumaczyć wzięcie, jakie Platon miał i po dziś dzień ma wśród myślicieli chrześcijańskich?

Przyczyną tego zjawiska jest przede wszystkim zgodność wielu poglądów tego filozofa z nauką chrześcijańską. Platon przecież uznaje istnienie Boga, Opatrzność, aniołów stróżów⁵⁾, nieśmiertelność duszy, sankcję pozagrobową a nawet rzechy można — czyścić. Szczupłe ramy artykułu nie pozwolą na rozwinięcie choćby w stresz-

1) Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie. II. Teil, wyd. przez prof. Matth. Baumgartnera, Berlin 1915, str. 62 pisze: „Der Einfluss der Philosophie, insbesondere der stoischen und platonischen auf die Justinischen Lehren ist offenkundig”. Tam znajdzie czytelnik też dalszą literaturę o zależności Justyna od filozofii platońskiej oraz o tem, co inni myśliciele chrześcijańscy mają wspólnego z Platonem. Stosunkiem Ojców Kościoła do Platona, przede wszystkim Ojców greckich, zajmuje się też „Encyklopedia Kościelna” wydana przez Ks. Michała Nowodworskiego tom IX. Warszawa 1893, str. 537 i nast., artykuł „Platonizm”.

2) Por. Maurycy Straszewski, Filozofja św. Augustyna. Lwów 1922, str. 176/7.

3) Ueberweg-Heinze, op. citat. II. Teil, str. 448 i nast.

4) Joh. Hessen, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, Kempten, str. 14.

5) Np. Faidon, rozdz. 57; „Biesiada” rozdz. 23, z czem porównaj: Tob: cap. 12, 12.

czeniu całej filozofji Platona. Zwrócimy tutaj tylko uwagę na najbardziej charakterystyczne pod tym względem punkty jego nauki z dziedziny teodycei, teorii poznania, psychologii i etyki.

O nieśmiertelności duszy i zagadnieniach z nią związanych pomówimy później, a mianowicie przy porównaniu etyki Platona z etyką chrześcijańską.

Istnienie Boga, uważa Platon za prawdę tak nieodzowną, że w „Prawach” widzi w niej podstawę moralności¹⁾. Przeto po raz pierwszy w dziejach myśli przedstawia on w tem samym piśmie (p. 894 B i nast.) dowód istnienia Boga. W Bogu widzi pierwszą przyczynę ruchu. Argumentu tego używa się jeszcze po dziś dzień. Dla ludzi niewiernych ustanawia osobny sąd pod nazwą „nocne zgromadzenie“. Ludzie, którzy mimo napomnień nie chcą wyrzec się swych błędów religijnych, powinni być śmiercią karani. Wielki też nacisk kładzie tam na wiarę w Opatrzność²⁾. A w „Obronie” każe Sokratesowi do sędziów tak przemawiać:

„Więc i wy, sędziowie, powinniście być dobrej myśli co do śmierci i przejąć się tą jedną prawdą, że człowieka sprawiedliwego nie może spotkać żadne zło ani za życia ani po śmierci i że bogowie nie zapominają o jego sprawach”³⁾.

Dalej myślicieli chrześcijańskich usposobiło przychylnie do Platona jego stanowiska wobec zdolności poznawczej rozumu. On bowiem broni podstaw wszelkiej prawdy przeciw sceptycyzmowi swego czasu. Nie tylko mówi o tej sprawie na wielu miejscach swych pism⁴⁾, ale pozatem poświęcił temu zagadnieniu dialog Teaitetos, w którym stawia pytanie: „Czem jest wiedza?”⁵⁾, oraz stara się możli-

¹⁾ „Prawa” 890 B i nast. — Platona przytaczam według tekstu C. Fr. Hermanna. Całkowitego tłumaczenia dzieł Platona na język polski dotychczas nie posiadamy. Niektóre dialogi ukazały się w „Książnicy” w tłumaczeniu prof. Wład. Witwickiego. Dla wygody czytelnika będę przy tych pismach obok przyjętego sposobu cytowania i odpowiedni rozdział przytaczał. Te miejsca, które w tej rozprawie z Platona po polsku przytoczyłem, nie są zaczerpnięte z tłumaczenia prof. Witwickiego, lecz tłumaczone przezemnie.

²⁾ „Prawa” 905 D.

³⁾ Apologja 41 GD, czyli rozdział 33.

⁴⁾ Ponieważ przy wyliczaniu pism platońskich musiałem trzymać się jakiegoś porządku, przeto przyjąłem porządek, za jakim przemawia Constantin Ritter w swem dziele „Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre”. I. Bd. München 1910 str. 273 i 254/5.

⁵⁾ Teait. 146 E.

wość wiedzy wykazać. A chcąc to skutecznie, zajął Platon nie tylko w tym piśmie, ale też w Charmidesie¹⁾, Menonie²⁾, Eutydemie³⁾, „Uczcie”⁴⁾, Faidonie⁵⁾, „Rzeczypospolitej”⁶⁾, Faidrosie⁷⁾ i Sofiscie⁸⁾ głęboko do tajników naszej świadomości. Gdy później św. Augustyn wykazywał możliwość wiedzy i opierał ją na doświadczeniu wewnętrznym⁹⁾, to kroczył on śladami Platona. Przedmiot wiedzy,

1) Rozdz. 13—22, gdzie filozof przy badaniu istoty cnoty „roztropności” zboczył w dziedzinę logiki i teorii poznania.

2) W tym piśmie przyrównuje Platon wiedzę do rzeźbiarstwa. W rzeźbiarstwie dawnem były posągi bez życia. Gdy Daidalos począł w swych posągach wyrażać życie i ruch, wtedy mówiono, że należy jego posągi przywiązać, żeby nie uciekły. Podobnie należy wiązać i wiedzę. Przytwierdzenie wiedzy nastąpi, gdy się przytoczy rację. Bez przytoczenia racji niema wiedzy, lecz tylko mniemanie. (Menon 97 C — 98 A). Wszelkie odkrywanie nowych prawd polega na wspomnieniu sobie tego, co dusza widziała przed swem połączeniem się z ciałem. Por. Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Leipzig 1903, str. 39.

3) W tym dialogu naszego przedmiotu dotyczy objaśnienie sofizmatów, np. 286 D i nast.

4) 204 A mówi Platon o psychologicznej pobudce szukania wiedzy (rozdz. 23 na końcu), a p. 210 E i nast. (rozdz. 29) mówi o przymiotach idej jako przedmiotu wiedzy. Ten ustęp przytoczę w polskim tłumaczeniu przy omawianiu roli miłości u Platona.

5) p. 65 A i nast. czyli rozdz. 10 — 12.

6) p. 518 BC i nast.; 523 A i nast.

7) W Faidrosie zajmuje się Platon między innymi rzeczami też i teorią poznania, rozróżniając przytem wrażenie zmysłowe od pojęcia. Zdolność do tworzenia pojęć na podstawie wrażeń zmysłowych tłumaczy p. 249 BC za pomocą wspomnienia sobie tego, co dusza widziała przed tem życiem ziemskim.

8) W Sofiscie rozprawia się Platon z twierdzeniem Parmenidesa, że istnieje tylko jeden byt a niebytu niema (p. 237 A i nast.). Opierając się na tem zdaniu, twierdzili niektórzy erystycy, że możliwe są jedynie sądy A jest A, B jest B itd. Wobec tego wykazuje Platon, że pojęcia nie są martwemi. Nie tylko można powiedzieć: „człowiek jest człowiekiem”, ale też: „człowiek jest dobrym” itd. Właściwe łączenie ze sobą różnych pojęć albo oddzielanie ich od siebie jest rzeczą osobnej sztuki, na której rozumie się jedynie filozof (253 B — 254 B). Tą sztuką jest dialektyka. Ale Platon nie tylko zwalcza nieruchomość pojęć, za jaką przemawiali eleaci, lecz szuka zarazem najwyższych pojęć, czyli kategorii. Za takie uważa: byt (254 D), spokój - ruch (255 C), tożsamość - różność (255 D).

9) Jego pismo „Contra academicos” jest całe poświęcone zbijaniu sceptycyzmu. Możliwość wiedzy opiera na doświadczeniu wewnętrznym:

nie ulegający żadnej zmianie, znalazł Platon w wiecznych i niezmiennych ideach¹⁾.

Nauka o ideach, którą ten filozof rozwija w wielu dialogach²⁾, znalazła odgłos u myślicieli chrześcijańskich.

Naprzód aprjoryczność idei. Św. Tomasz wprawdzie jest Arystotelesa zdania, że dusza człowieka jest początkowo niezapisaną tablicą, i że wszelka wiedza nasza pochodzi z doświadczenia. Platon zato przypuszcza, że człowiek nie przychodzi na świat bez pojęć. Obcując bowiem przed swem wcieleniem się z bogami, widziała dusza nasza wszelką prawdę³⁾. Tutaj na ziemi przypomina sobie wszystko. Wszelkie uczenie się jest przeto tylko przypominaniem sobie⁴⁾. To zapatrywanie Platona podzielał początkowo i św. Augustyn. Później zarzucił przedistnienie duszy jako niezgodne z wiarą. Ale tem samem nie zarzucił aprjoryczności pojęć. Zachowała się ona w jego poglądzie o „oświeceniu duszy przez Boga”⁵⁾. Pogląd ten pojawia się później u św. Bonawentury, przede wszystkim zaś u mistyków. Później wznowił Kartezjusz myśl o „wrodzonych ideach”. U Malebrancha, którego nazwano „Platonem chrześcijańskim”, polega cała wiedza na bezpośredniem oddziaływaniu Boga na duszę. U Leibnitza niema innych pojęć jak tylko wrodzone, gdyż „monady nie posiadają okien”. Kant stara się napróżno o pogodzenie racjonalizmu, który aprjoryczność pojęć przypuszczał, i empiryzmu, który wszelką wiedzę wywodził z doświadczenia. Nareszcie pojawia się aprjoryczność idei w XIX wieku u Rosminiego i wogóle w ontologizmie, twierdzącym,

w Soliloquiach na początku drugiej księgi oraz na wielu miejscach 10 księgi dzieła „De Trinitate” np. na końcu rozdz. 14. Patrz: Sancti Aurelii Augustini opera omnia... opera et studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Parisiis 1836/7, tom I, 1 i VIII, 2. Por. Straszewski, op. citat. str. 129.

¹⁾ Nauka o ideach nie jest odkryciem Platona, lecz, jak to wykazuje Taylor (*Varia Socratica*, Oxford 1911, str. 180 i nast.), była znaną już Sokratesowi i dawniejszym myślicielom. John Burnet (*Greek Philosophy. Part I* str. 154) jest zdania, że ta teoria pochodzi od pitagorejczyków.

²⁾ Np. w *Faidonie* rozdz. 10, w „*Uczcie*” rozdz. 29, w *Faidrosie* rozdz. 27, w „*Rzeczypospolitej*” (595 A i nast. i 597 A i nast.), w *Parmenidesie* 129 A i nast. oraz w *Timaosie* 28 A i nast.

³⁾ *Faidros* rozdz. 27.

⁴⁾ *Faidon* rozdz. 18 i nast.; *Menon* 86 B.

⁵⁾ Joh. Hessen, *Patristische u. scholastische Philosophie*. Breslau 1922, str. 33.

że Pan Bóg jest pierwszym przedmiotem naszego poznania, oraz że w Nim widzimy wszystko inne, gdyż On jest światłem naszej duszy. W naszych czasach nareszcie pojawia się aprioryzm pojęć u filozofów chrześcijańskich jak u W. Świtalskiego, Joh. Hessesen'a i Maxa Schelera ¹⁾.

Pozatem powtarza się u filozofów chrześcijańskich pogląd Platona, że idee są wzorami dla świata dostępnego zmysłom. W Timaiosie bowiem tworzy „demiurg” świat według idei ²⁾. Przyjmując tę myśl platońską, widzi św. Augustyn w ideach twórcze myśli Boże ³⁾, a jego pogląd przeszedł do scholastyki. Takim sposobem św. Tomasza „universalia „ante rem”, przypominają idee platońskie.

Według Platona rzeczy widzialne są tylko niedokładnymi odbiciami idei. Uzasadnienie tego poglądu wziął z matematyki. Jak bowiem to koło i ten trójkąt, które są przedmiotem dowodzeń, nie są ściśle podobne do odpowiednich figur, narysowanych na tablicy, albo do tych, które napotyka się w życiu codziennem ⁴⁾, tak też idee mają tylko niedokładne odbicie w rzeczach widzialnych ⁵⁾. A więc w filozofii Platona istnieje przeciwieństwo pomiędzy doskonałością idei a niedoskonałością świata zmysłom dostępnego. I ten pogląd Platona musiał się podobać myślicielom chrześcijańskim. Istotnie z jednej strony widzimy w świecie doskonałość, i to nasuwa nam myśl, że świat jest dziełem najwyższej mądrości i najdoskonalszej istoty, czyli Boga ⁶⁾. Z drugiej strony dostrzegamy w tej harmonji pewien rozdźwięk, bo napotykamy na zło tak fizyczne jak moralne, które nie może pochodzić od Boga. Platon tłumaczył sobie niedokładność rzeczy świata zmysłowego tem, że rzeczy świata widzialnego doskonałemi być nie mogą. Bo tylko idee mają prawdziwy byt, a świat widzialny jest złudzeniem. Nie mógł naturalnie tłumaczyć sobie zła

¹⁾ Joh. Hessen, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. str. 16/7.

²⁾ Tim. 28 A; 29 A.

³⁾ Straszewski, op. citat. str. 177.

⁴⁾ Por. uwagę Platona (Rep. 527 B), że geometrja ma do czynienia z tem, co jest wieczne, a nie z tem, co wciąż stawa się; oraz jego ocenę wartości astronomji dla wychowania Rep. 529 CD.

⁵⁾ Faidon 75 A. czyli rozdz. 19; Rep 596 B.

⁶⁾ Naukę chrześcijańską, że świat widzialny jest odbiciem wiecznych idei Bożych, przedstawia np. ks. prof. Jos. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I. Paderborn 1911, str. 123 i nast. oraz str. 467 i nast.

na świecie, jako skutku grzechu pierwotnego. Widział skutki, nie znał przyczyny, którą objawienie wskazuje¹⁾.

Platon jest dalej zdania, że idej nie widzi się zmysłami, lecz tylko rozumem²⁾. Ciało, będąc więzieniem dla duszy, przeszkadza jej przy dociekaniu prawdy. Dlatego zaleca filozof w Faidonie uwalnianie się od ciała, aby tem łatwiej dojść do prawdy.³⁾ Przypomina się tutaj nędza człowieka, jak ją opisuje św. Paweł⁴⁾, oraz jego tęsknota za Bogiem i jego pragnienie, aby jak najprędzej uwolnić się od ciała i być z Chrystusem⁵⁾. Iluż to pustelników opuściło obcowanie z ludźmi aby tem ściślej połączyć się z Bogiem! Tutaj ma zastosowanie idea postu i umartwienia. Jeżeli bowiem Kościół nakazuje nam post, to czyni to dlatego, aby dusza nasza tem łatwiej mogła łączyć się z Bogiem w modlitwie.

W nauce Platona o ideach tkwią pewne pierwiastki mistyki chrześcijańskiej. Ten mistycyzm uwydatnia się u Platona przede wszystkim w jego poglądzie na rolę miłości.

Miłość uchodzi u wszystkich ludzi za wielką siłę moralną. Świadczy o tem piśmiennictwo wszystkich narodów. A Pismo Św. sławi miłość zarówno ku Bogu jak i ku bliźnim.

Komu nie przypomina się poetyczny polot „Pieśni nad pieśniami”, albo owa pieśń, którą św. Paweł wyśpiewał w liście do Koryntjan (1,13) na temat miłości chrześcijańskiej:

„Gdybym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłością bym nie miał, stałem się jako miedź brzęcząca albo cymbał brzmiający.

I chociażbym miał prorocstwo i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszystkie nauki, i miałbym wszystką wiarę, tak, iżbym góry przenosił, a miłością bym nie miał: nicem nie jest.

I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogich, i choćbym wydał ciało moje, tak, iżbym gorzał, a miłością bym nie miał: nic mi nie pomoże“.

Otóż miłość i u Greków odgrywała wielką rolę. Ale miłość przez nich zalecana była często występna. Przeto i Platon zajmuje

¹⁾ Św. Paweł mówi, Rzym 5,12: „Przez jednego człowieka przyszedł grzech na świat, a na skutek grzechu śmierć“.

²⁾ Faidon 65 E—66 A, czyli rozdz. 10.

³⁾ Rozdz. 11 Faidona.

⁴⁾ W liście do Rzymian 7, 15—24. Jest ona spowodowana złą skłonnościami, tkwiącymi w naszym ciele jako pozostałość grzechu pierworodnego.

⁵⁾ W liście do Filipendów 1, 23.

się kilkakrotnie tym przedmiotem: w „Uczcie“¹⁾, „Faidrosie“²⁾ i „Prawach“³⁾. Przytem potępia stanowczo wszelkie wykroczenia miłosne, jakie zachodziły u jego ziomków. W miłości zaś szlachetnej widzi on wyraz tej głębokiej tęsknoty, jaka odzywa się w sercu każdego człowieka, tej tęsknoty za szczęściem i prawdą⁴⁾. W Faidrosie powiada, że człowiek, nie mający szlachetnego usposobienia, pozostaje przy pięknie zmysłowem i szuka tylko zaspokojenia swej żądzy. Zato człowiek szlachetny na widok piękna ziemskiego przypomina sobie piękno boskie, które kiedyś widział, obcując z bogami⁵⁾. A w „Uczcie“ mówi, że miłość zwykła zwraca się do ciała i chce płodzić. Ale obok tej miłości cielesnej istnieje miłość wyższa. Ta zwraca się do pięknych dusz, chcąc je zapładniać nauką⁶⁾. Ta miłość duchowa ma różne stopnie, przez które należy przechodzić pod przewodnictwem osobnego nauczyciela. Jeżeli zaś ktoś z zachowaniem właściwego porządku przez wszystkie jej stopnie przechodzi, to nareszcie dojdzie do oglądania „piękną samego”, czyli idei piękna:

„Ten bowiem, który został doprowadzony, aż dotąd w dziedzinie miłości i który kolejno i dokładnie rzeczy piękne ogląda, zbliżając się już do końca drogi miłości, nagle ujrzy coś nadzwyczajnie pięknego, właśnie to, dla czego podejmował wszystkie poprzednie trudy. Jestto piękno wiecznotrwale, które nie ma początku ni końca; które ani się nie powiększa ani się nie zmniejsza; dalej jestto piękno, które nie jest pod jednym względem piękne a pod drugim brzydkie, ani w jednym czasie piękne a w innym szpetne, ani nie jest pięknem w stosunku do jednej rzeczy a brzydkiem w stosunku do drugiej, ani na jednym miejscu pięknem a na drugim brzydkiem; tak, jak

1) „Uczta” czyli „Biesiada“ jest cała poświęcona badaniu istoty miłości. Miłością zaś filozoficzną zajmuje się tam mowa Sokratesa (rozd. 22—29).

2) Zagadnieniem miłości zajmuje się cała pierwsza część tego dialogu, a mianowicie rozdz. 1—29.

3) p. 636.

4) Że miłość jest tęsknotą za mądrością, mówi [Platon w „Uczcie” p. 204 A. Nieco dalej (205 A) wywodzi, że jest zarazem tęsknotą za szczęściem, Por. rozdz. 23/4 tego dialogu.

5) 254 A—C, czyli roz. z. 24/5.

6) 208 E—209 A, czyli rozdz. 27. Warto przeczytać rozbiór mowy, jaką Sokrates w „Uczcie” wygłasza, u ks. prof. Stef. Pawlickiego. Hist. filoz. greckiej, tom II, str. 340 i nast.

gdyby miało być dla jednych pięknem a dla drugich brzydkiem; ani mu też nie ukaże się to piękno takim jak oblicze, ręce albo jakakolwiek rzecz cielesna¹⁾).

W tej miłości platońskiej tkwi wiele pierwiastków pokrewnych z chrześcijaństwem. Nie od dziś bowiem podkreślają wszyscy apologetyci głęboką tęsknotę serca ludzkiego²⁾, którą najpiękniej wyraził św. Augustyn na początku swych „Wyznań“ (cap. 1): „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“. Ojcowie Kościoła i teologowie często wskazują na to, że piękność świata przypomina nam Boga³⁾.

Obok tego można było tłumaczyć sobie to nagłe zjawienie się idei piękna, o którym Platon w „Uczcie“ mówi, jako oglądania Pana Boga w zachwycie. Stąd powstał mistycyzm neoplatoński, w którym nie chciano dociekać prawdy za pomocą rozumu, lecz uchwycić ją w bezpośrednim oglądaniu (intuicja). Ten pogląd znalazł odgłos u Pseudo - Dionizego Areopagity⁴⁾. Według jego zdania dochodzi dusza ludzka do Boga drogą wyższą ponad wszelkie poznanie, bo drogą mistycznego połączenia się z Bogiem. Pan Bóg przyciąga duszę do siebie. Ta miłość jest ekstazy (wychodząca z siebie), gdyż Bóg nie znosi, żeby oblubieniec zachował swoją odrębność, lecz jednoczy go z sobą. Takim sposobem jest połączenie mistyczne z Bogiem zarazem pewnym ubóstwieniem człowieka. Pogląd Pseudo-Dionizego przeszedł do mistyki chrześcijańskiej w średniowieczu i wszedł na zawsze w skład teologii mistycznej.

Wskażmy wreszcie punkty styeczne, jakie zachodzą pomiędzy etyką Platona a etyką chrześcijańską: jej pochodzenie, wzniosłość zasad moralnych, podstawy psychologiczne, sankcję, cel człowieka i wreszcie zadania etyki i zakres jej działania.

1) „Uczta“ 210 E i nast., czyli rozdz. 29.

2) Sancti Aurelii Augustini omnia opera. Parisiis 1836, tom I, p. 134. Z nowszych autorów przytoczę tylko A. Schill'a Theologische Prinzipienlehre. wyd. przez H. Straubingera. Paderborn 1914, str. 132, 159, 181 i nast.

3) Że piękność i porządek świata wskazują na Pana Boga, to mówił już Grzegorz z Nyssy. Por. Joh. Hessen, Patristische u. scholastische Philosophie. str. 28. A. św. Tomasz (Summa theol. I. qu. VI, art. 4) powiada: „Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo et finali totius bonitatis“. Por. B. Bartmann, Lehrb. d. Dogm. I. Freiburg 1917, §. 27: „Die Vollkommenheit Gottes“, str. 113 i nast.

4) Por. Joh. Hessen, Patr. u. schol. Ph. str. 40.

Etyka według zdania Platona pochodzi od Boga. W „Protagorasie“¹⁾ każe Platon owemu znanemu sofście, którego imię ten dialog nosi, wywodzić, iż Zeus dał ludziom „wstyd“ i poczucie prawa, chcąc im umożliwić życie społeczne. Dalej powiada tam Protagoras, że Bóg wpoił zasady etyczne wszystkim ludziom, chociaż nie wszystkim w jednakowym stopniu. Stąd wnioskuje, że niema narodu, któryby był wyzutym ze wszystkich pojęć moralnych. Stwierdza więc filozof pogański to, co mówił później św. Paweł²⁾, że i poganie wykazują, iż zakon jest pisany w ich sercach, gdyż ich sumienie świadczy o tem.

Wzniosłość poglądów moralnych Platona przejawia się i we wprowadzonych przez niego do dialogów postaciach bądź rzeczywistych bądź zmyślonych i w rozwijanych zasadach moralnych. Taką idealnie namalowaną postacią w dialogach jest Sokrates. Zbytecznie przypominać ogólnie znane wzniosłe cechy jego charakteru.

Na kogóż nie zrobi wrażenia np. to głębokie przekonanie moralne, jakie Platon przypisuje Sokratesowi w Apologii i Kritonie! Sokrates jest tam bohaterem moralnym, który nie schodzi ze stanowiska raz obranego³⁾, gdyż czuje, że Bóg go powołał, aby poznał samego siebie i nawoływał innych do cnoty. Występuje on tam w roli prawdziwego duszpasterza⁴⁾, który zatrzymuje każdego na rynku i pyta go, czy się już zatroszczył o swoją duszę:

„Póki mi tchu stanie i będę do tego zdolny, nie przestanę rozumować i was zachęcać oraz przypominać każdemu z pośród was którego tylko spotkam, to, co zwykle mówię, mianowicie: Zacny mężu! Ty jesteś ateńczykiem, obywatelem miasta bardzo wielkiego i słynnego zarówno z oświaty jak i z potęgi. Czy cię nie wstyd, że troszczysz się o pieniądze, aby ich mieć jaknajwięcej, a nie dbasz wcale o dobre imię, o godność, o rozum, o prawdę i o duszę, żeby była jaknajlepszą?... Przecież nie z bogactwa rodzi się cnota, lecz z cnoty powstaje bogactwo i wszelkie inne dobro dla człowieka tak w życiu osobistym jak i państwem⁵⁾).

1) p. 322 C i nast., czyli rozdz. 12.

2) Rom. 2, 15.

3) „Obrona“ p. 23 DE, czyli rozdz. 16 i 17.

4) Tamże p. 30 E, czyli rozdz. 18.

5) Tamże 29 DE, czyli rozdz. 17.

Jak tutaj troska o duszę i doskonalenie się moralne stoi na pierwszym miejscu, tak samo i na końcu Faidrosa w modlitwie do boga Pana:

„Drogi Paniel i drodzy bogowie, ilu was tutaj na tem miejscu przebywa! Sprawcie, żebym stał się pięknym wewnątrz, i aby wszystko to, co posiadam na zewnątrz, było zgodne z tem, co jest wewnątrz! Obym w mędrca widział bogacza! Złota niech posiadam tylko tyle, ileby mógł unieść i zabrać jedynie człowiek roztropny!“¹⁾

Przypominają się wobec tych miejsc słowa Chrystusa, wypowiedziane w kazaniu na górze:

„Szukajcie tedy najprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane!“²⁾ oraz: „Błogosławieni ubodzy w duchu. Albowiem ich jest królestwo niebieskie“³⁾.

Albo jeżeli w Kritonie niewinnie zasądzony Sokrates nie chce uciec z więzienia, ponieważ uważa, że nie wolno buntować się przeciwko prawom i odwdzięczać się złem za zło⁴⁾, toż to wzniosły przykład zachowania prawa i darowania krzywdy, do czego dopiero święte zasady moralności Chrystusowej ludzkość poprowadziły.

Albo któremu czytelnikowi chrześcijańskiemu nie będzie się podobał stary Kefalos, którego Platon przedstawia na początku „Rzeczypospolitej!“⁵⁾. Nie żałuje on minionej młodości, gdyż w żądzach widzi butnych panów. Nigdy nie uganiał się zbytecznie za groszem. Przeto nie powiększył znacznie odziedziczonego majątku. A ponieważ oddawał zawsze, co komu należy: tak Bogu jak i ludziom, przeto ma sumienie spokojne, i nie boi się sądu, jaki każdego człowieka czeka po śmierci.

Podstawy psychologiczne etyki platońskiej i jego zapatrywanie się na istotę człowieka są następujące. Według jego zdania składa się dusza ludzka z trzech części: z rozumu i dwóch żądz: dobrej

1) Faidros p. 279 C, czyli koniec rozdz. 64.

2) Mat. 6,33.

3) Tamże 5,3.

4) Kriton p. 49 C, czyli rozdz. 10. W tym ustępie widać wielki postęp w pojmowaniu sprawiedliwości wobec przeszłości. W czasach dawnych polegała sprawiedliwość na czynieniu przyjaciółom dobrze a wrogom źle. Taką jest np. etyka Solona (Buchholz-Pepmüller, Anthologie aus d. Lyrikern d. Griechen. I. str. 53) albo poety Teognisa (w tej samej antologii na str. 105 i 110).

5) Rep. I księga, rozdz. 2 — 5.

i złej¹⁾. Żądza zła buntuje się przeciwko rozumowi i porywom szlachetnym i ciągnie człowieka na bezdroża²⁾. Jak Platon widzi w człowieku nie jedną żądzę, ale dwie, dobrą i złą i tę ostatnią każe zwalczać, tak też zapatrują się na to wszyscy asceci i pedagogowie chrześcijańscy. Radzą oni, żeby złe namiętności podbijać. Namiętności zaś samej według ich zdania nie należy wyniszczać, lecz nią pokierować oraz użyć jej do pracy nad dalszym doskonaleniem się osobnika. Uczucia bowiem i popędy pchają i ciągną człowieka do czynu³⁾. A ponieważ Platon przedstawia namiętności pod obrazem koni, przeto uwydatnia się w tem nawet trafność obrazu, jakiego użył na przedstawienie naszej duszy.

Dalej jest Platon mocno o tem przekonany, że każdy czyn ludzki ma swoją sankcję: czy to tutaj na ziemi czy też dopiero po śmierci. Sokrates w Kritonie⁴⁾ tłumaczy swemu przyjacielowi, że z więzienia uciec nie może. Ucieczka bowiem miałaby już tutaj na ziemi niedobre następstwa dla niego samego, dla przyjaciół i dla krewnych. Przedewszystkiem nie mógłby z niej usprawiedliwić się po śmierci.

Bardziej szczegółowo mówi Platon o życiu pozagrobowym w innych pismach. Przedewszystkiem czyni to w Gorgiaszu⁵⁾, Faidonie⁶⁾ i na końcu w „Rzeczypospolitej“⁷⁾. Dialog Faidon, w którym Platon przedstawił ostatnie chwile Sokratesa, jest cały poświęcony omawianiu dowodów nieśmiertelności duszy oraz kar, jakie czekają grzesznika po śmierci. W Gorgiaszu zaś przedstawił Platon bardzo wyraziście sąd, jaki czeka człowieka po śmierci. W tym dialogu mówi nie tylko o zupełnie sprawiedliwych, którzy po sądzie udają

1) Faidros 246 AB, czyli rozdz. 25. Por. w tym samym dialogu 253 CD czyli początek rozdz. 34.

2) Tamże 254 AB, czyli koniec rozdz. 34.

3) Prof. Dr. Anton Koch, *Lehrb. d. Moraltheologie*. Freiburg im Breisgau 1910, str. 44 rozróżnia: „Erregungen des geistigen Begehrungsvermögens (appetitus rationales)“ i „Erregungen des sinnlichen Teiles“ czyli „Leidenschaften (passiones)“. Na str. 45 mówi: „Es ist einleuchtend, das der Einfluss der Affekte oder Leidenschaften auf die Tätigkeit des Menschen hoch anzuschlagen und für das praktische Leben von hoher Bedeutung ist“. Por. Cornelius Krieg, *Lehrbuch der Pädagogik*. Paderborn 1913, str. 551 i nast.

4) rozdz. 15.

5) rozdz. 79-83.

6) rozdz. 57-62.

7) 614 B i nast.

się na „wyspy szczęśliwych“¹⁾, ale też o ludziach, którzy za życia popełnili występki. Ponieważ każdy występek zadaje duszy ranę²⁾, przeto musi się dusza, zanim połączy się ze szczęśliwymi, ze swych ran leczyć. Jeżeli dusza popełniła tylko lekkie przewinienia i jest do wyleczenia, to idzie na pokutę³⁾. Ci zaś, którzy popełnili zbrodnie bardzo ciężkie i którzy przeto wyleczyć się nie mogą, idą na wieczne męki⁴⁾. A więc Platon zna nie tylko niebo i piekło, ale i coś w rodzaju czyśćca.

Co się tyczy celu człowieka, to Platon jest zdania, że dusza nasza jest podobną do Boga co do swej istoty i że człowiek powinien dbać o to, aby stał się coraz to podobniejszym do Boga pod względem moralnym⁵⁾. Gdy bowiem dusza przed tem życiem obcowała z bogami, była do nich podobną. Różnica, jaka zachodziła pomiędzy nią a bogami, polegała na tem, że bogowie byli zupełnie doskonałymi, wskutek czego nic nie przeszkadzało im w oglądaniu prawdy. Dusza ludzka zaś obok dobrego miała i niesfornego konia, który ciągnął ją do złego i ostatecznie spowodował jej upadek i wcielenie⁶⁾. To przewinienie duszy, które miało mieć miejsce przed narodzeniem się człowieka, przypomina trochę grzech pierworodny, któryśmy popełnili w naszych praojcach i który jako „fomes peccati“⁷⁾ objawia się w woli naszej, ciągnącej do złego.

1) Gorg. rozdz. 79.

2) Tamże rozdz. 80. Już w Kritonie 47 E-48 A, czyli rozdz. 8 twierdził Platon, że popełnianie niesprawiedliwości psuje duszę. W Gorgiaszu rozdz. 80 mówi Platon wyraźniej, że każdy czyn pozostawia na duszy człowieka ślad. Te ślady dają sędziom w krainie umarłych, przed którymi dusza stawia w całej swej „nagości”, możliwość sprawiedliwego osądzenia człowieka. Jakiego rodzaju ten ślad jest, tego Platon powiedzieć nie umiał, gdyż psychologia jego czasu była zaledwie w początkach. Psychologia dzisiejsza zgadza się zupełnie z filozofem, że każdy czyn pozostawia w duszy ślad. Tym śladem są „dyspozycje”, które w duszy pozostawiają oraz ułatwiają powtarzanie się podobnej czynności. Każdy psycholog podpisze zdanie, że czyn zły „psuje duszę“.

3) Gorg. rozdz. 81. Por. Faidon, rozdz. 62.

4) Tamże.

5) Teaitetos 176 BC; cf. Rep. 501 C.

6) Faidros p. 246 A-C, czyli rozdz. 25.

7) Denzinger, Enchiridion symbolorum, ed. XI. Fr. i. Br. 1911, str. 265: „Decretum de peccato originali“, nr. 792: „Manere autem in baptizatis concupiscentiam sive fomitem“.



Nareszcie należy wspomnieć, że moralność tak według zasad Platona jak według zasad wiary chrześcijańskiej ma przenikać nie tylko życie jednostki, ale i życie społeczeństwa. Obraz państwa urzędowego według zasad etycznych daje nam Platon w swej „Rzeczypospolitej“. Przez filozofów, którzy kolejno biorą najwyższe rządy w rękę, ma w niem zostać urzeczywistnioną idea dobra¹⁾. Wielką wagę kładzie tutaj na wychowanie młodzieży. Niestety obraz państwa tam zakreślony nie da się przeprowadzić wśród ludzi. To stwierdził sam filozof, gdyż w „Prawach“ podał drugi projekt, mniej przedstawiający trudności. Mimo to „Rzeczypospolita“ wywierała wielki wpływ na dalsze pokolenia i na sporą ilość myślicieli chrześcijańskich²⁾. Rozwinięcie nauki o czterech cnotach kardynalnych, którą Platon tam wykłada, przysłużyło się teologii moralnej³⁾. Jeżeli Platon domaga się, żeby „stróżowie“, t. j. urzędnicy państwowi tak wojskowi jak cywilni, nie posiadali żadnej własności, to takie wymaganie nie dało się dotychczas przeprowadzić w państwie. Ale ten ideał ubóstwa został przeprowadzony w życiu zakonnem.

* * *

Podane wyżej niektóre punkty filozofji platońskiej wskazują na istnienie podobieństw między poglądami Platona i chrystjanizmem. Czem te podobieństwa tłumaczyć? Naprzód trzeba zaznaczyć, że nieraz brano za podobieństwa rzeczywiste to, co tylko pozornie było podobnem między Platonem i nauką chrześcijańską. Podobieństwa zaś rzeczywiste, które tak zjednywały „boskiemu“ Platonowi myślicieli chrześcijańskich, chcieli niektórzy ojcowie tłumaczyć przez znajomość Platona Pisma św. Starego Testamentu. Dziś ten pogląd jest zarzucony. Te podobieństwa łatwo wytłumaczyć pochodzeniem wszelkiej

1) Rep. 540 A i nast. mówi Platon, że „stróżowie“, którzy we wszystkim dobrze się prowadzili i przeszli przez wszystkie nauki, mają na koniec zostać dopuszczeni do oglądania „idei dobra“ i według tej idei porządkować swoje życie oraz rządzić kolejno państwem.

2) Wspomnę tutaj tylko o Tomaszu Morusie, kanclerzu angielskim, który dla wiary katolickiej został stracony przez króla Henryka VIII. „Rzeczypospolita“ Platona dała temu mężowi stanu natchnienie do napisania swej „Utopji“, w której przedstawia nowe państwo idealne. Dzieło to znalazło wielu naśladowców. Por. Karl Vorländer, *Gesch. d. Philosophie*. I. Leipzig 1908, str. 319/20.

3) Por. Św. Tomasza „Summę teol.” II, 1 qu. 61.

prawdy z jednego źródła, jakim jest Bóg. On przemawia do człowieka nie tylko przez Objawienie nadprzyrodzone, na którym opiera się wiara, lecz objawił się także w przyrodzie i w głosie sumienia — czyli przez objawienie przyrodzone. Pochodząc z jednego źródła, nie mogą te dwa objawienia być ze sobą w sprzeczności. Dlatego też może człowiek za pomocą naturalnego światła rozumu poznać pewien zasób prawd religijnych i zasad moralnych, które w Objawieniu nadprzyrodzonym dokładniej są ujęte jak np. Opatrzność i sprawiedliwość Boska, nieśmiertelność duszy, obowiązek czci Bożej itp. Im wyższy umysł, im szlachetniejszy duch, tem wyżej się w tem poznawaniu wznosi, ale tylko do pewnych granic. W starożytności pogańskiej duch ludzki wzniósł się w Platonie pod tym względem bodaj najwyżej.

Ponieważ jednak umysł ludzki po grzechu pierwotnym nie może dokładnie bez błędu poznać swymi siłami naturalnymi prawd religijno - moralnych, zatem i Platon błędów się nie ustrzegł. Widzieli je już w starożytności chrześcijańscy wielbiciele Platona jak Klemens Aleksandryjski, Euzebjusz z Cezarei, św. Augustyn. Kilka słów więc o błędach i różnicach.

Między platonizmem i nauką chrześcijańską zachodzą głębokie różnice. Widać w filozofji Platona błędy i braki. Dotyczą one głównie etyki. I nic w tem dziwnego. Platon podaje zasady etyki czysto naturalnej, która bez pomocy objawienia Bożego wiecznie będzie kulała. Niezna on ani celu nadprzyrodzonego wskazanego człowiekowi przez Boga, ani odpowiednich do tego celu środków nadprzyrodzonych. Nie mówi on nic o łasce albo o św. Sakramentach, któreby człowieka uzdalały do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Przeto i „zbawienie”, za którym on w niektórych pismach przemawia ¹⁾, następuje przez filozofję a nie przez zasługi Jezusa Chrystusa. Brak łaski Bożej odczuwamy nawet w dziedzinie czysto naturalnej. Siły przyrodzone bowiem często nie wystarczają człowiekowi do osiągnięcia naturalnej dobroci. Namiętności bywają często tak silne, że człowiek z własnej mocy nie zdoła im się oprzeć. Tutaj nie pomoże żadna filozofja. Tylko Bóg może przez swoją łaskę naprawić naszą zepsutą wolę. O tem nie wie Platon nic. To przyniósł nam dopiero Syn Boży, Jezus Chrystus.

¹⁾ Np. w Faidonie, rozdz. 62 na końcu albo w Fajdroście, rozdz. 29 na początku. Por. Rep. 475 D.

A i w dziedzinie wiedzy o Bogu nie jest Platon zawsze pewnym przewodnikiem. Odkrył on wiele prawd, jakie rozum ludzki poznać może. Jego filozofja jest przeto najlepszym dowodem, że rozum ludzki sam ze siebie w zasadzie może poznać Pana Boga jako Stwórcę i jako sędziego sprawiedliwego¹⁾. Ale zarazem widać z filozofji Platona, że takie naturalne poznanie Boga nie będzie nigdy zupełnie pewnem ani wolnem od błędów. Bo chociaż filozof Boga uznaje, to nauka jego jest jednak bardzo niejasną i niedoskonałą.

Przedewszystkiem nie wiadomo, czy Platon uznaje tylko jednego Boga czy też wielu. Nie da się stwierdzić, czy on może tylko ze względu na ateńczyków, którzy jego mistrza o bezbożność oskarżyli i stracili, tak często mówi o „bogach“, albo czy też istotnie do monoteizmu nie doszedł²⁾. Niektórzy uczeni utożsamiają Boga platońskiego z jego „ideą dobra“³⁾, opierając się na tem, że ta idea jest nie tylko źródłem prawdy, lecz i bytu⁴⁾. Ale ta idea ma znaczenie etyczne a nie metafizyczne. Wykazał to amerykański uczony Paul Shorey⁵⁾. Widać to także z pism Arystotelesa, który jako uczeń mógł Platona dobrze zrozumieć. Ten zajmuje się tą ideą w swej

1) Wiara katolicka znalazła piękny wyraz na Soborze Watykańskim. Cap. 2. de revelatione. Por. Deuzinger, *Enchiridion Symbolorum*. ed. XI str. 474, nr. 1785: „Deum, omnium rerum principium certo cognosci posse“.

2) Za tem, iż Platon sam uznawał Boga, ale bał się otwarcie o tem mówić, przemawiają takie miejsca jak Tim. 23 C i „Prawa“ 828 A. Ustęp w Timaiosie brzmi po polsku: „Twórcę i ojca tego świata znaleźć jest rzeczą trudną. A jeżeli go się znajdzie, nie można przed wszystkimi o tem mówić“. Cyceron, który żył kilka wieków po Platonie, rozróżniał trojaką religję: „poetycką, przydatną dla poezji, obywatelską, pożyteczną dla ludu i państwa, i filozoficzną, godną wybrańców“. (Kazimierz Morawski, *Zarys literatury rzymskiej*“. Kraków 1922, str. 125). Może już i u Platona trzeba coś podobnego przypuszczać.

3) Tak czyni przedewszystkiem Eduard Zeller w swem olbrzymim dziele: „*Die Philosophie der Griechen*“ II, 1 fünfte Auflage Leipzig 1922, str. 707 i 926.

4) Rep. 509 B. Idąc śladami Platona, szuka i św. Augustyn źródła wszelkiej prawdy i znajduje takowe w Bogu. Por. Joh. Hessen, *Patr. u. sch. Phil.* str. 34 oraz Überweg-Heinze, *Grundriss d. Gech. d. Phil.* II 1915 str. 157. Bliższe wyjaśnienie tego dowodu istnienia Boga na podstawie istnienia prawdy znajduje czytelnik w dziele; A Schill, *Theologische Prinzipienlehre*. 4. Anfl. Paderborn 1914 str. 87/8.

5) W dziele „*The Idea of Good*“. (The University of. Chicago Studies in Classical Philology. Vol. 1. 1905).

etyce a nie w metafizyce i mówi wyraźnie ¹⁾, że takie najwyższe dobro nie ma żadnego znaczenia dla życia praktycznego.

Gdyby nawet można przypuścić, że Platon wierzy tylko w jednego Boga i że tym Bogiem jest ów „demiurg”, który w *Ti-maiosie* ²⁾ tworzy świat, to jednak Bóg Platona nie jest ani wszechmocnym ani pierwszym bytem. Bo obok niego przyjmuje filozof w tem samym piśmie wieczną materję i wieczne idee. A na innych miejscach ³⁾ przypuszcza obok Boga, jako duszy dobrej, jeszcze jakąś duszę złą, co do której nie wiadomo, w jakim do Boga znajduje się stosunku.

A więc, chociaż Platon, idąc śladami Ksenofanesa ⁴⁾, zwalcza antropomorfistyczne pojęcie o Bogu ⁵⁾ i chociaż dąży do monoteizmu, to prawdę o Bogu przyniosło nam dopiero Objawienie, i to najdoskonalej w nauce Jezusa Chrystusa. Dopiero myśliciele chrześcijańscy wprowadzili do filozofji pojęcie stworzenia z niczego; teologia chrześcijańska bada nawet wewnętrzne życie Pana Boga, otoczone tajemnicą.

Niezgodną z wiarą a nawet ze zdrowym rozumem jest przedewszystkiem nauka o istnieniu dusz przed narodzeniem się i o ich wędrówce po śmierci człowieka, tak zwana „metempsychoza”. Na podstawie tej nauki dusza ani nie może otrzymać trwałego szczęścia w niebie, ani nie mógłby też żaden zbrodniarz otrzymać takiej kary, na jaką zasługuje. A więc z jednej strony nie miałby człowiek podniety do ubiegania się o niebo, gdyż mógłby je znowu utracić. Z drugiej strony wymaga logiczne przeprowadzenie myśli o wędrówce dusz, żeby kary po śmierci trwały tylko przez pewien czas. Ponieważ kary wieczne byłyby niemożliwe, przeto mógłby człowiek dopuszczać się największych zbrodni. Takim sposobem upadłaby wszelka sankcja. To też odczuwał sam Platon, gdyż takich wniosków ze swej nauki nie wy-

1) *Eth. Nicom. A. 4.* 1096 — 1097 a, 13.

2) p. 28 A. 29 A. Wyraz grecki „demiurgos” znaczy tyle co „rzemieślnik”.

3) Np. „*Prawa*” p. 896 E.

4) Fragmenty Ksenofanesa znajdzie czytelnik w dziele: *Diels, Fragmente der Vorsokratiker. I. Bd.* Berlin 1912, str. 59 i nast. Tu należą przedewszystkiem fr. 11—16, 18, 23—26.

5) Przedewszystkiem czyni to *Rep.* 377 E i nast.

prowadza ¹⁾, lecz mówi wyraźnie, że kara tych, co ciężkie zbrodnie popełnili, musi odstraszać innych i że przeto powinni cierpieć na wieki ²⁾.

Wiele zarzutów trzebaby też Platonowi zrobić co do jego poglądów etyczno-społecznych. W „Rzeczypospolitej“ przemawia on za komunizmem „stróżów“ a w związku z tem za zniesieniem życia rodzinnego i za wspólnością kobiet ³⁾. Chcąc mieć obywateli zdrowych, określa zarówno dla kobiet jak i dla mężczyzn czas wydawania na świat potomstwa ⁴⁾. Jeżeli jaka kobieta zostanie matką po czasie przez prawa określonym, to każe jej dziecko zgładzić ⁵⁾. Wszystko to sprzeciwia się nie tylko zasadom moralności chrześcijańskiej, ale nawet zdrowej filozofji. Jest to złudzenie sądzić, że uda się przeprowadzić komunizm wśród ludzi w świecie. Z zniesieniem bowiem własności prywatnej ustałaby, jak to wykazuje przykład Bolszewji, wszelka chęć do pracy i do postępu. Nawet w klasztorach wymaga przeprowadzenie ideału ubóstwa wiele poświęcenia. Na zniesieniu życia rodzinnego ucierpiałyby przedewszystkiem dzieci. Bo tego ciepła, jakie spływa na ich dusze z miłości rodziców, nie potrafi nic zastąpić. To widzimy, z braków, jakie wykazuje choćby najlepiej prowadzony dom sierót. Za zniesieniem małżeństwa przemawia Platon, aby podnieść godność kobiety ⁶⁾. Ale właśnie kobiety ucierpiałyby na tem

¹⁾ Ale wprowadzał je Origines. Tak samo czynili niektórzy z pośród jego stronników. Por. Bartmann, op. citat. II. str. 491 i 493, Pohle, op. citat III. str. 688 i nast.

²⁾ Gorg. 525 BC, czyli rozdz. 81.

³⁾ O komunizmie „stróżów“ mówi Platon Rep. 416 C—417 B oraz 464 D. Czyni to w najlepszym zamiarze. Mianowicie chce on przez to osiągnąć, żeby „stróżowie“ żyli tylko dla swego powołania. Jeżeli zaś „stróżowie“ nie mają niczego posiadać, to nie mogą też mieć ani żon ani dzieci. A więc i kobiety powinny być wspólne. Przeprowadzeniem tej wspólności zajmuje się filozof Rep. 450 C i nast. Tam oświadcza się za tem, żeby kobietom dać to samo wychowanie, co i mężczyznom — myśl, która dziś prawie wszędzie jest przeprowadzona. Kobiety powinny też brać udział we wszystkich ćwiczeniach gimnastycznych, a nawet razem z mężczyznami wyruszać na wojnę. Przyrost potomstwa zapewnia sobie państwo w ten sposób, że na pewien czas łączy odpowiednie osobniki, i to pary najlepsze jak najczęściej, gorsze zaś jak najrzadziej (Tamże 459 D). Dzieci mają być wychowywane w zakładach państwowych od samego niemowlęctwa.

⁴⁾ Ten wiek trwa według zdania filozofa dla kobiet od 20 — 40, dla mężczyzn zaś od 30—55 roku życia. (Rep. 460 E).

⁵⁾ Rep. 461 C. W tym ustępie mówi też Platon, że po upływie wieku przeznaczanego na wydanie potomstwa ma istnieć „wolna miłość“.

⁶⁾ Kobieta stała bowiem w owych czasach bardzo nisko.

najbardziej. Bo utraciłyby wówczas najwyższą godność matki. A my wszyscy widzimy coś uwłaczającego naszej godności w żądaniu filozofa, żeby ludzi tak chować, jak się hoduje zwierzęta ¹⁾. Nareszcie wykazuje doświadczenie, że i słabe dziecko może wyrosnąć na pożytecznego człowieka. Przeto nie należy dzieci słabych albo niezdrowych zabijać.

Nauka Platona jest mimo wszystkie podobieństwa od chrześcijaństwa daleką. Ale to, co ją z naszą wiarą łączy, jest tak wzniosłe, tak pięknie wyrażone i tak bardzo przemawia do serca, że nie dziw, iż filozof posiadał zawsze wielu wielbicieli wśród myślicieli chrześcijańskich. To spowodowało też, iż nasz śp. O. Stefan Pawlicki, długoletni profesor na uniwersytecie krakowskim, rozmiłował się w Platonie i poświęcił mu większą część swego dzieła: „Historja filozofji greckiej”.



¹⁾ Tę analogję przeprowadza Platon Rep. 451 CD.

