

Adam Drozdek

Bóg Platona

Studia Philosophiae Christianae 34/2, 87-102

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM DROZDEK

BÓG PLATONA

Czytając dialogi Platona ma się nieodparte wrażenie, że Platon przypisuje niezwykle wagę kwestiom teologicznym, jednakże żadnego z tych dialogów nie można nazwać dialogiem teologicznym. Nigdzie nie znajdujemy systematycznego wykładu prezentującego naturę i atrybuty Boga lub bogów, lecz rola sfery ponadmaterialnej jest niezwykle ważna i w gruncie rzeczy akcent kładziony na tę sferę stanowi istotę platonizmu. Znajdujemy to oczywiście w roztrząsaniach dotyczących idei (form), a także w dowodach na nieśmiertelność duszy czy też w opisie kosmogonicznym. Zaobserwować przy tym można, że ów akcent kładziony na sferę ponadmaterialną rośnie, od rozważań nad poszczególnymi pojęciami (odwaga, pobożność itp.) we wczesnych dialogach, poprzez opis wiedzy, którą posiadać powinni strażnicy państwa Kalipolis opisanego w *Państwie*, po opis stworzenia w *Timajosie* i teologicznie nasycony wykład prawodawstwa państwa Magnezji w *Prawach*. Rola rozważań teologicznych również rośnie od raczej przypadkowego powoływania się na bogów do uznania Demiurga za stwórcę świata w *Timajosie* i dowodów na istnienie Boga w *Prawach*. Istnieją jednak pytania, które wciąż są na nowo dyskutowane i których rozstrzygnięcie trudno uznać za ostateczne. Czy Demiurg z *Timajosa* jest Bogiem z *Praw*? Czy niezwykle wysoki status przypisany idei dobra w *Państwie* pozwala na utożsamienie jej z Bogiem? Czy Platon był monoteistą? W jakim stopniu Bóg Platona przypomina Boga teologii chrześcijańskiej? W niniejszym artykule pragniemy przedyskutować te problemy i zaproponować pewne interpretacje.

TEOLOGIA PLATONA?

Brak systematycznego wykładu teologicznego w pismach Platona tłumaczony był różnorako. Uważa się, że jego zdaniem mądrość nie polega na kontemplacji bytów inteligibilnych, lecz na działaniu politycznym, dlatego też „Platona nie interesowała za bardzo czysta metafizyka”¹. Co prawda w *Prawach* czytamy, że „w kwestii największego z bogów i całego wszechświata nie powinniśmy sobie łamać głowy wyszukując wyjaśnień, gdyż jest to akt bezbożności”, lecz wydaje się to odnosić do powszechnej opinii, bowiem jak stwierdza Ateńczyk w następnym zdaniu, „jest niemal niemożliwe milczeć w kwestii uważanej za szlachetną i prawdziwą” (821ab), a taką kwestią jest bez

¹ Olivier Reverdin: *La religion de la cite' platonicienne*. Paris, E. de Boccard 1945.

wątpienia kwestia istnienia Boga. Ponadto, jeśli „wszyscy ludzie dobrej woli mają uczynić Boga centrum swych myśli” (803c), to jak mogą to osądzić nie posiadając żadnej wiedzy na temat natury boskości i atrybutów Boga? Wreszcie członkowie Rady Nocnej, najwyższego autorytetu moralno-prawnego w państwie Magnezji, musieli mieć przede wszystkim mocne podstawy w kwestiach teologicznych, by właściwie wypełniać swe zadania polityczne i prawodawcze. Teologia jest fundamentem wszelkiej działalności, zatem trudno uznać, by sprawy te nie interesowały Platona.

Innym powodem, dla którego Platon nie wypowiadał się na temat natury Boga nazbyt jasno była jego obawa przed procesem o bezbożność². Wreszcie Platon być może nie był w stanie – zważywszy nowość jego podejścia – jasno wyłożyć swych poglądów na sprawę natury Boga, gdyż sam nie miał w pełni rozbudowanego poglądu na ten temat, czego wyrazem są wypowiedzi w *Kratylosie* (400d, 401a) czy *Krytiaszu* (107a), że wręcz nic nie wiemy o naturze bogów³.

Wydaje się, że powodem niejasności pism Platona w podstawowych kwestiach teologicznych jest kombinacja tych dwóch ostatnich powodów. Obawa przed procesem o bezbożność nie była błaża, zważywszy los jaki spotkał mistrza Platona, Sokratesa, który był człowiekiem pobożnym poważnie traktującym sprawy religijne, tak poważnie, że przyplacił to życiem nie próbując uniknąć wyroku ucieczką z więzienia, do czego nakłaniali go uczniowie. Monoteizm w wersji Platońskiej był czymś nowym, a zatem godzącym w ustalone tradycje religijne Aten, stąd groźba posądzenia o bezbożność w stosunku do Panteonu mitologii greckiej nie była wcale bezzasadna. Uwagi dotyczące zupełnej ignorancji w kwestii natury bogów traktować można jako swego rodzaju zabezpieczenie przed zarzutem bezbożności, gdyż jeśli się uznaje, że się nic nie wie o naturze bogów, to niewątpliwie stępią to ostrze nowatorstwa poglądów teologicznych.

Kim jest Bóg Platona? Z rozproszonych uwag można utworzyć sobie pewne wyobrażenie o Platońskim rozumieniu boskości. Platon przyjmuje jako swoje „stare powiedzenie”, że „istnieje Bóg, który trzyma w rękach początek, koniec i środek wszystkich rzeczy” (*Prawa* 71 5e). Bóg jest nazwany królem (904a), „tym, co ma pieczę na wszystkim” w szczególności nad zachowaniem i doskonałością świata (903b, 904a). Bóg jest twórcą przyrody ożywionej i zmiany w tej przyrodzie są skutkiem przyczyny, która „działa dzięki umysłowi i boskiej wiedzy mającej swe źródło w Bogu” (*Sofista* 265c). Bóg więc jest istotą rozumną, istotą wyposażoną w *nous*, a ponieważ *nous* zamieszkuje w duszy (*Fileb* 30c,e), Bóg jest zarazem duszą. Bóg, który jest żywą istotą (*Polityk* 271 e), jest przyczyną regularnego ruchu wszechrzeczy (269c) i tylko dzięki jego interwencji przywrócić można porządek w pozostawionej samej sobie przyrodzie (273de). W tym świetle za aluzję do Boga uznać można uwagi w Państwie o „twórcy naszych

² Leon Robin: *Platon*. Paris, Alcan 1938, 246.

³ John P. Rowan: *Platonic and Christian theism*, w S.A. Matczak (red.): *God in contemporary thought*. New York, Leamed Publications 1977,387.

zmysłów” (507c) i o „wykonawcy nieba” (530a). Bóg, demiurg, sternik wszystkiego, ojciec (*Polityk* 269a, 270a, 272a, 273b,d), oto określenia Boga. I co ważne, Bóg jest miarą wszystkiego, nie człowiek, jak powiedział Protagoras (*Prawa* 716c, *Teajtet* 152a).

Uważa się czasami, że Platon utożsamia „najwyższego z bogów” z „całym wszechświatem”⁴, czego kontekst jego wypowiedzi nie potwierdza, gdyż Platon mówi o „najwyższym z bogów i całym wszechświecie” (821a), co nie wskazuje na identyfikację, lecz na odrębne dyskutowanie i „najwyższego z bogów” i wszechświata. Co prawda, w ostatnim zdaniu *Timajosa* świat nazwany jest „bardzo dobrym bogiem, bardzo wielkim, pięknym i doskonałym, zrodzonym w sposób niepowtarzalny” (92c), lecz już jako zrodzony nie może ów bóg być najwyższym z bogów. Ponieważ najwyższy z bogów to nie to samo co wszechświat, zatem nie ma oparcia dla stwierdzenia, że zdaniem Platona „Boga nie należy poszukiwać poza światem, lecz w świecie”⁵.

W tym kontekście warto przyjrzeć się wypowiedziom w *Sofistcie*, gdzie Platon zadaje retoryczne pytanie: „czyż mamy uznać za prawdę, że zmiany, życia, duszy i rozumu (φρόνισις) nie ma w absolutnym bycie (τὸ παντελὸς ὄν)?” (248e) i ponadto stwierdza, że „byt i wszystko (τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν) jest zarazem tym, co niezmienne, i tym co się zmienia” (249d). Ponieważ uważa się, że τὸ παντελὸς ὄν i τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν oznaczają to samo, a więc „byt i wszystko jest czymś boskim, bo posiada życie, duszę i myśl. Zatem suma boskości zbiega się z sumą bytu”⁶. *Non sequitur*. Przytoczone tu stwierdzenia z Sofisty nie są łatwe do interpretacji, lecz nie wydaje się, by interpretacja panteistyczna była właściwa. Jeśli identyfikować byt-i-wszystko z absolutnym bytem, to nie znaczy to, że cały byt jest czymś rozumnym – Platon powiada, że życie, rozum etc. są w bycie absolutnym, niekoniecznie wypełniają go całkowicie. Ponadto, to, co posiada życie, duszę i myśl, jest rzeczywiście czymś boskim i z tego powodu świat platoński jest pełen bogów. Istoty żywe i myślące są czymś boskim, nie dlatego, że są powołane do bytu przez Boga, lecz dlatego, że posiadają atrybuty samego Boga, istoty żywej i myślącej. Wszystko, co żywe i myślące nosi w sobie piękno boskości, a zatem jest czymś boskim. Nie znaczy to jednak, że tym samym staje się Bogiem: jest co najwyżej bogiem, lecz nie Bogiem samym; jest bogiem stworzonym i obdarzonym boskimi atrybutami przez Demiurga, lecz różnym od przedwiecznego Boga. Bóg ten tworzy świat i wszystko, co na nim, wprowadzając ład i harmonię w materię pierwszą, okiełznawszy mądrością rządzącą dotąd tą materią konieczność. Jeśli ową materię uznać, za byt, co niewątpliwie nie jest ten byt Bogiem. Jeśli za byt uznać, jak to określa *Timajos*, tylko świat idei, to suma boskości również nie jest sumą bytu, gdyż rozumne twory Demiurga byłyby z niej wykluczone. Jednakże trudno tę

⁴ Reverdin, op. cit., 47.

⁵ Reverdin, op. cit., 49.

⁶ Auguste Diès: *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*. Paris, Beauchesne 1927 [prze-druk, New York, Arno Press 1976], 559.

możliwość przyjąć, bo zarazem należałoby uznać, że idee są żywe i posiadają dusze. Możliwa jest jednak interpretacja sugerowana przez etymologię. Otóż τὸ παντελὴς ὄν znaczy „wszechcelowościowy byt”, co pozwala go uważać za „wszechcel rzeczywistości”⁷. Celem tym byłby sam Bóg, który stworzył wszystko po to, by było jak najdoskonalsze, a wszak nie ma niczego bardziej doskonałego niż sam Bóg. W tym sensie Bóg jest celem, do którego zmierza rozwój stworzonego świata, swego rodzaju Punktem Omega.

BÓG I IDEA Dобра

Jak wiadomo epistemologia Platona ufundowana jest na ontologicznym rozróżnieniu wiecznego, inteligibilnego świata idei i świata postrzegalnego, gdzie ten drugi jest odbiciem pierwszego. Świat idei jest jednak zróżnicowany i „na szczycie świata myśli świeci idea dobra” (*Państwo* 517b). Stoi ona wyżej od innych idei, ponieważ idee są od niej zależne i ich „istnienie oraz istota” pochodzą od idei dobra. Nie można więc idei dobra utożsamiać z wiedzą i prawdą. Idea dobra, Dobro samo, umożliwia poznanie, tak jak słonce umożliwia oglądanie rzeczy. Bez tej idei nie ma poznania, nie ma prawdy, tak więc stoi ona ponad poznaniem i prawdą⁸. Idea dobra umożliwia także istnienie rzeczy, byt rzeczy wywodzi się z tej idei, toteż jest ona *ponad* bytem (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Państwo* 509b), aczkolwiek nazywana jest też „najlepszym pośród bytów” (532c), najbardziej rzeczywistym i najjaśniejszym bytem τὸν ὄντως τὸ φανότατον, 518c), a także bytem najszcześniejszym (526e). Jaki jest stosunek Boga to idei dobra? Platon nigdzie wyraźnie nie kojarzy dobra z boskością. Zważmy jednak, że piękno dyskutowane w *Uczcie* zdaje się posiadać status podobny do dobra i nazwane jest czymś boskim (211 e). Z drugiej strony, Platon mówi też o boskości gwiazd i duszy, co znaczy że gwiazdy są bogami, lecz niekoniecznie, że którakolwiek z gwiazd jest Bogiem.

Przede wszystkim ustalmy, jak należy rozumieć stwierdzenie, że idea dobra stoi ponad (czy raczej, poza) bytem? Idea dobra ma niewątpliwie odmienny status od pozostałych idei, toteż umieszczenie jej poza bytem może być po prostu podkreśleniem jej wyróżnionego charakteru, jej priorytetu wobec innych idei. Nazywa ją wszak Platon ideą dobra, a więc, jeśli idzie o jej istotę, jednak ideą, najjaśniejszym bytem gdzie byt można rozumieć bądź jako wszystko co jest – postrzegalne i niepostrzegalne, wieczne i przemijające, bądź tylko jako świat idei (w tym sensie w *Timajosie* 35a)⁹. Jeśli więc idea dobra jest tylko idei

⁷ Władysław Stróżewski: *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków, Uniwersytet Jagielloński 1992, 200, 205.

⁸ Owo stawianie dobra ponad wiedzą ma i praktyczne konsekwencje, gdyż w państwie Magnezji zakazane jest posiadanie urzędu przez kogoś, kto, mimo ogromnej inteligencji i wiedzy, szczególnie wiedzy tego, co dobre, nie znosi dobra i pogardza nim (*Prawa* 689). Rola wychowania polega na doprowadzeniu do tego, by wiedza i dobro chodziły w parze (*Państwo* 519ab). Dowodzi to, że u Platona wymiar moralny ma priorytet w stosunku do wymiaru racjonalnego, co jest uzasadnione strukturą ontologiczną rzeczywistości, por. moją książkę, *Moral dimension of man in the age of computers*, Lanham: University of America Press 1995, 48–49.

⁹ Poprzez zwrot „poza bytem... Platon po prostu rozumie, że Dobro różni się od innych idei lub Form nie rodzajem lecz pierwotnością doskonałością i samowystarczalnością, gdyż inne [idee]

i jeśli chce się rozważyć stosunek Boga do tej idei, to wypada najpierw rozważyć relację między Bogiem a ideą w ogóle. Ponieważ Boga cechuje rozumność, przyjrzyjmy się najpierw stosunkowi rozumu do idei.

Otóż uważa się, że *nous* jest ideą. Powiada się bowiem, że zdaniem Platona poznanie jest możliwe dzięki podobieństwu między poznającym a poznawanym, i jak oko nie postrzegałoby jasności słońca, jeśli samo nie byłoby jasnością, tak i *nous* nie postrzegałby idei sam nie będąc ideą¹⁰. Jednakże Platon mówi, że oko widzi słońce, ponieważ słońce jest przyczyną wzroku (*Państwo* 508b), Co nie znaczy, że oko jest jasnością. Światło wiąże zmysł wzroku z widzialnością, umożliwia widzenie rzeczy, niejako porusza wbudowaną w oko zdolność widzenia. Bez światła widzenie jest niemożliwe, bez światła oko nie może spełniać swej zasadniczej funkcji i ta zależność pozwala stwierdzić, że oko jest „narzędziem najbardziej do słońca podobnym”, ale zarazem „nie jest słońcem wzrok” ani oko (508ab); oko widzi dzięki jasności, samo nie będąc jasnością. Podobnie z umysłem – widzi on prawdę dzięki idei dobra, sam jednak nie jest z tego powodu ideą. Idea dobra może oddziaływać na umysł, gdyż dusza, w której znajduje się umysł, jest „spokrewniona z tym, co boskie i nieśmiertelne” (611 e), jest pokrewna bytowi (490b), bytowi świata idei, lecz to pokrewieństwo polega na tym, że umysł jest w stanie widzieć tylko wówczas, gdy idea dobra oświetla prawdę, gdy pozwala umysłowi widzieć świat idei. Bez tego światła umysł jest ślepy, jest umysłem co najwyżej potencjalnie. Umysł widzi prawdę, tj. idee same, sam będąc odmienny od idei. Tylko umysł może je kontemplować. Gdyby umysł był ideą, to prawda poznawałaby samą siebie, idea dokonywałaby oglądu innych idei. Czy można przypisać taką moc idei? Nawet idei dobra stojącej ponad wszystkimi ideami Platon nie przypisuje zdolności refleksowania nad ideami czy nad samą sobą. Idea dobra umożliwia ogląd, sama nie będąc podmiotem oglądu. Idea dobra jest więc odmienna od umysłu, umysł jest czymś różnym od idei. Różnicę między bogami a ideami przedstawił Platon szczególnie wyraźnie w *Fajdosie*, gdzie mówi o miejscu „poza niebem”, w którym znajduje się byt będący tym, czym rzeczywiście jest, „istotą istotnie istniejącą, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może”, tam umysł człowieka i boga widzi prawdę, tam nasycy się prawdziwą wiedzą (247c-e).

Aczkolwiek Bóg i idee są wieczne i niezmienne, to Bóg jest Bogiem osobowym, idee są bezosobowymi obiektami inteligibilnego świata. Są one

zależą od niej, podczas gdy ona jest od niczego niezależna”, Rowan, op. cit. 410. Zwrot „poza bytem” oznacza, że „inne Formy zawdzięczają swój byt (*ousia*) tym, czym są (*einai*), tj. to, że są obiektywnymi normami, obecności Formy Dobra. To, co otrzymują od Dobra jest nie sam byt, lecz raczej to, że są obiektywnymi normami”, Kenneth M. Sayre: *Plato's literary garden: how to read a Platonic dialogue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1995, 186.

¹⁰ Fastugiere: *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris, Lecoifre 1981 [1932], 48; to prowadzi autora w końcu do wniosku, że dusza jest liczbą, 49, co jest nazbyt pospieszным zepchnięciem Platona na pozycję pitagoreizmu. Pewnym wariantem omawianego tu poglądu jest opinia, iż Boga należy identyfikować z „porządkiem inteligibilnym, Ideami, włączywszy w to Dobro”; C.J. de Vogel: *Philosophia 1*. Assen, Van Gorcum 1970, 220.

wzorcami, idealnymi modelami, lecz nie przyczynami tego, co istnieje. Mogą być uważane za przyczyny jedynie jako przyczyny celowe, lecz nie przyczyny sprawcze. Przyczyną sprawczą może być w ostatecznym rozrachunku tylko *nous*, a ponieważ *nous* zamieszkuje w duszy, to także duszę uznawać można za tę przyczynę. Stwierdzenia Platona nie pozwalają więc w żadnym razie na identyfikację umysłu i idei. Jedyne wyjątek stanowić może idea dobra, idea idei, istniejąca poza bytem, przyczyna istnienia innych idei. Tylko z nią można próbować utożsamiać Boga czy też boski umysł. Tak też bardzo często czyniono, poczynając od bezpośrednich następców Platona. Wydaje się jednak, że i ta identyfikacja jest nieuzasadniona. Idea dobra jest ideą bezosobową, będąc istotą dobra i umożliwiając poznanie prawdy sama jest bezrozumna. Słońce umożliwia widzenie rzeczy, samo jednak nie jest wzrokiem (508b). Słońce daje światło, same jednak jest ślepe. Idea dobra umożliwia widzenie prawdy, sama jednak – pozbawiona umysłu – nie jest w stanie jej ujrzeć. Bóg jest istotą rozumną, Bóg zna prawdę dzięki światłu rzucanemu przez ideę dobra, lecz idea ta zdaje się nie istnieć obok Boga w sferze oddalonej od bytu, lecz jest atrybutem samego Boga. Bóg więc jest pod tym względem samowystarczalny: Bóg ma prawdziwe poznanie, gdyż jest dobry, które to dobro warunkuje prawdziwość poznania. Dobro to również prowadzi Boga do aktu utworzenia świata. Bóg jest Bogiem dzięki zespoleniu *nous* i dobra w jednej istocie, w sobie samym, jest Bogiem ponieważ w nim mieści się samo dobro i sam umysł. Istotą boskości jest dobro, toteż dyskutując dobro Platon dyskutuje samą boskość, lecz nie jest to cała boskość, dobroć nie wyczerpuje wszystkiego, co charakteryzuje Boga. Jest on także umysłem znającym prawdę, a dzięki tkwiącemu w nim dobru jest podmiotem tworzącym świat.

Prymat idei dobra oznacza, że inne idee zależą od niej, włączywszy ich istnienie, co nie znaczy, że zostały przez nią stworzone. Zależność ta jest wieczna, tj. idee są odwiecznie utrzymywane w istnieniu przez ideę dobra i gdyby było możliwe, by ta idea zniknęła, wszystkie inne idee zniknęłyby razem z nią. To pozwala na łączenie idei dobra z Bogiem, a tym samym na nadanie Bogu bardziej transcendentnego charakteru. Gdyby idee były całkowicie niezależne od Boga, to Bóg byłby niezdolny do utworzenia czegokolwiek bez posiadania w umyśle idei jako wzorców. Bóg byłby bytem rozumnym lecz pozbawionym wiedzy, bytem inteligentnym lecz nie posiadającym żadnych informacji. Nie miałyby żadnej wiedzy sam z siebie, gdyż wszelka wiedza jako zależna od idei pochodziłaby z zewnątrz. Stowarzyszając Boga z ideą dobra powoduje się, że idee są zależne od samego Boga, a wiedza (idee) choć jest na zewnątrz Boga, jest prawdziwie boska, gdyż bez Boga by nie istniała.

Ponadto, choć byt idei zależy od idei dobra, to czytamy zarazem, że idea łóżka („łóżko samo – to, czym jest łóżko”) została stworzone czy też wykonane przez Boga (*Państwo* 597b). Tak więc mimo niemal nieustannego podkreślania wieczności idei Platon mimochodem zauważa, że idee (przynajmniej jedna z nich) zostały utworzone przez Boga. Jeden ze sposobów na rozwiązanie tej trudności polegałby na odrzuceniu jednego z tych

stwierzeń i albo przyjęciu, że mimo wszystko idee nie są wieczne, albo że nie zostały stworzone. Przyjęcie wieczności idei wydaje się bardziej pociągające, czego wyrazem jest np. stwierdzenie że „mamy słuszność, gdy nie bierzemy nazbyt serio opisu Platona dotyczącego tworzenia idei”¹¹. Lecz w ten sposób odrzuca się dwie rzeczy: mianowicie Bóg nie utworzył idei i Bóg nie utworzył idei. Wydaje się jednak, że przez stowarzyszenie idei dobra z Bogiem i przez identyfikacją bycia wykonanym z byciem zależnym można sobie poradzić z wspomnianą sprzecznością: idee są odwiecznie zależne od idei dobra, a zatem od Boga, co oznacza, że utrzymywane są w swym istnieniu odwiecznie, czyli jest tak, jakby były przez Boga wykonane.

Jak należy rozumieć stwierdzenie, że ideą dobra należy stowarzyszyć z Bogiem? Jak wspomnieliśmy, bardzo często Boga identyfikowano z tą ideą. Wydaje się jednak, że Dobro jest tylko aspektem, atrybutem Boga-Demiurga. Bóg Platona nie jest jednością Boga Plotyna, nie jest Jednym, nie jest też niepodzielną jednością, jak to potem będzie w teologii chrześcijańskiej. Platon podkreśla bowiem odmiennosc dobra w stosunku do innych atrybutów. Mówi bowiem, że „czym jest dobro w świecie myśli... tym jest słońce w świecie widzialnym” (508c) a przy tym, jak już podkreślaliśmy, słońce nie jest wzrokiem, a wzrok nie jest słońcem. Podobnie więc rozum lub rozumność, nie jest dobrem, a dobro nie jest rozumem. Dopiero św. Tomasz powie, że prostota substancjalna Boga wyklucza substancjalną odmiennosc jego istoty i atrybutów. Dlatego też Platon nie mógłby powtórzyć za św. Tomaszem, że „cokolwiek przypisuje się Bogu, stanowi zarazem jego istotę; zatem mądrość i moc są w Bogu tym samym” (*Suma teol.* 1.40.1 ad 1), „Bóg jest tym... co się o nim orzeka” (1.1.3); „obiektem woli Boskiej jest jego dobroć, która stanowi jego istotę” (1.19.1 ad 3). Również św. Tomasz powie, że ponieważ idee istnieją w umyśle boskim, to „nie są one czymś różnym od boskiej istoty” (1.45.3). Z tej perspektywy pogląd, że Bóg Platona może być utożsamiany z dobrem, nie wydaje się uzasadniony. U Platona dobro nie jest tożsame z wiedzą, która jest u niego wyraźnie oddzielona od dobra (*Państwo* 509a), a niepodzielnosc Boga nie stanowi dla Platona kwestii teologicznej. Kwestią tą jest niezmiennosc pozwalająca na uzasadnienie wieczności Boga, lecz nie niepodzielnosc.

BÓG JAKO DEMIURG

Timajos był zapewne najczęściej omawianym tekstem klasycznym, przynajmniej do dwunastego wieku i najbardziej znanym dziełem Platona. Interesujące, że nawet Rafael przedstawił Platona na swym fresku *Szkola Ateńska z Timajosem* pod pachą. *Timajos* jest dziełem kosmogonicznym, przedstawiającym zasadnicze elementy wszechrzeczy przed powstaniem naszego świata oraz aktywnosc – pośrednią i bezpośrednią – Demiurga wiodącą do jego powstania.

¹¹ David Ross: *Plato's theory of ideas*. Oxford, Clarendon Press 1953, 79.

Według opisu Platona świat nie został stworzony, tj. powołany do bytu z niczego, lecz utworzony z elementów istniejących współwecześnie z Demiurgiem. Oprócz Demiurga istnieje również byt, powstawanie i przestrzeń. Niewiele w gruncie rzeczy dowiadujemy się Demiurgu.

Demiurg jest doskonałą, niezmienną, nieruchomą, żywą istotą, autorem doskonałości, piękna i dobra. W jednym miejscu w *Timajosie* Demiurg utożsamiony jest z Bogiem, z wiecznym Bogiem (34ab). Jest on najlepszą z przyczyn (29a), najświetniejszą spośród wszystkich rozumnych i wiecznych istot (37a) i cokolwiek uczyni, jest piękne (28b). Powinniśmy się zadowolić tymi uwagami, gdyż „ojca i twórcy całego wszechświata poznać nie można i nawet gdybyśmy go odnaleźli, to nic nie moglibyśmy powiedzieć o tym innym ludziom” (28c). Jego natura jest dla nas, skończonych istot, niezgłębiona. Z pewnością możemy tylko stwierdzić, że Demiurg jest rozumem, *nous*, który z kolei mieści się w duszy.

Demiurg tworzy świat, ponieważ jest dobry i pragnie dzielić się tą dobrocią, pragnie, by wszystko było do niego podobne na tyle, na ile to możliwe (29e). Nie wiedza więc była pierwotnym impulsem do tworzenia świata, lecz dobro Demiurga. To dobro stanowi podstawowy atrybut Demiurga. Byłoby więc bardzo dziwne, gdyby dobro Demiurga, będące przyczyną powstania świata, uważać za coś odmiennego od idei dobra, będącej fundamentem prawdy, wiedzy i świata idei, od dobra, o którym mówi *Państwo*, od dobra, które stanowi ontologiczny fundament etyki.

Świat utworzony został według wiecznego wzoru, którym jest żywa istota, poznawalna tylko umysłem, zawierająca wszystkie rozumne istoty żywe, która jest czymś najlepszym i najdoskonalszym (30cd). Czym więc jest owa istota? Jej wieczność i kwintesencja rozumności mogą wskazywać, że jest to sam Demiurg¹². Jednakże Platon w *Timajosie* wyraźnie traktuje ową istotę i Demiurga jako dwa odrębne byty. Wydaje się więc, że żywa istota należy do świata wiecznych idei, będąc wzorem (formą, idea) wszelkiej rozumności, włączywszy w to rozumność Demiurga. Nie znaczy to jednak, że *nous* Demiurga pochodzi od tej idei, że jest od niej zależny, lecz raczej że idea ta jest współwieczna z Demiurgiem, jest istniejącą poza Bogiem i niezależną od niego istotą rozumności, którą znaleźć w konkretnej postaci można również w Bogu – jako dobro. Istota żywa i dobro są niezależne od siebie bytowo i przyczynowo, aczkolwiek odnoszą się do tego samego, mianowicie do rozumności przy czym dobro zdaje się być szersze, gdyż jest również przyczynowością, istota żywa natomiast zdaje się nią nie być). Mały więc krok pozostał nie tyle do utożsamienia istoty żywej i Demiurga, lecz do uczynienia tej pierwszej częścią tego drugiego.

Żywa istota należy do świata idei, który to świat w *Timajosie* Platon nazywa bytem. Ów byt jest niezmienny i niezniszczalny, niewidzialny dla

¹² Jest to hipotetyczne rozwiązanie podane przez Diësa, i choć Diës je odrzuca, to w gruncie rzeczy jednak je podziela, gdy powiada, że Platon przedstawia Boga raz jako przedmiot, coś inteligibilnego, raz jako podmiot, tj. rozum, przyczynę czyli że w gruncie rzeczy utożsamia model tworzenia świata z Twórcą-Demiurgiem, Auguste Diës: *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*. Paris, Beauchesne 1927 [przedruk, New York: Amo Press 1976], 549–550, 555.

zmysłów i poznawalny tylko dla rozumu (52a). W tym sensie Demiurg nie mieści się w bycie, jest poza bytem, gdyż nie można go poznać. Poszczególne elementy w świecie tworzone są według idei, owe rzeczy są imitacjami idei, co nie znaczy tylko, że są czymś podrzędnym w stosunku do idei, lecz równocześnie „zapewnia owym rzeczom pewną dozę dostojności i wartości”¹³.

Trzecim elementem wszechrzeczy przed utworzeniem świata była przestrzeń wypełniona „pierwotną materią”, masą chaotycznie poruszających się elementów atomicznych, którymi są trójkąty. Owa masa trójkątów jest czwartym elementem wszechrzeczy, zwanym powstawaniem. Fakt, że są to trójkąty, tj., że mają określony kształt, wskazuje na ich ścisły związek z przestrzenią. Bez tego związku trudno byłoby mówić o „materialnych” trójkątach, które służą do utworzenia najpierw czterech podstawowych substancji (powietrza, ognia, ziemi i wody), a następnie wszystkich ciał materialnych. Zauważyć można, że problem zależności trójkątów (sfery powstawania) od przestrzeni nie powstaje w przypadku idei trójkąta, gdyż idea ta jest przede wszystkim idea, a dopiero potem ideą trójkąta. Idea obejmuje zasadnicze atrybuty trójkąta, jego trójkątność, co nie musi dotyczyć przestrzennego charakteru egzemplifikujących tę ideę trójkątów¹⁴. Fakt, że przestrzeń i powstawanie, tj. masa trójkątów, wymienione są osobno świadczy, że przestrzeń należy rozumieć raczej w duchu newtonowskim, aniżeli einsteinowskim, gdzie przestrzeń jest atrybutem masy w czasoprzestrzeni. Przestrzeń Platona jest niezależna od tego, co się w niej znajduje, nie jest zaś atrybutem tego, co ją wypełnia¹⁵. Przestrzeni nie należy rozumieć jako pustego pojemnika atomistów, gdyż Platon odrzuca istnienie próżni. Przestrzeń nigdy nie jest pusta, co nie przeczy jej niezależności od tego, co się w niej mieści. Przestrzeń ta zdaje się być tożsama z „naczyniem dla wszelkiego powstawania, jego mamką” (49a), jak sugeruje Arystoteles (*Fizyka* 209b12)¹⁶, lecz nie ma on racji, gdy utożsamia materię z przestrzenią. Niemal na pewno Arystoteles posłużył się w tym stwierdzeniu definicją Platona mówiącą, że naczynie jest czymś „zupełnie pozbawionym cech” (50e), co zgadza się z jego własną definicją materii (np. *Metafizyka* 1029a).

Demiurg tworzy świat z pierwotnej materii, lecz nie jest on w swych działaniach wszechmocny. Jak wspomniano, trójkąty tworzące tę materię

¹³ Friedrich Solmsen: *Plato's theology*. Ithaca: Cornell University Press 1942, 102.

¹⁴ Platon łatwo zgodziłby się w tym miejscu z Lockem, że możliwa jest idea trójkąta „który nie jest ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoboczny, ani równoramienny, ani nierównoboczny, lecz jest naraz każdym z nich i żadnym” (*Rozważania* 4.7.9), gdzie element przestrzenny jest zupełnie pominięty. Idea taka nie jest więc tak niemożliwa, jak to by się mogło wydawać i jak to wysmiewa Berkeley (*Traktat*, wstęp §3).

¹⁵ „Nie wydaje się więc poprawne stwierdzenie, że nie możemy mówić o odróżnianiu przestrzeni i materii, jak to utrzymuje Dietrich J. Schulz: *Das Problem der Materie in Platons Timaios*. Bonn, Bouvier 1966, 55 i Wolfgang Scheffel: *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog Timaios*. Leiden, Brill 1976, 61, 77, 79.

¹⁶ Giovanni Reale uważa przestrzeń za aspekt pojemnika, choć powiada także, iż „pojemnik jest tożsamy z przestrzennością”, *Toward a new interpretation of Plato*. Washington, The Catholic University of America Press 1997, 381, 385; por. też Heinz Happ: *Hyle*. Berlin, de Gruyter 1971, 111.

znajdują się w ruchu, a ruch ten powodowany jest koniecznością, która stanowi siłę pobudzającą do ruchu materię pierwszą. Tak więc przy tworzeniu świata należy wziąć pod uwagę „dzieła rozumu” oraz „to, co dzieje się z konieczności, gdyż tworzenie świata jest dziełem rozumu i konieczności. Rozum, siła kierownicza, przekonał konieczność do doprowadzenia większej części stworzenia do doskonałości” (47e-48a).

Konieczność jest siłą działającą na poziomie trójkątów i powodująca nieustanne wstrząsy zawierającej je przestrzeni, dzięki czemu trójkąty te raz po raz mogą utworzyć regularną bryłę: sześcián, który konstytuuje ziemię (55d), czwororościan, konstytuujący ogień, ośmiościan tworzący powietrze lub dwudziestościan tworzący wodę (56b). Tworzenie tych czterech elementów nie ma jednak charakteru stałego – stąd Platon mówi, że w pierwotnej materii są tylko „ich nikłe ślady” (53b) – i wstrząsy przestrzeni prowadzą też do ich rozpadu w trójkąty „Ich nikłe ślady” to także wynik tego, iż przed utworzeniem świata nie są one „tak doskonale i znakomite, jak to możliwe”. I tak np. cząstka ognia jest czwororościanem złożonym z 24 trójkątów prostokątnych, których przeciwprostokątna ma długość równą dwukrotnej długości krótszej przyprostokątnej. Jeśli zabraknie niektórych z tych trójkątów, mamy wówczas do czynienia z niepełnym czwororościanem, aczkolwiek o wyraźnie rozpoznawalnym kształcie. Jest to, by tak rzec, gorszej jakości izotop ognia, który ma o wiele większą szansę powstania dzięki działaniu samej tylko konieczności, niż doskonała cząsteczka ognia. Zadanie więc polega na uorganizowaniu tych trójkątów w trwale cząsteczki elementów pierwotnych, by z nich z kolei utworzyć obiekty świata materialnego. To zaś wymaga użycia celowej siły, bardziej zorganizowanej niż konieczność, która z natury nie jest nakierowana na żaden cel. Utworzenie czterech pierwotnych elementów wymagało zatem perswazyjnej działalności Demiurga.

Warto zaznaczyć, że konieczność musi być wieczna. Gdyby nie była wieczna, musiałaby być stworzona przez Demiurga. Czy doskonały Demiurg, źródło porządku w kosmosie, powołałby do bytu siłę, która naruszałaby ten porządek? Konieczność musi być wieczna, gdyż materia pierwsza, sfera powstawania, jest również wieczna. Brak porządku w materii pierwszej nie jest tożsamy z absolutnym chaosem, lecz z obecnością konieczności. Chaos materii pierwszej to nie prywacja porządku, lecz obecność, by użyć oksymoronu, „uporządkowanego nieładu.” Koniec końców materia ta jest złożona z trójkątów. Dlaczego z trójkątów, można zapytać? Platon dość tajemniczo wspomina w tym kontekście o „znanych tylko Bogu zasadach bardziej podstawowych” od zasad dotyczące rodzajów trójkątów (53d), co by mogło wskazywać na obecność praw na poziomie „kwarków” tworzących atomiczne trójkąty. W każdym razie konieczność jest przeciwieństwem porządku, jest siłą aktywną, z którą Demiurg musi walczyć mocą rozumu, by wprowadzić do tej materii swój własny, tj. inteligentny, tj. celowy porządek. Wizja Platona jest więc bliska wizji manichejskiej z odwieczną obecnością dwóch przeciwstawnych sił, lecz u Platona porządek musi zwyciężyć, gdyż wprowadza go inteligentny podmiot, podczas gdy konieczność, nie planując, nie patrząc w przyszłość, nie jest w stanie

odpowiednio użyć swej siły. Gdyby była w stanie patrzeć w przyszłość, to stanęłaby po stronie Demiurga, widząc że porządek jest lepszy od nieładu. Dlatego też zadanie Demiurga polega na wszczępieniu w konieczność nieco mądrości, dzięki czemu zamiast walczyć z nią będzie w stanie ją przekonać: strona przekonywana musi rozumieć, by być przekonaną, rozumienie wymaga pewnej dozy inteligencji, a więc organizacji, porządku. Dopiero przekonana konieczność może „doprowadzić większą część stworzenia do doskonałości”. Nigdy jednak konieczność nie zmieni swej natury i nie stanie się w pełni inteligentnym podmiotem, porzucając przypadkowość charakteryzującą jej działania na poziomie trójkątów. Jej wizja bowiem z natury ograniczona jest tylko do tego poziomu, i jeśli widzi ponad to, jeśli widzi działania na poziomie czterech podstawowych elementów czy nawet obiektów świata materialnego, to dlatego, że Demiurgowi udało się jej wszczępić nieco mądrości. Jest to zadanie na skalę kosmiczną, tylko Bóg jest w stanie tego dokonać i tylko do pewnego stopnia. Ograniczoności wizji konieczności nie da się przewyciężyć, tak jak psa nie można nauczyć czytać i pisać, aczkolwiek w swym ograniczonym zakresie jest on w stanie podjąć pewne celowe działania. Absolutne pokonanie konieczności wymagałoby unicestwienia jej, czego Demiurg albo nie chce uczynić albo, co bardziej prawdopodobne, nie jest w stanie tego dokonać. Demiurg nie jest więc wszechmocny, musi dzielić się swą władzą nad wszechrzeczą z koniecznością.

Czym właściwie jest owa konieczność? Problem ten powstaje w kontekście rozważania pochodzenia ruchu w materii pierwszej. Prawa wyraźnie stwierdzają, że dusza jest tożsama z samogenerującym się ruchem, co prowadzi do wniosku, że w materii pierwszej potrzebna jest obecność duszy odpowiedzialnej za jej ruch. Jednakże „dusza jest tożsama z pierwotnym źródłem powstawania ruchu wszystkiego, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe” (896b), co wskazuje, iż dusza jest źródłem ruchu tylko w stworzonym świecie, tj. w świecie, w którym istnieje czas, gdyż „można poprawnie mówić o tym, co było i co będzie, tylko w odniesieniu do tego, co upływa w czasie”, a nie w stosunku do wiecznie istniejącego bytu (*Timajos* 37e, 38a). Zatem „to, co przeszłe, teraźniejsze przyszłe” to to, co stworzone, i tylko dla takich rzeczy konieczna jest dusza jako źródło ruchu¹⁷. Koniec końców, wieczny byt jest niezmienny (35a), a naturalnym stanem Demiurga jest stan spoczynku (42a). Tak więc przywołane powyżej stwierdzenie z *Praw* nie mówi, że dusza jest konieczna jako źródło ruchu w tym, co istnieje wiecznie. Można by także powiedzieć, że nieuporządkowane ruchy w materii pierwszej po prostu należą do jej natury, co podsumowuje pojęcie konieczności. Naturalniejsze wydaje się jednak uznanie konieczności za duszę.

¹⁷ Gregory Viastos zdaje się być tego zdania, gdy pisze, że twierdzenie, iż dusza jest pierwotną przyczyną powstawania i zanikania, „oznacza po prostu supremację teleologicznego działania duszy w obrębie stworzonego świata”, aczkolwiek później sam porzucił ten pogląd, *The disorderly motion in the Timaeus*, w R.E. Allen (red.), *Studies in Plato's metaphysics*. New York, Routledge & Kegan Paul 1965, 397, 396 przyp. 4.

Jednak próba pogodzenia istnienia ruchu materii pierwszej, omawianej w *Timajosie*, z zasadą, że dusza jest źródłem ruchu – przez utożsamienie konieczności z duszą, choćby nawet bezrozumną – może nie być prosta, gdyż Demiurg utworzył duszę świata, by uczynić świat istotą żywą i rozumną, tak więc konieczność byłaby jeszcze jedną duszą zamieszkującą świat¹⁸. To utożsamienie jednak nie jest niemożliwe, gdyż, zdaniem Platona, ludzie mają nieśmiertelną duszę w głowie i śmiertelną duszę w piersiach (69cd), czyli świat, jak człowiek, może posiadać dwie dusze. Toteż nieład, który dusza świata musi trzymać w ryzach, wyjaśnić można działalnością konieczności, a nie „irracjonalnymi częściami duszy świata”¹⁹. Jako dusza konieczność byłaby bardziej podatna na działanie perswazji, aniżeli siła czysto naturalna²⁰. Ponadto Platon wyraźnie stwierdza w *Prawach*, że dusza, która „wszędzie sprawuje kontrolę”, to w istocie dwie dusze: „ta, która czyni dobro, i ta z przeciwnymi inklinacjami” (896e); tą pierwszą utożsamiać można z duszą świata, tę drugą z koniecznością²¹.

Duchowość konieczności uzasadnić można również argumentem natury moralnej. Otóż zdaniem Platona zło jest wieczne, tak samo jak dobro (*Teajtet* 176a) i istnieje odwieczna walka dobra ze złem, a człowiek może się opowiedzieć po jednej ze stron, co zależy od niego samego, od jego „pragnień i stanu ducha” (*Prawa* 904c). Bóg, jako istota z gruntu dobra, jest tylko przyczyną tego, co dobre, nie tego, co złe (*Państwo* 379b), bo „niemożliwe, by zło pochodziło od bogów” (391e). Przyczyną zła w świecie jest „element cielesny” (*Polityk* 273b), a ponieważ dusza jest przyczyną i tego, co dobre i tego, co złe (*Fajdros* 245c-e), to muszą istnieć dwie dusze, dobra i zła (*Prawa* 896e). Jeśli więc tę złą duszę utożsamiać z koniecznością, to widać zarazem, że zło jest wynikiem braku wiedzy i niedostatecznej rozumności. Trudno się więc dziwić, że Platon przypisuje tak ogromną rolę edukacji w *Państwie* i w *Prawach*.

Jeśli ruch istnieje w materii pierwszej, ruch powodowany przez konieczność, to właściwie na czym polega wyższość ruchu powodowanego przez Demiurga? Różnica jest w intencjonalności. Otóż naprawdę liczącymi się przyczynami są przyczyny będące dziełem rozumnego podmiotu, „przyczyny boskie” (*Timajos* 68e), przyczyny celowe, nakierowane na przyszłość (76d), przyczyny „nasycone rozumnością i prowadzące do tego, co piękne i dobre”. Istnieją również „przyczyny wtórne lub współoperujące”, które „pozbawione są inteligencji i zawsze prowadzą do przypadkowych skutków pozbawionych porządku” (46e). Owe wtórne przyczyny były jedynymi przyczynami w sferze powstawania zanim Demiurg rozpoczął swe dzieło tworzenia świata.

¹⁸ Stwierdzenie, że dusza nie może być źródłem bezładnego ruchu, jak to utrzymuje Hans G. Gadamer: *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*. Heidelberg, Carl Winter 1974, 10 przyp. 5, nie jest szczególnie przekonujące.

¹⁹ Mówi o tym Glen R. Morrow: *Necessity and persuasion in Plato's Timaeus*, w: Allen (red.), op. cit. 437.

²⁰ Thomas Henri Martin powiada, że utworzenie duszy świata jest równoznaczne z nadaniem rozumności wiecznej duszy chaosu, gdzie konieczność jest „beżładną duszą”, *Études sur le Timée de Platon*. Paris, Ladrangé 1841, [przedruk New York, Amo Press 1976] t. 2, 183, 190.

²¹ Solmsen widzi przejście od nieożywionej, ślepej konieczności *Timajosa* do żywej, złej duszy dokonał się pod wpływem religii Persów, op. cit. 142.

Przyczyny wtórne nie są jednak zupełnie przypadkowe, gdyż „powodowane przez to, co jest poruszane przez coś innego, zmuszone są poruszać jeszcze coś innego” (46e), a więc są przyczynami koniecznymi. Problem polega na tym, że nie wiąże się z nimi żadne znaczenie, żaden cel. Są one przejawem energii, która w gruncie rzeczy się marnuje, gdyż prowadzi do bezsensownego ruchu. Jest to ruch dla samego ruchu. Świat należy nasycić intencjonalnością, zmiany w nim muszą być zaplanowane, przemyślane, by nabrać znaczenia, ciąg przyczynowo–skutkowy zapoczątkowany być musi planem, by mógł prowadzić do uporządkowanego skutku. To zaś może być tylko dziełem rozumu używającego naturalnych przyczyn do osiągnięcia swego celu, a na skalą kosmiczną – dziełem Demiurga. W gruncie rzeczy jest to najważniejsze dzieło Demiurga – dzieło intencjonalności i nasycenie rzeczywistości intencjonalnością. Demiurg bowiem stworzył ducha świata i bogów – gwiazdy, które z kolei tworzyły innych bogów na sposób opisany w mitologii greckiej – i tym że bogom Demiurg przekazał zadanie stworzenia człowieka, sam powróciwszy do wieczystego stanu spoczynku (41d, 42e, 69c)²². Rozumność, intencjonalność, celowość są teraz obecne w świecie poprzez bogów i ludzi i to nadaje światu uporządkowany charakter.

Tworzenie świata sprowadza się zatem do rozszerzenia sfery porządku na sferę powstawania charakteryzującą się chaotycznym ruchem trójkątów. Przez ukształtowanie tej masy w doskonały sposób Demiurg powołał do bytu kosmos, czyli porządek w sferze powstawania²³. Sfera powstawania pozostaje sferą powstawania, lecz jest teraz uporządkowana dzięki narzuceniu porządku czasowego (przez stworzenie czasu) i celowego na łańcuchy przyczynowo–skutkowe. W owo nieuporządkowanie sfery powstawania interweniuje Demiurg, lecz pozostaje ona sferą powstawania, gdyż ruch w niej nie zamiera.

Czy moc Demiurga jest nieskończona? Tak naprawdę jego moc przejawia się tylko w chwili tworzenia świata. Lecz gdy w *Timajosie* Platon zapytuje, czy Demiurg mógłby utworzyć nieskończenie wiele światów, to tym samym sugeruje, że jest to możliwe, czyli że moc Demiurga musi być nieskończona. Jest to pytanie tylko hipotetyczne, gdyż wszechświat jest jeden i niepowtarzalny (31 ab). Jednakże aby to pytanie nabrało sensu, ilość trójkątów musiałaby być również nieskończona. To jednak zdaje się nie mieć miejsca. Platon powiada, że Demiurg uczynił cztery składniki „w największym stopniu proporcjonalne jeden do drugiego, tak że jak ogień jest do powietrza, tak powietrze jest do wody” (32b). Jeśli jednak ilość ognia, powietrza i wody byłaby nieograniczona, to mówienie o proporcjach między nimi straciłoby sens. Jedyne skończone ilości mogą tworzyć proporcje, tj. stosunki liczbowe²⁴. Ponadto wszechświat jest okrągły, a

²² To deistyczne rozwiązanie jest dobrym potwierdzeniem stwierdzenia, że w *Timajosie* Demiurg „reprezentuje nie co innego, jak przejście od stanu bezładnego ruchu do stanu porządku”, Gadamer, op. cit., II.

²³ Stworzenie jest „sztuką określenia tego, co nieokreślone, uporządkowania tego, co w bezładzie”, Gadamer, op. cit., 35.

²⁴ Nawet w Cantorowskiej teorii mnogości proporcje między liczbami kardynalnymi rozważać można co najwyżej metaforycznie.

zatem skończony i Demiurg utworzył go „ze wszystkiego ognia, wody, powietrza i ziemi, jakie istniały” (32c), co oznacza, że ilość tych składników była skończona, zanim rozpoczęło się tworzenie świata. Składniki te jednak złożone są z trójkątów. Czy wszystkie trójkąty zostały zużyte w procesie tworzenia czterech elementów? Plato nic nie mówi wyraźnie na ten temat. Lecz jeśli masa trójkątów byłaby nieskończona, to po utworzeniu świata pozostałaby nieskończona ilość nie wykorzystanych trójkątów, co trudno by uznać za przekształcenie nieładu w porządek, gdyż wszechświat byłby tylko skończonym pyłkiem w porównaniu z nieskończonym oceanem chaosu trójkątów. Po drugie, nieskończoność tego chaosu oznaczałaby, że konieczność jest nieskończona, bo rzadzić by musiała ruchem owej nieskończoności trójkątów. Jako nieskończona konieczność dość łatwo byłaby w stanie obalić dzieło Demiurga i zmienić porządek na powrót w nieład. By tego uniknąć, konieczność musiałaby być oddzielona od świata, to jednak wymagałoby nieskończonej mocy Demiurga, by było w ogóle możliwe. Z drugiej strony, Demiurg pozostaje bierny po utworzeniu świata, tak więc owa nieskończona moc musiałaby tkwić w duszy świata, a znaleźć się tam mogłaby tylko dzięki tworzącej sile Demiurga. Wydaje się jednak, że skończoność świata implikuje skończoność masy trójkątów, a ta z kolei skończoność mocy konieczności, co nie wymaga nieskończoności mocy Demiurga.

Warto zauważyć, że w jednym miejscu Platon wspomina, iż trójkąty równoramienne są jednej natury, podczas gdy istnieje nieskończoność natur trójkątów nierównobocznych (54a). Mowa tu jest jednak o nieskończonej ilości form trójkątów, a nie o nieskończonej ilości trójkątów o różnych kształtach w pierwotnej materii. Masa trójkątów jest skończona, aczkolwiek sfera bytu obejmuje nieskończoną ilość form (idei) trójkątów. To z kolei prowadzi do pytania, jaka jest liczba idei i jak specyficzne one są. Istnieje niewątpliwie idea trójkąta, lecz czy istnieje również idea trójkąta równoramiennego, trójkąta prostokątnego, trójkąta o kątach równych 1, 1 i 178 stopni, trójkąta o kątach równych 1, 2 i 178 stopni itd.? Jeśli tak, to istniałoby nieskończenie wiele idei, a ponieważ świat jest skończony, to większość z nich nie miałaby w świecie swej egzemplifikacji. Tymczasem stwierdzenie, że powszechniki lub idee nie mające swego ucieleśnienia „byłyby kosmiczną anomalią”²⁵, zakłada, że istnieje skończona ilość idei i to tylko te, których instancje istnieją w świecie. Jednakże istnieć mogą idee, które nie posiadają ucieleśnienia w świecie, lecz posiadały je w przeszłości (idea dinozaura) lub będą je (zapewne) posiadały w przyszłości (idea domostwa na Księżycu). Ponieważ w koncepcji Platona świat nie ma końca, każda z idei ma szansę ucieleśnienia, choćby raz. Lecz mogą istnieć idee, które nigdy nie będą posiadały namacalnej instancji, np. stworzenia mitologiczne. A może sama myśl o Pegazie lub gryfie jest taką instancją idei? Jeśli nie, to mamy do czynienia z nadmiarowością świata idei. Jeśli tak, co jest bardziej prawdopodobne, to nie mamy do czynienia z żadną kosmiczną

²⁵ Robert L. Patterson: *Plato on immortality*. University Park, The Pennsylvania State University Press 1965, 124.

anomalią. I to bezpośrednio prowadzi do nieskończoności Demiurga. Demiurg, by utworzyć doskonały świat, musi znać wszystkie idee musi więc posiadać nieskończony umysł, by takie rozważania były możliwe. Wybiera zatem niektóre tylko idee składając w doskonałą całość to, co dzięki tym ideom można utworzyć. Jest to operacja podobna do opisanej przez Leibniza. Na ostatnich stronach *Teodycei* przedstawia on nieskończoną piramidę możliwych światów, z których Bóg wybiera najlepszy. Oczywiście jest, że tylko nieskończony Bóg jest w stanie tego dokonać.

MONOTEIZM PLATONA

Platon często mówi o bogach, i dla niego niemal dosłownie „wszystko jest pełne bogów,” używając powiedzenia Talesa (*Prawa* 899b). Bogami są gwiazdy, nasz rozum i dusza, nasz świat, „postrzegany zmysłami boga, jest obrazem tego, co inteligibilne” (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, *Timajos* 92c)²⁶. Nasz świat jest bogiem, bo został utworzony przez Demiurga, bo porządek nim rządzący jest boskiego pochodzenia, a nie powstał przypadkowo. Toteż boskie atrybuty tego świata są tylko odbiciem atrybutów Demiurga. Upatrywanie źródła tych atrybutów poza Bogiem jest zdaniem Platona nie uprawnione i bezbożne. Tak więc częste wspomnianie bogów nie musi przeczyć monoteizmowi, gdyż bogowie ci odgrywają mniej więcej taką rolę u Platona, jak aniołowie w teologii chrześcijańskiej. Pamiętać należy, że bogowie są stworzeni, co wyraźnie stwierdza się w *Timajosie*.

Jedyny problem rodzi kwestia konieczności, tj. siły wprawiającej w ruch materię pierwszą. Jeśli konieczność uważać za duszę i to duszę wyposażoną w pewną dozę rozumności, to monoteizm Platona się tu załamuje. Jest to wersja manicheizmu dająca niewątpliwą przewagę Bogu-Demiurgowi jako źródłu dobra i doskonałej rozumności. Zło ze swej natury nie jest w stanie pokonać dobra, bo zło polega na braku wiedzy o dobru samym, a to wszak jest atrybut Boga. Konieczność więc nie jest w stanie wziąć góry nad Bogiem, jak to się dzieje w manicheizmie, lecz nie jest też siłą którą Bóg może lekceważyć. Utworzenie świata polega na pokonaniu – siłą perswazji – konieczności i świat istnieć może tylko dzięki temu, że rządzić nim będzie dobro, czy to poprzez bogów czy poprzez oświeconych polityków. Jest to więc manicheizm z wyraźną przewagą na rzecz Boga, lecz nie jest to absolutny monoteizm judaizmu czy chrześcijaństwa. Bóg Platona nie jest wszechmocny, *creatio ex nihilo* nie wchodzi w ogóle w grę²⁷; gdyby było ono możliwe, czyż Bóg nie

²⁶ Bovet będąc zdania, że idee są w umyśle Demiurga, opowiada się za lekcją εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, „obrazem swego twórcy”, czyli nie czyniłoby się różnicy między modelem świata a twórcą tegoż świata, Pierre Bovet: *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. Genève, Kfündig 1902, 161; zob. też Audrey N.M. Rich: *The Platonic ideas as the thoughts of God*, *Mnemosyne* 7 (1954), 124, przyp. 4.

²⁷ Nie wydaje się uzasadnione, że dla Platona nawet możliwość *creation ex nihilo* „była zupełnie do pomyślenia”, jak twierdzi A.E. Taylor: *Plato: the man and his work*. London, Methuen 1978 [1926], s. 391. Dowodem na to ma być wzmianka o podziale tworzenia na boskie i ludzkie, gdzie boskie tworzenie polega na tworzeniu tego, czego poprzednio nie było (πρότερον οὐκ ὄντα, *Sofista* 265c). Nie znaczy to wcale tworzenia „rzeczywistych rzeczy bez uprzednio istniejącego materiału”,

posłużyłby się taką metodą stworzenia, by ominąć konieczność i stworzyć materię nie należącą do jej dziedziny, z której by ukształtował świat? Jednak choć nie wszechmocny, Bóg Platona jest Bogiem osobowym, Bogiem troszczącym się o swe stworzenie, Bogiem dobra, który czyni to, co czyni, powodowany tym dobrem²⁸. W chrześcijaństwie pojawi się Bóg miłości, Bóg kochający ludzi do tego stopnia, by poprzez inkarnację stać się jednym z nich. Jest to również Bóg wszechmocny i posiadający absolutną kontrolę nad stworzeniem, stworzeniem które powstało dzięki boskiemu *fiat*, a nie poprzez ukształtowanie współwiecznej z nim materii pierwszej. Jest to więc wizja Boga, która swą wzniosłością wykracza daleko poza wizję proponowaną przez Platona, a zarazem wizja, w której wszechmoc idzie tak daleko, że zniża się do poziomu stworzenia, czego również nie spotykamy u Platona. Filozoficznie i teologicznie jednak Platon przygotował grunt chrześcijaństwu, toteż nie powinno dziwić wysokie mniemanie teologów chrześcijańskich, poczynszy od Ojców Kościoła, o teologii Platona, aczkolwiek żaden z nich nie utożsamiał Boga Platona z Bogiem chrześcijaństwa.

lecz po prostu wyjaśnienie powstawania i wzrostu w przyrodzie działalnością Boga, a nie spontaniczną działalnością przyrody; ponieważ te zmiany w przyrodzie są powodowane „przyczyną, która działa dzięki rozumowi”, to to, co nazywamy działalnością „z natury” jest po prostu działalnością boską (265c,c). Nie ma tu wcale aluzji to stworzenia z niczego.

²⁸ U podstaw teodycei Platona leży idea dobra, powiada Diēs, op. cit. (265c,c).