

KS. JANUSZ LEWANDOWICZ

Lublin

RELACJA POJĘĆ ΛΟΓΟΣ – ΜΥΘΟΣ W PISMACH PLATONA

Rozumienie nauki Platona uzależnione jest w poważnym stopniu od podejścia do mitu, który w jego pismach zajmuje ważne miejsce. Pozycję tę mit zawdzięcza z pewnością nie tylko temu, że jest on twórcy, za którego pomocą dają się rozwijać upodobania literackie autora. Pełni on określone funkcje w wielopłaszczyznowej strukturze utworów Platona. Pragniemy więc zwrócić w tym artykule uwagę na zagadnienie dotyczące relacji mitu i logosu w pismach założyciela Akademii, mogące przyczynić się do właściwego odczytania roli mitu w jego pismach, jak również znaczenia w nich logosu.

Wydaje się, że analizę relacji zachodzących między treściami określanymi za pomocą pojęć λόγος i μῦθος można oprzeć na zarysowanej w VII księdze Platońskiego *Państwa* proporcji, w której ramach ukazuje Platon relację między pojęciami ἐπιστήμη i πίστις.

Ἐπιστήμη oznacza u Platona wynik wiedzy osiągniętej za pomocą rozumowania, a droga, jaką się do niej dochodzi – to λόγος. To natomiast, co określane jest jako μῦθος, ma za zadanie wyrażać treści będące przedmiotem wiary – πίστις, stanowiącej podstawę mniemania nie podlegającego w tym przypadku dowodzeniu – δόξα. W celu uchwycenia właściwego znaczenia mitu przyjrzyjmy się pokrótce, jak sam Platon przedstawia relację pojęć ἐπιστήμη i δόξα. Ich relacja stanowi podstawę odczytania roli platońskiego mitu, którego tak znacząca obecność w pismach założyciela Akademii wskazuje na fakt, że autor ma za jego pomocą coś ważnego do zakomunikowania.

1. RELACJA POJĘĆ ΕΠΙΣΤΗΜΗ – ΠΙΣΤΙΣ

Ἐπιστήμη u Platona oznacza wiedzę teoretyczną, pozostającą w jakimś związku z tym, co zwykle się nazywało umiejętnością – τέχνη¹. Wiedza ta jest warunkiem mądrości – σοφία² lub nawet się z nią utożsamia³. Ἐπιστήμη jest takim rodzajem wiedzy, w którym nie może być pomyłki ani nie ma w nim miejsca na jakiegokolwiek zmyślenia, choćby służyły one przybliżeniu prawdy. Ἐπιστήμη jest więc przeciwstawiona wierze – πίστις, która może być albo prawdziwa, albo nie, gdyż istotnym jej elementem składowym jest mniemanie – δόξα, zajmujące, jako opinia prawdopodobna, miejsce pośrednie między wiedzą pewną – ἐπιστήμη a niewiedzą – ἄγνοια⁴.

W *Państwie* stwierdza Platon, że przedmiotem wiedzy może być tylko to, co istnieje naprawdę, czyli idee, natomiast przedmiot mniemania stanowi coś, co jest pomiędzy istnieniem a nieistnieniem, czyli zjawiska⁵. Tych, którzy dociekają istoty rzeczy, wychodząc poza sferę zjawisk, nazywa Platon φιλόσοφοι⁶. Oni właśnie mają kontakt z rzeczywistością i dzięki temu posiadają wiedzę. Ci natomiast, którzy zadowolają się obserwowaniem zjawisk, to φιλόδοξοι, nie posiadający prawdziwej wiedzy, a jedynie mniemanie.

Wiedza z natury swojej dotyczy tego, co jest, co ma być rzeczywisty⁷. W pierwszym rzędzie dotyczy więc najpierw najwyższej Idei Dobra, która jest warunkiem i przyczyną wiedzy. Stanowi ona właściwy przedmiot poznania⁸ dzięki temu, że nie podlega zmianom⁹. Mniemanie (δόξα) ma zaś za przedmiot właściwy zjawiska, czyli to, co jest zmienne – powstaje i ginie¹⁰. Stopniując poznanie w zależności od jego przedmiotu, Platon układa w VII księdze *Rzeczypospolitej* proporcje, które można przedstawić według następującego schematu:

$$\frac{\text{οὐσία}}{\text{γένεσις}} = \frac{\text{νόησις}}{\text{δόξα}} = \frac{\text{ἐπιστήμη}}{\text{πίστις}} = \frac{\text{διάνοια}}{\text{εἰκασία}}$$

¹ Zob. *Protagoras*, 357 B.

² Tamże, 357 D.

³ Tamże, 349 B, 352 C; *Respublica*, 443 E; *Theaetetus*, 145 E.

⁴ *Respublica*, 477 B.

⁵ Tamże, 478 A-D.

⁶ Zob. tamże, 477 A-B.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, 508 E.

⁹ Tamże, 534 A.

¹⁰ Tamże.

bytowanie trwałe	=	rozum	=	wiedza	=	rozsądne rozważanie
bytowanie czasowe	=	mniemanie	=	wiara	=	myślenie obrazami

Przy tym *rozum* = *wiedza* + *rozsądne rozważanie*, a *mniemanie* = *wiara* + *myślenie obrazami*¹¹.

Istotną wskazówką dla powyższych stwierdzeń jest jednak to, że prawdziwe mniemanie (ἀληθῆς δόξα) ujęte w ramy ścisłego rozumowania-dowodu (λόγος) stanowi wiedzę (ἐπιστήμη)¹². Widać to wyraźnie w *Menonie*¹³, gdzie ukazuje Platon określony sposób nabywania wiedzy, jakim jest anamneza. Prowadzi ona do przypomnienia sobie tego, co kiedyś wchodziło już w zakres naszej wiedzy¹⁴. Według *Menona*¹⁵ niewiedzący posiada przynajmniej przecucie prawdy wyrażające się w słusznych mniemaniach w stosunku do tego, czego nie wie. Nie umiając połączyć w logiczny związek tego, co o poszczególnych rzeczach wie, ignorant poprzestaje na przecuciu prawdy, której nie zna na sposób wiedzy. „W niewiedzącym znajdują się o tym, czego on nie wie, słuszne mniemanie”¹⁶. Nacisk położony tu jest na przeciwieństwach: δόξα i εἰδέναι. Z mniemań jednak może zrodzić się z czasem prawdziwa wiedza – ἐπιστήμη, tak jak miało to miejsce w przypadku niewolnika Menona¹⁷. Wobec właściwie postawionego przez Sokratesa pytania chłopiec wydobywa ją w procesie anamnezy (ἀναμνησκεισθαι)¹⁸ ze swego wnętrza, w którym ona spoczywa jakby w stanie uśpiania. Nabył ją w innym czasie, zanim wszedł w ludzkie ciało¹⁹, kiedy to została ona zapomniana²⁰. Jej odzyskanie – przypomnienie – dokonuje się na drodze logosu, który upewnia, że wiedza ta nie należy już do zakresu wiary (πίστις), która jest przedmiotem mniemanie (δόξα), ale właśnie jako wiedza jest przedmio-

¹¹ Por. *Phaedrus*, 247 D, E.

¹² Δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου – *Theaetetus*, 201 D. Doniosłości tego stwierdzenia nie przekreśla przeciwne, zdawałoby się, twierdzenie w 210 B, że naiwnością jest dociekanie, czym jest wiedza.

¹³ *Meno*, 81 C – 86 C.

¹⁴ Por. *Phaedo*, 73 A-D; 74 B-D; 76 B-C.

¹⁵ *Meno*, 85 C-D.

¹⁶ Tamże, 85 C.

¹⁷ S. L i s i e c k i, *Nauka Platona o prabycie duszy*, Kraków 1927, s. 38.

¹⁸ *Meno*, 85 D.

¹⁹ Por. L i s i e c k i, dz. cyt., s. 39.

²⁰ *Respublica*, 621 A-C.

tem rozumowania (νόησις), dzięki czemu nie jest wątpliwa. Jest ona dostępna bezpośrednio w świecie idei, kiedy poznanie nie krępuje już (jeszcze) ciało. Za życia natomiast dostęp do niej możliwy jest na drodze rozumowej, jaką stanowi logos. On właśnie sprawia, że wiedza, dzięki niemu odkryta na nowo, jest pewna, choć niepełna.

Odmienne przedstawia się rzecz z mniemaniem. Może ono być słuszne i dotyczyć prawdy, ale nigdy w jego przypadku nie można mieć pewności co do tego, czy rzeczywiście jest ono prawdziwe, gdyż tylko to może być uznane za pewne, do czego doszło się za pomocą logosu. Opieranie się tylko na mniemaniach nie wystarcza, gdyż są one ulotne. Platon porównuje je do posągów Dedala, które tak imitowały rzeczywiste postaci, że ci, którzy na nie patrzyli, chcieli je krępować, żeby nie uciekły²¹. Chcąc uchwycić prawdę, trzeba dotrzeć do przyczyn zmiennych mniemań. Ἀληθεῖς δόξαι – prawdziwe mniemania – mogą się stać podstawą wiedzy, kiedy za pomocą logiki docieka się ich właściwej przyczyny, wskazując na pojęcie rozważanej prawdy. Mogą być zatem drogą do poznania prawdy, ale tylko wówczas, kiedy znajdują się na uwięzi, jak posągi Dedala. Mniemania nie mają zbyt wielkiej wartości, dopóki nie zostaną związane za pomocą rozumowego uzasadnienia ich przyczyny²². Według Platona wiedza różni się od słusznego mniemania jakimś węzłem, spętaniem, związaniem²³. Sprawia ono, że tkwi ona w duszy na stałe, w przeciwieństwie do mniemań, które szybko ulatują i nie posiadają dlatego takiej wartości jak wiedza²⁴. Ta ostatnia zatem, dzięki rozumowemu uzasadnieniu, dostarcza pewności co do jakiejś rzeczy. W mniemaniach może się kryć wiedza, ale bez racjonalnego uzasadnienia nie może być uznana za pewną. Sam Platon formułuje to następująco: „Posiadający wiedzę zawsze trafiać będzie w to, co jest właściwe; mający zaś słuszne mniemanie raz utrafi w to, drugi raz nie”²⁵. Stawianie np. przez Sokratesa pytań niewolnikowi Menona ma na celu „związanie” w chłopcu słusznych mniemań, jakie posiada, w wiedzę, a dokonuje się to za pomocą dociekania logicznego.

Mit z pewnością zawiera w sobie elementy słusznego mniemania. Dochozimy tu jednak do pytania, jaka δόξα jest zawarta w micie. Czy dla Platona było niemożliwe ująć ją w ramy ścisłego dowodu – λόγος? W takim razie trudno by jej przypisać znamiona pewności. A może Platon nie chciał przed-

²¹ Zob. *Meno*, 97 D-E.

²² *Meno*, 98 A: αἰτίας λογισμῶ.

²³ Tamże: διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.

²⁴ L i s i e c k i, dz. cyt., s. 40-41.

²⁵ *Meno*, 97 C. Cyt. za: L i s i e c k i, dz. cyt., s. 41.

stawiać jej w formie dowodu, jak chcą uznawać zwolennicy „nowej interpretacji” niepisanych nauk założyciela Akademii? Wydaje się, że takie ujęcie tłumaczy wiele niejasnych kwestii w doktrynie Platona i jego upodobanie do mitu, któremu wprost odmawia wszak pełnej wartości, o czym wspominaliśmy wyżej.

Zestawiając pojęcia *μῦθος* i *ἐπιστήμη*²⁶, można określić mit jako przekonanie nie dające się ująć w ścisłe reguły wywodu naukowego. Jest to jednak pewien rodzaj wiedzy, tyle że niepewnej co do warstwy słownego przedstawienia, nie podległej w całości logicznemu dowodzeniu. Rozróżnienie to jednak dokonane jest z punktu widzenia czytelnika, jako zewnętrznego „obserwatora” myśli Platona. Wydaje się, że z punktu widzenia samego autora mit w nie mniejszym stopniu zawiera prawdę, tyle że zawoalowaną, niedostępną na drodze rozumowania dla tego, kto nie jest przygotowany do jej przyjęcia. Stąd relacje pomiędzy obu pojęciami dobrze ujął Olimpiodor w stwierdzeniu: *μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν*²⁷. W tym rozumieniu owa „fałszywość” mitu dotyczy warstwy słownych przedstawień, a nie ukrytej treści zawartej w micie.

2. ΛΟΓΟΣ I ΜΥΘΟΣ W RELACJI WZAJEMNEGO DOPEŁNIANIA

Granica między *λόγος* a *μῦθος* nie przebiega w miejscu rozłącznego odzielenia na tej samej płaszczyźnie tego, co prawdziwe, od tego, co fałszywe. *Λόγος* opiera się na rozumowaniu, zwykle w połączeniu z tym, co dostępne jest w doświadczeniu. *Μῦθος* zawiera przeniesienie wniosku wypływającego z rozumowania – *λόγος* na płaszczyznę obrazu, w sferę wyłączonej z zakresu bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Zdaje się o tym świadczyć życzenie Sokratesa wobec Euenosa²⁸, który jeśli jest filozofem, nie zawaha się pójść za Sokratesem na tamten świat. Taka decyzja bowiem jest wynikiem rozważań przeprowadzonych przez prawdziwego filozofa. Jest więc rezultatem filozoficznego rozumowania (*λόγος*). To jednak, co wyraża tamtą rzeczywistość, ujmuje Platon w płaszczyźnie mitu, zawierającego jednak prawdę,

²⁶ Podsumowując dokonane przez siebie zestawienia, E. des Places w *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (w: *Platon. Oeuvres complètes*, t. XIV, cz. 1, Paris 1964, s. 202-203) wymienia wśród pojęć pokrewnych *ἐπιστήμη* takie jak: *τέχνη*, *νοῦς*, *σοφία*, *σύνεσις*, *φρόνησις*, *ἀλήθεια*, *γῶσις*, *λόγος*; związanych z nim: *διάνοια*, *ἐμπειρία*, *μάθημα*, *μελέτη*; stojących w opozycji: *ἄγνοια*, *ἀσθησις*, *δόξα*, *πίστις*.

²⁷ Cyt. za: L. C o u t u r a t, *De Platonicis mythis*, Paris 1896, s. 64. Słowo *λόγος* oznacza tu opowiadanie.

²⁸ *Phaedo*, 61 B-C.

będącą koniecznym dopowiedzeniem, przedłużeniem rozumowania opartego na dostępnej w tym życiu wiedzy. Zawarta w rozumowaniu prawda znajduje swoje przedłużenie w micie jako jego osnowa, tyle że nie można jej ubrać w obrazy zaczerpnięte z doświadczenia, gdyż tamta rzeczywistość je przekracza. Pomimo że prawda zostaje umieszczona w micie, nie staje się przez to „mniej prawdziwa”, gdyż jako wniosek z rozumowania musi zawierać wiedzę prawdziwą – ἐπιστήμη. Inny jest jedynie jej nośnik, jakim są obrazy mitu, z konieczności zmyślane i fałszywe, gdyż te, które są dane w doświadczeniu, nie wystarczają do wyrażenia tamtej rzeczywistości. Taka jest właśnie relacja między dowodami Sokratesa na nieśmiertelność duszy, zawartymi w *Fedonie*, a mitem, który o tej nieśmiertelności mówi. Granica zatem między μῦθος a λόγος polega na oddzieleniu sposobów przedstawienia prawdy odnoszącej się do różnych warunków bytowania, a zatem i doświadczenia, dla których cezurę stanowi śmierć. Z chwilą gdy złożoność rzeczy konkretnych nie pozwala na łączenie jej za pomocą obecnego doświadczenia z ich odpowiednikami w sferze bytów, które ujmuje się jedynie myślą, pojawia się z konieczności mit, jako swego rodzaju odpowiednik metody stosowanej przez filozofów przyrody, skrytykowanej przez Sokratesa w *Fedonie* w odniesieniu do Anaksagorasa²⁹. O relacji wzajemnego dopełniania między λόγος i μῦθος świadczą słowa Sokratesa w *Fedonie* 61 b, w których stawia obok siebie krytyczne badanie o charakterze dyskursywnym – διασκοπεῖν oraz mityczne opowiadanie – μυθολογεῖν, bez przeciwstawiania ich sobie, ani nawet bez próby wzajemnego ich podporządkowania. W. Wili³⁰ stwierdza, że mit *Fedona* (podobnie jak mit o Erze w *Państwie*) ma wymiar filozoficzny, jako wniosek ze zwycięskiego logosu, którego jest ukoronowaniem. Dla K. Reinhardta³¹ „mit jawi się jako to, co uprzednio wykazane zostało przez logos, jednak nie jakby był porównaniem, nową postacią, alegorią logosu, lecz ponieważ istnieje jedno prazródło, z którego oba wypływają...”

Dla ujawnienia relacji pomiędzy wynikiem rozumowania a mitem posłużmy się analogią w odniesieniu do relacji zachodzącej między sądem egzystencjalnym i predykatywnym. W pierwszym przypadku stwierdza się, że coś jest (np. dusza jest – na tamtym świecie), w drugim określa się sposób istnienia danej rzeczywistości (jakie jest istnienie duszy na tamtym świecie). Za pomocą metody logicznej daje się wykazać prawdziwość pierwszego twierdzenia. W drugim przypadku odpowiedź wprost nie jest możliwa z powodu

²⁹ Por. L. R o b i n, „Phédon” de Platon. Notice, Paris 1926, s. LXVI.

³⁰ Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, Zürich–Leipzig–Berlin 1925, s. 32. Cyt. za: W. B i e s t e r f e l d, Der Platonische Mythos des Er, Münster 1970, s. 10.

³¹ Platons Mythen, Bonn 1927, s. 112. Cyt. za: B i e s t e r f e l d, dz. cyt., s. 10.

braku doświadczenia tamtej rzeczywistości za życia. Jak pisze L. Robin: „Wszystko to zatem, co nie mogło zostać udowodnione za pomocą metody logicznej, należy słusznie do wyjaśnienia mitycznego”³². Przy tym w micie Platona na wniosek z przeprowadzonego rozumowania nakłada się forma poetyckiego, artystycznego czy – ogólnie – estetycznego obrazowania.

Na słuszność powyższych stwierdzeń zdają się naprowadzać słowa Sokratesa wypowiedziane zaraz po życzeniu Euenosowi udania się jak najszybciej na tamten świat. Sokrates dodaje zaraz, że ten, kto się tam wybiera, winien dobrze rozpatrzyć, zbadać, przejrzeć (διασκοπεῖν) sprawy związane z podróżą i w ramach mitu wyrazić (μυθολογεῖν) własne wyobrażenia, które jej dotyczą. Użycie słowa μυθολογεῖν suponuje, że Platon nie chce nadawać obrazom mitu waloru *d o s ł o w n i e* wyrażonej prawdy³³. Obrazy te nie stoją jednak w prostej opozycji „fałsz – prawda” w stosunku do tego, co możemy postrzegać zmysłami. Sokrates zgadza się bowiem z tym, co mówią poeci, że zmysły nie dostarczają nam wiedzy dokładnej ani pewnej³⁴. Prawda objawia się w rozumowaniu (λογίζεσθαι)³⁵. Jest ono czynnością duszy wyzwolonej z ograniczeń ciała, dzięki czemu może ona dotknąć prawdy³⁶. Można zatem stwierdzić, że λόγος jako wynik rozumowania jest bezwzględnie prawdziwy, o ile dotyczy porządku idealnego. Można go ubrać w szatę fikcyjnych obrazów i wówczas stanie się mitem, nie pozbawionym jednak elementów prawdziwości. Za takim ujęciem przemawia również niejednoznaczność terminologiczna Platona, kiedy raz na oznaczenie fikcyjnego opowiadania używa słowa μῦθος, a innym razem λόγος³⁷.

Jak już zauważyliśmy, rozważanie tego, co prawdziwe, może dotyczyć jedynie płaszczyzny idealnej, sfery pojęć, takich jak prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość..., ale nie ich przejawów, gdyż nie ogląda się idei oczyma, lecz myślą, rozumem (διάνοια)³⁸. Osiągnięcie *p e ł n i* prawdy jest nie-

³² R o b i n, dz. cyt., s. LXVI.

³³ Zob. M. Ch. T h u r o t, ΠΛΑΤΟΝΟΣ ΦΑΙΔΩΝ Η ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΗΘΙΚΟΣ. *Texte grec revu sur les meilleures éditions*, Paris [b.r.], s. 12, przyp. 6.

³⁴ ἀρα έχει ἀλήθειάν τινα ὅπως τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις; ἢ τὰ γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἀεὶ ἡμῖν θρυλλοῦσιν, ὅτι οὐτ’ ἀκούμεν ἀκριβὲς οὐδέν, οὔτε ὀρώμεν; καίτοι εἰ αὐταὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσι μὴδὲ σαφεῖς, σχολῆ γε αἰ ἄλλα· πᾶσαι γὰρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν (*Phaedo*, 65 b).

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ W *Fedonie* 61 B znajduje się zwrot μύθους τοῦς Αἰσώπου, gdy tymczasem w 60 D użył Platon zwrotu τοῦς τοῦ Αἰσώπου λόγους, choć określeniem właściwym bajek Ezopa jest słowo μῦθος – zgodnie z ich konkluzją zawierającą formułę: ὁ μῦθος δελοῖ ὅτι...

³⁸ Zob. *Phaedo*, 65 D – 66 A.

możliwe, dopóki pozostajemy w ciele³⁹. Jest to możliwe dopiero po śmierci⁴⁰. Można się z b l i ż a ć do prawdy przez wyzwalenie się z ciała⁴¹, niemniej pełnia prawdy za życia jest nieosiągalna. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby tę dostępną cząstkę wyrazić w obrazach mitu. Różnica w sposobie przedstawienia jest taka, że w opisie opartym na doświadczeniu (wskutek tego zresztą zawężonym i niepełnym) ubieramy prawdę w obrazy jedynie te, których nam dostarcza owo doświadczenie (jakże ubogie). W przypadku mitu ubiera się prawdę w obrazy pochodzące z wyobraźni, pozwalające jednak na wygodne przedstawienie tego, co przewidywane. Co więcej, nie można również zaprzeczyć, że jest to wyobrażenie prawdy. Skonstruowany w ten sposób obraz okazuje się nader pożyteczny dla przyswojenia sobie prawdy wynikającej z opartego na metodzie logicznej ujęcia przedmiotu, gdyż właśnie obraz przemawia do nas najbardziej. Dopóki pozostajemy w ciele, myślimy obrazami. Wrażają się one w pamięć, zwłaszcza kiedy są p i ę k - n e. W rozumowaniu (λόγος) staramy się wyabstrahować idee z obrazów, z obserwowanych zjawisk, ale na ich podstawie formułujemy swoje wyobrażenie o ideach.

Mit jest nowym ubraniem idei w obrazy fałszywe, ale w formie artystycznej, tak bliskiej upodobaniom greckiego ducha. Wyabstrahowanie idei zawartej w micie daje taki sam efekt, jak jej abstrakcja z obrazów pochodzących z doświadczenia. Jest to konieczne, gdyż λόγος i μῦθος mają wspólną podstawę – wyrażaną prawdę. Jak zaznaczono wyżej, mit to jakby logos ubrany w formę obrazu artystycznego, ale pełni on nadto funkcję perswazyjną, polegającą na skłanianiu do przyjęcia określonej prawdy, utożsamienia się z nią. Wystarczy tu proste porównanie z tym, jak działają na nas obrazy ewangeliczne, chociaż nie chodzi w nich wcale o to, co wyrażają dosłownie. Jeśli pewne treści zawiera się w obrazie, to dlatego że bardziej utrwala się on w pamięci niż rozumowanie logiczne, którego porządek trudno jest z czasem sobie odtworzyć. Mając zaś w pamięci obraz, łatwo nawiązać z powrotem do rozumowania⁴².

Filozofowi, który wyzwolił się z więzów ciała, obrazy nie są potrzebne w takiej mierze, w jakiej zdołał to wyzwolenie osiągnąć. Jeśli Sokrates używa ich w ramach mitu, znaczy to, że przemawia do uczniów, którzy jeszcze nie

³⁹ οὐ μήποτε κτησόμεθα ἰκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν – tzn. τὸ ἀληθές (tamże, 66 B; zob. też 66 D).

⁴⁰ Tamże, 66 E.

⁴¹ Tamże, 67 A.

⁴² Zob. *Epistulae*, VII, 341 C-D.

są w pełni uformowani jako filozofowie⁴³. Jest to zgodne ze stwierdzeniem Platona w *Państwie*, że ci, którzy oglądają samo piękno, to φιλόσοφοι, ci zaś, którzy poprzestają na tym, co zewnętrzne, to φιλόδοξοι. Dla filozofa zatem mit nie jest konieczny. Jest on konieczny dla tych, którzy nie sięgają wyzyn filozofii. Nasuwa się tu znów to, co Sokrates mówi o realizacji cnoty prawdziwej jako efektu namysłu filozoficznego w przeciwieństwie do postępowania, które w powszechnej opinii uchodzi za cnotliwe, ale w rzeczywistości jest skutkiem obawy lub tchórzostwa⁴⁴.

W opozycji φιλόσοφος – φιλόδοξος wyraża się różnica, jaka zachodzi pomiędzy λόγος i ὀρθή δόξα. Mogę posiadać wiedzę pewną o czymś, będącą wynikiem rozumowania (np. twierdzenie Talesa czy Pitagorasa), ale mogę równie dobrze słusznie mniemać (np. że to twierdzenie jest prawdziwe), choć nie przeprowadziłem dowodu. Zewnętrznie w obu przypadkach wiedza jest taka sama, ale subiektywnie w pierwszym jest to wiedza oparta na rozumowaniu (λόγος), w drugim tylko słuszne mniemanie (ὀρθή δόξα), choć – jak zaznaczono – zewnętrznie nie ma między nimi różnicy.

O tym, że mit u Platona zawiera pewne elementy logosu (nie odwrotnie), może świadczyć wzmiankowana już niejednoznaczność terminologiczna. Kiedy Sokrates mówi o tajemnych naukach w odniesieniu do śmierci, o tym, że ciało jest więzieniem duszy, należałoby oczekiwać, że padnie tu słowo μῦθος, gdy tymczasem Platon wprowadza słowo λόγος: Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος⁴⁵. Twierdzi jednak zarazem, że owa wielka nauka nie jest łatwa, by ją dokładnie przejrzeć (διδεῖν). Jakieś światło mogą na nią rzucić dawne podania. Powołuje się na nie Sokrates używając okreś-

⁴³ Por. *Epistulae*, VII, 340 D-E, 341 D-E. Wyraźnie jest to widoczne w słowach Sokratesa skierowanych do Kebesa i Simiasza, kiedy mówi, że boją się oni dokładniejszej analizy dowodu na nieśmiertelność duszy, aby przypadkiem rozumowanie nie okazało się błędne. Kebes: „To i tak, jak gdybyśmy się bali, próbuj nam perswadować, Sokratesie. A raczej nie tak, jak gdybyśmy się sami bali, tylko siedzi może i w każdym z nas taki chłopiec jakiś, który się takich rzeczy boi. Więc do niego spróbujmy przemówić, żeby się nie bał śmierci jak straszdyła. – A to trzeba mu – powiada Sokrates – czary przyśpiwywać co dnia, aż go z tej obawy wyleczycie. – Ale skąd my – powiada – Sokratesie, takiego dobrego czarodzieja weźmiemy, kiedy ty nas opuszczasz? – Hellada jest duża, Kebesie, i są w niej gdzieś ludzie dzielni; a liczne są i barbarzyńców ludy; trzeba je wszystkie przetrząsnąć i takiego czarodzieja szukać, ani pieniędzy nie szczędząc, ani trudów. Nie ma wydatku bardziej na czasie niż ten. A szukać powinniście i sami pomiędzy sobą” (*Phaedo*, 77 D – 78 A; przekład W. Witwickiego).

Wydaje się to znów zbieżne z poglądami zwolenników „nowej interpretacji”, iż pewnych rzeczy Platon nie chciał wyrażać wprost, aby nie były źle rozumiane przez nieprzygotowanych do ich przyjęcia.

⁴⁴ *Phaedo*, 68 E – 69 B.

⁴⁵ Tamże, 62 B.

lenia *πάλοι λέγεται*⁴⁶. Jest to właściwie odpowiednik słowa *μῦθος*. Podania te wyrażają jednak to, o czym Sokrates jest *a b s o l u t n i e* *p r z e k o n a n y*, iż umarłym przysługuje jakaś forma istnienia: „tylko mam dobrą nadzieję, że jednak jakoś tam jest tym, co pomarli”⁴⁷. Jak zauważa Thurot, *τι* ma tu znaczenie rzeczownika użytego w sensie absolutnym. *Λέγειν τι* oznacza więc „mówić coś prawdziwego, podstawowego”⁴⁸ (nawet jeśli wyraża się przez to, iż umarli to tylko coś więcej niż nic).

W micie musi więc zawierać się jakaś podstawowa prawda, rdzeń, którego prawdziwość nie może być kwestionowana. To natomiast, co określa się jako fałszywe, dotyczy warstwy przedstawień mitu, płaszczyzny słów i obrazów. Mit pełni zatem rolę oznaczania na innej płaszczyźnie niż ta, jaka jest związana z warstwą słowną wypowiedzi mitycznej. Owa funkcja oznaczania najbliższa jest chyba tej, jaką pełni symbol bądź alegoria. Dzięki temu mit zawierając prawdę stara się przekroczyć granice suchego rozumowania zakreślone przez *logos* i wyjść poza jego rzeczywistość, oddziałując na uczucie za pomocą obrazu. Objawia przez to swą funkcję łączenia filozofii z religią, z którą obraz i obrzęd są nierozdzielnie związane. Mit wkracza tu zarazem w inną sferę religii, jaką jest tajemnica i dziedzina objawienia. W tym przypadku, jak pisze T. Zieliński, „będziemy mieli do czynienia z *p r z y p o w i e ś c i ą* Platona, Arystotelesa, Stoi, Epikura, z symbolicznym wypowiedzeniem niewypowiedzialnego. Wszyscy ci mędrcy pracują dłutem swego *logosu*, dążąc do możliwej dla siebie doskonałości; wszystkich ich usprawiedliwia uczciwość ich pracy myślowej, a do uczciwości tej należy również uświadamianie sobie granic swego *logosu*, uświadomienie sobie zasadniczej niewypowiedzialności wypowiedzanego [...]”⁴⁹.

Jedną z funkcji mitu jest zatem łączenie filozofii z teologią. A. J. Festugière zauważa⁵⁰, że właśnie zagadnienia teologiczne u Greków wchodziły w zakres spekulacji filozoficznej. Dla wszystkich wielkich filozofów IV wieku teologia jest dziedziną naukową, domagającą się znajomości również innych nauk. U Platona teologia jest związana z systemem astronomicznym, kosmologicznym, doktryną ruchu. „Wykazanie istnienia Boga jest czynnością czystego rozumu, który może i powinien obracać się w sferze pobożności, lecz który, rozważany sam w sobie, należy do porządku naukowego, a nie reli-

⁴⁶ Tamże, 63 C.

⁴⁷ *ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι* (tamże).

⁴⁸ Thurot, dz. cyt., s. 16, przyp. 3.

⁴⁹ *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 107.

⁵⁰ *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, s. 45.

gijnego”⁵¹. Efekty czynności rozumu zostają w micie filozoficznym ubrane w formę artystycznej fikcji z tej racji, że człowiek w antycznej kulturze greckiej obok myślenia filozoficznego wyraża się właśnie poprzez sztukę.

Na koniec zwróćmy uwagę na to, że w samym słowie μυθολογία można by się dopatrzeć idei połączenia w opowiadaniu mitycznym tego, co zmyślone, fałszywe (μῦθος), i tego, co prawdziwe (λόγος). Stąd mitologia jawi się nam jako mito-logia⁵². Prawdziwa rola tego zestawienia dotyczy jednak innego wymiaru. Według W. Hirscha w złożeniu tym wyraża się podwójna funkcja zawarta w znaczeniu słowa „mitologia”. Z jednej strony mamy tu do czynienia z l o g o s e m, który odkrywa metafizyczną, ontologiczną s t r u k t u r ę b y t u i w ten sposób tłumaczy byt, z drugiej – ten sam logos nie jest zdolny do tego, by dać wytłumaczenie ż y c i a, a wówczas Platon ucieka się do m i t u, który to zadanie wypełnia. Mamy więc do czynienia z m i t o - l o g i ą, tzn. „logosem w wymiarze mitu”⁵³.

THE RELATION BETWEEN THE CONCEPTS ΛΟΓΟΣ – ΜΥΘΟΣ IN THE WRITINGS OF PLATO

S u m m a r y

In the present paper the author seeks to determine in what relationships are λόγος and μῦθος in the writings of Plato, concepts so important for the proper understanding of the texts written by the founder of the Academy. The analysis begins with the depiction of the relationship between the concepts ἐπιστήμη and πίστις as they occur in the seventh book of the *Republic*, and then discusses their mutual relations to λόγος and μῦθος. Ἐπιστήμη, being the true knowledge, is reached by putting right opinions in the form of strict reasoning (λόγος) and getting to their causes. In opposition to episteme there stands πίστις, which accepts opinions without any attempt at subordinating them to strict reasoning, and as such it occurs in myth. The latter's task to give some image of the truth, according to the definition put forward by Olimpiodor: μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν. Myth and logos remain in the relation of mutual supplement to each other. The border between them being determined by the separation between different ways of presenting the truth, which refers to various conditions of being. Logos serves to describe reality grasped in an intellectual manner. Moreover, myth in Plato is a bearer of the aesthetic qualities linked with artistic

⁵¹ Tamże.

⁵² W. Hirsch umieszcza w takim zestawieniu (Mytho-Logia) oba pojęcia w tytule trzeciej części swej książki *Platons Weg zum Mythos* (Berlin–New York 1971, s. 257).

⁵³ Zwrócił na to uwagę G. Reale: *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, [w:] *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 42.

imaging. Logos in Plato, as an outcome of reasoning, is definitely true, inasmuch as it deals with the ideal order. Dressed, however, in the garb of fictitious images it becomes myth, yet is not deprived of the elements of veracity. Logos and myth have a common ground, which is the expressed truth. Myth contains some elements of logos, but not the other way round. Myth fulfills the role of denotation on another level than the verbal layer of the mythical expression. At the same time it plays the function of persuasion which consists in acting on sentiment, and thereby making people accept a particular truth. It binds philosophy and religion, and is a symbolical putting into words what is ineffable.

Translated by Jan Kłós