

HENRYK PODBIELSKI

OBRAZ ZAŚWIATÓW W DIALOGACH PLATONA

Filozoficzny dyskurs Platona, jak powszechnie wiadomo, nie ogranicza się bynajmniej do „sprawdzalnej” formy dialogu i logicznego wywodu – określanej terminem „logos” (λόγος), lecz chętnie korzysta również z formy dyskursu nazywanej mitem (μῦθος). Czym jest, jako forma dyskursu, platoński mit, doskonale wyjaśnił w swych publikacjach Luc Brisson¹, który przez opozycję do zdefiniowanego przez Platona w *Sofiście* (259 d – 264 b) dyskursu filozoficznego, jako dotyczącego form poznawalnych tylko rozumem, będącego wypowiedzią prawdziwą, udokumentowaną i możliwą do zweryfikowania, określa mit jako wypowiedź sensualistyczną, której prawdziwości nie da się sprawdzić. Przedmiotem tej wypowiedzi, przybierającej z reguły formę opowieści, jest dla Platona, jak wyjaśnia on w *Państwie* (376 e; 403 c), wyłącznie pięć kategorii istot racjonalnych: bogowie, demony, herosi, mieszkańcy Hadesu oraz ludzie dawno minionych czasów. Występują one przy tym jako postaci indywidualne (Zeus, Edyp...). Jako pojęcie indywidualne należy bowiem traktować również nazwy zbiorowe, takie jak Muzy, Nimfy, Achajowie etc. Według L. Brissona² Platon rozumiał więc mit jako dyskurs niemożliwy do zweryfikowania, ponieważ dotyczy on świata, który sytuuje się bądź na innym poziomie rzeczywistości, nieosiągalnym ani dla poznania zmysłowego, ani rozumowego, bądź na poziomie rzeczywistości zmysłowej, która miała jednak miejsce w zamierzchłej przeszłości i dlatego nie jest możliwa do zweryfikowania bezpośrednio lub pośrednio

Prof. dr hab. HENRYK PODBIELSKI – kierownik Katedry Filologii Klasycznej (Greckiej) w Instytucie Filologii Klasycznej KUL; adres do korespondencji: ul. Warszawska 31A, 21-002 Jastków; e-mail: henryk.podbielski@kul.lublin.pl

¹ *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982; *Introduction à la philosophie du mythe*, t. I: *Sauver les mythes*, Paris 2005, s. 32 nn.

² *Introduction à la philosophie du mythe*, t. I: *Sauver les mythes*, s. 36.

ani przez mówiącego, ani przez słuchacza. Mimo to dla Platona mity mogą być prawdziwe lub fałszywe. Ich prawdziwości nie można bowiem oceniać według kryterium „punktu odniesienia” do takiej czy innej rzeczywistości, lecz wyłącznie na podstawie zgodności dyskursu zawierającego mit z paralelnym dyskursem filozoficznym, dotyczącym form poznawalnych rozumem lub zmysłami. Prawda mitu zależy więc ostatecznie od jego zgodności z dyskursem filozoficznym. Najlepszym tego potwierdzeniem jest fakt, że w dialogach Platona opowieść mityczna występuje z reguły paralelnie jako uzupełnienie wywodu filozoficznego i argumentacji logicznej. Wzorcowym tego przykładem jest postawa metodologiczna przyjęta z pełną świadomością przez Protagorasa w dialogu zatytułowanym jego imieniem, gdy sofista podejmuje próbę (popisowego) wyjaśnienia problemu nauczalności cnoty najpierw za pośrednictwem mitu o „początkach ludzkości” (mit o Prometeuszu i Epimeteuszu), a następnie poprzez logiczny wywód czerpiący argumenty z aktualnej rzeczywistości polityczno-społecznej Grecji (*Prt.* 320 c – 328 d). Skoro prawdziwość mitu nie ma sama w sobie walorów obiektywności, nasuwa się pytanie, po co i w jakich okolicznościach sięga Platon do opowieści mitycznej i czy jest to rzeczywiście tylko dublowanie dyskursu filozoficznego. Intrygujący może być również fakt, dlaczego do niektórych opowieści mitycznych sięga wielokrotnie, prezentując ich odmienne wersje w różnych dialogach.

Odpowiedzi na powyższe pytania szukać będziemy poprzez analizę mitu eschatologicznego przytoczonego w różnych jego wersjach i odmianach w trzech platońskich dialogach: w *Gorgiaszu*, w *Fedonie* i w *Państwie*.

Nie jest chyba dziełem przypadku, że we wszystkich trzech dialogach przytoczone obrazy „sądu ostatecznego” stanowią uwieńczenie i rodzaj efektownego epilogu długiej dyskusji o najbardziej doniosłych dla człowieka problemach jego postawy etycznej i obywatelskiej.

GORGIASZ

W *Gorgiaszu*, niewątpliwie najwcześniejszym z trzech wymienionych dialogów, w którym dochodzi do zasadniczej rozprawy na ten temat między Sokratesem i sofistami, reprezentowanymi przez najwybitniejszego ich przedstawiciela – Gorgiasza, jego ucznia – Polosa oraz ich ateńskiego gospodarza i czynnego polityka – Kalliklesa, punktem wyjścia dla tej dyskusji staje się próba zdefiniowania miejsca i funkcji retoryki wśród sztuk mających udział

w kształtowaniu postawy etycznej i obywatelskiej człowieka. W gruncie rzeczy dyskusja ta jest odbiciem ostrej walki między sofistyką i filozofią reprezentowaną przez Sokratesa o system wartości i prymat w kształtowaniu wynikających z tych wartości postaw etycznych. Retoryce, jako sztuce przekonywania i nakłaniania, odmawia Sokrates miana sztuki i zalicza ją, na równi z sofistyką, do czynności „schlebiania”, pozorującej troskę o dobro duszy, podobnie jak ją pozorują w odniesieniu do ciała usiłująca zastąpić gimnastykę kosmetyka i rywalizujące z medycyną kucharstwo. I wprost stwierdza: „Czym jest kosmetyka w stosunku do gimnastyki, tym jest sofistyka w stosunku do prawodawstwa, i czym kucharstwo do medycyny, tym jest retoryka w stosunku do sprawiedliwości”³ (*Grg.*465 c). Pozbawiona miana sztuki retoryka, jako część „schlebiania”, pretendująca do zastąpienia „sprawiedliwości”, nazwana jest poza tym „częstki politycznej upiorem” (πολιτικῆς μορίου εἶδωλον – *Grg.* 463 d). Dyskusja nad naturą i funkcją retoryki znajduje więc swe uwieńczenie w pokazaniu jej stosunku do „sprawiedliwości”, co stanowi doskonały punkt wyjścia dla zasadniczej debaty, w której Sokrates będzie oceniał wszelkie postępowanie ludzkie według tego właśnie kryterium i w której wykaże, że prawdziwym złem nie jest doznawanie krzywd, ale ich wyrządzanie. Bez niej nie da się zbudować prawdziwej wspólnoty państwowej, dla której wzorzec dostrzega Sokrates w konstrukcji kosmosu: „Powiadają mędrcy, że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego ten wszechświat nazywa się kosmosem” (*Grg.* 507e7 – 508a3).

Pochwałę życia „prawdziwego polityka”, życia opartego na fundamencie cnót politycznych na czele ze sprawiedliwością, kończy Sokrates opisem postawy filozofa w obliczu śmierci na mocy niesprawiedliwego wyroku, przed którym bez umiejętności retorycznej nie potrafiłby się obronić, i na potwierdzenie, że tylko ci winni się bać śmierci, którzy „niosą do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy”, przytacza „przepiękną opowieść”, którą mógłby ktoś nazwać „mitem”, ale on nazywa „logosem” i zapewnia o jej prawdziwości. Rozpoczyna tę opowieść od powołania się na autorytet Homera o losowym podziale władzy nad światem przez trzech synów Kronosa: Zeusa, Posejdona i Plutona. Nie wymienia jednak, za *Iliadą*, pięciu części wszechświata, które przypadły im w udziale, tym niemniej – jak zauważa Jean-François Mattéi⁴ – ten homerycki, „kwinarny” podział wszechświata,

³ Polskie wersje dialogów podaję w przekładzie W. Witwickiego.

⁴ *Platon et le miroir du mythe*, Paris 2002, s. 142.

który stworzył podstawę do wyodrębnienia pięciu elementów (eter, powietrze, ziemia, woda i ogień), znajdzie swój wyraz w dalszej części opowiadania. Przypomnienie momentu przejścia władzy nad światem przez synów Kronosa wykorzystane jest natomiast do pokazania różnicy między jego czasami a nową epoką pod rządami Zeusa pod względem prawowitości wydawanych na dusze wyroków. Za czasów Kronosa żywi sędzieli żywych w ostatnim dniu ich życia i obiektywizm ich wyroków bywał zakłócany przez mylący wygląd i pozycję społeczną podsądnych. Zmienił to Zeus i ustanowił sędziami w Hadesie (zgodnie z tradycją homerycką) dusze swych znanych z praworządności synów: Minosa i Radamantysa, byłych królów Krety, oraz Ajakosa, byłego króla Eginy. Radamantysowi, pochodzącemu z Krety, uznawanej za część Azji, powierzył sądy nad zmarłymi z Azji, Ajakosowi – z Europy, a Minosowi oddał przewodnictwo i władzę rozstrzygania w sytuacjach trudnych do sprawiedliwego osądzenia.

Zbędne w tym miejscu byłoby przypomnienie w całości znanej przecież dobrze czytelnikom dialogów Platónskich sceny „sądu ostatecznego” przedstawionej w *Gorgiaszu*. Należy jednakże zwrócić uwagę na kilka obrazów i szczegółów charakterystycznych dla tego przedstawienia, które z jednej strony stanowi potwierdzenie słuszności reprezentowanej przez Sokratesa w *Gorgiaszu* postawy etycznej, realizującej zasadę bezwzględnej sprawiedliwości, z drugiej zaś zakotwiczone jest mocno w platońskiej filozofii i przyjętej wizji wszechświata. Zasadą sprawiedliwości kieruje się przecież Zeus, gdy każe wprowadzić wspomniane już procedury sądenia bezcielesnych dusz przez bezcielesnych sędziów. Uwypukla tę myśl przez wprowadzenie najpierw obrazu sądu niedoskonałego, niekiedy niesprawiedliwego, z czasów Kronosa, „bo w ubraniach sądzi się tych, co mają iść pod sąd, i sądzi się ich za życia, więc wielu jest takich, co choć dusze mają podłe, a ubrani są w ciała piękne i w pochodzenie, i bogactwa... i idzie za nimi wielu świadków, aby poświadczyć, że żyli sprawiedliwie” (*Grg.* 523 c). Wprowadzają więc niekiedy sędziów w błąd. Poza tym sędziowie też są ubrani i żywi: „dusza ich ma więc przed sobą zasłonę z oczu, uszu i z całego ciała”. Jest to, jak widzimy, jednocześnie obraz ilustrujący niedoskonałość ludzkich sądów, opartych na niepewnym świadectwie zmysłów. Przeciwstawiony mu obraz sądu doskonałego, gdy sędzia „samą tylko duszą ogląda natychmiast po śmierci każdego, z dala od wszelkich krewnych” (*Grg.* 523 e) i wydaje sprawiedliwe wyroki, to jednocześnie obraz poznania rozumowego, charakterystycznego dla filozofa badającego prawdziwy świat bytów idealnych.

Zasada sprawiedliwości, którą kierują się sędziowie, obserwując wypisane na „nagiej” i „anonimowej” duszy podsądnych wszystkie ich uczynki, realizuje się jednak nieco inaczej niż w praworządnym państwie ziemskim. Funkcja sędziów nie ogranicza się bowiem do orzeczenia niewinności dusz bądź ich winy i proporcjonalnej do niej kary, ale jednocześnie uwzględnia i ocenia ich ziemskie zasługi, które nagradza pobyt „na wyspach szczęśliwych”. Dusze nagrodzone udają się w górę, dusze grzeszników – w dół, do Tartaru; uleczalne – na pobyt czasowy, dusze wielkich zbrodniarzy i nieuleczalne – na zawsze.

Obraz samego sądu sprawowanego na usytuowanej w centrum łące (przypominającej „łąkę asfodelową” z *Odysei*), od której prowadzą drogi w górę, ku wyspom szczęśliwym, i w dół, do Tartaru, i na którą dusze zmarłych przybywają jedne z Europy (zachód), inne zaś z Azji (wschód), znajduje uzasadnienie w inspirowanej przez orfizm i pitagoreizm platońskiej koncepcji kosmosu. Jak wyjaśnił to niedawno J.-F. Mattéi⁵, topografia niebiańska i ziemską Sprawiedliwości tworzy figurę krzyża, którego pionowa oś „przeznaczenia” (wyspy szczęśliwych/Tartar) spotyka się w miejscu sądu, na łące, z osią „pochodzenia” (Azja/Europa), przy czym z tej racji, że dwu sędziów reprezentuje Azję, a jeden Europę, na każdej z tych dwu osi zachwiana jest równowaga: na osi pionowej przeważa góra (raj), na poziomej – strona prawa (wschód) nad lewą (zachód). Zdaniem Mattéi jasno wynika z tego tekstu, że topografia Sprawiedliwości wyznaczona przez cztery kierunki ruchu dusz jest podwójnie ukierunkowana ku Niebu i ku Wschodowi, co zgadza się w pełni z nauczaniem orfickim i pitagorejskim. Nie należy się zatem dziwić, że w praktycznych wnioskach płynących z tej opowieści Sokrates podkreśli z całą mocą jeszcze dwukrotnie, że wierzy w jej prawdziwość. Fakt, że nauka płynąca z tej opowieści potwierdza tezę, jaką sformułował na podstawie ścisłego wywodu, że „wystrzegać się należy krzywdzenia drugich bardziej niżli krzywdy własnej i zawsze człowiek dbać powinien nie o to, żeby się wydawać dzielnym, ale żeby takim był i w życiu prywatnym, i publicznym”, pozwala Sokratesowi odsunąć ewentualny zarzut trzymających się rzeczywistości ziemskiej polityków, „że to tylko mit – niby bajka starej piastunki”, i zaakcentować jego prawdziwość.

⁵ *Platon et le miroir du mythe*, s. 144.

FEDON

Starożytny podtytuł *Fedona* jako dialogu *O duszy* oddaje wprawdzie dość dobrze jego problematykę filozoficzną, ale czyni to w sposób bardzo ogólny i nie do końca adekwatny do zakresu tej problematyki. Proponując taki temat, nie wzięto pod uwagę dramatycznych ram dialogu, wyznaczonych przez miejsce, czas i charakter uczestników rozmowy. Fakt, że rozmowa ta odbywa się w celi więziennej, w ostatnich chwilach życia Sokratesa, w gronie jego najbliższych przyjaciół, którzy dość licznie się zgromadzili, aby do końca mu towarzyszyć, pożegnać go i być świadkami jego postawy wobec śmierci, pozwala przedstawioną w centralnej części dzieła dyskusję na temat nieśmiertelności duszy zobaczyć z innej nieco perspektywy. Jawi się ona w tym kontekście już nie jako będąca celem sama dla siebie, ale jako podjęta przez filozofię próba rozwiązania najważniejszego i najtrudniejszego bodajże zagadnienia, przed jakim staje każdy obdarzony refleksją człowiek. Dostarczone przez filozofię racje, przemawiające za uznaniem duszy za nieśmiertelną, i powiązanie tego problemu z niezmiennością i wiecznotrwałością bytów idealnych stanowi najlepsze uzasadnienie dla całego systemu wartości moralnych i etycznych przyjętych przez Sokratesa jako najdoskonalszego reprezentanta filozofii, które pozwalają nie tylko godnie żyć i godnie umierać, ale żyć jednocześnie nadzieję na pośmiertną nagrodę. Dlatego właśnie przedstawioną w *Fedonie* dyskusję Sokratesa z pitagorejczykami na temat nieśmiertelności duszy dopełnia nazwana mitem obszerna opowieść o zaświatach (107 d – 115 a). Dzieli się ona wyraźnie na cztery części. Pierwsza przynosi analogiczny w swej wymowie jak „mit jaskini” obraz dwu światów: zamieszkanego przez ludzi „zakłęśłości ziemi” i „samej (idealnej) Ziemi, która leży w „czystym niebie, nazywanym eterem, wśród gwiazd” (108 c – 111 c), część druga zawiera inspirowany przez *Odyseję* opis systemu hydrograficznego podziemia (111 c – 113 c), a dopiero w części trzeciej przedstawione są losy pośmiertne dusz (113 d – 114 c), czwartą zaś stanowi krótka rekapitulacja, połączona z wyjaśnieniem płynącej z tego mitu nauki.

Nie wchodząc w skomplikowany problem genezy poszczególnych motywów tej rozbudowanej opowieści, która – jak zauważa W. K. C. Guthrie⁶ – „łączy w sobie elementy tradycji homeryckiej, mądrości świętych obrzędów,

⁶ *A History of Greek Philosophy*, vol. 4: *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, s. 361.

wierzenia ludowe oraz uczone teorie filozofów jońskich i pitagorejskich”, spróbujmy poprzez analizę tych elementów znaleźć odpowiedź na pytania o funkcję i stosunek tej opowieści do filozoficznego wywodu o nieśmiertelności duszy, o wiecznych ideach i o zapewniającym prawdziwe szczęście systemie wartości filozofa. Wydaje się, że zachowanie przyjętego w tekście Platona porządku opowiadania może nam to zadanie ułatwić.

Powołując się na obiegową opinię, Sokrates snuje najpierw opowieść o tym, jak to zaraz po śmierci duch opiekuńczy człowieka (*δαίμων*), który towarzyszył mu w życiu, prowadzi go na to miejsce, gdzie zgromadzone dusze czeka sąd. Osądzone tam, schodzą prowadzone przez swych przewodników do Hadesu, skąd po zadośćuczynieniu sprawiedliwości, po upływie wielu długich okresów lat wracają z powrotem na ziemię. Droga prowadząca do Hadesu nie jest zaś wcale prosta, lecz pełna rozgałęzień i szlaków okrężnych. Można powiedzieć, że jest ona dla każdego taka, jakie było jego ziemskie życie. „Dusza porządna i rozumna idzie za przewodnikiem i rozpoznaje to, co ją otacza. A która się żądzami ciała trzyma i opuścić go nie chce [...], długi czas około swego ciała lata i około grobu [...]” (*Phd.* 108 ab). A jeśli skalala się niewinną krwią lub jakąś zbrodnią, „każdy się od niej odwraca i ani z nią wędrować, ani jej prowadzić nie chce; zaczem ona się błąkać musi i bieduje wciąż bezradna; aż oznaczone czasy wyjdą, po których ją konieczność do odpowiedniego dla niej mieszkania zanosi. Za to dusza, która w czystości i umiarkowaniu przez życie przeszła, za towarzyszków podróży i przewodników bogów dostaje i zamieszkuje każde miejsce, które jej odpowiada” (*Phd.* 108 bc). Czy tym miejscem jest świat „idealnej Ziemi”, położonej w eterze naprzeciw „prawdziwego Nieba” zamieszkiwanego rzeczywiście przez bogów, możemy się tutaj tylko domyślać. Narrator wprost poinformuje nas o tym dopiero w końcowej części tej opowieści. Na razie koncentruje się natomiast wyłącznie na tym, by pokazać ogólnie zależność tych losów od dróg, jakimi człowiek kroczy w życiu ziemskim. Przede wszystkim jednakże stara się wykorzystać mit eschatologiczny do zaprezentowania swej podpartej teorią idei geografii świata ziemskiego, wyjaśniającej strukturę całej Ziemi – od rajskiej krainy wiecznej szczęśliwości po głębiny Tartaru. Nie jest to więc przedstawienie wyłącznie „zaświatów”. Nie jest to też, jak zauważył już niemal sto lat temu Léon Robin⁷, „przejaw poetyckiej fantazji i wyobraźni, lecz bardzo poważna próba dania innego rozwiązania problemów przyrodniczych, niż dawała jońska filozofia przyrody i ówczesna

⁷ We wstępie do: P l a t o, *Phédon*, Paris 1926, s. LXV

geografia opisowa”. Oczywiście jest to dla samego Platona rozwiązanie tylko hipotetyczne, spełniające wymogi wyłącznie prawdopodobieństwa⁸. I dlatego właśnie, podobnie jak w *Timajosie*, wybiera formę mitu, formę opowieści o tym, co „może być”, ale niekoniecznie „musi być”. Filozof za pomocą tej opowieści chciałby pogodzić z danymi kosmologicznymi swą celową koncepcję wszechświata oraz pozostające, w jego ujęciu, w ścisłym związku z tą koncepcją zasady etyczno-moralne.

Punktem wyjścia dla tej opowieści jest wynikający z całego wywodu wniosek, że grzesznicy muszą ponieść karę za swe czyny, a sprawiedliwi otrzymać nagrodę, co potwierdzałoby konieczność trwania duszy po śmierci ciała. Uciekając się do formy mitu, pragnie zatem Platon wyjaśnić intrygujący go problem, w jaki sposób fizyczny świat może być zbudowany, aby mógł zadośćuczynić obydwu powyższym zasadom: fizycznej i moralnej.

Szczegółowa analiza tego trudnego i rodzącego liczne kontrowersje mitu wymagałaby oddzielnego studium, znacznie przekraczającego ramy tego artykułu. Dotyczy on przy tym koncepcji całego fizycznego świata, którego częścią tylko są „zaświaty”, a na nich głównie musi spocząć nasza uwaga. Wypada jednak najpierw dla całości obrazu przynajmniej pokrótce przypomnieć główne punkty szeroko opowiedzianej w formie mitu wizji ziemskiej rzeczywistości.

Mityczna wizja ziemskiego świata i zaświatów dzieli się wyraźnie na trzy części: pierwsza zawiera ogólne i szczegółowe uwagi na temat Ziemi jako całości (108 e – 111 c), druga – opis całego wnętrza Ziemi wraz z próbą fizycznego wyjaśnienia zachodzących tam zjawisk („hydrografia podziemia” 111 c – 113 c), a trzecia – powiązanie mitycznej geografii świata z pośmiertnymi losami dusz (113 c – 114 d).

Najpierw Platon przyjmuje jako rzecz pewną okrągłość Ziemi, jej bezruch i zapewniające stabilność jej centralne położenie we wszechświecie. Zwróciwszy z kolei uwagę na jej olbrzymie rozmiary, basen Morza Śródziemnego uznaje za jedną z wielu jej „wklęsłości” zamieszkałych przez ludzi i przeciwstawia go prawdziwej, idealnej, lecz niewidzialnej dla ludzi, górnej, położonej w eterze Ziemi. Żyjący w tych zagłębieniach ludzie przypominają więźniów z mitu o jaskini, którzy odbite na ścianie cienie brali za rzeczywistość⁹. Ci również sądzą, że mieszkają na górze, na powierzchni Ziemi: „zupełnie, jakby ktoś na środku dna morskiego siedział, a sądziłby, że na po-

⁸ Por. *Phd.* 108 c-e; 114 d.

⁹ VII księga *Państwa*.

wierzchni morza mieszka i poprzez wodę by słońce i inne gwiazdy oglądał, a myślałby, że morze to już niebo” (*Phd.* 109c). Uzupełniając ten obraz, stwierdza, że podobnie i my powietrze bierzemy za prawdziwe niebo i uważamy, że po tym niebie gwiazdy chodzą, i zdaje się nam, że mieszkamy na powierzchni Ziemi, chociaż powierzchnia ta znajduje się wysoko ponad nami. Dopiero gdyby się komuś udało, jak niektórym rybom wyskakującym ponad powierzchnię morza, wyskoczyć ponad powierzchnię powietrza, „jeżeli natura człowieka zdolna była znieść to oglądanie, poznałby, że tam jest niebo prawdziwe i światło prawdziwe, i prawdziwa ziemia” (*Phd.* 109e). Platon nie omieszkał oczywiście skorzystać w tym miejscu z rekreacji, jaką filozofowi sprawia przebywanie w świecie idei¹⁰, i z wielkim entuzjazmem nakreślił nam widziany „z góry” obraz „idealnej” Ziemi, który do pewnego stopnia przypomina jej zdjęcia dokonywane z kosmosu. Jest ona, „jak te piłki z dwunastu skór zeszywane”, wielobarwną kulą, jaśniejącą czystymi kolorami purpury, złota, bieli i oczywiście dziewięciu innymi barwami, niewymienionymi tu z nazwy (*Phd.* 110b). Jak zauważa J.-F. Mattéi¹¹, mamy tu nawiązanie do wpisanego w kulę dwunastościanu pentagonalnego, który w *Timajosie* (55c6) jest figurą wszechświata, struktury duszy i czasu. Jest on więc tutaj raczej elementem pitagorejskiej i platońskiej „matematyki kosmicznej” i świadectwem doskonałości „prawdziwej” Ziemi niż oglądu ziemi „z góry” (z jakiegoś szczytu górskiego). Ze szczególną mocą opowieść ta podkreśla, na zasadzie przeciwieństwa do zamieszkiwanej przez nas „wklęsłości”, doskonałość samej, otoczonej eterem powierzchni ziemi i wszystkiego, co się na niej znajduje: czystość powietrza, bogactwo metali i kamieni szlachetnych, zawsze utemperowany klimat, a także dobre zdrowie i długie, szczęśliwe życie mieszkających tam ludzi, którzy oglądają nie tylko prawdziwe słońce i gwiazdy, ale w świętych okręgach i świątyniach „obcuja z bogami twarzą w twarz” (*Phd.* 111c).

Streszczona powyżej najobszerniejsza część opowiedzianego przez Sokratesa mitu, w której filozof przedstawia swą wizję „prawdziwej Ziemi”, stanowi jednocześnie, podobnie jak przypowieść o jaskini w *Państwie*, swoistą ilustrację rzeczywistości idealnej, już wcześniej obecnej w wywodzie filozoficznym uzasadniającym nieśmiertelność duszy.

Obok tej „górnjej” i zestawianej z nią dostępnej naszemu doświadczeniu „wklęsłości” Ziemi istnieje jeszcze niedostępna temu doświadczeniu (*ἀδύρῃς*)

¹⁰ Zob. *Ti.* 59 c-d.

¹¹ *Platon et le miroir du mythe*, s. 228.

jej część dolna, przedstawiona już przez Homera w XI pieśni *Odysei* i tradycyjnie wiązana z siedzibą pośmiertną dusz, i ona właśnie jest z kolei przedmiotem analizowanego mitu. Jak część górna Ziemi stanowiła zwierciadło i rację bytu dla części środkowej, analogicznie również jest dla niej zwierciadłem i uzasadnieniem niewidzialna rzeczywistość podziemia, a raczej wnętrza Ziemi. Aby wyjaśnić, skąd biorą swe wody nasze morza, jeziora i rzeki, skąd bierze się ognista lawa wulkanów i dlaczego niektóre rzeki giną pod ziemią lub pokryte są wiecznym lodem, przedstawia tu Platon w formie mitu cały system hydrograficzny podziemia. Swój mityczny pierwowzór znajdują również wszelkie zagłębienia ziemskie w zagłębieniach podziemia, z których najgłębsze, całe wypełnione wodą, przewiercające na wskroś całą Ziemię i stanowiące rodzaj jej jądra, to Tartar. Ta właśnie otchłań jest miejscem, do którego spływają wszystkie wody mórz i rzek i z którego na powrót wypływają. Wśród wszystkich tych wód Sokrates wyróżnia imiennie cztery, które wokół jeziora Acheruzja tworzą dwie przeciwstawne sobie pary. Największą z nich, płynącą „po najbardziej zewnętrznym kręgu”, jest Ocean. Naprzeciw niego płynie pod ziemią i przez pustkowia ziemi w przeciwnym kierunku rzeka smutków, Acheron, która wpada do podziemnego jeziora Acheruzja, „tam, gdzie dusze mnóstwa umarłych przybywają i skąd po przebyciu wyznaczonego im czasu są wysyłane w ciała powstających istot żywych”. Tak więc jak Ocean jest rzeką najbardziej zewnętrzną, tak Acheron – najbardziej podziemną i żadna z nich nie wpływa do Tartaru. Pośrodku powyższych rzek płynie trzecia „i zaraz w pobliżu swego źródła wpada w kraj ogromny, który ogniem wielkim płonie. Tam tworzy jezioro pełne wody kipiącej i błota, większe niż nasze morze [Śródziemne]”. Stamtąd na nowo wypływa i wokół ziemi toczy swoje nurty mętne i błotniste w różnych stronach i dochodzi do brzegów jeziora Acheruzja, ale z jego wodami się nie miesza. W końcu po wielu podziemnych zakrętach spada w niższe części Tartaru. Jest to rzeka płomieni, którą nazywają Periflegeton. Ona również, podobnie jak Acheron, odgrywa ważną rolę w pośmiertnych losach dusz. Tworzy ona parę z czwartą rzeką, całą ściętą lodem, która „wypływa naprzeciw niej i zaraz wpada w kraj straszny i zimny, kraj cały ciemnoniebieski jak hartowana stal”. Rzekę tę nazywają Styksem, podobnie jak jezioro, do którego wpada. Tam „wody Styksu strasznych sił nabierają i obwinąwszy ziemię dwakroć naokoło, płyną w kierunku przeciwnym niż Periflegeton i z przeciwnej niż on strony dotyka do jeziora Acheruzyjskiego, ale i jego woda nie miesza się z żadną inną, lecz zakreśliwszy koło wpada naprzeciw Periflegetonu do Tartaru. A imię tej

rzeki łez i skarg, jak mówią poeci, Kokytos”¹². Symetria między tymi dwiema rzekami jest, jak widzimy, pełna. Naprzeciw siebie są położone ich źródła i ujścia, przeciwstawne są ich właściwości, płyną w odwrotnych kierunkach, po przeciwnych stronach zbliżają się do jeziora Acheruzja. Obie tworzą olbrzymie zbiorniki – jedna gorącej lawy, druga stalowego lodu.

Jak zauważa J.-F. Mattéi¹³, cztery rzeki podziemia stanowią niemal zwierciadlane odbicie czterech dróg z *Gorgiasza*, ułożonych na dwu analogicznych osiach: najbardziej zewnętrzny Ocean i najbardziej wewnętrzny Acheron wyznaczają oś wertykalną świata podziemnego, natomiast rzeka ognia (Pyriflegeton) i rzeka lodowa (Styks/Kokytos) oś horyzontalną w stosunku do położonego w samym środku Podziemia jeziora Acheruzja. Tu również, podobnie jak w *Gorgiaszu*, najniższa część podziemia ginie w czeluściach Tartaru, natomiast na tej w górze, na Oceanie, znajdują się wyspy szczęśliwych.

Opis świata „górnego” i podzielonego czterema rzekami „niewidzialnego” świata podziemnego, który można by traktować jako ubraną w formę mitu próbę przedstawienia platońskiej koncepcji kosmologicznej, podporządkowany jest w *Fedonie* przede wszystkim ukazaniu pośmiertnych losów dusz ludzkich. Z obydwu stron jest on bowiem obramowany przedstawieniem sceny sądu nad duszami zmarłych, a opisane rejony stają się dla tych dusz miejscami nagrody lub karni. Cztery przedstawione tak plastycznie w opowieści rzeki służą więc jednocześnie jako „drogi sprawiedliwości”, którymi wędrują osądzone dusze po zasłużoną nagrodę bądź karę. Dusze tych, którzy wiedli życie przeciętne, „ani zanadto złe, ani nazbyt dobre”, idą nad Acheron, wsiadają tam do łodzi i płyną do jeziora Acheruzja, które stanowi rodzaj „purgatorium”. Tam, zanim znów będą się mogły wcielić w nowe istoty, odbywają pokutę i oczyszczają się z win oraz odbierają nagrody za czyny szlachetne. Z kolei dusze nieuleczalnych złoczyńców, świętokradców i zbrodniarzy dopuszczających się z premedytacją zabójstw są wrzucone na zawsze do Tartaru. Nie jest wspomniana żadna rzeka, którą się tam udają, ale w grę mogą wchodzić tylko rzeki wpadające do Tartaru: Pyriflegeton i Styks. Popełnione przez nich zbrodnie „na zimno” przemawiają za rzeką Styks. Ci natomiast, którzy dopuścili się wielkich, ale uleczalnych zbrodni, np. „dokonali w gniewie gwałtu na ojcu lub matce, którego potem żałowali i odmienili życie, albo się zabójcami stali w inny jakiś choć podobny sposób, ci muszą wprawdzie na rok spaść do Tartaru, ale ich po roku fala wyrzuca i mężo-

¹² W odniesieniu do całego paragrafu por. *Phd.* 111 d – 113 c.

¹³ *Platon et le miroir du mythe*, s. 148.

bójców do Kokytosu niesie, a matkobójców i ojcobójców, (którzy w afekcie popełnili czyn) do Pyriflegetonu” (*Phd.* 114 a)¹⁴. Jedni i drudzy niesieni nurtem przybywają jednak nad to samo jezioro Acheruzja, gdzie mogą doznać oczyszczenia, którego dramatyczny przebieg tak oto przedstawia filozof: „Wtedy krzyczą głośno i wołają jedni tych, których byli zabili, drudzy tych, którym wyrządzili krzywdę; wołają ich, zaklinają i proszą, żeby im pozwolili wyjść na brzeg jeziora i chcieli przyjąć do siebie; jeśli zostaną wysłuchani, wychodzą na brzeg i przestają cierpieć, a jeśli nie, fala ich znowu do Tartaru niesie, a stamtąd na powrót do rzek wrzuca i to cierpienie nie kończy się prędzej, aż im się uda nakłonić i pozyskać tych, których skrzywdzili” (*Phd.* 114 b).

Na czwartym z kolei miejscu wymienione są dusze tych, których życie było wyjątkowo uczciwe i zbożne: „Ci będą wyzwoleni z tych czeluści podziemnych i wyjdą stamtąd jak z więzienia w górę i pójda mieszkać w czystych stronach, na szczytach ziemi”. W tej grupie ustala Sokrates, oddzielną, piątą kategorię dusz. To dusze tych, którzy nie tylko wiedli zbożne i uczciwe życie, ale dodatkowo zajmowali się filozofią. One jedyne „będą żyły odtąd już zawsze bez ciała i będą zamieszkiwały jeszcze piękniejsze regiony, które opisać nie łatwo i czas nie po temu” (*Phd.* 114 c). Nagrodą za zbożne i uczciwe życie jest więc, jak można wnioskować z opisu, pobyt na wyspach szczęśliwych, za uprawiane filozofii natomiast wieczne przebywanie w królestwie idei, jako prawdziwych bytów. Bardzo wymowne jest również dokonane przez Sokratesa podsumowanie tej opowieści. Z jednej strony, jako człowiek rozumny, zdaje sobie sprawę z niemożliwości zweryfikowania jej treści i nie upiera się, że pośmiertne losy dusz przedstawiają się dokładnie tak, jak o nich opowiadał, z drugiej zaś strony, przyjmując nieśmiertelność duszy jako rzecz udowodnioną, sądzi, że „wypada i warto ryzykować przypuszczenie, że tak jest. Ryzyko bardzo piękne i trzeba sobie samemu takie słowa wieszcze niby do snu śpiewać”. Jako rzecz już nie hipotetyczną, ale jako pewnik stwierdza, że całkowicie spokojny o pośmiertne losy swej duszy może być człowiek, który nie gonił za uciechami życia, „ale duszę swą ozdobił pięknem dla niej właściwym: panowaniem nad sobą (*σωφροσύνη*), sprawiedliwością (*δικαιοσύνη*), męstwem (*ἀνδρεία*), szlachetnością (*ἐλευθερία*) i prawdą (*ἀληθεία*)” (*Phd.* 114 c). Jak zauważa J.-F. Mattéi¹⁵, zamiast czterech cnót „kardynalnych” z *Państwa*, mamy tu ich pięć, podobnie

¹⁴ Przekład W. Witwickiego nieco zmodyfikowany.

¹⁵ *Platon et le miroir du mythe*, s.150.

jak w podwójnym katalogu cnót z *Protagorasa* (330 b 5-6; 349 b 1-2). Nie jest to, jego zdaniem, przypadek, jak nie jest przypadkiem pięć kategorii dusz w opowiedzianym micie. Uczony dostrzega w tych liczbach ścisły związek z pentadą jako figurą kosmiczną sprawiedliwości, którą tworzą w *Gorgiaszu* łąka, gdzie odbywa się sąd, i cztery odchodzące z niej drogi, a w *Fedonie* jezioro Acheruzja i cztery rzeki podziemia.

PAŃSTWO

Podobną figurę widzimy również w epilogu *Państwa*, w najslawniejszym micie eschatologicznym Platona – micie Era. Scena „sądu ostatecznego” przyjmuje tu już jednak wymiar rzeczywiście kosmiczny. Ma ona miejsce nie na skrzyżowaniu dróg Azji i Europy z drogami wiodącymi na wyspy szczęśliwych i do Tartaru i nie na brzegu jeziora Acheruzji, gdzie spotykają się cztery rzeki podziemia, lecz w samym centrum całego kosmosu. Oto co miał widzieć ciężko ranny w bitwie Er Pamfilijczyk, gdy jego dusza przez dziesięć dni przebywała w zaświatach: „Więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi, aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie były w ziemi dwie przepaście, sąsiadujące ze sobą, a w niebie, na górze, inne takie dwie rozpadliny, naprzeciw. A między nimi siedzieli sędziowie. Ci rozdzielili duchy na dwie gromady i sprawiedliwym kazali pójść na prawo i na górę przez ten otwór w niebie, a każdemu przywiesili wyrok sądu z przodu. Niesprawiedliwym kazali iść na lewo i w dół. Ci mieli też na plecach świadectwo wszystkich swoich czynów” (*Resp.* 614 c). Jego duszy nie osądzono. Sędziowie przykazali mu, aby wszystko pilnie obserwował i zaniósł o tym wiadomość ludziom. „Widział więc, jak przez dwie rozpadliny, jedną w niebie i jedną w ziemi, odchodziły dusze po odbyciu sądu, a z dwóch innych przepaści wychodziły; z tej, w ziemi okryte brudem i kurzem, a przez drugą schodziły z nieba dusze czyste. I te, które wciąż przybywały, wyglądały tak, jakby wracały z długiej wędrówki. Z radością odchodziły na łąkę, aby się na niej rozgościć, jak na festynie...” (*Resp.* 614 d). Centralnie położona łąka pełni tu więc tę samą funkcję co łąka (sprawiedliwości) w *Gorgiaszu* i jezioro Acheruzja w *Fedonie* (jako centrum świata i źródło kosmicznego ruchu). Prawe i lewe otwory, przez które wędrują dusze w górę i w dół, jak wynika z relacji Sokratesa, popartej autorytetem komentarza Proklosa, tworzą figurę chiazmy (X): prawy otwór w górę ma naprzeciw siebie lewy w dół, a naprzeciw lewego górnego położony jest

zaś prawy dolny. Chiazma ta uwypukla pięć rodzajów podróży dusz w kosmosie: wstępowanie do nieba, zstępowanie z nieba, zejście do podziemia, wyjście z podziemia, podróż poprzez łąkę. Proklos interpretuje tę wizję również w kategoriach kosmologicznych i fizykalnych. Jest to według niego obraz podziału nieba na cztery części lub obraz czterech elementów jako zasady świata¹⁶. Po krótkim przedstawieniu losu potępieńców, którym ryk paszczy Tartaru nie pozwala nigdy wydostać się na zewnątrz, prowadzi nas narrator wraz z duszami, które na łące spędziły swój siódmy dzień przez kolejne cztery dni do najbardziej chyba niezwykłego miejsca na świecie: „tam, skąd widać z góry snop światła, przez całe niebo i ziemię rozpięty, niby słup – najbardziej do tęczy podobny, tylko jaśniejszy i czystszy”. Gdy zbliżyli się po dniu drogi do tego miejsca „zobaczyli tam przez środek światła z nieba napięte końce więzów niebieskich. Bo ono stanowi obwiązanie nieba, podobnie jak liny opasujące okręty trójrzędowe: w ten sposób światło wiąże całą obracającą się kulę. A między końcami jest napięte wrzeczono konieczności, które wszystkie kule obraca” (*Resp.* 616 a-b).

Komentując ten obraz, J.-F. Mattéi¹⁷ celnie zauważa, że „napięcie pionowe” („dążenie w górę”), które ożywia całą etyczną, polityczną i ontologiczną myśl platońską, znajduje tutaj swój najwznioślejszy symboliczny wyraz. Wrzeczono Konieczności, owo kosmiczne i etyczne prawo, które rządzi wszechświatem i w którym Proklos widzi postać Temidy, matki Mojr, wprawia w ruch całość sfer niebieskich, którym na modłę pitagorejską przydzielone są śpiewające Syreny. Z ich zgodnych dźwięków powstaje owa sławna harmonia sfer (617b7 – *μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν*). Nie mniej wymowny w swej symbolice jest również kolejny obraz. Oto Temida-Ananke siedzi na tronie, otoczona swymi trzema córkami ubranymi w białe suknie, triadą Mojr, które w harmonii z Syrenami śpiewają o tym, co było (Lachesis), co jest (Klotho) i co będzie (Atropos). Klotho od czasu do czasu dotyka prawą ręką zewnętrznego kręgu wrzeczona i przyśpiesza jego ruch obrotowy, Atropos zaś swoją lewą ręką popycha kręgi wewnętrzne (siedem kręgów, tzn. pięciu planet: Saturna, Jowisza, Marsa, Merkurego i Wenus, oraz Słońca i Księżycy; centralnie położona we wszechświecie Ziemia jest nieruchoma). Sfera gwiazd stałych (zewnętrzny krąg kosmosu), popychana przez Klotho, krąży ruchem jednostajnym ze wschodu na zachód, podczas gdy wprawiane w ruch przez Atropos planety krążą w odwrotnym kierunku.

¹⁶ *In Platonis rem publicam commentarii*, XV-XXVII.

¹⁷ *Platon et le miroir du mythe*, s. 155.

Lachesis natomiast na zmianę raz jedną ręką popycha krąg gwiazd stałych, raz drugą – w przeciwnym kierunku – kręgi planet.

Nietrudno zauważyć, że i w tym przypadku, podobnie jak to obserwowaliśmy w *Fedonie*, wykorzystuje Platon formę mitu do przedstawienia nieemożliwej do zweryfikowania, wizyjnej i nasyconej symboliką koncepcji budowy świata, koncepcji, która stoi w pełnej zgodzie i podbudowuje jego wykład o sprawiedliwym państwie. Oparty na zasadzie sprawiedliwości ład kosmiczny stanowi model, ale i sankcję dla ładu społecznego i moralnego. Bezpośrednim potwierdzeniem możliwości przenoszenia praw kosmologicznych na sferę psychologii i etyki jest dalsza, końcowa już część naszego mitu. Oto z kolan tej samej Lachesis, która raz jedną ręką wprawia w ruch zewnętrzny krąg gwiazd stałych, to znów drugą kręgi wewnętrzne planet, Słońca i Księżyca, hierofant bierze „losy i okazy” życia ludzkiego i ogłasza zgromadzonym duszom „początek nowej wędrówki”. Jakie sobie teraz życie wybiorą, zależy wyłącznie od nich. Nie jest to bynajmniej sprawa przypadku, lecz wolnego, świadomego wyboru. Dokonawszy wyboru żywota i otrzymawszy od Lachesis swego ducha opiekuńczego (δαίμων), prowadzone przez tego ducha dusze zatwierdzają najpierw ten wybór, przechodząc pod ręką Klotho, obracającej oś wszechświata, a następnie udają się do Atropos, aby uczynić go nieodwracalnym, kierują się następnie na dolinę Zapomnień i rozkładają się nad Rzeką Beztroski, której woda daje zapomnienie. O północy trzęsienie ziemi, grzmoty i błyskawice sprawiły, że „w mgnieniu oka rozleciały się duchy na wszystkie strony, w górę ku narodzinom, rozprysły się na kształt gwiazd”. „Jemu samemu [Erowi] nie pozwolono pić tej wody. A jakim sposobem i którądy znalazł się znowu w ciele, nie wiedział. Tylko że nagle oczy otworzył, było rano i zobaczył, że już leży na stosie” (*Resp.* 621 a-b).

Tak Platon kończy długą opowieść Era i razem z nią swe monumentalne dzieło o sprawiedliwym państwie. Kończy je przesłaniem nie tylko do Glaukona, ale i do każdego czytelnika jego dzieła, przesłaniem płynącym z tego mitu: „W ten sposób, Glaukonie, ten mit ocalał i nie zginął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy i poprzez Rzekę Zapomnień szczęśliwie przebrniemy, a nie splamimy duszy. Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro, więc będziemy się zawsze trzymali drogi wzwyż i na wszelki sposób sprawiedliwość z rozumem w czyn wprowadzali, abyśmy byli mili i sobie samym i bogom; i tutaj trwając na miejscu, i wtedy gdy nagrodę za to weźmiemy, jak ci, co w zawodach zwycięstwo odnieśli” (*Resp.* 621 c).

Czas na krótkie podsumowanie. Jak wykazał już J.-F. Mattéi, którego opinie wielokrotnie przytaczaliśmy w trakcie naszej analizy, we wszystkich trzech rozpatrywanych mitach eschatologicznych cyklem dusz i czasu w centrum świata rządzi figura w formie krzyża. To centrum – niebiańskie w *Państwie*, ziemskie w *Gorgiaszu* i podziemne w *Fedonie* – wyznacza za każdym razem świętą przestrzeń przez cztery drogi powietrzne, ziemskie lub wodne, przeciwstawione sobie po dwie według tej samej zasady. Szeroko tę kwestię wyjaśniliśmy w *Gorgiaszu* i *Fedonie*. Powróćmy więc do krótko tylko nakreślonego jej obrazu w *Państwie*. Mamy tu niewątpliwie przedstawione dwie wersje tej figury kosmicznej: pierwsza, dotycząca porządku etycznego, przedstawia ułożone w kształcie litery X otwory, którymi dusze przechodzą z jednego świata do innego, i druga, dotycząca porządku astronomicznego, zainteresowana mniej przemieszczaniem się dusz, bardziej natomiast ruchami nieba i ciał niebieskich wokół wrzeciona Konieczności. Struktura tej figury jest jednak ta sama. Platon ustala porządek świata od jego jedyne go centrum. W pierwszym przypadku jest nim Łąka, w drugim Słup światła, wokół których dokonują się obroty ciał niebieskich i wędrówki dusz. W obydwu przypadkach środek figury zajmuje triada, oznaczająca „całość” (prawdopodobnie trzech sędziów na Łące i trzy Mojry, wyznaczające trzy aspekty tego samego czasu). Powyższa figura sprawiedliwości znajduje też odzwierciedlenie w cytowanym wyżej epilogu mitu Era. Sokrates mówi najpierw o „drodze w górę” do Nieba i o pobycie tutaj „na ziemi”, wymienia bogów i wymienia ludzi. Jest to właśnie Platońska wspólnota sprawiedliwości, którą w *Gorgiaszu* (508a6-7) określa on mianem „ważnej dla bogów i dla ludzi równości geometrycznej”, opartej na filarach czterech cnót: miłości (φιλία), skromności (κωσμιότης), roztropności (σωφροσύνη) i sprawiedliwości (δικαιοσύνη). Jej wizualnym obrazem jest w micie Era figura X, którą tworzą na stanowiącej centrum Łące, gdzie rozstrzygają się losy dusz, cztery odwrócone jak w zwierciadlanym odbiciu symetryczne otwory – dwa ziemskie i dwa niebieskie. Figura ta mocno podkreśla i wydobywa więź między Niebem i Ziemią, zagwarantowaną przez centralnie usytuowaną Sprawiedliwość. We wszystkich więc trzech dialogach, jak zauważa J.-F. Mattéi¹⁸, struktura mitu eschatologicznego bazuje na figurze „pentady”, złożonej z Nieba, Ziemi, bogów, ludzi i łączącej wszystkie te elementy Sprawiedliwości – i dlatego uczony nazywa ją „figurą Temidy”. Bogini ta w micie Era przedstawiona jest bowiem jako matka Mojr i utożsamiona z –

¹⁸ *Platon et le miroir du mythe*, s. 158-159.

symbolizującą kosmiczną Sprawiedliwość – Ananke (Koniecznością), na której kolanach opiera się wrzeciono Nieba i Ziemi. Przedstawiona w formie symbolicznej i mitycznej kosmiczna Sprawiedliwość, na której opiera się porządek i harmonia wszechświata, stanowi więc nie tylko analogię do sprawiedliwości jako podstawy idealnego państwa, którego wizję przedstawił w formie dialektycznego dyskursu, ale jednocześnie dostarcza sankcji religijnej i kosmologicznej dla tejże sprawiedliwości.

BIBLIOGRAFIA

- B r i s s o n L.: Platon, les mots et les mythes, Paris: La Découverte 1982. Coll. Textes à l'appui / Histoire classique.
- Introduction à la philosophie du mythe, t. I: Sauver les mythes, Paris: Vrin 2005. Coll. Essais d'art et de philosophie.
- G u t h r i e W. K. C.: A History of Greek Philosophy, vol. 4: Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period, Cambridge: Cambridge University Press 1975.
- M a t t é i J.-F.: Platon et le miroir du mythe, Paris: PUF 2002. Coll. Quadrige.

IMAGE OF THE BEYOND IN PLATO'S DIALOGUES

S u m m a r y

The paper is a penetrating analysis of the character and function of the eschatological myth. Plato crowns his three dialogues: *Gorgias*, *Phaedo*, and *Republic* with various images of this myth.

The theoretical basis for this analysis is L. Brisson's *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. I: *Sauver les mythes* (Paris: Vrin, 2005) and his solutions on the meaning and function of myth in Plato's discourse. We assume that Plato understood myth as a discourse on the kind of reality that cannot be verified. Despite that the myth can be true, inasmuch as it is compatible with logical argument, concerning forms knowable by reason or the senses. Therefore, in all three dialogues the eschatological myth is subjected to an analysis in its strict relation to its preceding logical argument and functional concurrence has always been found between them. Despite the variety of images in the three representations of the myth, the same symbolical function has been found. They illustrate the interpenetrating cosmic, moral, and social orders based on the pillars of justice.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: Platon, dialogi Platońskie: *Gorgiasz*, *Fedon*, *Państwo*, mit eschatologiczny, obraz Zaświatów, pośmiertny los dusz, figura sprawiedliwości.

Key words: Plato, Platon's dialogues: *Gorgias*, *Phaedo*, and *Republic*, eschatological myth, image of the Beyond, posthumous life of souls, figure of justice.