

MACIEJ CHLEWICKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii

e-mail: mach@ukw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2365-2741

Pytanie Eutyfrona. U źródeł teologii filozoficznej i religii naturalnej

Eutyphro Dilemma. At the root of philosophical theology and natural religion

Abstract. The question asked by Socrates in Plato's *Eutyphro*: 'Is the pious dear to the gods because it is pious, or is it pious because it is dear to the gods?' can be understood as symbol of a growing tension between religion and philosophy (faith and reason). Additionally, this question is linked to a crucial issue of morality's foundations because a question 'what is pious?' can be interpreted as a question 'what is morally right?' in particular religion. Socrates' question about the meaning of piety not only is important itself but also because of its reason and consequences. It represents the beginning of the process that lead to conclusion that only reason can decide what is pious. This conclusion is an essential feature of the Western thought because it was underlying philosophical theology evolving since Antiquity and natural religion born in Modern Age. The platonic paradigma that only the Good can be divine is applied to both of them. The question I raised in my article has ancient origin. Nevertheless, it is universal and transhistorical question, important for Modern World.

Keywords: philosophical theology, natural religion, Plato, Socrates, sophists, greek enlightenment

Jak pisze w obszernym eseju Olof Gigon: „Osiągnięcia *Eutyfrona* na gruncie teologii są nieduże, zarówno pod względem ich oryginalności, jak i wagi”¹.

¹ O. Gigon, *Eutyfron Platowski*, tłum. K. Wudarska, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 50.

Trudno jednak zgodzić się z tak jednoznacznie negatywną oceną. W szczególności ocena taka wydaje się nieuzasadniona, gdy uwzględnimy ten rodzaj teologii, którego rola w dziejach myśli zachodniej jest bezdyskusyjna i którego źródła sięgają m.in. Platona, czyli teologię filozoficzną. Z punktu widzenia tej ostatniej *Eutyfron* jawi się jako dialog może nawet ważniejszy od wielu innych, bardziej uznanych platońskich tekstów. Jego filozoficzną rangę łatwiej może jednak na początku dostrzec, gdy spojrzemy na niego w świetle zagadnienia na pewno z teologią filozoficzną związanego, a którego kariera przypada głównie na okres oświecenia. Idzie tu o ideę religii naturalnej.

Zgodnie z jednym z najważniejszych określeń dotyczących religii naturalnej, pochodzącego od Kanta, istotę tej religii można wyrazić za pomocą jej stosunku do religii objawionej.

Religia, w której muszę wpieryw wiedzieć, iż coś jest przykazaniem Bożym, aby uznać to za swój obowiązek, jest religią objawioną (albo potrzebującą objawienia). Natomiast ta, w której muszę najpierw wiedzieć, iż coś jest obowiązkiem, zanim mogę uznać to za przykazanie Boże, jest religią naturalną².

Rzecz jasna, Kant ma tu na myśli obowiązki natury czysto moralnej, nie zaś jakiegokolwiek powinności *stricte* religijne. O tym zaś, co powinno się uznać za obowiązek, decyduje według Kanta rozum, rozum praktyczno-moralny, który tym samym stanowi czynnik miarodajny dla tak pojętej religii. Bezpośredni filozoficzny następca Kanta – Fichte, poświęcił tym kwestiom osobne dzieło pt. *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, w którym dowodził, całkowicie w zgodzie z duchem myśli Kantowskiej, że jedynym celem i treścią objawienia może być tylko prawo moralne, którego poznanie zagwarantowane jest w samym rozumie³.

Poglądy takie nie dziwią u filozofów oświecenia, ale gdy bardzo podobne (a przynajmniej wyglądające na podobne) idee znajdujemy u myślicieli zupełnie innej opcji światopoglądowej, to rzecz zaczyna być mocno zastanawiająca. Przykładowo, jeden z chrześcijańskich filozofów i katolickich teologów, postać uważana za jeden z najważniejszych moralnych autorytetów drugiej połowy XX wieku, Karol Wojtyła, pisze:

Dlatego również i te wszystkie zasady moralne, które znajdują się w Piśmie Św., zwłaszcza zaś w Ewangelii, o tyle stają się faktycznymi zasadami ludzkiego postępo-

² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 188.

³ Zob. J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983. Fichte opublikował swe dzieło w 1792 r. w jednym z królewieckich wydawnictw, gdy spodziewano się książki o religii zapowiadanej przez Kanta. Z niejasnych powodów książka Fichtego ukazała się bez nazwiska autora, a wyraźnie kantowska treść pozwoliła czytelnikom wyciągnąć wniosek, że jest to zapowiadane dzieło Kanta. To nieporozumienie przyczyniło się do nagłego rozgłosu Fichtego i zapoczątkowało jego szybką karierę. Kant opublikował swoją książkę o religii rok później pt. *Religia w obrębie samego rozumu*.

wania, o ile zostaną poznane przez rozum jako zgodne z naturą, z jej dążnościami, aspiracjami oraz w jakiś sposób z jej możliwościami. (Tam, gdzie rozum stwierdza, iż możliwości natury nie wystarczają, tam zaczyna się działanie łaski, na które rozum oświecony wiarą liczy). Niemniej żadna z objawionych norm moralnych nie może być wbrew rozumowi oraz wbrew naturze⁴.

Przytoczone przykłady nie dowodzą oczywiście, że w myśli zachodniej odnośnie do poruszanej tu kwestii istnieje bezwzględna jednomyślność. Tym bardziej nie należy z tego wnosić, iż w samej myśli chrześcijańskiej mamy do czynienia z pełną zgodą w tej kwestii. Tym niemniej dla każdego, kto choć trochę zaznajomiony jest z zachodnią tradycją intelektualną, jasne staje się, że tego typu tendencja w jakiś sposób przeważa, że zdobywa pierwszeństwo i uznanie u ludzi Zachodu, obojętnie czy to z religijnej, czy z areligijnej strony. Nie zamierzam odpowiadać na pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy, a przynajmniej nie to jest tu głównym tematem, choć z drugiej strony nie jest wykluczone, że to, co zostanie powiedziane w dalszej części, w jakiś sposób może stanowić przyczynek do takiej odpowiedzi. Będzie to jednak skutek niezamierzony i niewynikający z bezpośrednio podjętego tu problemu. Tym bowiem jest coś innego.

Przywołane na początku poglądy wybranych myślicieli można potraktować jako swego rodzaju odpowiedź na pewne interesujące pytanie, które w literaturze określane jest często również jako „dylemat Eutyfrona”. Jest to pytanie, jakie w Platońskim dialogu o tytule pochodzącym od imienia tego ateńskiego wieszczka stawia Eutyfronowi Sokrates, a które w przybliżonej wersji brzmi następująco: Czy coś jest zbożne dlatego, że się podoba bogom, czy też podoba się bogom dlatego, że jest zbożne?⁵ Gdy Kant wyjaśnia różnicę pomiędzy religią naturalną a objawioną, a Wojtyła wyznacza granice tego, co możliwe jest do przyjęcia w objawieniu, to – jak się wydaje – wolno postrzegać ich stanowiska jako swego rodzaju odpowiedzi właśnie na to pytanie.

Nie jest to, oczywiście, jedyne pytanie tego dialogu, ale na pewno istnieją ważne powody, by to właśnie ono stało się przedmiotem większego zainteresowania. Pytanie to bowiem jest być może pierwszą tak wyraźną próbą filozoficznego sformułowania problemu stosunku rozumu do religii, jest świadkiem narodzin tak ważnego dla zachodniej tradycji napięcia pomiędzy tymi dwiema

⁴ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 27.

⁵ Sokrates mówi do Eutyfrona: „Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”. Platon, *Eutyfron*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, s. 172. Spośród trzech polskich przekładów (Władysława Witwickiego, Józefa Marii Bocheńskiego i Ryszarda Legutki) tylko w tłumaczeniu tego ostatniego zamiast słowa „zbożne” pojawia się słowo „pobożne”. Wydaje się, że ze względu na rozległość problemu, na który wskazuje to pytanie, lepszym tłumaczeniem będzie w tym przypadku słowo „zbożne”, jako bardziej pojemne i otwarte na różne – niekoniecznie religijne – konteksty.

sferami ludzkiego ducha. Napięcie to zobiektywizowało się później w kilku względnie odrębnych obszarach: (1) w postaci teoretycznego namysłu nad zjawiskiem religii – jako filozofia religii; (2) jako próba zbudowania niezależnej od religii koncepcji Boga czy „boskości” (w szerokim, często bliżej nieokreślonym sensie) – w postaci teologii filozoficznej; (3) w postaci idei religii naturalnej, związanej, ale nie tożsamej z poprzednim punktem; (4) w dziedzinie teologii pojętej jako doktryna i refleksja uprawiana na gruncie określonego systemu religijnego, w szczególności chrześcijańskiego. W niniejszym tekście namysł zmierzał będzie głównie w kierunku drugiego i trzeciego z obszarów, ale ze względu na możliwe wielorakie związki pomiędzy wszystkimi wymienionymi płaszczyznami zawsze należy mieć na uwadze jak najszerszy kontekst zagadnienia.

Pytanie Eutyfrona jest interesujące szczególnie jako wyraz pewnej postawy intelektualnej, filozoficznego czy światopoglądowego nastawienia, może nawet swoistej „teologii”. Poznanie tych okoliczności czy przesłanek, które – co ważne – można spróbować odczytać już z samego tego pytania, jego konstrukcji i zawartej w nim treści, jest może nawet bardziej interesujące niż cała gama możliwych na nie odpowiedzi, których zresztą rzetelne zaprezentowanie wymagałoby krytycznego przeanalizowania całego sporu dotyczącego tej kwestii, toczącego się w myśli zachodniej już ponad dwa i pół tysiąca lat. Tym niemniej pewien istotny fakt związany z historią tego pytania trzeba na początek uwzględnić właśnie po to, by uświadomić sobie pewną szczególną jego cechę, zresztą nie jedyną. Polega ona na tym, że jakkolwiek pytanie to traktowane obiektywnie zakłada dwie możliwe i – wydawałoby się – równorzędne odpowiedzi, to jednak jedna z tych odpowiedzi szybko zdobywa pierwszeństwo i pozycję uprzywilejowaną. Już bowiem Sokrates i Eutyfron, a wraz z nimi, jak się okaże, także wielka część zachodniej tradycji intelektualnej, przychylają się do tej odpowiedzi, która mówi, że bogom podoba się to, co jest zbożne samo w sobie, a nie że coś jest zbożne tylko z tego powodu, że tak podoba się bogom. Wprawdzie obaj rozmówcy uznają taką odpowiedź nieco spontanicznie, bez należytego uzasadnienia, to jednak właśnie ją czynią ważnym punktem odniesienia w swej dyskusji. Obaj przychylają się więc do koncepcji, którą można określić jako „racjonalistyczno-moralną” i która w przybliżeniu zgodna jest z poglądami przytoczonych na początku filozofów. Jej przeciwieństwo można nazwać odpowiedzią „woluntarystyczną”. Jest oczywiste, że użycie takich określeń w stosunku do obu typów odpowiedzi uwzględnia to, co pojawiło się później w wyniku wielowiekowego dyskursu filozoficznego i teologicznego na ten temat i że w samym dialogu te określenia nie występują.

Z czysto teoretycznego punktu widzenia odpowiedź woluntarystyczna jest jak najbardziej możliwa, co potwierdza m.in. fakt istnienia zwolenników takie-

go stanowiska. Dlaczego wola bogów czy Boga, ze względu na ich nadludzka pozycję, stanowiąca w istocie akt absolutnie arbitralny, nie miałyby być tym czynnikiem, który decyduje o wszelkiej – nazwijmy to – „świętości”? Dlaczego nie wybrać takiej właśnie odpowiedzi? Prawdopodobnie tajemnica kryje się w samej naturze pytania Eutyfrona, w jego niejawnym charakterze, może nawet w jakichś ukrytych w nim przed założeniami. To, co to pytanie już zakłada, przyjmując taką właśnie postać, taką a nie inną treść, wydaje się w pewien sposób z góry preferować tę „właściwszą” odpowiedź. Jest tak prawdopodobnie dlatego, że pytanie to otacza swego rodzaju intelektualny horyzont, że zagłębione jest w pewnym filozoficznym światopoglądzie, w którym dojrzewa i z którego wyrasta. Jest po prostu przejawem racjonalistycznego nastawienia (lub „racjonalistyczno-moralnego”, zgodnie z przyjętym wcześniej określeniem), w którym pytający daje wyraz swoim intelektualnym preferencjom i moralnym intuicjom, choć wciąż nie potrafi nadać im pełnowartościowego uzasadnienia, pozostając poniekąd w stanie niepewności. W tym świetle dylemat Eutyfrona jawi się już nie jako pytanie – a przynajmniej nie tylko jako pytanie – ale w pewnym sensie jako sugestia czy zapowiedź określonej odpowiedzi, dająca wyraz tamtym zmaganiom, odpowiedzi przyjmującej „wygodną” formę pytania.

By zrozumieć, co właściwie znaczy pytanie Eutyfrona, należy porzucić jego wąskie, dosłowne potraktowanie. Nie jest to po prostu pytanie o istotę zbożności czy pobożności, ani tym bardziej religijności. Zresztą, jak podkreślają znawcy tematu, nawet przy takim, dosłownym jego rozumieniu, trudno dokładnie oddać w dzisiejszych kategoriach sens zagadnienia, o które spierają się Sokrates i Eutyfron, ze względu na pewną jego nieprzekładalność⁶. Niezbyt trafna również wydaje się w tych okolicznościach dość popularna tendencja do traktowania tego pytania jako elementu w dyskusji nad pobożnością czy religijnością samego Sokratesa⁷. Nie jest to całkowicie błędne podejście, ale jest z pewnością sporym uproszczeniem i zubożeniem tkwiącego w tym pytaniu potencjału. Choć *Eutyfron* faktycznie może być traktowany jako dialog o pobożności, to interesujące nas tu pytanie zajmuje w nim pozycję szczególną. Pełnię jego znaczenia wydobędzie późniejsza tradycja, ale – jak można wnosić

⁶ Zob. R. Legutko, Komentarz do: Platon *Eutyfron*, tłum. R. Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, ss. 49–52.

⁷ Na religijny aspekt filozofii Sokratesa, który to temat zdaje się dziś być bardziej popularny niż kiedyś, zwraca uwagę coraz więcej autorów, w szczególności obszerną i pogłębioną analizę tego zagadnienia stanowi książka Jacka Sieradzana pt. *Sokrates nieznan* (Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011). Jako swego rodzaju wyjątkową w tym kontekście i zasługującą na uwagę warto przytoczyć także opinię innego autora: „Religijność Sokratesa, czy też (lepiej) jego pobożność, to zatem przede wszystkim owo wiecznie niezakończony oczyszczanie umysłu z przesądów i fałszywych opinii”. J. Tokarski, *Pobożność niewiedzy o bogach*, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, s. 230. Opinia taka w kontekście Sokratejskiej filozofii jako „służby bożej” wydaje się jak najbardziej uzasadniona, pamiętając wszakże, że same słowa „pobożność” i „religijność” są tu użyte w bardziej metaforycznym niż dosłownym sensie.

z kontekstu rozmowy – pojmują to (czy może tylko przeczuwają) już sami rozmówcy Platońskiego dialogu.

Pytanie to ma nieprzypadkowo formę alternatywy, w której w istocie chodzi o postawienie problemu o silnym teologicznym zaangażowaniu oraz nie byle jakim metafizycznym znaczeniu. Jest to pytanie o – by tak to ująć – „metafizyczne uprawnienie” bogów, o ich „metafizyczny autorytet” w kwestii decydowania o tym, co najwyższe, co „święte”, co „boskie”. A cała dramaturgia tego pytania polega na tym, że dopuszcza ono jakąś inną instancję, poniekąd wyższą od tamtej, boskiej, w jej tradycyjnym znaczeniu, instancję, która sama w sobie jest właśnie „boska”. Rzecz jest więc nie tylko poważna, ale i bardzo złożona oraz prawdopodobnie niemożliwa do zwięzłego ujęcia bez formułowania pozornie paradoksalnych twierdzeń. Pytanie to zyskuje jednak sporo na jasności, gdy w miejscu „tego, co zbożne” umieścimy „to, co moralnie słuszne”, czy jeszcze lepiej – „to, co sprawiedliwe”. Wówczas dylemat Eutyfrona, nie tracąc w istocie nic ze swego ciężaru, przybierze postać pytania: Czy sprawiedliwe jest coś dlatego, że tak się podoba bogom, czy też bogom podoba się coś, bo samo w sobie jest sprawiedliwe? Jest czymś oczywistym, że nie może tu chodzić tylko o zagadnienie sprawiedliwości, ale że to samo dotyczy pytania o dobro, piękno, prawdę itp.⁸ Pytanie to ma charakter uniwersalny w tym sensie, że musi dotyczyć wszystkiego, co naprawdę najważniejsze.

Jeśli potraktujemy pytanie Eutyfrona modelowo, tzn. jeśli będziemy abstrahować od jego konkretnej treści (temat zbożności) i dostrzeżemy w nim pewien schemat ogólny, to tym, co narzuca się w pierwszej kolejności, jest charakterystyczna alternatywa, której podstawą jest założenie, że jest co najmniej możliwa do pomyślenia jakaś inna instancja, jakaś inna rzeczywistość niż rzeczywistość bogów, instancja co najmniej równa tamtej, a może nawet ją przewyższająca; i że obie można w ogóle ze sobą porównywać, niejako mierzyć wzajemnie ich wartość. Jest to rzeczywistość jakichś „doskonałości samych w sobie” czy „wartości samych w sobie”: prawdy samej w sobie, dobra samego w sobie, sprawiedliwości samej w sobie itp., czyli tego wszystkiego, co ma wartość absolutną, nieuwarunkowaną i bezwzględną, tj. niezależną nawet od woli bogów czy Boga. Kontekst tego pytania wyraźnie wskazuje, że to, co występuje w nim jako jedna z alternatyw – czyli to, co jest zbożne samo w sobie – reprezentuje właśnie owe „doskonałości same w sobie”, stanowiąc nieśmiałą jeszcze zapowiedź tego typu instancji, której będzie można później nadać miano „tego, co boskie samo w sobie”. Gdyby ograniczyć się tylko do

⁸ W sposób jednoznaczny podsumowuje to np. jeden z autorów piszących na temat *Eutyfrona*: „Pytanie, które Sokrates zadał Eutyfronowi, dotyczy tego, czy coś jest prawdziwe bądź nie za sprawą suwerennej decyzji bogów”. M. Lewis Jr., *Eutyfron. Interpretacja*, tłum. R. Kuczyński i J. Tokarski, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J. M. Bocheński, s. 142.

myśli samego Platona – wszak autora dialogu, w którym pada interesujące nas tu pytanie – można by znaleźć stosunkowo łatwe wytłumaczenie takiego stanu rzeczy, czyli wskazać ów filozoficzny światopogląd, który czyni to pytanie w ogóle możliwym i zarazem je w pewien sposób „ustawia”. Platoński „świat idei”, niezależnie od tego, czy pojmować go będziemy zgodnie z poarystotelesowską tradycją jako rzeczywistość metafizyczną, czy tylko jako „ideę” w transcendentalnym znaczeniu, w duchu interpretacji neokantowskiej, właśnie ów świat idei jest taką sferą „doskonałości samych w sobie”, któremu sam Platon nadaje znaczenie tego, co „boskie”. Przenosząc dylemat Eutyfrona na zdecydowanie bardziej abstrakcyjny poziom, można powiedzieć, iż mamy tu problem zderzenia jakby dwóch boskości: „boskości bogów” i „boskości tego, co samo w sobie boskie”. Czym w istocie jest to ostanie i – co może ważniejsze – jak możemy je rozpoznać, to kwestia, która jawi się jako kluczowa.

Jest to zresztą zagadnienie, które przekracza problem samej tylko platońskiej filozofii. Tendencja, by wskazywać ponad światem bogów mitologii jakąś inną sferę „boskości”, jest tym, co charakteryzuje być może całą grecką filozofię. W dodatku jej źródła, jak pokazują badacze, tkwią być może już w samej greckiej mitologii⁹. Znajdujemy tam bowiem koncepcję Mojry-Przeznaczenia, czyli mitycznej potęgi wyższej nawet od bogów, władającej wszystkim na zasadzie konieczności. Siła ta kieruje życiem ludzi i bogów, przenikając ich wnętrza jako „ich” rozum. Stąd już naprawdę niedaleko do kosmicznego Rozumu greckich filozofów. Innym elementem mitologicznym pozwalającym Grekom zapytać o – by się tak wyrazić – „prawdziwą boskość bogów” jest sam świat Olimpu i pozamoralny charakter jego mieszkańców, co do którego racjonalistyczno-moralna intuicja, towarzysząca budzeniu się greckiej myśli, mogła mieć określone zastrzeżenia¹⁰. Grecy mają więc w pewien sposób „ułatwione zadanie” (np. w porównaniu z tradycją chrześcijańską), gdyż już w oparciu o własną mitologię mają dość podstaw, by zacząć wątpić czy choćby tylko pytać o prawdziwą naturę i faktyczną wartość „boskości bogów”. Pytanie Eutyfrona jest z pewnością przejawem tej religijnej – i krytycznej zarazem – świadomości.

Nie jest to zresztą tylko problem stosunku do mitologii czy szerzej – religii. W pytaniu Eutyfrona można bowiem zobaczyć echa filozoficznego zagadnienia nieco ogólniejszej natury, które najlepiej chyba po raz pierwszy uchwycili sofisci. Jest to pytanie o pochodzenie najważniejszych wartości świata społecznego, który tak bardzo zainteresował Greków w V wieku p.n.e. W zagadnieniu tym, analogicznie jak w dylemacie Eutyfrona, chodzi o pewną

⁹ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 44.

¹⁰ Kiedy Bias, jeden z siedmiu mędrców, mówi, że większość ludzi jest zła, to kto wie, czy tego samego nie powinien powiedzieć także o bogach greckiej mitologii. Zob. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór J. Legowicz, PWN, Warszawa 1968, s. 50.

alternatywę: Czy prawo i moralność mają swe źródło w naturze, czy w konwencji? Inaczej mówiąc, czy mają charakter absolutny, niekwestionowany, który wypada jedynie poznać i się na niego zgodzić, czy też ich podstawą jest umowa, coś względnego, subiektywnego? Najwyższa konieczność i „boska instancja” natury czy wola podmiotów? Mógłby ktoś powiedzieć, że jest to ważna różnica, czy wolą tą ma być wola bogów, jak w pytaniu Eutyfrona, czy też ma nią być wola samostanowiącej o sobie społecznej wspólnoty, jak postulowali niektórzy sofisci i nie tylko oni. Wydaje się jednak, że nie ma ona większego znaczenia dla rozważanego tu zagadnienia. W obu przypadkach chodzi o ten sam problem, może nieco inaczej wyrażony, ale sprowadzający się w istocie do tej samej alternatywy: albo to, co „boskie samo w sobie”, z czym nie może już być dyskusji, albo – z drugiej strony – to, co „boskie” na zasadzie uznania czy ustanowienia go przez podmiot: ludzki lub boski.

Sprawa ta, będąca jednym z wiodących motywów tzw. greckiego oświecenia, kieruje nas ku kolejnemu wątkowi związanemu z pytaniem Eutyfrona. Uchwycenie istoty tego pytania wymaga podobnego dystansu, który prawdopodobnie musieli mieć ci, którzy je „wymyśleli”. Liczba mnoga nie jest tu przypadkowa i nie dotyczy tylko tego, czy pytanie to rzeczywiście po raz pierwszy postawił Sokrates, czy też wyszło ono spod pióra Platona. Do grona tych, którzy w tym pytaniu z pewnością by się odnaleźli, należałoby np. sofisci. I pewnie nie tylko oni. Mamy tu bowiem do czynienia z być może archetypicznym przykładem autentycznego greckiego doświadczenia polegającego na wyjściu poza horyzont religii, doświadczenia narodzin wolnej (albo „przebudzonej”, jak powiedziałby Kant) myśli – nazywanego rozumem albo filozofią¹¹. Z dzisiejszej perspektywy taki dystans do religii nie jest niczym niezwykłym, a nasz świat jest w dużym stopniu jakąś konsekwencją tamtego wydarzenia. Ale w sytuacji, gdy cała rzeczywistość jest przepojona i jakby zlewająca się z tym, co religijne, i nagle pojawia się coś, co tę doskonale spójną i zamkniętą całość rozrywa – zmienia się wszystko. Dopiero w wyniku takiego doświadczenia dowiadujemy się, że religia jest „tylko religią” i że nie jest już całym światem; że jest jeszcze jakieś „inne”, nawet gdy to „inne” nie oznacza od razu antyreligijnego nastawienia, np. w postaci naukowego światopoglądu, ale gdy jest tylko możliwością spojrzenia na religię z zewnątrz i zawieszenia jej uniwersalnej ważności. Religia traci wówczas poniekąd swój dotychczasowy status bezpośredniej prawdy świata, a staje się czymś od świata „odróżnionym”.

¹¹ Warto w tym kontekście przytoczyć myśl jednego z autorów podejmujących temat Platońskiego Eutyfrona, ale którego pogląd może mieć zarazem wydzwięk uniwersalny: „Tak więc antyczna pobożność i filozofia stanowią dwie radykalnie odmienne i wzajemnie przeciwstawne postawy życiowe. Pierwsza określa zależność człowieka od boskich nakazów, zarówno w publicznym, jak i prywatnym wymiarze jego życia. Druga stanowi natomiast próbę uwolnienia ludzkiego umysłu z krępujących go pęt autorytetu, niesie w sobie obietnicę kierowania się wyłącznie rozumem”. M. Lewis Jr, *Eutyfron...*, s. 102.

jako jeden z możliwych „świato-poglądów”, jako „sens” świata. Albo – jak ujął to Feuerbach w znanej, poetyckiej metaforze – uświadomiamy sobie, że religia była tylko „snem ludzkiego ducha”¹².

Pytanie Eutyfrona może być uważane po części za przyczynę takiego wydarzenia, po części za jego wyraz i potwierdzenie – i m.in. dlatego jest tak ważne. Z jednej strony bowiem ów dystans do religii, o którym tu mowa, jest już założony jako warunek możliwości samego pojawienia się tego pytania, z drugiej – w pytaniu tym sama postawa zdystansowania zyskuje swoją pewność, zdobywa swoją prawdę.

W swym stosunku do religijnego światopoglądu pytanie Eutyfrona może nawet konkurować z chyba najważniejszym twierdzeniem dotyczącym tych spraw w tamtym czasie, a mianowicie ze słynną tezą Protagorasa: O bogach to nie wiem ani czy istnieją, ani czy nie istnieją. Zarówno sofisci, jak i Sokrates są postaciami o bezdyskusyjnym znaczeniu dla tzw. greckiego oświecenia. Nie powinno więc dziwić, że stawiając tego typu pytanie jak w *Eutyfronie*, Sokrates mógł w końcu doczekać się zarzutów tego samego rodzaju, jakie formułowano przeciwko sofistom. Byłoby zbyt wielkim uproszczeniem i zamachem na ustaloną tradycję, gdyby chciało się niwelować różnicę pomiędzy Sokratesem a sofistami, ale w kwestii tu wspomnianej jest między nimi chyba więcej podobieństw niż na ogół się sądzi. By to jednak dostrzec, trzeba najpierw zacząć poważnie traktować sofistów, zwłaszcza Protagorasa, o którym zresztą sam Platon miał nie najgorsze zdanie, jak można wnosić choćby z treści dialogu, którego tytuł pochodzi od imienia tego słynnego sofisty. Najtrafniejszą oceną postawy Protagorasa wyrażonej w słynnym twierdzeniu o bogach wydaje się ta, którą dał Adam Krokiewicz: słowa Protagorasa są poważne i uczciwe¹³. Wytoczony Protagorasowi proces, a potem jego ucieczka dowodzą, że w ówczesnych Atenach, jak pisał Korokiewicz, najwidoczniej trzeba było jednak „wiedzieć”, że bogowie istnieją i że każda tego rodzaju wątpliwość groziła najpoważniejszymi konsekwencjami.

Wydaje się, że pytanie Eutyfrona nie idzie tak daleko jak teza Protagorasa. Nie wyraża ono wprost wątpliwości co do istnienia bogów, a wręcz zdaje się potwierdzać ich istnienie, formułując jedynie pewien szczegółowy problem z nimi związany. Ale jest też w tym pytaniu coś więcej, nawet więcej niż w tezie Protagorasa. Z twierdzenia Protagorasa wynika jedynie, że nie możemy przyjąć za pewnik istnienia bogów, a tym samym, że nie otrzymamy od nich pomocy przy poszukiwaniu odpowiedzi np. na takie pytanie, jakie Eutyfrowni zadaje Sokrates. Z samego pytania Eutyfrona wynika natomiast, zgodnie

¹² L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 27.

¹³ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 233. Należy podkreślić, że to samo można także powiedzieć o opinii Krokiewicza na temat postawy Protagorasa: słowa Krokiewicza są poważne i uczciwe.

z przedstawioną tu interpretacją, że nawet gdyby bogowie istnieli, to możliwe byłoby powątpiewanie o ich rzeczywistej „boskości”. Protagoras sugeruje jedynie wstrzeźliwość w kwestii istnienia bogów; pytanie Eutyfrona zdaje się dotyczyć zagadnienia znacznie poważniejszego, bo samej natury, samej „boskości bogów”. Oczywiście, nie kwestionuje jej w sposób jednoznaczny – wszak jest tylko pytaniem – ale dopuszczając w ogóle możliwość mierzenia czy porównywania jej z jakąś inną „boskością tego, co samo w sobie boskie”, wskazuje niedwuznacznie, że na autorytecie bogów, a tym samym religii, położył się cień – cień rozumu.

Nawet gdyby bogowie istnieli – zdaje się sugerować to pytanie – to ich postawa, to, co sobą reprezentują, nie ma większej wartości, dopóki rozum sam nie zdecyduje o tym, co naprawdę boskie. Nie ma jednak na początek innego rozumu niż samotna odwaga myślenia pojedynczego człowieka. Zanim rozum przybierze formę zobiektywizowanej drogi do prawdy, najpierw musi narodzić się jako rozum poszukujący, wątpiący, pytający. Sokrates wielokrotnie dawał dowody tego, że w taki właśnie sposób pojmował swoją filozoficzną misję. „Pytałem samego siebie, zamiast wyroczni” – mówi w Platońskiej *Obronie* do współobywateli, jakby chciał po raz ostatni publicznie przypomnieć o obowiązkach każdej rozumnej istoty¹⁴. Od tego czasu zachodni rozum nie potrafi już zapomnieć o tej wskazówce i nieustannie „pyta samego siebie zamiast wyroczni” w każdej sprawie, nie wyłączając najbardziej podstawowych kwestii zarezerwowanych poniekąd dla religii czy dogmatycznej teologii.

Mając na uwadze powyższe kwestie, można zaryzykować stwierdzenie, że postawa Sokratesa w istocie nie tak bardzo różniła się od postawy najważniejszych sofistów. Dlatego Platon i Arystoteles, wielcy krytycy sofistów, włożyli niemało wysiłku w to, by przekonać współczesnych i potomnych, że pomiędzy Sokratesem a sofistami czy innymi „nieprawdziwymi” filozofami istniały różnice o podstawowym znaczeniu. Ale zrobili to poniekąd we własnym „filozoficznym interesie”, by na autorytecie nie-sofisty Sokratesa budować wizję preferowanej przez nich niesofistycznej, „prawdziwej nauki”, wiedzy pozbawionej sofistycznych dylematów, subiektywizmu i relatywizmu¹⁵. W szczególności Platonowi zależało na tym, by połączyć obraz „prawdziwego” Sokratesa z jego własną nauką o jakichś boskich prawdach, do których dostęp umożliwiała jedynie prawdziwa, tj. jego własna filozofia. W ten sposób zostały położone podwaliny pod „prawdziwą teologię”; inną niż teologia poetów z jej niepoważnym obrazem bogów, nielicującym z godnością tego, co naprawdę

¹⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, s. 188. Słowa wyroczni zawsze domagały się interpretacji, co polegało zazwyczaj na odgadnięciu swego rodzaju zagadki, którą te słowa zawierały. Tak czy inaczej – trzeba było zacząć pytać samego siebie.

¹⁵ U Arystotelesa wiedza ta przybierze w końcu nawet „boską” nazwę – *episteme theologike*, przekształconą później przez tradycję na „teologię naturalną”.

boskie; inną niż teologia państwowa, stojąca na straży państwowego kultu religijnego, ta sama, która uśmierciła Sokratesa. Obok tamtych dwóch teologii, dobrze ugruntowanych w greckim świecie religii i polityki, pojawia się zupełnie nowe zjawisko – teologia filozoficzna, nazywana inaczej teologią racjonalną czy teologią naturalną, która w szczególności pod tą ostatnią nazwą przetrwa tysiąclecia jako główny zrąb zachodniej metafizyki.

Zagadnienie wspomnianych tu trzech teologii, ich współistnienia i napięć pomiędzy nimi, jest bodaj kluczową kwestią dla zrozumienia szczególnej sytuacji greckiej religii i jej odmienności od tego, do czego przyzwyczyła nas później tradycja chrześcijańska. Nie jest to jednak w filozofii zagadnienie powszechnie znane i doceniane; niestety i w tym miejscu nie można poświęcić mu zbyt dużo uwagi – może tylko tyle, ile jest to niezbędne z punktu widzenia interesującego nas tu tytułowego zagadnienia. O starożytnej koncepcji trzech teologii dowiadujemy się w istocie z dzieła późnego, bo dopiero z *Państwa Bożego* św. Augustyna, w którym znajdujemy obszernie streszczenie i polemikę z zaginionym dziełem rzymskiego pisarza z przełomu II i I wieku p.n.e. – Warrona¹⁶. Jak twierdzą niektórzy badacze, Warron traktując w owym dziele o trzech teologiach – bajecznej (lub mitologicznej), państwowej (lub politycznej) i filozoficznej (lub naturalnej), dawał wyraz ustalonej już tradycji, w szczególności odnoszącej się do jej greckich źródeł, a utrwalonej najprawdopodobniej przez stoików, z którymi wyraźnie sympatyzował. Co więcej, ten trójpodział teologii mógł być traktowany jako uniwersalna zasada dla całej greckiej tradycji intelektualnej i duchowej, nawet zanim formalnie wyodrębnione zostały same owe trzy typy¹⁷. To z kolei jest ważne dla interesującego nas tu zagadnienia, gdyż może stanowić istotne tło dla rozgrywającego się w pytaniu Eutyfrona dramatu. Pytanie to można pojmować wówczas jako szczególny moment, gdy coraz bardziej pewna swoich racji teologia filozoficzna występuje przeciw uznanemu autorytetowi dwóch pozostałych teologii – poetyckiej i państwowej. Pytanie teologii filozoficznej o coś, co jest „zbożne samo w sobie”, a o czym nie może decydować tradycyjna mitologia ani kapłani oficjalnego,

¹⁶ Św. Augustyn odnosi się tu do zaginionego dzieła Warrona pt. *Antiquitates rerum humanorum et divinarum*. W szczególności zagadnienie trzech teologii omawia w księdze VI, w rozdziałach V–VII *Państwa Bożego*. Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002, ss. 231–237.

¹⁷ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii...*, s. 115. Taki złożony obraz greckiej religii, a w zasadzie teologii, zdaje się potwierdzać także Hans-Georg Gadamer w obszernym eseju poświęconym religijności Sokratesa, korzystający chyba jednak z nieco innych źródeł i ujmujący nie wszystkie elementy, a przynajmniej nie wprost, wspomnianej tu koncepcji trzech teologii: „Jest rzeczą najwyższej wagi dla Greków, że zarówno wczesna poezja epicka, jak również proza oraz poematy dydaktyczne tych, których następnie nazwano filozofami, stanowią sposoby mówienia o boskości. Oba sposoby interpretowania boskości, poetycki i filozoficzny, pozostawały w ciągłym sporze przez całe dzieje greckiego oświecenia. W istocie celem ich jest to samo: wypowiedzenie doświadczenia boskości”. H.-G. Gadamer, *Religia i religijność Sokratesa*, tłum. A. Serafin, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, s. 263.

państwowego kultu, jest próbą wprowadzenia zupełnie nowej perspektywy, próbą otwarcia na to, co z punktu widzenia tamtych teologii musi się wydawać nie tylko niezrozumiałe, ale nawet niebezpieczne. Na intelektualne subtelności nie ma tu miejsca – „Sokrates jest winien nieuznawania bogów państwowych!”

Religię naturalną, znaną głównie z jej nowożytnej, oświeceniowej wersji, można traktować jako bezpośrednią kontynuację starożytnej idei teologii filozoficznej (naturalnej). W obu dominuje w istocie Platoński paradygmat, według którego boskie może być tylko Dobro. W ostatnich tekstach, np. w *Timajosie*, Platon sprowadza Boga-Demiurga właściwie do roli „pomocnika” owego Dobra, do roli wykonawcy doskonałego samego w sobie projektu świata; jakby chciał odpowiedzieć na pytanie Eutyfrona, że boskie jest nie to, co zdecyduje Bóg-Demiurg, ale tylko to, co jest boskie samo w sobie. Zarazem Platon użył całego swojego literackiego kunsztu, by przekonać nas, że owo Dobro, mające w istocie boski charakter, wymaga specjalnych, wręcz nadludzkich środków, by mogło stać się przedmiotem naszego poznania. Najprawdopodobniej wszystkie te wysiłki były skierowane przeciwko sofistom – zarówno przeciwko ich przeświadczeniu, że każdego można uczynić znawcą w tych najwyższych sprawach, jak jeszcze bardziej przeciwko ich dumnemu stwierdzeniu, że miarą wszystkiego jest człowiek. Platon po prostu nie chciał przyznać, że sofisci mają jednak trochę racji, o tyle wszakże, o ile ich poglądów nie traktujemy prymitywnie, tzn. o ile zechcemy wsłuchać się w sens słynnego Protagorasowego twierdzenia o człowieku. Nie oznacza ono przecież, jak to się często powtarza, że chodzi tu o każdego pojedynczego człowieka i jego subiektywne odczucia, ani nawet o ludzką zbiorowość, która aktem politycznej woli ustanawia porządek tego, co słuszne, sprawiedliwe, dobre, piękne czy zbożne. Ów Protagorasowy człowiek to po prostu ludzki rozum, siła jego argumentów, najlepiej przedstawionych racji, a także pełne moralne zaangażowanie w sprawy, które jako „lepsze” (niekoniecznie jako „prawdziwe”, jak chciałby sam Platon) wydają się słuszne¹⁸. Taki obraz myśli Prtagorasowa wynika nawet z tekstu samego Platona, dialogu o tytule upamiętniającym imię tego najważniejszego z sofistów. Czy Platon, sugerując i obiecując dostęp do jakiejś boskiej wiedzy dla wybranych, oferował coś rzeczywiście lepszego i pewniejszego niż skromna propozycja sofisty polegającego jedynie na ludzkim rozumie? Czy w ogóle Platonowi mogło tak naprawdę chodzić o coś innego niż ludzki rozum, podniesiony do rangi czegoś boskiego? Nawet jeśli Platonowi mogło się tak wydawać, to można w to zasadnie wątpić.

¹⁸ Tak pozytywny obraz myśli i postawy Protagorasa może być uważany za dość niestandardowy, ale wydaje mi się, że jest wystarczająco dobrze umotywowany i źródłowo uzasadniony, choćby w ujęciu Krokiewicza. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii...*, ss. 235–236.

Tak jak w przypadku sofistów, może też i samego Platona, a już na pewno Sokratesa, a tym bardziej u późniejszych zwolenników tzw. religii naturalnej, tak i w samym pytaniu Eutyfrona do głosu dochodzi rozum, ludzki, jedyny, jaki znamy, i wydaje się, że tylko taki rozum może znaleźć satysfakcjonującą go odpowiedź. Większa część tradycji zachodniej zdaje się to potwierdzać, nawet jeśli wielu uznałoby to za wielki błąd i źródło wszystkich nieszczęść. Kontrargument Pascala, że najlepszym użytkiem zrobionym z rozumu byłoby całkowite wyparcie się rozumu, wydaje się chyba zbyt daleko idący. A już na pewno nie taka byłaby odpowiedź Sokratesa. W związku z tym może budzić pewną wątpliwość opinia jednego z autorów podejmujących temat *Eutyfrona*: „Sokrates odrzuca pogląd, zgodnie z którym bogowie są w pełni suwerennymi autorami naszych najbardziej fundamentalnych rozróżnień moralnych. Nie oznacza to jednak, że ich autorem (lub chociaż odkrywcą) może być ludzki rozum”¹⁹. To prawda, że Sokrates jawi się przede wszystkim jako nauczyciel stawiania pytań i „siania zwątpienia”, ale w jego postawie tak samo zawarta jest przecież wiara w możliwości ludzkiego rozumu. Jak inaczej mógłby być uważany za twórcę intelektualizmu etycznego? Zresztą – zgodnie z alternatywą zarysowaną w zacytowanym przed chwilą fragmencie – jeśli nie rozum i nie bogowie są autorami podstawowych zasad świata moralnego, to co miałyby nim być? Oczywiście, można spróbować całkowicie zmienić perspektywę historyczną i teologiczną, i zwrócić się np. ku chrześcijaństwu i innej koncepcji Boga. Ale ponieważ filozofia chrześcijańska sama zmagą się z jakąś wersją dylematu Eutyfrona, trudno i jej odpowiedź uznać za całkowicie jednoznaczna.

Być może zresztą chodzi tu o jeszcze inną kwestię. W zacytowanym ostatnim fragmencie pojawia się sugestia nietrywialnego rozróżnienia: rozum może być traktowany bądź jako twórca, bądź jako odkrywca owych poszukiwanych podstaw porządku moralnego, inaczej mówiąc – jako twórca tego, co „boskie”, albo tylko jego odkrywca. W tym ostatnim przypadku może być traktowany np. jedynie jako dodatkowe źródło poznania tych samych prawd, o których skądinąd poucza religia i autorytet objawienia. W pierwszej roli autorytet rozumu wzrasta niepomiarnie, w drugiej już nie. Być może dopiero pod taką postacią, dopiero w formie takiego dylematu, zyskuje pełny wyraz podstawowa intuicja zawarta w tytułowym „pytaniu Eutyfrona”. Może właśnie w taki sposób dziś na nowo należałoby wyraźniej postawić to pytanie. Trudno się upierać, że ze wszystkich tych kwestii dokładnie zdawali sobie sprawę Sokrates i Eutyfron, może nawet Platon, ale dla teologii filozoficznej, która w zagadnieniu kompetencji rozumu dostrzega część swej istoty, są to kwestie, których początek może ona identyfikować właśnie z tamtym pytaniem, w jego pierwotnej wersji.

¹⁹ J. Tokarski, *Pobożność niewiedzy...*, s. 230.

Literatura

- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959.
- Fichte J.G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór J. Legowicz, PWN, Warszawa 1968.
- Gadamer H.-G., *Religia i religijność Sokratesa*, tłum. A. Serafin, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Gigon O., *Eutyfron Platowski*, tłum. K. Wudarska, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Legutko R., Komentarz do: Platon *Eutyfron*, tłum. R. Legutko, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- Lewis M. Jr., *Eutyfron. Interpretacja*, tłum. R. Kuczyński i J. Tokarski, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J. M. Bocheński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Platon, *Eutyfron*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Sieradzana J., *Sokrates nieznanym*, Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011
- Tokarski J., *Pobożność niewiedzy o bogach*, w: Platon, *Eutyfron*, tłum. J.M. Bocheński, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.