

Aneta Tylak

Etyczny wymiar metempsychozy w dialogach Platona

Collectanea Philologica 14, 35-44

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Aneta Tylak
Uniwersytet Łódzki

ETYCZNY WYMIAR METEMPSYCHOZY W DIALOGACH PLATONA

DE NATURA ETHICA METEMPSYCHOSIS IN OPERIBUS PLATONIS

Antiqua doctrina de mortuorum animis nova in corpora redeuntibus, quae a plerisque „metempsychosis”, a nonnullis autem „reincarnatio” vocatur, in Platonis philosophia morali magni momenti est. In operibus suis Plato doctrinam eam variis historiis mythicis exponit. Quid philosophus fabulis illis explicare contenderit, quales quaestiones nobis ante oculos posuerit qualesque solutiones dederit in hac commentatione cogitatur.

Nauka o metempsychozie ukształtowała nowy sposób myślenia o przeznaczeniu człowieka. W jej założeniach, po pierwsze, posiadając w sobie pierwiastek boskości w postaci nieśmiertelnej duszy, która traktowana jest jako nasze prawdziwe „ja”, stajemy się przynajmniej po części nieśmiertelni. Po drugie, los człowieka nie leży już tylko w rękach bogów, zależy on także od uczynków człowieka, od jego postępowania w życiu doczesnym. Z jednej strony obserwujemy duszę zamkniętą w ciele niczym w więzieniu i skazaną na trwanie w łańcuchu kolejnych wcieleń, z drugiej strony jednak owa wędrówka przez następujące po sobie wcielenia pozwala na to, aby osiągnąć doskonałość i złączyć się z bóstwem. Świadomość tego, że im człowiek staje się lepszy, tym bardziej zbliża się do Boga, determinuje postępowanie człowieka.

W filozofii Platona dusza to jedno z ważniejszych pojęć. Właściwe postępowanie człowieka to przede wszystkim troska o duszę¹. Jak pisze W. Wilowski: „Dusza

¹ Por. Platon. *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, ([w:] Platon. *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki. Kęty 2005) 30a: „Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo jak o duszę, aby była jak najlepsza”; *Prawa*, tłum. M. Maykowska, 727a: „[...] po bogach, panach naszych, oraz tych, którzy idą po nich, dusze swą cześć najwięcej i zaraz na drugim stawiać ją miejscu”; (Platon. *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960) 727d: „I nie czi zaprawdę swej duszy człowiek, który piękność cielesną przenosi nad cnotę; wtedy właśnie swą duszę znieważa ostatecznie, uznając ciało za cenniejsze od duszy –

staje się [...] w rozważaniach Platona nośnikiem moralnych czynów ludzkich. Bo każdy postępek odciska się w duszy, a przez to staje się źródłem dla moralnego osądu i wyznaczenia jej kary bądź nagrody”²

Teoria metempsychozy, przejęta przez Platona z wierzeń orficko – pitagorejskich, staje się istotnym elementem jego eschatologii. Ponieważ kwestie dotyczące duszy, a zwłaszcza jej losów pośmiertnych, trudno wyjaśnić na drodze dyskursu filozoficznego, Platon posłużył się mitem, aby w ten sposób dać wyraz swym przekonaniom. Dlaczego jednak ów znany krytyk poetów, którzy wyrządzają krzywdę duszom słuchaczy, ponieważ nie mają dla nich lekarstwa w postaci wiedzy³, sam nagle sięga po ten środek wypowiedzi, który nie może mieć wiele wspólnego z pewną wiedzą, i w nim właśnie umieszcza teorię metempsychozy? Czy ma być to jedynie sposób na upiększenie barwną „opowiastką” dialogu filozoficznego, czy też jednak ma ona przekazywać jakieś istotne informacje, dla których brakuje racjonalnej argumentacji?

Formę takiego przekazu w następujący sposób wyjaśnia B. Woyczyński: „Platon posługuje się [...] mitem, gdy wyłożenie jakiegoś zagadnienia, poruszonego przez niego, lub rozwiązanie sprawia trudność i nie daje się z początku przedstawić w formie ściślejszej. Rozumowanie wówczas zostaje doprowadzone do takiego trudnego punktu, w którym następuje mit”⁴. L. Brisson, który pisze w swoim artykule, że nie jest możliwe mówienie o etyce Platona, nie wspominając o metempsychozie, twierdzi też, że to właśnie mit odgrywa u Platona rolę fundamentalną, jeśli chodzi o etykę⁵. Na powiązanie mitu z etyką zwraca uwagę także K. Pawłowski. Przesłanie mitu eschatologicznego musi mieć, jego zdaniem, charakter etyczny, albowiem najczęściej jest on przytaczany właśnie w kontekście dyskusji etycznej. Mit ów ma wskazywać moralną odpowiedzialność człowieka przed „trybunałem absolutnych praw etycznych”⁶.

Mity dotyczące wędrówki dusz stanowią więc rodzaj „przypowieści”, z której słuchacz/czytelnik powinien wynieść jakąś naukę. Zawarte w kilku dialogach nie stanowią ani spójnej, ani jednolitej całości. W każdym z dialogów, gdzie mowa jest

jakżeż fałszywie!”; 728d: „Otóż człowiek nie posiada niczego, co by bardziej niż dusza zdolne było uniknąć zła i wytropić niejako i uchwycić to, co najlepsze jest ze wszystkiego”.

² W. Wilowski, *Starość, umieranie, śmierć i życie po życiu w nauce pisanej a nowa interpretacja Platona* [w:] *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1997, s. 52.

³ Por. *Państwo* 595b.

⁴ B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Toruń 2000, s. 41.

⁵ Por. L. Brisson, *Myths in Plato's Ethics* [w:] *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, ed. M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara. Sankt Augustin 2004, s. 36.

⁶ K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, s. 40.

o eschatologii (*Fajdros*, *Fedon*, *Państwo*, *Timajos*)⁷, Platon przedstawia w sposób obrazowy to, co dzieje się z duszą po śmierci, jakie czekają na nią nagrody i kary, a w każdym z tych dialogów robi to w inny, choć równie barwny i sugestywny sposób. Opisy tego, co dzieje się z duszą, z jednej strony uzupełniają argumentację racjonalną, z drugiej strony przede wszystkim spełniają rolę katartyczną. Poprzez wywołanie lęku i trwogi mają dotrzeć do odbiorcy, który powinien pod wpływem mitu dokonać rewizji swoich poglądów moralnych, a może nawet doznać pewnego rodzaju nawrócenia moralnego⁸. Można w tych mitach wskazać elementy wspólne i uogólniając powiedzieć, że według koncepcji metempsychozy dusza po oddzieleniu się od ciała nie ginie, ale też nie wciela się natychmiast w kolejne ciało. Można też zauważyć, że dusza osiąga w swej wędrówce dwa „graniczne” momenty: kiedy odchodzi z naszej rzeczywistości i kiedy do niej powraca. Po śmierci człowieka odchodzi do Hadesu, gdzie przyjmuje zasłużone kary i nagrody. Powraca, wybierając dla siebie kolejne wcielenie, i wtedy ponownie zaczyna wędrówkę po ziemi. Ta ziemską wędrówkę staje się swoistym „torem przeszkód”, to znaczy różnych pokus, które dusza musi pokonać, aby przybliżyć się do całkowitego wyzwolenia z kręgu wcieleń. Od tego, w jaki sposób pokieruje swoim życiem, będzie zależało to, jak spędzi czas po kolejnym oddzieleniu się od ciała. Jak czytamy u Platona: „A w tych wszystkich żywotach, kto się dobrze prowadzi (ὄς ... δικάως διαγάγη), lepszy los dostaje w udziale, a kto źle (ἁδίκως), ten gorszy”⁹.

Co to jednak znaczy „dobrze się prowadzić”, a co „prowadzić się źle”? Czy człowiek, a raczej jego dusza, ma wpływ na wybór wcielenia, czy też nie? Jeśli nie, to jakie siły kierują tym wyborem? Co trzeba zrobić, aby dusza wyrwała się z kręgu wcieleń i powróciła do swego pierwotnego stanu? Jaki wpływ na to wszystko ma postępowanie według najwyższych wartości? Jakie etyczne implikacje wypływają z nauki o metempsychozie? Dlaczego Platon wykorzystał w swojej eschatologii właśnie metempsychozę, nie poprzestając na pośmiertnym sądzie dusz i umiesz-

⁷ Pomijam w artykule mit eschatologiczny zamieszczony w dialogu *Gorgiasz*, nie ma tam bowiem bezpośredniego odniesienia do teorii metempsychozy. Na uwagę zasługuje jednak w nim fragment dotyczący kar: „Celem każdej kary, jeśli jest sprawiedliwa, jest uczynienie lepszym tego, kto ją znosi, a zatem przyniesienie mu korzyści, albo stanie się przestrożą dla innych, by ci widząc takie cierpienia z obawy stawali się lepsi. Ci odnoszą korzyść z kary, jaką im nałożyli bogowie lub ludzie, którzy popełnili błędy dające się naprawić: muszą jednak znosić ból i cierpienia tak na ziemi, jak w Hadesie; inaczej nie pozbędą się swojej nieprawości” (525b, Platon, *Gorgiasz*, *Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991). Jeżeli kara ma uczynić lepszym tego, kto ją znosi, a także ma być przestrożą dla innych, musi ona być w jakiś sposób „dostępna” czy też „unaoczniona” innym (aby mogli w obawie przed karą stać się lepszymi), a tym, którzy poddani są karze, musi być dana kolejna szansa i możliwość poprawy – co można by odczytać jako sugestię istnienia wędrówki dusz.

⁸ K. Pawłowski, *op. cit.*, s. 40.

⁹ *Fajdros* 248e; wszystkie cytaty z *Fajdrosa* w tłumaczeniu W. Witwickiego [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

czeniu ich na wieczność w miejscach do tego przeznaczonych, stosownie do ogłoszonych wyroków?

Aby odpowiedzieć sobie na te pytanie, należy zacząć od początku, czyli dowiedzieć się, skąd w ogóle pochodzi dusza. W tym celu sięgamy do dialogu *Timajos*. Dowiadujemy się tam, że poszczególne dusze pochodzą z duszy wszechświata (τοῦ παντὸς ψυχῆ), którą stworzył Demiurg. Następnie przyporządkował on każdej gwiazdzie jedną duszę. To Demiurg zdecydował o narodzinach dusz, a „pierwsze narodziny miały być jedne dla wszystkich (γένεσις ... μία πᾶσιν), aby nikt nie był przez niego pokrzywdzony”. Każda dusza miała stać się następnie istotą żywą i zostać poddana próbie w swoim określonym wcieleniu. Od tego, czy ulegała gwałtownym doznaniom, czy też nad nimi panowała, miał zależeć jej los. Czytamy u Platona: „Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwiazdzie, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie do którego nawykł”, kto natomiast zbłądzi, będzie musiał ponownie się wcielać. Z wyjątkiem lakonicznego stwierdzenia: „a gdy z konieczności (ἐξ ἀνάγκης) zaszczerpione zostaną [dusze] w ciała”, dialog ten nie tłumaczy, co było przyczyną owego wcielenia – dlaczego dusze musiały opuścić swoje gwiazdy, przybrać ciało i poddać się próbie życia w kolejnych wcieleniach. Dwie kwestie natomiast są w *Timajosie* jasno określone. Pierwsza dotyczy równości: „trzeba będzie, żeby jednakowo u wszystkich (μίαν πᾶσιν) była wrodzona zdolność do spostrzegania (ἄσθησιν) pod wpływem doznań gwałtownych”. Oznacza to, że wszystkie dusze na początku „wyposażone” są – podobnie jak „zrodzone” – w taki sam sposób. Każda dusza ma takie same szanse, żadna nie jest ani gorsza, ani lepsza. Ten równy start sugeruje, że za wszelkie wybory każda wcielona dusza odpowiada sama, co zresztą potwierdza druga jasno wyrażona w dialogu kwestia: „Bóg dał im te wszystkie rozporządzenia, aby sam nie był winien żadnego późniejszego zła”¹⁰.

W *Fedonie*, posługując się mitem eschatologicznym, opisuje Platon drogę duszy na „tamten świat” oraz kary i nagrody, które po sądzie nad duszami przydzielane im są adekwatnie do uczynków. Można wyróżnić w tym dialogu cztery rodzaje ferowanych wtedy wyroków. Po pierwsze, ci, których życie było „ani zanedo złe, ani zanedo dobre”, wysyłani są nad jezioro Acheruzja, gdzie odbierają kary i nagrody stosownie do swych uczynków, a „odbywszy tam czasy wyznaczone, dłuższe lub krótsze, znowu bywają wysyłane w ciała powstających istot żywych”. Po drugie, ci, którzy mają na swym koncie grzechy wielkie, ale uleczalne (żałują bowiem swoich czynów), muszą udać się na rok do Tartaru, a następnie błagać o łaskę tych, których skrzywdzili; muszą cierpieć, dopóki owej łaski od nich nie pozyskają. Kolejne dwa wyroki można nazwać „ułaskawieniem” i „dożywociem”, czy też „karą wieczną”. Na ułaskawienie zasługują ci, których życie wyda się „oso-

¹⁰ *Timajos* 41e – 42d, tłum. W. Witwicki [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

bliwie zbożne”. Oni zostają uwolnieni z podziemi i będą mieszkać gdzieś „w górze, w czystych stronach”. Natomiast na wieczny pobyt w Tartarze los przeznacza tych, których dusze są nieuleczalne¹¹.

Nieco odmiennie rzecz przedstawia się w *Państwie*¹². Tutaj po osądzeniu również jedne dusze idą do nieba, a drugie pod ziemię; nie są to jednak wyroki ostateczne. W zaświatach spędzają tysiąc lat, po czym ponownie wracają na ziemię w nowym wcieleniu, które wcześniej sobie wybierają. Chociaż wybór ten, jak mogłoby się wydawać, jest ograniczony, ponieważ losowanie determinuje jego kolejność (jak mówi Lachesis do zgromadzonych dusz: „kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie”¹³), przytoczone przez Platona słowa proroka pozostawiają duszy margines wolności: „Choćby kto i ostatni wszedł, to, jeśli rozumnie wybrał i potrafi w życiu tak struny napinać, żeby harmonijnie brzmiały, czeka go życie przyjemne, a nie złe. Ten, kto pierwszy wybiera, niech nie będzie lekkomyślny, a kto ostatni, niech nie traci nadziei”¹⁴.

Najbardziej problematycznym dialogiem, przedstawiającym tematykę metempsychozy, jest *Fajdros*. O istocie duszy pisze tam Platon tak: „Dusza w ogóle włada nad tym, co bezduszne, i po całym świecie wędruje, rodząc się tu w tej, a tam w innej postaci. A że doskonała (τελέα) jest i skrzydlata (επτερωμένη), więc po niebie lata i całym światem włada, i gospodaruje w nim jak u siebie w domu. A jeśli pióra straci, spada, aż coś stałego napotka, uchwyci i zamieszka tam, ciało ziemskie na siebie wzięwszy, które teraz, niby samo z siebie, poruszać się zaczyna dzięki jej sile i nazwę otrzymuje wszelkiej istoty żywej”¹⁵. Zakładając, że wcielenie jest karą dla duszy, nasuwa się pytanie: jakiego czynu musi dopuścić się coś, co z zasady jest doskonałe, aby zasłużyć na ową karę? Możemy doszukać się w *Fajdrosie* co najmniej dwóch odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze, okazuje się, że nie tylko wcielona dusza może ulegać złu. Każda niewcielona dusza posiada boski pierwiastek – skrzydła, które unoszą duszę ku górze. Jeżeli karmią się owe skrzydła tym, co boskie (pięknem, dobrem, mądrością), wówczas rosną, kiedy jednak ulegają jakiemuś złu, „marnieją i nikną”¹⁶. Tym samym tracą siłę do utrzymywania duszy w górze. Po drugie, „winę” może ponosić niejednorodna struktura duszy. Platon porównał tu bowiem duszę do zaprzęgu ciągniętego przez dwa konie, nad którymi

¹¹ *Fedon* 113d – 114c; wszystkie cytaty z *Fedona* w tłumaczeniu W. Witwickiego [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

¹² Podziemna wędrówka dusz oraz sąd nad nimi opowiedziane są przez Sokratesa w micie o Erze (614b – 621c).

¹³ *Państwo* 617e; wszystkie cytaty z *Państwa* w tłumaczeniu W. Witwickiego. Platon, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

¹⁴ *Ibidem* 619b.

¹⁵ *Fajdros* 246c; wszystkie cytaty z *Fajdrosa* w tłumaczeniu W. Witwickiego [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

¹⁶ *Ibidem* 246de.

powinien zapanować kierujący zaprzęgiem woźnica. Jeden z koni jest doskonały, drugi natomiast zdecydowanie różni się od pierwszego, co znacznie utrudnia kierowanie zaprzęgiem. Koń, który ma w sobie zło, ściąga zaprzęg w dół i w ten sposób oddala duszę od oglądania „świata przedmiotów prawdziwej wiedzy”. Platon opisuje, jak dusze, pragnąc dostrzec byt prawdziwy, często robią sobie krzywdę w ścisku, jaki panuje podczas drogi „ku górze”. Niejedna dusza łamie tam, a nawet traci skrzydła. Wtedy spada na ziemię i wpada w łańcuch wcieleń. Im więcej zobaczyła, tym lepsze życie czeka tego, w kogo się wcieli. A kiedy minie dziesięć tysięcy lat, dusze odzyskują skrzydła i powracają tam, skąd przyszły¹⁷.

Inaczej niż w *Timajosie*, pokazuje Platon w *Fajdrose* przyczynę „upadku” duszy. Tkwi ona przede wszystkim w trójpodziale jej władz. Woźnica zaprzęgu, czyli rozum, musi zapanować nad dwiema pozostałymi władzami (jak możemy wnioskować z porównania z *Państwem* – popędliwą i pożądliwą)¹⁸, kryjącymi się pod wizerunkami koni. O ile łatwo jest kierować koniem szlachetnym, koń zły jest dość narowisty i woźnica nie zawsze jest w stanie utrzymać go w ryzach. Kiedy to utrzymanie staje się niemożliwe, woźnica, przestając panować nad całością, pozwala ściągnąć zaprzęg w dół, a co za tym idzie, oddala się od świata bogów i przybliża do świata śmiertelników. Nie ma zatem w konsekwencji innego wyjścia, jak przybrać jakieś ciało, co rozpoczyna reinkarnacyjny łańcuch wcieleń. Łańcuch ów będzie trwał, jak zostało już wspomniane, aż dziesięć tysięcy lat (tyle bowiem trwa odrastanie piór duszy), chyba że ktoś był filozofem; wówczas „takie dusze po trzecim okresie tysiącletnim, jeśli trzy razy z kolei taki żywot wybrały, dostają pióra na nowo i w trzytysięcznym roku odlatują”¹⁹.

Fajdros ukazuje nam także egzystencję dusz w ich „pierwotnym środowisku”. Otóż biorą one udział w „pochodzie”, na czele którego stoją bogowie. O ile bogowie (ustawieni w jedenastu oddziałach) nie mają problemów ze swoimi zaprzęgami i kierując nimi z łatwością dochodzą do miejsca zwanego *hyperuranion* (ὑπερουράνιον), gdzie bez przeszkód oglądają „świat przedmiotów wiedzy prawdziwej” (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), o tyle inne zaprzęgi, z winy złego konia, często nie są w stanie dotrzeć do tego miejsca. A jest to istotna kwestia dla duszy, która nie chce połączyć się z ciałem, lecz pragnie trwać w świecie duchowym; albowiem, jak pisze Platon, takie

¹⁷ *Fajdros* 246b – 249a.

¹⁸ O trójpodziale duszy, czy też trzech władzach duszy pisze Platon w *Państwie* (439d – 441a), gdzie wyróżnia część rozumną duszy (τὸ λογιστικόν), część pożądliwą (τὸ ἐπιθυμητικόν) oraz część popędliwą (τὸ θυμοειδές); także w *Timajosie* (70d – 71a) zostaje dokonany podział duszy na trzy części: dusza podzielona jest na nieśmiertelną (część odpowiadająca rozumnej części duszy) oraz śmiertelną, która z kolei dzieli się na dwie części: jedna odpowiada popędliwości i umieszczona jest w sercu, druga (umieszczona w brzuchu) to część pożądliva. Można przypuszczać, że konie w zaprzęgu odpowiadają za część pożądliwą i popędliwą duszy. Woźnica, o czym wspomina sam Platon, jest kierownikiem duszy, czyli rozumem.

¹⁹ *Ibidem* 249a.

jest prawo Konieczności (θεσμός [...] Ἀδραστείας): „jeśli która dusza, za bogiem w ślad idąc, zobaczy coś ze świata prawdy, nic się jej stać nie może aż do następnego obiegu, i jeśli by to zawsze potrafiła, nigdy żadnej szkody nie poniesie”, natomiast jeśli nic nie zobaczy, a jeszcze dodatkowo napije się „niepamięci”, ulegnie złości, straci pióra i spadnie na ziemię, ta, niestety, musi wcielić się w jakiś organizm ludzki²⁰. W ten oto sposób zaczyna się tułaczka duszy, wędrówka od wcielenia do wcielenia, z przystankiem w zaświatach, gdzie dusze po śmierci otrzymują kary i nagrody, a po tysiącu lat wybierają kolejne nowe życie: „a wybiera każda takie, jakie chce. Tam i w zwierzęce ciało dusza człowieka przechodzi, a ze zwierzęcia, które kiedyś było człowiekiem, znowu w człowieka wstępuje. Ale ta, która nigdy prawdy nie oglądała, nigdy do tej nie przyjdzie postaci [*scil.* człowieka]. Bo człowiek musi rozumieć pojęcia rodzajów, kiedy rozumowanie od wielu spostrzeżeń rozpoczyna, a potem je myślą w jedno zbiera. A to jest przypominanie sobie tego, co niegdyś oglądała nasza dusza, kiedy z bogiem wędrowała i nie patrzyła nawet na to, co my dziś rzeczywistością nazywamy, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego”²¹.

Niewątpliwie z całą tą drogą „upadku”, a później ponownego wznoszenia się ku prawdziwemu bytowi związana jest działalność duszy, zarówno w miejscu podniebnym, jak i tu, na ziemi. Niemalże znaczenie ma także to, za orszakiem jakiego boga postępowała dusza. Tego bowiem boga, do orszaku którego należała, dusza wcielona w człowieka „czci i naśladuje jak może, na wzór jego obcuje z tymi, których kocha, i do innych się podobnie odnosi, jak długo nie jest zepsuta, a pierwszy dopiero żywot tutaj spędza”²². Nie wiemy, czy wyboru orszaku dokonują same dusze, czy też przypadkowo „zapatrując się” na danego boga już po wcieleniu realizują owo „zapatrzanie” poprzez cechy swojego charakteru. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że określone cechy charakteru, przynajmniej w jakimś stopniu, predestynują dusze do pewnych wcieleń bardziej, do innych zaś mniej²³. To z kolei raz będzie oddalało, raz przybliżało dusze do powrotu do miejsca, gdzie znowu będą mogły oglądać prawdę, gdy, uwolnione od ciała, powrócą do swego naturalnego stanu.

Po tej charakterystyce dialogów wróćmy do naszych pytań. Ustami Sokratesa udziela Platon rad, w jaki sposób należy żyć, aby znaleźć szczęście²⁴, czyli co trzeba robić, aby

²⁰ *Ibidem* 248c.

²¹ *Ibidem* 249bc.

²² *Ibidem* 252d.

²³ Jak możemy wnioskować z *Fajdrosa* (252c-253c), ci, którzy szli w orszaku Hery, będą skłonni przyjąć rolę raczej tyrana niż poety; „zapatrzani” w Apollina szukać będą wcieleń, które pozwolą im realizować się w sztuce, a podążający za Aressem będą pragnęli spełniać się w roli wojownika.

²⁴ Przypomnijmy, że grecka filozofia to filozofia eudajmonistyczna, która utożsamiała dobre życie z życiem szczęśliwym: dla wielu greckich filozofów, w tym również dla Platona, dobre (szczęśliwe) życie niewątpliwie wiązało się z postępowaniem etycznym. W krótki, ale treściwy sposób ujął takie pojęcie szczęścia uczeń Platona, Arystoteles: „najwyższym dobrem jest szczęście,

żyć dobrze. Przede wszystkim należy żyć w taki sposób, który będzie korzystny także na tamtym, pozaziemskim świecie. Lepiej jest znosić niesprawiedliwość niż ją czynić. Trzeba być sprawiedliwym, a nie tylko takim się wydawać. Należy unikać schłebiania. Niczego strasznego nie doświadczy człowiek, który jest dobry, szlachetny i uprawia cnotę²⁵. W życiu doczesnym należy też robić wszystko, co można, aby zdobyć dzielność i rozum, „bo nagroda piękna, a nadzieja wielka”, jak czytamy w *Fedonie*²⁶. Wyposażeni w taką wiedzę i świadomość uważnie powinniśmy zatem podchodzić do wyboru kolejnych wcieleń, zwłaszcza że, jak sugeruje Platon w swoich dialogach, na wybór ten mamy wpływ. Jednak czy nie jest to tylko pozorna możliwość wyboru? Wiemy przecież, że uczynki poprzednich żywotów wpływają na kolejne wcielenia, że postępowanie człowieka w jakiś sposób „odbija się” w kolejnym życiu²⁷. Czy zatem wolność wyboru jest możliwa, czy też ów wybór stanowi konieczną kontynuację działania poprzednich żywotów? Za ową kontynuacją opowiada się W. Wilowski, który twierdzi, że Platon zakłada istnienie karmicznego stanu sprawiedliwości duszy w momencie wyboru nowego żywota. Gdyby bowiem przyjęcie kary czy też nagrody wyczerpywało karmę – czyli konsekwencję poprzednich żywotów – wówczas każda dusza wybierałaby lepsze wcielenie. Tymczasem o nowym wcieleniu duszy często decydują nawyki poprzedniego życia²⁸. Te nawyki oraz cechy charakteru (nabyte poprzez „zapatrzanie się” na konkretnego boga) mogą niewątpliwie wydłużyć bądź skrócić czas powrotu duszy do stanu pierwotnego²⁹. Mimo to jednak – jak mówi Platon w *Prawach* – przede wszystkim nasza wola (βούλησις) decyduje o tym, jacy jesteśmy. I to my sami, kształtując własną duszę, wyznaczamy sobie możliwości wyboru czy działania. Granice wolności umieszczone

a to polega na czynnym stosowaniu i pełnym rozwoju cnoty” (ἔστιν εὐδαιμονία τὸ ἀριστον, αὐτῇ δὲ ἀρετῆς ἐνεργεία καὶ χρήσις τις τελεία) – *Polityka* 1328a, tłum. L. Piotrowicz. [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.

²⁵ *Gorgiasz* 527b-d, tłum. P. Siwek.

²⁶ 114c, tłum. W. Witwicki

²⁷ Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 959: „[...] dusza dokonująca wyboru nie jest niezapisaną kartą. Ma za sobą ciąg poprzednich narodzin, a jej wybór jest określony przez życie, jakie prowadziła w poprzednich wcieleniach”.

²⁸ Ten sam autor zwraca uwagę także na problem wyboru egzystencji zwierzęcych w *Państwie*. O ile na Wschodzie wcielenie zwierzęce uznawane jest za gorsze od ludzkiego, o tyle u Platona wybór takiego wcielenia tłumaczy się przykładowo „odrazą do rodzaju ludzkiego”. Por. W. Wilowski, *op. cit.*, s. 60-61; por. *Państwo* 620a-d.

²⁹ Por. D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Toruń 2011, s. 209: „Ten zatem wybór jest wyborem mądrym, w którym wykracza się poza dotychczasowe doświadczenie i zwyczaje, gdy „dawny” człowiek umiera, by mógł narodzić się „nowy”. Niestety, większość dusz wybiera zgodnie z wdrożonymi jej w poprzednim życiu lękami, uprzedzeniami i nawykami”.

są zatem w samym człowieku. Granicami tymi są przede wszystkim nasze pragnienia i stan duszy, w którym owe pragnienia się rodzą i są realizowane³⁰.

Istotną kwestią w szybszym powrocie do stanu pierwotnego jest zdobywanie wiedzy. Dzięki niej bowiem zbliżamy się (czy też dusze się zbliżają) do niegdyś ujranej prawdy, do jedynego prawdziwego bytu, do świata idei, który był według Platona jedynym rzeczywistym światem. Aby jednak to osiągnąć, należy pokonać drogę, która nie jest łatwa. Bo, jak słusznie ujął to W. Stróżewski: „dostęp do idei to droga nie tylko poznawcza, ale też etyczna. Jest to droga zakładająca jakąś doskonałość”³¹. Nie może być inaczej, jeżeli najwyższą ideę stanowi Idea Dobra³². Dlatego człowiek musi ciągle podlegać samodoskonaleniu, aby mógł ponownie zjednoczyć się z bóstwem. A to oznacza, że każde kolejne wcielenie powinno być coraz lepsze, a także przeżyte świadomie. Bowiem tylko człowiek świadomy może żyć zgodnie z przykazami moralnymi i kierować się wartościami, które ostatecznie doprowadzą go do Idei Dobra. Ale ta droga ku górze, ku światu idei, zakłada także pęd ku wiedzy – a „największym przedmiotem nauki jest postać Dobra (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) [...] przez nią to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co użyteczne [...]. A jeśli jej nie znamy, to choćbyśmy wszystko inne i najlepiej znali [...], na nic nam się to nie przyda, zupełnie tak samo, jak byśmy posiadli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było”³³. Nie ma więc drogi etycznej bez wiedzy, ale nie ma też wiedzy bez właściwej postawy etycznej. Tylko ten, kto jednocześnie realizuje się na tych dwóch ścieżkach, ma szansę na szybki powrót do stanu pierwotnego, i dlatego na szczycie hierarchii wcieleń stawia Platon filozofa³⁴, jako że droga doskonałego etycznie życia może stać się wyłącznie jego udziałem. Naturę filozofa cechuje bowiem „łatwość do nauki (εὐμάθεια), pamięć (μνήμη), odwaga (ἀνδρεία) i szlachetna postawa wewnętrzna (μεγαλοπρέπεια)”³⁵. Filozofia zatem to jedyny słuszny sposób życia, który jest „drogą w górę i w dół”³⁶.

³⁰ Por. *Prawa* 904bc, tłum. M. Maykowska: „Nasze przecież pragnienia i stan duszy, w jakim je żywimy, rzeczywiście rozstrzygają najczęściej o tym, do czego zdążamy i jakimi stajemy się za każdym razem”.

³¹ W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 57.

³² Por. *Państwo* 508e-509a: „[...] to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy (ἐπιστήμη) i prawdy (ἀληθεία), gdy się staje przedmiotem poznania i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słuszne jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którakolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich wyżej”.

³³ *Państwo* 505a.

³⁴ Por. *Fajdros* 248d.

³⁵ Por. *Państwo* 494b.

³⁶ Por. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 141.

Twierdzi się, że Platon, kiedy przejął magiczno – religijny pogląd na duszę (od orfików czy też Pitagorasa), początkowo przejął także „purytański” dualizm, który wszystkie grzechy i cierpienia duszy przypisywał zmazie powstającej z kontaktu z ciałem śmiertelnym. Później jednak (w *Fedonie*) przeniósł on tę doktrynę w wymiar filozoficzny. Mówiła ona, że gdy poprzez śmierć albo samodyscyplinę racjonalne *ja* oczyści się z „szaleństw ciała”, może z powrotem odzyskać swą prawdziwą naturę, która jest boska i bezgrzeszna; dobre życie polega na praktykowaniu tego oczyszczenia³⁷. Ponieważ brakuje źródeł pisanych dotyczących przedplatońskich poglądów na temat koncepcji wędrówki dusz, przyjmujemy, że to właśnie w poglądach Platona osiągnęła ona najpełniejszą formę (przynajmniej na terenie starożytnej Grecji). W teorii tej dostrzegamy nie tylko wymiar etyczny, ale także epistemologiczny i ontologiczny – wszystkie te trzy wymiary są ze sobą ściśle powiązane. Wyznaczają drogę, którą trzeba przebyć, aby dusza mogła powrócić do swojego pierwotnego stanu, który jest dla niej najlepszy. Chcąc odnaleźć Piękno, Prawdę, Dobro (najważniejsze dla Platona wartości), człowiek musi podążać drogą poznania, a z drugiej strony nigdy nie osiągnie celu, jeżeli jego postępowanie nie będzie wykazywało się najwyższą moralnością. Metempsychoza w ujęciu Platona stanowi więc niejako „doskonały mechanizm”, opierający się na matematycznych zasadach, jakie obowiązują cały wszechświat. Także człowiek ma swoje miejsce w całym tym mechanizmie: dzięki temu, że posiada nieśmiertelną duszę, która łączy go z bóstwem, staje się zarazem integralną częścią świata – kosmosu. Jest jednym z elementów natury, który czynnie, a zarazem świadomie uczestniczy w jej obiegach i przemianach.

Jednocześnie jednak, jak słusznie zauważa W. Jaeger, „nauka o wędrówce dusz [...] daje mu [*scil.* Platonowi] sposobność do głębszego uzasadnienia moralnej odpowiedzialności człowieka przed samym sobą jako ostatecznego założenia wszelkich zabiegów wychowawczych”³⁸. Tak więc Platon – wychowawca przedstawia nam swoją „wizję” w formie mitów, aby nas pouczyć, że to już nie bogowie zsyłają na nas nieszczęście. Teraz sami jesteśmy odpowiedzialni za swój los. Sami podejmujemy decyzje i sami ponosimy ich konsekwencje – w tym albo kolejnym wcieleniu. Dlatego „trzeba myśleć o człowieku sprawiedliwym, choćby żył w ubóstwie i choroby go trapiły albo jakieś inne rzekome zło, że jakoś mu się to wszystko na dobre obróci za życia albo po śmierci”³⁹. Tak więc wciąż jest dla nas nadzieja. Bo przecież po przeżyciu jednego wcielenia nie odchodzimy na wieczność tam, gdzie zostaniemy osądzeni i umieszczeni odpowiednio na Wyspach Szczęśliwych czy też w Tartarze. Nie tułamy się po Hadesie niczym homeryckie cienie. Im lepiej postępujemy, im większą wiedzę i świadomość posiadamy, tym dokonujemy lepszych wyborów, co z kolei zbliża nas do ostatecznego wyrwania się z kręgu wcieleń.

³⁷ E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s.170.

³⁸ W. Jaeger, *op. cit.*, s. 957.

³⁹ *Państwo* 613a.