

Jera
MARUŠIČ

KAKO NAJ PESNIKI GOVORIJO O BOGOVIH.

Platon, *Država* II 377e6-378a1

Izvoleček

V ugotavljanju, kakšna pesniška dela bi bila primerna za vzgojo v pravičnem političnem redu, ki je zasnovan v Platonovi *Državi*, je na Hezioda naslovljena kritika, da v zgodbi o Uranu in Kronosu »ni govoril neresnice lepó«. Namen prispevka je pojasniti to nenavadno kritiko in jo umestiti v širši okvir Platonovega odnosa do pesnikov.

Abstract

In Plato's *Republic*, Socrates and his interlocutors undertake the task of laying down a model of a just state, and soon turn to discussing what kind of poetry would be suitable for its system of education. The article aims to elucidate the unusual criticism directed at Hesiod in the course of this discussion, i.e. that telling the story of Uranus and Cronus, the poet "did not speak falsely well", and consider it in the wider context of Plato's attitude towards poets.

V 2. knjigi Platonove *Države* Sokrat naslovi na Hezioda kritiko, da ta pesnik, ko je pripovedoval o dejanjih bogov Urana in Kronosa, »ni govoril neresnice lepó«: οὐ καλῶς ἐψεύσατο. V pričujočem sestavku bomo poskušali pojasniti to nenavadno kritiko; predno pa se je lotimo podrobneje, pogledjmo, kako dela Hezioda in drugih pesnikov sploh postanejo predmet Sokratove obravnave.

Dela pesnikov so v obširni razpravi, ki jo Sokrat vodi z Glavkonom in Adejmantom, obravnavana z vzgojnega vidika. V snovanju pravičnega političnega reda - podjetje, v katerega se sogovorniki podajo z namenom, da bi spoznali, kaj je pravičnost -, je namreč pesnikom dodeljena vloga pri vzgajanju bodočih čuvarjev tega reda; v njihovi najmlajši dobi, naj bi stik z deli pesnikov prispeval k izoblikovanju plemenitega, tj. hrabrega in hkrati blagega in spoštljivega značaja, kakršnega bo zahtevala njihova poznejša vloga. Vprašanje, ki se tako izpostavi, je, kakšna pesniška dela, tako po vsebini kot po načinu govora, bi bila za to nalogo ustrezna. Od obstoječih pesniških del, že uvodoma zatrdi Sokrat, bi jih morali večino zavreči; kot se bo izkazalo, se ta namreč ne podrejajo načelom pesnjenja, ki jih bodo sogovorniki v teku razprave predpisali pesnikom zamišljenega političnega sistema. Dela, ki so prva podvržena kritiki, so tista, s katerimi pridejo

otroci naprej v stik: miti, zgodbe (μῦθοι). Kot je predpostavljeno, mlado poslušalstvo ob seznanjenju z zgodbo hkrati sprejema tudi določena stališča, mnenja (δόξαι), ki jih ta, posredno, izraža. Ta stališča, smatra Sokrat, so najpogosteje nasprotna tistim, ki bi jih gojenci, ko odrastejo v čuvarje države, morali imeti. Eni od teh zgodb, spesnjeni s strani Hezioda, pa Sokrat nameni naslednjo kritiko:

Πρῶτον μὲν, [...], τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανός τε ἠργάσατο ἅ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὃ τε αὖ Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν.

»Najprej, <bomo rekli,> [...] tisti, ki je izrekel največjo neresnico o največjih <bogovih>, ni govoril neresnice lepó, kako da je Uran storil stvari, za katere Heziod pravi, da jih je, in kaj da je potem storil Kronos, kako da se mu je maščeval.«¹ (377e6-378a1)

Sokrat torej očita Heziodu, da v zgodbi o dveh bogovih »ni govoril neresnice lepó«. Heziodovo govorjenje Sokrat smatra za neresnično, tj. za ψεύδεσθαι, vendar pa to ni predmet njegove kritike, kot bi morda lahko pričakovali. Kritika, nasprotno, leti 'le' na 'nelepost' Heziodovega neresničnega govorjenja: to, neresnično govorjenje, bi bilo za Sokrata očitno sprejemljivo, v kolikor bi bilo lepo.²

¹ Sledim Adamu (1902, str. 112), ki tolmači izraz τῶν μεγίστων kot nanašajoč se na bogove, omenjene malo prej. Veznik ὡς v obeh primerih berem kot soznačen s ὅτι, tj. uvajajoč predmetni odvisnik, in ne kot načinovni veznik soznačen s ὅπως. *Contra* Jowett in Campbell (1894, str. 98), ki bereta drugi ὡς kot 'in what way'.

² O teh in podobnih vprašanjih so razpravljali Annas, Moravcsik, Ferrari, Page, Gill, Janaway, Halliwell, Burnyeat, Murray, Rowe in Büttner (gl. navedeno literaturo spodaj). Ti avtorji povečini razlagajo Sokratovo kritiko kot etično, tj. kot kritiko, ki ne leti na neresničnost zgodbe, ampak na njeno moralno neprimernost; tako npr. Bosanquet (1895, str. 89-90) Adam (1902, str. 112), Ferrari (1989, str. 113), Halliwell (1997, str. 319-320) in Murray (1999, str. 252): »the objection to a myth such as this is not that it is untrue in terms of factual accuracy, but that it would set the wrong ethical example«. Sama se pridružujem drugačnemu stališču, ki ga zagovarjajo Moravcsik (1986, str. 39-41), ki mu izrecno sledi Janaway (1995, str. 89-91), in Büttner (2000, str. 146-147), namreč stališču, da je predmet Sokratove kritike prvenstveno neresnična upodobitev božje narave; kot tako, lahko Sokratovo kritiko označimo za ontološko. Slednji avtorji pa ne obravnavajo podrobneje Sokratove kritike 'οὐ καλῶς ἐψεύσατο' oz. njene utemeljitve v razpravi. Kot bom poskušala pokazati, kritika sloni na razlikovanju med dvema vrstama védenja o božjem in je torej epistemološko utemeljena. Končno, Page (1991, str. 9-10), ki meni, da Sokratova kritika leti na Heziodovo razkrivanje »nehumanosti kozmosa«, v katero naj bi verjel tudi sam Sokrat, se s svojo interpretacijo postavlja nasproti Platonovim temeljnim teološkim in kozmološkim stališčem, ki so zastopani v tem in v drugih njegovih dialogih, najbolj izrazito v *Timaju*.

Da bi razumeli to Sokratovo kritiko, jo bomo obravnavali v dveh korakih: najprej bomo poskušali pojasniti, kaj v Heziodovem primeru pomeni, 'govoriti neresnico' (v nasprotju z govorjenjem resnice oz. resničnim govorjenjem), in nato, kaj pomeni 'ne govoriti neresnice lepó' (v nasprotju z lepim govorjenjem neresnice).

Zgodba o Uranu in Kronosu, na katero se Sokratova kritika nanaša, je iz Heziodove *Teogonije*, vendar se Sokrat v podajanju zgodbe izogne izrecnim opisom dejanj, ki jih v njej storita ta dva bogova; zdi se, da to stori namerno, saj, kot pripomni malo pozneje, bi bilo o tovrstnih dejanjih, celo, če bi jih bogovi res storili, najbolje molčati. Na katera dejanja torej meri Sokrat? V *Teogoniji* pravi Heziod o Uranu, da je sovražil svoje otroke, spočete v združenju z Gejo, in da jih je skrival v Gejinih globinah (*Theog.* 154-159), o Kronosu pa, da je, kot eden izmed Gejinih sinov, kastriral svojega očeta Urana, in da je tako storil, po navodilih matere Geje, da bi se mu maščeval za njegova dejanja (*Theog.* 159-182).

Kot rečeno, smatra Sokrat Heziodovo zgodbo za neresnično vrsto govorjenja. Vendar pa Sokrat še zdaleč ne označi za neresnično govorjenje le to, Heziodovo zgodbo. Nasprotno, že v začetku razprave o 'muzični' (μουσικῆ) vzgoji v pogovoru z Adejmantom opredeli zgodbo kot neresnično vrsto govora:

Μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ;

Ἐγωγε.

Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;

Ναί.

Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις.

Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ.

»'Besedila', sem rekel, 'postavljaš kot del muzične vzgoje, ali ne?'

'Jaz jih.'

'Besedil pa je dveh vrst, ena resnična, druga neresnična.'

'Da.'

'Treba pa je vzgajati v obojih, ampak najprej v tistih neresničnih?'

'Ne razumem', je rekel, 'kako to misliš.'

'Ali ne razumeš', sem rekel, 'da otrokom najprej pravimo zgodbe?'

To pa je, na splošno rečeno, neresnično, notri pa so tudi resnične stvari'.«
(376e9-377a6)

Pesniki torej, v kolikor pripovedujejo zgodbe, govorijo neresnično,

vendar spet ne v celoti tako, saj, kot je zatrjeno, govorijo do neke mere in na nek način tudi resnično. Neresnično govorjenje pesnikov sestoji iz pripovedovanja zgodb, opišemo ga lahko torej kot izmišljanje: neresnične stvari, ki jih govorijo pripovedovalci zgodb, so stvari, ki so izmišljene, torej take, ki se v resnici niso zgodile.

Sokrat pa smatra pripovedovanje zgodb otrokom, kljub temu, da je to vrsta neresničnega govorjenja, za primeren način njihove vzgoje. V čem pa vidi upravičenost tovrstnega neresničnega govorjenja?

Zaradi še ne zadosti razvitega otrokovega razumevanja, mu stališč (mnenj), ki naj bi jih sprejel, ni mogoče podati z neko (razumsko) razlago, z nekim *logos*-om, kot bi jo lahko odraslemu poslušalcu. Očitno pa je to mogoče doseči z zgodbo, ki takšna stališča, na posreden način, izraža in sporoča. Tako zgodbe o spopadih enim bogov z drugimi mladega poslušalca vodijo k prepričanju, da je lahkomišelnost netenje sovraštva sprejemljivo in ne »skrajno sramotno« početje, medtem ko bi stališče, »da noben državljan nikoli ni bil v sovraštvu z drugim, in da to [takšno sovraštvo] tudi ni spoštljivo«, sporočale temu ustrezne in s strani razpravljalcev zaželeno zgodbe (378b8-d2).

Sokratovo opažanje, da so v zgodbah tudi resnične stvari, se zdi, se nanaša prav na takšna stališča, ki jih zgodbe izrekajo in ki so lahko resnična, kljub temu, da so tista, ki izhajajo iz obravnavanih zgodb, ocenjena kot neresnična. Čeprav ni o »resničnih stvareh« v zgodbah izrečenega nič več, je mogoče sklepati, da resnica, ki jo zgodba lahko vsebuje, ne bo dejstvenega (npr. zgodovinskega)³, pač pa moralnega, ali verskega značaja. V zamišljeno vzgojno shemo so namreč zgodbe vključene prav z namenom, da bi ob njih gojenci razvili ustrezen nravni značaj, to vlogo pa lahko odigrajo prav kot 'nosilci' moralnih in verskih prepričanj.⁴

Iz teh razlogov se torej pripovedovanje zgodb smatra za sprejemljivo in z vzgojnega vidika povsem ustrezno vrsto neresničnega govora.

Zdaj pa se vrnimo k Heziodovi zgodbi o Uranu in Kronosu. Ta spada med zgodbe, v katerih nastopajo bogovi - v Heziodovem primeru sta to Uran in Kronos - tj., zgodbe, ki pripovedujejo, kaj so bogovi storili, oziroma kaj se jim je pripetilo.

Dejanja bogov pa so tema, predmet govora, posebne vrste. Razlog za to, da se o teh dejanjih pripovedujejo zgodbe, in da se torej o njih »govori neresnično«, ni le mlado poslušalstvo, na katerega je ta govor naslovljen, pač pa obstaja za to še nek bolj temeljen razlog. Tega Sokrat izpostavi malo pozneje: »ni védenja, kakšna je resnica o davnih stvareh«, tj. o stvareh, ki zadevajo bogove, za katere se smatra, da so se zgodile v davni preteklosti.⁵

³ *Contra Adam*, 1902, str. 110.

⁴ Kot ugotavlja Murray, 1996, str. 135.

⁵ *Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψευδός]; πότε καὶ τῷ χηρσίμων, ὥστε μὴ ἀξιων*

Dejanja bogov so zato izven domene človekovega védenja. Zaradi pomanjkanja tega, tako rekoč zgodovinskega védenja o tem, kaj so bogovi storili, pa si je mogoče njihova dejanja le zmišljevati, in to je: praviti zgodbe in tako govoriti neresnično. Tudi Heziod, ko je govoril o tem, kaj so bogovi storili, ni mogel narediti nič drugače; katerakoli druga dejanja bi pripisal bogovom, bi si jih moral izmisliti, in torej govoriti neresnično.⁶

Ko gre za dejanja bogov, potemtakem pripovedovanje zgodb, in torej neresnično govorjenje, ni le vzgojno ustrezen način govorjenja mlademu poslušalstvu (kar velja tudi za druge teme), ampak je pravzaprav edino možno govorjenje o teh dejanjih, saj zaradi nujne nevédnosti ni mogoče govoriti resnično o njih. Vendar pa je Heziodovo neresnično govorjenje o tem, kaj sta storila Uran in Kronos, označeno kot nelepo: na kaj se torej nanaša kritika οὐ καλῶς?

Še preden Sokrat kritiko naslovi na Hezioda, pojasni, da »nekdo ne govori neresnice lepó« takrat,

[δ]ταν εικάζει τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἳ οἱ εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουληθῆ γράψαι.

»[k]adar nekdo v govoru slabo upodobi, kakšni so bogovi in junaki, tako kot slikar, ki nariše stvari, ki nikakor niso podobne tistim, ki jih je hotel narisati kot slične.« (377e1-3)

V kakšnem smislu torej je Heziod slabo upodobil bogove v svoji zgodbi? Heziod v njej pravi, da je Uran storil taka in taka dejanja, in da je potem Kronos, iz maščevanja, storil druga; dejanja, ki jih Sokrat pozneje

εἶναι μίσους; ἄρ' οὐ πρός τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται; καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τᾶληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;

»In [neresnica] v govoru? Kdaj in za koga je koristna, tako da ne zasluži sovraštva? Ali ne napram sovražnikom, pa tudi med tako imenovanimi prijatelji, v primeru, ko zaradi norosti ali neumnosti poskušajo storiti kaj zlega; takrat postane koristna za preprečevanje zla, kot zdravilo? In v pripovedovanju zgodb, o katerem smo ravno govorili, ker ni védenja, kakšna je resnica o davnih stvareh, ko neresnično kar najbolj priličimo resničnemu in ga tako naredimo koristno?« (382c6-382d3)

⁶ Pomembno je opozoriti, da ostanejo »davne stvari«, o katerih pripovedujejo zgodbe, popolnoma nedoločene. Ko Sokrat zagovarja stališče človekove nevednosti o njih, ne postavlja v dvom nujno le dejanj, ki so pripisana bogovom, temveč morda tudi obstoj teh bogov samih, o katerih govorijo pesniki. Prim. *Ti.* 40d-41a in *Lg.* I 886b-d, kjer so kozmogonije in genealogije bogov, ki jih pripovedujejo pesniki, ocenjene kot le malo ali sploh ne verodostojne.

označi kot do skrajnosti nepravilna. V tem, ko jih pripiše tema dvema bogovoma, pa Heziod posredno sporoča, da so bogovi zmožni nepravilnih dejanj, in torej, da so zmožni zla.

Kot že rečeno, so dejanja bogov, tj., kar so bogovi storili, postavljena v tisto preteklost, ki ni v domeni človekovega védenja; v nasprotju s tem pa narava bogov, tj., kakšni so bogovi, iz Sokratovega stališča ni več izven te domene. Božja narava je predmet drugačne vrste védenja, védenja, ki ga lahko označimo kot teoretsko in ki je, kot izhaja iz Sokratovega utemeljevanja, do določene mere dostopno človeku. Kaj torej vemo o božji naravi? Temeljna teza, ki jo Sokrat uvede v razpravo pozneje je, da je bog (ὁ θεός) dober, in pokaže, da kot tak ne more biti vzrok zla:

Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω;

Τί μὴν;

Ἄλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν· ἢ γάρ;

Οὐ μοι δοκεῖ.

Ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει;

Οὐδαμῶς.

Ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ;

Οὐδὲ τοῦτο.

Ὁ δέ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἂν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον;

Πῶς γάρ;

Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

Ναί.

Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

Ναί.

Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

»Ali ni bog v resnici dober in je treba o njem tako govoriti?'

'Seveda.'

'A gotovo nobena od dobrih stvari ni škodljiva; ali pač?'

'Meni se ne zdi.'

'Ali torej, kar ni škodljivo, škodi?'

'Nikdar.'

'In kar ne škodi, dela kaj zlega?'

'To tudi ne.'

'Kar pa ne dela nič zlega, ne more niti biti vzrok česa zlega?'

'Kako bi tudi lahko bilo?'

'Kaj pa to: je, kar je dobro, koristno?'

'Da.'

'In je torej vzrok dobrobiti?'

‘Da.’

‘Kar je dobro, torej ne more biti vzrok vsem stvarem, ampak je vzrok stvarem, ki so v dobrem stanju, zlem stvarem pa ni vzrok.’« (379b1-16)

Zanimivo, da Sokrat v gornjem sklepanju niti ne imenuje določenega boga niti ne govori v množini o bogovih, ampak govori o bogu. Ali je ó θεός občno ime, ki se nanaša na kateregakoli boga kot takega, ali pa ime edinega boga, ki je, ostane nedoločeno, in morda ne po naključju. Kakorkoli že, ker se razprava ukvarja z naravo božjega in ne z vprašanjem njegove edinosti ali mnogoterosti, to vprašanje nanjo ne vpliva.

Iz teze, da je bog dober, in iz teze, da, kar je dobro, ne more biti vzrok zlem stvarem, ampak le dobrim, torej Sokrat dokazuje, da bog ne more biti vzrok zla, ampak le dobrega. V Heziodovi zgodbi pa Uran in Kronos storita skrajno krivična, in torej zla dejanja; ko Heziod pripoveduje o teh dejanjih, posredno trdi, da je božja narava zmožna zla. Heziod upodablja bogove takšne, kot v resnici niso, in tako govori neresnično o božji naravi.

Očitno je, da iz védenja, da je božja narava dobra, ni mogoče zaključiti, kaj so bogovi storili, tj. ni mogoče pridobiti nobenega pozitivnega zgodovinskega védenja o njih. Pač pa je na osnovi tega, teroretskega védenja mogoče zaključiti, kaj je možno, da so bogovi storili, namreč dobra dejanja, in kaj ni možno, da so storili, namreč zla dejanja. In zato, iz Sokratovega stališča, tudi če pesniki, in ljudje nasploh, nimajo nobenega pozitivnega zgodovinskega védenja o bogovih, to ne upravičuje kakršnegakoli neresničnega govorjenja o tem, kaj so storili. To neresnično govorjenje je lepo, če pesnik, posredno, govori resnično o njihovi naravi, torej če jim pripiše takšna dejanja, ki bi jih v resnici lahko storili. Če pa pesnik, nasprotno, bogovom pripiše dejanja, ki jih ti ne bi bili zmožni storiti, kot je to naredil Heziod, govori neresnično ne le o tem, kaj so bogovi storili, ampak tudi o njihovi naravi; pesnikovo neresnično govorjenje v tem primeru ni lepo.

Takšne, ‘nelepe’ zgodbe o bogovih seveda nimajo mesta v političnem redu, zasnovanem v razpravi. Vloga vzgojiteljev, ki je pesnikom v tem redu dodeljena, od njih zahteva, da o bogovih pripovedujejo tiste druge, ‘lepe’ zgodbe.

Kot smatrajo razpravljalci, pa z vzgojnega vidika ni potrebno poseči v govor pesnikov le, ko so predmet tega bogovi, marveč tudi, ko so to heroji in ljudje; hkrati pa je potrebno določiti tudi način njihovega govora.⁷ Ob početju Sokrata in njegovih sogovornikov se velja zato ob zaključku vprašati,

⁷ Npr. kdaj naj uporabljajo pripovedni in kdaj dramski način, in dalje, v kakšnem ritmu in harmoniji naj bodo pesnitve. To je predmet poznejše razprave (prim. R III 392c6-400e4).

zakaj o tem, kaj in kako naj pesniki govorijo, v zamišljeni državi odločajo ti njeni idejni tvorci, ne pa pesniki sami? Kako je upravičen odvzem te njihove avtonomnosti?

Kot je predpostavljeno, pesniška dela, najsi pripovedujejo o bogovih, herojih ali ljudeh, govorijo, največkrat posredno, tudi o tem, kakšna je božja narava, kaj je pravično ali hrabro, kaj je dobro za človeka in človeško skupnost. Na ta način pa pesniki, s predmetom svojega govora, vstopajo v polje političnega.

Politično delovanje, kot je pojmovano v Platonovih dialogih, je tisto delovanje, ki si prizadeva za dobrobit državljanov, tj. ljudi kot članov skupnosti. Prizadevanje k tej dobrobiti, če naj bo uspešno, pa mora izhajati iz ustreznega védenja, to pa je, najsplošneje rečeno, védenje prav o tem, kaj je dobro za človeka in za človeško skupnost. Kot je večkrat poudarjeno, ne le v zvezi s pesniki, ampak tudi z retoriki, sofisti in s Platonu sodobnimi politiki, je brez tega védenja delovanje na političnem področju lahko ne le neuspešno, ampak za to skupnost skrajno škodljivo in nevarno početje.

V zamišljeni politični skupnosti, ki je s strani razpravljalcev v *Državi* zasnovana tako, da bi v največji meri dosegla dobrobit vseh svojih članov, morajo biti zato tudi pesniki, v kolikor politično delujejo – v kolikor je predmet njihovega govora 'političnega' značaja –, podvrženi vodstvu in nadzoru tistih, ki to védenje – vsaj v določeni meri – imajo. V domeni tako vodenih in nadzorovanih pesnikov pa ostane pesnjenje, pripovedovanje zgodb, kot način vzgoje državljanov in torej kot – pod takimi pogoji – koristno politično delovanje.

Ta nadzorna vloga je v obravnavi pesniških del dodeljena razpravljalcem samim. Kot je očitno, njihovo podjetje hkrati sloni na prepričanju, da pesniki nasploh nimajo ustreznega védenja o teh, 'političnih' stvarih, o katerih pa v svojih delih, kljub temu, govorijo. Prav to nevednost pesnikov bo poskušala dokazati razprava, ki bo sledila v 10. knjigi *Države*. Pesnikom bodo, kot ne-vednim in zato nevarnim političnim antagonistom, v 10. knjigi snovalci države odrekli mesto v njej; ti snovalci jih v 2. knjigi 'spet' pokličejo nazaj vanjo, a tokrat pod svoje pokroviteljstvo.

LITERATURA

- Adam, J. (ed. with critical notes, commentary and appendices), *The Republic of Plato*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Bosanquet, B. (comm.), *A Companion to Plato's Republic for English Readers*, London: Rivington, Percival&Co, 1895.

- Burkert, W., *Philosophical Religion*, in *Greek Religion. Archaic and Classical* (trs. Raffan, J., 1985), Oxford: Blackwell, 1996.
- Burnet, I. (recognovit, brevis adnotazione critica instruxit), *Respublica*, v *Platonis Opera*, 5 delov (1900-1907), Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1967¹³, 4. del.
- Burnyeat, M. F., *Art and mimesis in Plato's 'Republic'*, *London Review of Books* 20 (10) (1998), 3-9.
- Büttner, S., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen-Basel: Francke, 2000.
- Cornford, F.M. (trs. with Introduction and Notes by), *The Republic of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1941.
- Ferrari, G.R.F., *Plato and Poetry*, v: Kennedy, G.A. (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 1. del, 92-148.
- Gill, Ch., *Plato on Falsehood – not Fiction*, v: Gill, Ch., & Wiseman, T.P. (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter: University of Exeter Press, 1993, 38-87.
- Grube, G.M.A. (trs.), *Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1974.
- Halliwell, S., *The Republic's two critiques of poetry (Book II 376c-398b; Book X 595a-608b)*, v: Höffe, O. (hrsg. von), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie-Verlag, 1997, 313-332.
- Janaway, Ch., *Images of excellence. Plato's critique of the arts*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1995.
- Jowett, B., and Campbell, L., (ed., with notes and essays by), *Plato's Republic*, 3 deli, Oxford: Clarendon Press, 1894.
- MacDonald, M., *The Language of Fiction*, v: Margolis, J.Z. (ed.), *Philosophy Looks at Arts*, Philadelphia: Temple University Press, 1978, 424-437.
- Moravcsik, J. M., *On correcting the poets*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986), 35-47.
- Moravcsik, J., and Temko, P. (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and Arts*, Totowa (New Jersey): Rowman&Allanheld, 1982.
- Murray, P. (ed.), *Plato on poetry. Ion; Republic 376e-398b9; Republic 595-608b10*, New York-London-Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Murray, P., *What is a Muthos for Plato?*, v: Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 251-262.
- Page, C., *The Truth about Lies in Plato's Republic*, *Ancient Philosophy* 11 (1991), 1-33.
- Plantinga, A., *Possible but Unactual Objects: On What There Isn't*, v: Margolis, J.Z. (ed.), *Philosophy Looks at Arts*, Philadelphia: Temple University Press, 1978, 438-50.

- Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, (prevedel, uvod in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič), Ljubljana: Mladinska knjiga, 2002.
- Platone, *La Repubblica* (introd. di Adorno, F., trad. di Gabrieli, F. [1981]), 2 dela, Milano: BUR, 1995.
- Rowe, Ch., *Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias*, v: Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 263-278.
- Shorey, P. (trs.), *Plato, The Republic*, 2 dela, Cambridge (Mass.)-London (1930): Harvard University Press, 1999.

How Poets Should Speak of the Gods.

Plato, *Republic* II 377e6–378a1

Summary

In Plato's *Republic*, Socrates and his interlocutors assign to poetry an important educational task in the envisioned just state, but then find the poetry actually existing mostly unsuitable for it. Examining how poets speak about the gods, Socrates directs at Hesiod the criticism that he "did not speak falsely well" (377e7) when narrating what Uranus and Cronus did. We may find this criticism surprising: the poet is not reproached for speaking falsely about the actions of these two gods, but for not speaking falsely *well* about them. It seems, therefore, that Socrates would not disapprove of Hesiod's false speaking, provided that the poet spoke falsely well.

In order to clarify Socrates' criticism, it is first examined what it means, in the case of Hesiod, "to speak falsely" (as opposed to "speaking truly"), and then what it means "not to speak falsely well" (as opposed to "speaking falsely well").

Relying on some further arguments by Socrates, a distinction is made between two kinds of claims that can be made about the gods: claims about what the gods are like and claims about what they did. As the article tries to show, it is acceptable to Socrates if poets speak falsely about what the gods did (for, because there is no knowing about the divine actions, it is not possible to speak truly about this, as is suggested at 382c10–d3), but not about what they are like (for what we do know about the divine nature is that it is good and therefore cannot cause evil, and so it must be spoken of, as is argued at 379b1–16). It turns out, therefore, that poets speak falsely well about what gods did when they attribute good actions to them, i.e. such actions as they could in fact have done: doing so, poets speak falsely about what gods did, but implicitly speak truly about what they are like. As Hesiod attributed bad actions to Uranus and Cronus, he implicitly

spoke of the gods as capable of evil. Therefore he did not speak falsely only about the divine actions, but, implicitly, also about the nature of the divine. That is why he did not speak falsely well.

Naslov:

Jera Marušič

Univerza v Edinburgu

e-mail: jera.marusic@ed.ac.uk