

MARCIN SUBCZAK

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0002-4346-1048

Między odwróceniem duszy a poznaniem mistycznym. Interpretacje początku i końca filozofii w dialogach Platona

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-018>

Streszczenie: W niniejszym artykule zwracam uwagę na kwestię platońskiego rozumienia filozofii. Rozpaczynam od pytania, kim jest miłośnik mądrości, jaką rolę wyznaczył mu Platon i jaki jest warunek bycia filozofem. Innymi słowy: analizuję to, co czyni filozofa filozofem i co stanowi o jego istocie. W tym kontekście wskazuję na dwa charakterystyczne dla platońskiego pojmowania filozofii „momenty”, to jest „początek” i „koniec” filozofii. Zwracam uwagę na to, że w fabule platońskiej alegorii jaskini obecne jest pewne wydarzenie, które badacze sytuują w obu wzmiankowanych miejscach – to jest zarazem u początku filozoficznej drogi, jak i u jej kresu. Chodzi o motyw nawrócenia-odwrócenia duszy (gr. periagoge). Wskażę na to, że periagoge faktycznie stanowi o istocie miłośnika mądrości, ale zdecydowanie wykracza ono tak poza początek, jak i koniec filozofii.

Słowa kluczowe: Platon, periagoge, odwrócenie duszy, poznanie mistyczne, filozofia

The Role of Emotions in a Person's Creativity

Summary: The article concerns emotions and their influence on creativity. It presents a multi-faceted approach to the research problem, which is deeply rooted in the trend of empirical research. Firstly, the authors include a short definitional presentation of emotions, and then they proceed to present general views on creativity and how it is understood in modern science. At the same time they only deal with rudimentary description and general discussion. The research analyses lead to the conclusion that emotions are complex phenomena and their role is fundamental for a person's activity and creativity.

Keywords: emotions, feelings, creativity, activity, person

Wstęp

Pisma Platona stanowią świadectwo nie tylko niedoścignionych kompetencji poetycko-literackich, ale również niespotykanej umiejętności połączenia wielu, wydawałoby się odrębnych wątków i kunsztownego wplecenia ich w fabułę jednego

dialogu. Ta genialna wręcz symfonia kompozycji i treści widoczna jest na przykład w platońskim *Państwie*. Na jego kartach problematyka ontologiczna i epistemologiczna nierozzerwalnie łączy się z etyczną, polityczną czy psychologiczną. Bez zasadniczego zubożenia tematyki *Państwa* trudno omawiać którąkolwiek z wymienionych z pominięciem pozostałych; z drugiej też strony poszczególne kwestie i problemy etyczno-psychologiczne czy polityczne w pełni można zrozumieć tylko w szerszym kontekście ich istotowego związku z zagadnieniami ontologiczno-epistemologicznymi – i na odwrót¹. Dzieje się tak między innymi dlatego, że – jak zauważa Przemysław Paczkowski – należy właściwie rozumieć to, co u Platona zwykło się współczesnym językiem określać właśnie jako „ontologię”, „epistemologię” czy „etykę”. Jak stwierdza cytowany badacz, w dialogach nie odnajdujemy wykładów z tych dziedzin. Przyczyną tego stanu jest zdaniem Paczkowskiego fakt, iż pisarstwo Platona miało cel głównie *protreptyczny* (było zachętą do cnoty)². Podobnego zdania jest Pierre Hadot. Charakteryzując specyfikę dzieł starożytnych zauważa, że bardzo często stanowiły one „ćwiczenia duchowe” – miały więc wartość *psychagogiczną*. Ich celem nie było więc przekazanie informacji o określonej treści pojęciowej, ale wywołanie pewnego skutku³. Przed nie lada zadaniem staje więc każdy, kto próbuje powiedzieć cokolwiek o filozofii zawartej w dialogach założyciela Akademii. Każde takie wyodrębnienie pewnego problemu, konieczne uściślenie i doprecyzowanie analizowanej tematyki, stanowić będzie – siłą rzeczy – pewne uproszczenie; będzie wiązało się zarazem z postawieniem poza obrębem zainteresowań pozostałej tematyki. Wydaje się jednak, że innego sposobu nie ma, by w ograniczonych objętościowo prezentacjach zaledwie musnąć tę głębię treści, jaka kryje się w platońskich dziełach. Świadom tych trudności proponuję spojrzeć na myśl Platona, a szczególnie na dialog *Państwo*, pod kątem pytania o tożsamość miłośnika mądrości i jego rolę, które chciałbym przedstawić w perspektywie dwóch „wydarzeń” czy też „momentów”, a mianowicie: „początku” i „końca” filozofii.

W punkcie pierwszym zapytam więc o to, kim jest miłośnik mądrości i jaką funkcję wyznaczył mu Platon? Następnie spróbuję zdefiniować kwestię kluczową: jaki jest warunek bycia filozofem? Innymi słowy: co czyni filozofa filozofem – co stanowi o jego istocie? W punkcie drugim omówię propozycje interpretacyjne „początku” filozofii – przedstawię i zanalizuję wzmiankowane przez Platona momenty wejścia na drogę filozofii. W punkcie trzecim scharakteryzuję finalny etap drogi filozofa, jakim dla niektórych badaczy jest moment doświadczenia Dobra, przypominający akt mistycznego poznania. Wskażę na to, że w fabule platońskiej alegorii jaskini obecne

¹ W.K. Guthrie podaje przykład problemu nieśmiertelności duszy, którego nie da się oderwać od psychologii, metafizyki czy epistemologii. Natomiast kwestie kosmologiczne domagają się znowu uzupełnienia właśnie ze strony matematyki, astronomii, dialektyki, epistemologii, psychologii czy teologii. Zob. W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1996, s. 443-444.

² Zob. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005, s. 93.

³ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 5-6.

jest pewne wydarzenie, które badacze sytuują w obu wzmiankowanych miejscach – to jest zarazem u początku filozoficznej drogi, jak i u jej kresu. Chodzi o motyw nawrócenia-odwrócenia duszy (gr. *periagoge*). Zwróć uwagę na to, że *periagoge* faktycznie stanowi o istocie miłośnika mądrości, ale zdecydowanie wykracza ono tak poza początek, jak i koniec filozofii.

1. Tożsamość i rola miłośnika mądrości w dialogu Państwo

Warunkiem zrozumienia tego, co stanowi o istocie bycia filozofem, a także uświadomienia sobie zadania, jakie w *Państwie* stawia przed nim Platon, jest w pierwszej kolejności dostrzeżenie kontekstu, w jakim te zagadnienia się pojawiają. Dialog ten prezentuje bowiem pewien precyzyjny ciąg argumentacyjny, w którym ważna jest chronologia i sekwencja pojawiających się kwestii. Poszukiwanie definicji sprawiedliwości, poszukiwanie z gruntu przecież etyczne, uruchamia problematykę psychologiczną pedagogiczną i wreszcie polityczną⁴. Na ich przecięciu usytuować należy temat filozofa. Zanim jednak platoński Sokrates zapyta o jego tożsamość, treść dialogu zogniskowana zostanie wokół elementów politycznych. One pojawiają się w momencie, gdy Sokrates powie, że dostrzeżenie poszukiwanej od początku sprawiedliwości wymaga „bystrego wzroku”⁵. Problematyka polityczna ma pomóc temu, by w „powiększeniu” zobaczyć, jaka jest natura sprawiedliwości. Konkretniej mówiąc, to *polis* – „miasto wewnętrzne” – jak określa je Janusz Sieroń⁶, ma stać się powiększonym obrazem sprawiedliwej ludzkiej duszy⁷. To „najważniejsze dzieło duszy” – jak o platońskim państwie powie z kolei Adam Krokiewicz – stanowi „rękojmię jego doskonałości”⁸. Wytyczne, według których należy zbudować państwo sprawiedliwe, były i są treścią debat oraz ocen biegunowo tak przeciwstawnych, jak te prezentowane na przykład przez Karla Poppera z jednej strony i Erica Voegelina z drugiej⁹. Przedmiotem analiz niniejszego artykułu jest jednak coś innego. Coś,

⁴ Giovanni Reale jest zdania, że znaczenie pierwiastka politycznego platonizmu dostrzeżone zostało dopiero w dwudziestym wieku. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 281; por. Platon, *List siódmy*, 324 b-c, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 89.

⁵ Zob. Platon, *Państwo*, 368 C, 434 D-E, w: Platon, *Państwo*, *Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001.

⁶ Zob. J. Sieroń, *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003, s. 68.

⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 368 E-369 A.

⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 278.

⁹ Zob. K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006; zob. E. Voegelin, *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

Na temat rozumienia kwestii najbardziej chyba kontrowersyjnych w platońskim Państwie, czyli tych, znajdujących się w księdze piątej, które stały się podstawą do posądzania Platona o próbę stworzenia państwa „totalitarnego” i „despotycznego” zob.: W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 109; H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 51; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 227-228; T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P.

co następuje po skonstruowaniu projektu *polis* – o ile w ogóle możemy tutaj mówić o spójnym, realnym, przeznaczonym do urzeczywistnienia projekcie, a nie na przykład – jak twierdzi Elżbieta Wolicka – o „utopijnej wizji” i pozostającym w sferze „przypuszczeń i mniemań eksperymentu myślowym”¹⁰, lub – jak chce tego Hans-Georg Gadamer – o pewnych modelowych instytucjach, których celem jest uwidocznienie „niedomagań” i „niebezpieczeństw” zagrażających istnieniu miasta¹¹. Przedmiotem szczególnego zainteresowania czynię tutaj kwestię, która pojawia się zaraz po szokujących niektórych badaczy, rzekomo „tyrańskich” i „despotycznych” dyrektywach piątej księgi *Państwa*, a która może stracić na znaczeniu w cieniu „opresyjności” wyżej wymienionych. Gdy tylko platoński Sokrates skończył opis tego, jak „idealna” *polis* miałaby wyglądać, dociekliwy Glaukon poddaje nakreślony model kluczowej próbie: „tylko o tym jednym próbujmy się przekonać, że to jest możliwe i jak to jest możliwe”¹². Pytanie dotyczy więc warunków możliwości urzeczywistnienia kreślonego dotąd „modelu”. Odpowiedzią platońskiego Sokratesa jest propozycja oddania władzy w ręce filozofów¹³. To „najmniejszy drobiazg” – jak to tłumaczy Władysław Witwicki, który należy zmienić, aby państwo upodobniło się do zarysowanego wyżej „modelu”¹⁴. To jest zarazem ta właśnie kwestia, wokół której ogniskuje się główna problematyka niniejszego artykułu, a której znaczenie istotnie zdewaluowano kosztem utrzymania tezy o „opresyjności” platońskiego „projektu”. Wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z postulatu oddania władzy w ręce miłośników mądrości w sposób absolutny podważa tę tezę. Rządy filozofów stoją bowiem w sprzeczności z despotycznością i tyranią. Albo więc platoński „projekt” wcale taki nie jest, albo władzy nie sprawują filozofowie. To znamienne, że Platon nie postuluje żadnej radykalnej reformy struktur państwowych czy instytucji poza tą jedyną – poza tym „najmniejszym drobiazgiem”. Od chwili jego zdefiniowania, czyli od końca księgi piątej *Państwa*, tematyka tego dialogu wyraźnie ewoluuje. Kwestie etyczno-polityczne zostają na pewien czas odłożone na bok – spełniły bowiem swoją rolę jako tło i kontekst, a na pierwszym planie pojawia się problematyka ontologiczno-epistemologiczna. Ma to swój określony cel. Obecna w dialogu argumentacja wkracza w zupełnie nowy obszar tematyczny, który nie jest jednak zanegowaniem dotychczasowego, ale ścisłą jego kontynuacją. Tym razem – już nie ponaglany przez Glaukona – platoński Sokrates sam zaznacza, że problem doskonałego ustroju nie został jeszcze rozwiązany, wręcz przeciwnie – to, co najważniejsze z jego ust jeszcze nie padło. Postanawia więc odpowiedzieć na pytanie kluczowe i decydujące: „których to ludzi nazywamy miłośnikami mądrości”¹⁵? Rozwiązanie

Domański, Kęty 2005, s. 65.

¹⁰ Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 227-228.

¹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 51.

¹² Zob. Platon, *Państwo*, 471 E; por. tamże, 471 C.

¹³ Zob. tamże, 473 D; por. tamże, 375 E, 376 C, 498 D, 501 E, 503 B.

¹⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 473 B-D, 499 B, 506 B.

¹⁵ Tamże, 474 B.

tej niewiadomej wieńczy księgę piątą i poprzez kwestie ontologiczno-epistemologiczne księgi szóstej oraz siódmej prowadzi do obrazu centralnego – do alegorii jaskini. To właśnie platońska ontologia i epistemologia, kulminująca się w obrazie jaskini, jest tym obszarem, na którym zdefiniowana zostaje istota miłośnika mądrości, jego rola i znaczenie. Dokonuje się to dwutorowo: najpierw poprzez odwołanie do dwóch rodzajów poznawczej aktywności człowieka (czyli do doświadczenia prawdy i do mniemań), a następnie do odpowiadających im obiektów: „bytów rzeczywistych” („przedmiotów samych”) i tego, co „jakby jest i nie jest”¹⁶. Szlezák wprost stwierdza, że u Platona „przy rozróżnieniu filozofów i niefilozofów chodzi o różnicę między zdolnością i niezdolnością poznania idei”¹⁷. Umiejętność poznania „Piękna samego” i „Sprawiedliwości”¹⁸, zdolność poznania istot rzeczy i „boskich wzorów” – by w ten sposób wszczepiać je w obyczaje i charaktery w życiu prywatnym i publicznym¹⁹, by ustanawiać dobre instytucje i normy prawne – oto cecha wyróżniająca miłośnika mądrości²⁰. Poza nią w zasadzie nie ma żadnej innej miary tak wyraźnie definiującej naturę filozofa. Ten „poznawczy ekskluzywizm” staje się również podstawą do radykalnej konfrontacji miłośnika mądrości z resztą społeczeństwa, która, porównana do „ślepców”, ogranicza się wyłącznie do akceptacji istnienia tego, co zmienne, przypadkowe i jednostkowe²¹. To właśnie zasadniczo odróżnia filozofa od pozostałych obywateli, że jego świat sięga „dalej”, że całą duszą zwraca się on w kierunku tego, co faktycznie istnieje, co jest uporządkowane, i pozostaje „zawsze takie samo”²². Świat filozofa jest po prostu „inny”. To świat, w którym to, co zmysłowe i materialne nie wyczerpuje bytowego *spectrum*. Domeną zarezerwowaną dla miłośnika mądrości jest obszar „świata myśli” i *noetycznego* poznania. *Państwo* nie jest w tym względzie wyjątkiem. W bardzo podobny sposób filozoficzną tożsamość określa Platon na przykład w *Fedonie* – za sprawą nieśmiertelnego obcowania z tym, co daje się poznać tylko rozumem²³, w *Fajdrocie*, gdzie „uskrzydłona” dusza filozofa poznaje „istotę istotnie istniejącą”²⁴, czy wreszcie w *Sofistcie*, gdzie za sprawą umiejętności dialektycznej filozof ogląda postaci bytu wiecznego²⁵. Filozof to ten, który „poprzez” przedmioty zmysłowe widzi „dalej” i „więcej”, ponieważ widzi świat idei i Dobra²⁶. Reasumując: na tle tego właśnie

¹⁶ Tamże, 477 A-478 E.

¹⁷ T. A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 164. Wcześniej zaznacza też, że ścisły pod względem ontologicznym podział na dwa gatunki bytów stanowi podstawę Sokratesowego oddzielenia filozofów od niefilozofów. Zob. tamże, s. 163.

¹⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 479 E.

¹⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 500 D.

²⁰ Zob. tamże, 484 D.

²¹ Zob. Tamże, 490 A-B, 493 E-494 A.

²² Zob. tamże, 500 B-C.

²³ Zob. Platon, *Fedon*, 65 C-66 A, 76 D-77 A, 100 B-D, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁴ Zob. Platon, *Fajdros*, 247 C-249 D, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁵ Zob. Platon, *Sofista*, 253 C-254 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005.

²⁶ H.-G. Gadamer sprowadza całe wychowanie strażników do możliwości poznania Dobra. Jak

poznawczo-bytowego dystansu (utrzymywanego aż do ostatniej księgi *Państwa*), jak również poprzez odpowiednie warunki moralne²⁷, buduje Platon istotę filozoficznego samookreślenia²⁸.

Jednakże wskazując na ów dystans, stanął Platon przed następującym problemem. Albo ideał filozoficznego życia zostanie tak wysublimowany w swej doskonałości, że będzie on dla człowieka po prostu niedostępny, albo też znajdzie się jakiś sposób na to, by ten dzielący filozofa od reszty obywateli dystans dało się pokonać. Ta druga opcja wydawałaby się logiczna z punktu widzenia dotychczasowego toku rozumowania obecnego w dialogu *Państwo*. Przecież cała problematyka dotycząca kształcenia miłośników mądrości to w istocie finalna odpowiedź na pytanie o warunki możliwości, najpierw zdefiniowania, a następnie urzeczywistnienia sprawiedliwości. Trudno więc oczekiwać, aby etos filozoficzny – ostatni, a zarazem najistotniejszy z warunków tego urzeczywistnienia – pozostał jedynie w sferze postulatu. To jednak nie wszystko. Platon w sposób radykalny rozgranicza sferę Dobra od wszelkiego bytu, określając je jako „coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”²⁹. Skoro Dobro jest czymś „ponad” bytem, istotą czy poznaniem, to analogicznie jego ujrzenie staje się jeszcze trudniejsze niż poznanie „postaci samych” piękna czy sprawiedliwości. Czy zatem możliwość doświadczenia Dobra byłaby również poza zasięgiem ludzkich zdolności?³⁰ Odpowiedź powinna być zdecydowanie negatywna. Filozoficzny model życia – podobnie jak próba sprawiedliwego urządzenia ustroju politycznego, nie jest utopią. To, że nikt filozofem się nie rodzi, nie znaczy, że nie można nim zostać³¹. Twierdząc, iż w dialogu *Państwo* główny ciężar argumentacji

pisze: „Strażnicy winni mieć również praktykę w różnych naukach, tak by ich „natura” była w stanie uchwycić wiedzę o tym, co jest najważniejsze – mianowicie o „dobru”. (...) Raczej wiedza o dobru jest tu traktowana jako to, co najwyższe, to, czego nieodzowność uznaje się powszechnie”. H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 48-49.

²⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 485 E-486 E, 490 C-D, 503 C-D, 535 A-536 B.

²⁸ „Więc to wszystko razem wzięwszy pod uwagę przypomnij sobie tamtą rzecz, czy tłum potrafi znieść albo uwierzyć w istnienie Piękna samego a nie – wielu rzeczy pięknych, albo w istnienie każdej rzeczy samej a nie wielu rzeczy każdego rodzaju? Zgoła nie – powiada. Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi? Nie potrafi”. Tamże, 493 E-494 A. S. Blackburn dostrzega jednak problem w postulatcie powierzenia władzy filozofom, gdyż oni znają rzeczy, które – jak pisze – „nie są z tego świata”. A to nie świadczy najlepiej o ich kompetencjach, jako władców. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007, s. 95.

²⁹ Platon, *Państwo*, 509 B.

³⁰ Zdaniem Jaskóły, Dobro, które umożliwia istnienie, nadaje ład, porządek i słuszność jest jednocześnie tym, do czego dusza dąży łącząc z nim prawdziwe szczęście. Postać Dobra staje się więc zadaniem do rozpoznania, gdyż jest możliwością bycia czegokolwiek. Zob. J. Jaskóła, *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania*. PLATON, Wrocław 2000, s. 161-166.

³¹ W siódmej księdze *Państwa* wraca (rozpoczęty już w księdze trzeciej) problem muzycznego i gimnastycznego wychowania strażników. Okazuje się ono jednak niewystarczające, gdyż nie ma na tyle siły, by skierować ich dusze w stronę Dobra. W obliczu ich słabości pojawia się potrzeba kształcenia poznania noctycznego. Zob. Platon, *Państwo*, 521 E-522 B; por. tamże, 398 C-404 C. W. Jaeger twierdzi, że „wychowanie filozoficzne i odpowiadająca mu cnota filozoficzna stanowią wyższy stopień wychowania i cnoty, ponieważ należą do wyższej sfery bytu”. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie czło-*

spoczywa właśnie na wykazaniu tego, „że” poznanie „bytów samych” a zwłaszcza Dobra (a więc tego, co stanowi o istocie i tożsamości filozofa) jest dla człowieka w pełni dostępne, a także „jak” jest dostępne. Twierdzą także, iż warunek tej dostępności opisuje siódma księga Państwa, w której szczególną rolę odgrywa alegoria jaskini³². W niej właśnie platoński Sokrates przedstawia to, co trzeba zrobić, aby stać się miłośnikiem mądrości. O ile roli samej alegorii jaskini nikt chyba nie kwestionuje, przeciwnie – dla wielu badaczy jest ona obrazem tego, co w filozofii Platona najistotniejsze, o tyle pewien element jej fabuły, ciągle pozostaje kwestią sporów interpretacyjnych³³. Mam tutaj na myśli wydarzenie, które oddaje Platon za pomocą greckich terminów *periago* i *periagoge*³⁴. Obecność tych pojęć czyni alegorię jaskini obrazem szczególnym. W zgodnej opinii komentatorów wyrażają one „obrócenie”, „odwrócenie”, „zwrot” lub „nawrócenie” – a więc pewien specyficzny ruch, który powinien stać się udziałem ludzkiej duszy, aby móc z jaskini się wydostać. To wydarzenie nawrócenia jest ściśle związane z umiłowaniem mądrości, ale badaczenie są zgodni co do tego, czy należy je usytuować „na początku” filozofii (wówczas byłoby nawróceniem „ku” filozofii), czy też raczej na jej „końcu” (wtedy byłoby metaforą poznania ostatecznego i wieńczącego umiłowanie mądrości). W drugim przypadku nawrócenie duszy byłoby kresem i owocem filozofii a zarazem warunkiem widzenia Dobra. Rozważmy obie z możliwości, wskazując na ich racje i konsekwencje.

wieka greckiego, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 877.

³² Spójność problematyki *Państwa* widać chociażby w zastosowanej symbolice. Istota Dobra, pojmowanego jako cel filozoficznego poznania, wyrażana jest w księdze szóstej za pomocą metafory słońca (*Państwo*, 506 E-509 C). Ten sam obraz symbolizujący Dobro wraca w alegorii jaskini (*Państwo*, 517 B, 519 D).

³³ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 100-110; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 78-86; M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, w: tenże, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 179-210; W. Jaeger, *Paideia*, s. 871-904; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 221-235; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004, s. 55-58; J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010, s. 195-209; W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998, s. 512-521; G. Reale, dz. cyt., s. 347; S. Blackburn, *Platon. Państwo, Biografia*, s. 103.

³⁴ W tym kontekście, słownik Liddella-Scotta tłumaczy słowo *periago* za pomocą anglojęzycznego *turn round* lub *turn about*. Zob. *periago*, w: *A Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Liddel, R. Scott (revised by H. S. Jones), Oxford 1968, s. 1367. (Dalsze cytaty tego wydania wg skrótu LSJ). W ten sam sposób W.K. Guthrie, posługując się w swym komentarzu do Platońskiego *Państwa* zwrotem: *turn round* i *turning round*, oddaje fakt „odwrócenia duszy” w alegorii jaskini. Zob. W.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, s. 512-521. Polskie tłumaczenie greckiego pojęcia *periago* dokonywane jest za pomocą czasowników: „obracać się”, „obrócić”, „krążyć dookoła”, „iść dookoła czegoś”. Zob. *Periago*, w: *Słownik grecko-polski*, t. III, Z. Abramowiczówna (red.), Warszawa 1962, s. 479-480. Podobnie też słownik pod redakcją Jurewicza tłumaczy *periago* jako: „obrócić”, „kręcić”, „okręzać”, „wprawiać w ruch obrotowy”, „krążyć”, „obracać się”. Zob. *Periago*, w: *Słownik grecko-polski*, t. II, O. Jurewicz (red.), Warszawa 2001, s. 179.

2. „Początek” filozofii

Mówienie o nawróceniu „ku” filozofii jest – jak sądzę – wynikiem „dosłownego” i „epizodycznego” rozumienia *periagoge*. Odwołuje się ono do literalnego obrotu ciała więźnia, który po zdjęciu kajdan wstaje i – aby rozpocząć wychodzenie z jaskini – musi całkowicie zmienić kierunek spojrzenia. Ta zmiana stanowi początek drogi prowadzącej ku wyjściu z jaskini. W tym sensie *periagoge* należałoby tłumaczyć po prostu jako „odwrócenie”³⁵. Tak interpretując *periagoge* i nie uwzględniając faktu, iż obraz jaskini ma swe wyjaśnienie w dalszych partiach siódmej księgi *Państwa*, rzeczywiście można odnieść wrażenie, że w tym miejscu mamy do czynienia z nawróceniem „ku” filozofii – z wydarzeniem, które jest jej absolutnym początkiem³⁶. Logika wręcz domaga się takiego przełomowego wydarzenia, pełniącego rolę wyraźnego początku, wstępu czy też granicy dzielącej dotychczasowe życie od tego już typowo filozoficznego. Uzasadnione jest też oczekiwanie wyraźnego znaku i kryterium pozwalającego na ocenę tego, czy już można mówić o kimś, że jest filozofem, czy jeszcze nie. Wydawać by się mogło, że nawrócenie duszy do takiej właśnie roli nadaje się idealnie. Trudność polega jednak na tym, że Platowska *periagoge* nie pozwala sprowadzić się do jednego, wyjątkowego momentu życiowego, a zatem nie może być jednorazowym nawróceniem „ku” filozofii lub też jej absolutnym „początkiem”. Nagle nie można stać się miłośnikiem mądrości, czego przykładem jest chociażby postawa Dionizjosa Młodszego i doświadczenia Platona w trakcie trzeciej podróży sycylijskiej³⁷. Natychmiastowość bycia filozofem staje pod znakiem zapytania również w perspektywie tego, o czym pisze Platon w *Państwie*. Przedstawia tam umiłowanie mądrości jako pewien stan duszy – jako umiejętność widzenia Dobra i *noetycznej* sfery bytu³⁸. Problemem jest jednak nabycie tej umiejętności. Metafora odcinka wyraźnie informuje o tym, że porównane do słońca Dobro nie jest tym, co dostrzegalne nagle i powszechnie. Jego ujrzanie jest wynikiem złożonego procesu *paidetycznego* i konieczności przejścia określonych etapów poznawczego doskonalenia³⁹. Podobnie też w *Fedonie* droga do idei równości wiedzie przez ciąg

³⁵ „A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócenie się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy”. Platon, *Państwo*, 521 C. Właśnie ten fragment staje się najczęściej źródłem „epizodycznego”, „partykularnego” i wyłącznie „horyzontalnego” traktowania nawrócenia.

³⁶ Jest to chyba najbardziej popularna – choć w literaturze przedmiotu nie jedyna – forma rozumienia Platowskiej *periagoge*. Właśnie w ten sposób nawrócenie interpretują na przykład: J. Skrzypek-Faluszcak, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, s. 195-196; C.F. von Weizsacker, *Jedność przyrody*, t. K. Napiórkowski, Warszawa 1978, s. 452; K. Albert, *Studia o historii filozofii*, t. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006, s. 76, 87; E. Voegelin, *Platon*, s. 184-185. Ostatni z wymienionych badaczy dają podstawy ku takiemu odczytaniu nawrócenia w momencie, gdy próbują opisać je jako odrębne w ramach metafory jaskini wydarzenie.

³⁷ Zob. Platon, *List siódmy*, 340 B-341 E.

³⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 475 E-484 E, por. 500 B-D.

³⁹ Kiedy ustalone zostaje to, że władzę w państwie należy oddać w ręce miłośników mądrości, kiedy oni sami nazwani zostają tymi, którzy „całą duszą zwracają się do tego, co istnieje, którzy kochają byt i prawdę, a także tymi, którzy obcuja z tym, co boskie i ładne, sami się ładem wewnętrznym napełnia-

przypomnień⁴⁰, w *Uczcie* poznanie „piękna samego” wymaga przejścia określonych stopni⁴¹, zaś w *Fajdrosie* „piękność prawdziwa” rozpoznawana jest sukcesywnie, „jak przez zapocone szkła”⁴². Wreszcie w *Liście siódmym* poznanie „koła samego” wymaga przejścia trzech „przedstawień” i posiadania opartej na nich wiedzy – czyli „przemierzenia drogi prowadzącej przez nie wszystkie oraz wspinania się w górę i schodzenia na dół poprzez poszczególne stopnie”⁴³. A zatem: jeśli warunkiem bycia filozofem uczynimy poznanie idei, a do poznania tego miałyby przygotowywać właśnie nawrócenie duszy, to jego doświadczenie nie ma nic wspólnego z nagłością i natychmiastowością. Nie można więc mówić o „nagłym” i „natychmiastowym” nawróceniu „ku” filozofii. Przeciwnie, wiąże się ono raczej z przejściem pewnego procesu – wymaga czasu, przygotowania i pokonania określonych stopni czy też etapów. Tylko w takim sensie nawrócenie może być „wstępem” do filozofii.

W pismach Platona znajdują się opisy takich wyjątkowych zdarzeń, doświadczeń czy też przeżyć, które stanowią impuls kierujący „ku” filozoficznemu życiu, ale dyskusyjne jest, czy stanowią one egzemplifikację *periagoge*. Platon odnotował takie szczególne momenty, w których rozmówcy Sokratesa doznają głębokiego egzystencjalnego wstrząsu pod wpływem prowadzonych z nim dialogów. Alkibiades porównuje to doświadczenie do ukąszenia żmii⁴⁴, Menon do paraliżu, jaki powoduje drętwą morską⁴⁵, Nikiasz zauważa, że kto tylko pozwoli sobie na intelektualną bliskość z Sokratesem, ten już musi nieustannie rewidować własne życie⁴⁶, wreszcie sam Sokrates określa własne działanie za pomocą porównania do ukąszenia bąka wypuszczonego z ręki boga⁴⁷. Wydarzenia te mają bardziej emocjonalny niż intelektualny wymiar – zdumiewają, niekiedy fascynują, jak to było widoczne u Alkibiadesa. Powodują raczej wstrząs i odrętwienie – wstępne zakwestionowanie dotychczasowego sposobu myślenia i formy życia, aniżeli przynoszą konkretną zdolność widzenia idei i Dobra. Do wykształcenia w sobie tej zdolności wiedzie daleka i mozolna droga. Wspomniany już przykład Dionizjosa Młodszego świadczy o tym, że taki silnie emocjonalny początkowy poryw w kierunku filozofii wcale nie musi skończyć się sukcesem. „Ukąszenie zębem filozoficznych dyskusji” – ten nagły zwrot „ku” filozofii – nie pociąga też za sobą żadnej radykalnej przemiany u tego, kto go doświadcza – ani mentalnej ani egzystencjalnej. Powoduje on raczej zaciekawienie – intryguje, jak intrygował swymi dialogami Sokrates, ale trudno zgodzić się na to, by po jego doświadczeniu ktoś stawał się natychmiast filozofem.

jąc”, w następnej kolejności kilkakrotnie postawione zostaje pytanie o to, pod wpływem jakich „przedmiotów nauczania” będzie można takich ludzi wychować. Zob. tamże, 502 D, 504 A-505 A.

⁴⁰ Zob. Platon, *Fedon*, 73 A-75 E.

⁴¹ Zob. Platon, *Uczta*, 210 A-211 C, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴² Zob. Platon, *Fajdros*, 250 B.

⁴³ Zob. Platon, *List siódmy*, 342 E.

⁴⁴ Zob. Platon, *Uczta*, 217 E.

⁴⁵ Zob. Platon, *Menon*, 80 A, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴⁶ Zob. Platon, *Laches*, 187 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

⁴⁷ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 31 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005.

Obrazem filozoficznego „początku” czy też zwrotu „do” filozofii jest chociażby sytuacja opisana w Platońskim *Teajecie*. Tam, w obliczu zdumienia wobec – jak to określa Karl Albert – aporetycznej sytuacji duchowej tytułowego bohatera⁴⁸, Platoński Sokrates wypowiada następujące słowa: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, niż to właśnie”⁴⁹. A zatem według Platona momentem inicjującym filozoficzną drogę jest zdziwienie (*thaumadzein*) a nie nawrócenie (*periagoge*). Warto też odwołać się do jeszcze jednego obrazu, przytoczonego przez Diogenesa Laertiosa. Opisuje on historię Polemona, późniejszego scholarchy Akademii, który wtargnąwszy na wykład Ksenokratesa, doświadcza swoistego „nawrócenia na filozofię”⁵⁰. Stan, jakiego doznał Polemon, może być porównany do nawrócenia obecnego na płaszczyźnie religijnej. Jest głębokim egzystencjalnym doznaniem, które jednak dopiero budzi ciekawość i zapal do bliższego poznania tego, czego się było świadkiem. Dlatego opisana sytuacja jest dobrym przykładem „wstępu” do filozofii, ciągle jednak daleka jest od Platońskiego rozumienia nawrócenia duszy. Zauważmy też, że nawet zwolennicy rozumienia filozofii antycznej jako aktu konwersji – a takim jest na przykład Pierre Hadot – nie wspominają o „nawróceniu na” filozofię, ale akcentują raczej fakt, iż „cała” filozofia jest w swej istocie konwersją, która zawiera w sobie aspekt powrotu do siebie (*epistrofe*) oraz ideę przemiany i odrodzenia (*metanoia*)⁵¹. Nawrócenie „na filozofię”, jakiego mógł doznać Polemon, akurat w tym konkretnym momencie w żaden sposób gruntownie nie zmieniło ani jego samego, ani jego mentalnej kondycji. Doświadczył on raczej fascynacji żywym świadectwem filozoficznego życia, którego przykładem był Ksenokrates, aniżeli sam stał się jego uczestnikiem.

Te wyjątkowe momenty (przełomowe doświadczenia życiowe), które z pewnością mogą być odczytane jako impuls wiodący ku filozofii, są ważne, ale to nie one są nawróceniem duszy w sensie platońskim. Powtórzmy: efektem nawrócenia duszy u Platona jest możliwość poznania idei i Dobra – a to z kolei nie dokonuje się w sposób raptowny, nagły i bezrefleksyjny, jak może wyglądać zobrazowana przez te przełomowe doświadczenia życiowe pierwotna fascynacja czy zaciekawienie. Utożsamienie ich z nawróceniem wynika (oprócz „epizodycznego” interpretowania nawrócenia) również z tego, że platońskiej *periagoge* anachronicznie przypisuje się treści, jakie kilka wieków później charakterystyczne były dla nawrócenia (w dodatku specyficznie rozumianego) obecnego na gruncie religijnym. To właśnie tam mówi się o nagłym, niespodziewanym i wyjątkowym doświadczeniu, które radykalnie zmienia ludzkie życie. Spektakularnym tego przykładem jest nawrócenie św.

⁴⁸ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 107.

⁴⁹ Platon, *Teajtet*, 155 D, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005. „Na bogów, Sokratesie, nie masz pojęcia, jak się dziwię, co też to jest wszystko, i nieraz doprawdy, kiedy na to patrzę, w głowie mi się kręci i ciemno mi się robi w oczach”. Tamże, 155 C. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak i in., Warszawa 1990.

⁵⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IV, 3, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.

⁵¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 223-226.

Pawła związane z wydarzeniem u bram Damaszku. W jego efekcie Szawel przyjmuje chrzest, zmienia imię (co jest wymownym znakiem radykalnej metamorfozy) i dołącza do chrześcijan⁵². Takie nawrócenie jest aktem woli, gwałtownym protestem przeciw swoim dotychczasowym preferencjom, upodobaniom, poglądom i nawykom. To radykalne „nie” powiedziane wcześniejszemu „ja”. I ono właśnie (a przynajmniej w przypadku św. Pawła tak było) jest doświadczeniem nagłym i natychmiastowym. Co istotne, nie jest początkiem drogi „ku” chrześcijaństwu, ale początkiem „drogi chrześcijanina”. To rozróżnienie jest tutaj kluczowe. Gdyby analogicznie zinterpretować *periagoge*, to należałoby je rozumieć nie jako początek drogi „ku” filozofii, ale jako mający miejsce tu i teraz „początek drogi filozofa”. Ale takie rozumienie nie znajduje podstaw. Dlatego *periagoge* zasadniczo różni się od nawrócenia religijnego.

Platońskie nawrócenie duszy różni się od nawrócenia religijnego także tym, że wynika z rozpoznania aporii w świecie zmysłowym. Jest więc – przeciwnie do nawrócenia pawłowego – aktem rozumu. Wymaga refleksji, uzasadnienia i gruntownej zmiany własnej świadomości. Trzeba jednak pamiętać, że nawet na gruncie religijnym rozumie się nawrócenie również „jako proces porzucania grzechu i uświęcania oraz ciągłej przemiany duchowej („metanoia”), który obejmuje całe życie człowieka (tzw. drugie nawrócenie)”⁵³. Tak w Starym jak i Nowym Testamencie podkreśla się konieczność przejścia pewnych etapów, np.: rozpoznania własnej sytuacji życiowej, akceptacji Ewangelii, jej aktualizacji w życiu, przemiany sposobu myślenia i postępowania. Nawrócenie zawiera też elementy zadośćuczynienia, pokuty, modlitwy i miłości. „Jako stała postawa i proces polega na wytrwałym dążeniu do świętości”⁵⁴. O czym to świadczy? Przede wszystkim o tym, że nawet dla nawrócenia religijnego nagłość i natychmiastowość wcale nie jest cechą tak oczywistą. Zamiast nich istotą nawrócenia jest raczej droga ciągłego duchowego zmagania się. Dobrze widać to na przykładzie losów św. Augustyna. Słynne wydarzenie w ogrodzie mediolańskiego domu, które miało miejsce przy końcu 386 roku, czyli: usłyszenie słów „weź i czytaj”, a następnie lektura *Listu do Rzymian św. Pawła*, uznawane jest za spektakularny moment jego nawrócenia⁵⁵. Istnieje jednak spór co do tego, na ile jest to opis rzeczywistych wydarzeń, a na ile obraz fikcyjny. Biorąc zapewne również to pod uwagę, badacze skłaniają się ku opinii, że nawrócenie św. Augustyna nie było nagłym życiowym zwrotem (jak chociażby to, którego doświadczył św. Paweł), lecz punktem kulminacyjnym wielu miesięcy bolesnego dojrzewania: filozoficznych studiów i intelektualnych poszukiwań (lektura Plotyna, Cyserona, manicheizm), a tak-

⁵² Zob. *Dzieje Apostolskie* 9, 1-22, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.

⁵³ *Encyklopedia* Zob. H. Witczyk, J. Machniak, J. Orzeszyna, *Nawrócenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. XIII, Lublin 2009, s. 852-856.

⁵⁴ Tamże, sub voce *nawrócenie*, s. 855. Współczesnym przykładem „procesualnego charakteru nawrócenia” i jego intelektualnego wymiaru jest postać Chestertona. Zob. G.K. Chesterton, *Kościół katolicki i konwersja. Droga do nawrócenia*, tł. M. Reda, Sandomierz, 2012.

⁵⁵ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII 12, tł. Z. Kubiak, Kraków 1997.

że wpływów ze strony szeregu osób: św. Ambrożego, matki, tzw. „beziemniej” kobiety, Alipiusza, Pontycjana czy też przykładu życia Mariusza Wiktoryna. Sam Augustyn porównał później ów proces do ciąży⁵⁶. Reasumując: nawet na płaszczyźnie religijnej nawrócenia nie można ograniczyć do najbardziej nawet spektakularnego pojedynczego wydarzenia, które raz na zawsze radykalnie zmienia ludzkie życie. Podobnie jest w przypadku *periagoge*. Nie może to być egzystencjalne doświadczenie, które przekreśla dotychczasowy sposób życia i w sposób natychmiastowy czyni człowieka kimś zupełnie innym – czyli właśnie filozofem. Bycie filozofem to owoc przede wszystkim drogi mentalnego dojrzewania, zaś decyzja o wstąpieniu na nią to coś zupełnie innego.

3. Nawrócenie a poznanie mistyczne i „koniec” filozofii

Periagoge interpretowana jest nie tylko jako „początek” filozofii, ale również łączona jest z jej finalnym etapem – czyli ostatecznym poznaniem Dobra. Zdaniem Karla Alberta, ostatni – opisany w alegorii jaskini – stopień wznoszenia się poznania to ten moment, kiedy wyzwolony więzień może, choćby tylko przez chwilę, patrzeć w słońce. „Jest to najwyższy – dostępny człowiekowi – szczybel poznania: patrzenie w słońce, które znowu jest obrazem tego, co Platon w alegorii jaskini określa jako *ideę* Dobra [517 B-C: he tou agathou idea]”⁵⁷. Jak zauważa dalej, jest to poznanie ostateczne, intuicyjne i niedyskursywne⁵⁸. Jest ono diametralnie inne niż poznanie racjonalne, gdyż zakłada „całkowite odwrócenie spojrzenia, *periagoge*”⁵⁹. Podobnego zdania jest W. Jaeger twierdząc, że Platońskie nawrócenie jest całkowicie wolne od intelektualizmu⁶⁰. Karl Albert, a nie jest on w tym poglądzie odosobniony⁶¹, odnajduje szereg podobieństw między filozofią Platona a doświadczeniem mistycznym, a następnie łączy *periagoge* z ostatecznym etapem tego doświadczenia, czyli „bezpośrednim oglądem poznawczym”. Nie twierdzą, że takiej formy poznania w Platońskiej epistemologii nie ma. Nie kwestionuję też wartości doświadczenia mistycznego. Sądzę jedynie, że dyskusyjne jest jego utożsamienie akurat z *periagoge*. Dyskusyjne jest bowiem umieszczanie nawrócenia w ostatniej fazie poznawczego doskonalenia – czyli w obliczu poznania Dobra. Twierdzą bowiem, że nawrócenie do tego ostatecznego poznania może prowadzić i przygotowywać – doskonalić duszę, ale nim samym już nie jest. Uzasadniając to twierdzenie omówię teraz te cechy,

⁵⁶ Zob. H. Chadwick, *Augustyn*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2000, s. 31-48, 100-104; por. H. Marrou, *Augustyn*, tł. J.S. Łoś, Kraków 1966, s. 28-29; por. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993, s. 69-102; por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007, s. 87-119.

⁵⁷ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 158.

⁵⁸ Nie jest to – jak stwierdza autor *Wprowadzenia do filozoficznej mistyki* – również poznanie dyskursywne, gdyż poza nim nie ma już więcej nic do poznania; jest to ogląd poznawczy, mający bezpośrednio przed oczami oglądane treści. Zob. tamże, s. 159.

⁵⁹ Tamże, s. 159.

⁶⁰ Zob. W. Jaeger, *Paideia*, s. 876.

⁶¹ B. McGinn, *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I: *Fundamenty mistyki. (Do V wieku)*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.

które – jako istotne dla poznania mistycznego – zaproponował K. Albert. Odnajdę je w wybranych przykładach mistycyzmu chrześcijańskiego, a następnie wskażę, że obce są one Platońskiej *periagoge*.

Rozpocznę jednak od tego, że stanowisko Karla Alberta nie jest całkowicie pozbawione racji. Przede wszystkim z tego względu, że doświadczenie mistyczne może mieć wymiar filozoficzno-poznawczy⁶². Hierarchia władz poznawczych i droga ich doskonalenia, której kulminacją jest ogląd tego, co w strukturze bytu ostateczne, najwyższe i nieuwarunkowane, stanowi niezbywalny element tego doświadczenia⁶³. Dlatego właśnie mistyczne poznanie może być niekiedy łączone z nawróceniem duszy. Ale to nie wszystko. Połączenie to wydaje się być zasadne również wtedy, gdy uwzględnimy określenia charakteryzujące wyjątkowy status Dobra, (zwłaszcza to, że jest ono „poza” i „ponad” bytem – *epekeina*), oraz gdy weźmiemy pod uwagę głębię symbolu nawrócenia. Kuszące jest bowiem wykorzystanie tego właśnie symbolu, wyrażającego radykalną odmienność, nowość i wyjątkowość doświadczenia, dla opisanego właśnie odmienności, nowości i wyjątkowości poznania Dobra. Gdy wreszcie uwzględnimy obecność pojęcia *eksaiphnes* (nagle, natychmiast)⁶⁴, które na przykład w *Uczcie* wyznacza radykalny przełom w postaci finalnego widoku Piękna „samego w sobie”⁶⁵, to rzeczywiście może pojawić się przekonanie o mistycznym wymiarze filozofii Platona i tendencja do utożsamienia *periagoge* z ostatnią fazą mistycznego doświadczenia poznawczego⁶⁶. Filozoficzna

⁶² „Mistycyzm spekulatywny” Eckharta, w którym istotną rolę odgrywa doktryna „powrotu intelektu do Boga”, jest czymś zupełnie innym niż „mistycyzm uczuciowy” Bernarda z Clairvaux. Zob. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009, s. 38. Inny z badaczy wskazuje z kolei na to, że Eckhart jest mistykiem-uczonym, mistykiem-filozofem, dla którego problem zjednoczenia Boga i człowieka jest przede wszystkim problemem ontologicznym. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 217-218. Jednakże na tej mistycznej drodze intelektu chodzi o to, aby człowiek wyrzekł się własnej wiedzy i tym samym otworzył na wiedzę boską. Wtedy – pisał Eckhart – będziemy wiedzieć wiedzę boską, a nasza niewiedza zostanie uszlachetniona i ozdobiona wiedzą nadnaturalną. Tamże, s. 232.

⁶³ Opisując mistyczne porwanie duszy, czyli jej ekstatyczne wyjście poza siebie, św. Tomasz z Akwinu mówi o różnych formach widzenia Bożej prawdy: zmysłowej wyobraźni, poznaniu myślowym (intelektualnym) i bezpośrednim poznaniu istotowym. Akwinata zaznacza, że dusza – zakładając wyłączenie zmysłów – może być porwana ku temu, co leży poza jej naturą. I właśnie w ten sposób może zostać „podniesiona do najwyższego widzenia istoty Boga”, wykraczając jednocześnie poza poznanie wyobrażeń i zmysłowych form. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 175, a. 3, ad. 1, a. 2, a. 4, t. 23, tł. P. Bełch, Londyn 1982.

⁶⁴ Zob. *Eksaiphnes*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 1, O. Jurewicz (red.), Warszawa 2000, s. 316.

Na rolę tego pojęcia w filozofii Platona zwrócił uwagę C. Wodziński, łącząc je z problematyką światła i widzenia. Jego zdaniem „nagle” oznacza moment „cudownej” przemiany – „przejścia” od niewidzenia do widzenia. „Zapamiętajmy tę charakterystykę: nagła zmiana „naturalnego nastawienia” – raptowna zmiana niewiarygodnego w wiarygodne, nieoczywiste w najbardziej oczywiste. Radykalna „optyczna” konwersja”. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008, s. 237.

⁶⁵ Zob. Platon, *Uczta*, 210 E.

⁶⁶ McGinn stwierdza wręcz, że „głębokie podobieństwo myśli Platona z wieloma odmianami misty-

mistyka zakłada też, że kontemplacja (*theoria*) kończy się nagłym i bezpośrednim oglądem tego, co najwyższe, któremu towarzyszy ostateczne zjednoczenie niwelujące granice między podmiotem a przedmiotem⁶⁷. Zjednoczenie to nie ma jednak charakteru intelektualnego, nie polega na ujmowaniu przedmiotu w definicję, ale jest doświadczeniem intuicyjnym⁶⁸. Owszem, istnieją takie fragmenty dialogów Platona, które wskazywać mogą na nagłość i natychmiastowość ostatecznego doświadczenia poznawczego⁶⁹; istnieją też takie, które sugerują „niewyraźności” tego, co najwyższe⁷⁰; wreszcie takie, w których obecna jest specyficzna relacja zachodząca między poznającym a poznawanym⁷¹. Są to jednak opisy okoliczności znamionujących doświadczenie granic ludzkiego poznania i relacjonujących ostatni jego etap, czyli sam moment finalnego oglądu. Trudność polega na tym, że z tym ostatecznym oglądem nawrócenie duszy ściśle się wiąże, niemniej jednak nie daje się do niego sprowadzić. Zasadnicza różnica między nimi jest taka, że *periagoge* do tego finalnego etapu podprowadza i przygotowuje, ale samym ostatecznym poznaniem nie jest. Gdyby takim było, to – według powyższych określeń – musiałoby być przede wszystkim raptowne, niespodziewane i niewyraźne. Nawrócenie duszy takim nie jest, gdyż jego istota polega na zajmowaniu się wspomnianymi w siódmej księdze *Państwa* dyscyplinami i wieńczącymi je dialektyką⁷². Jako kształtowanie intelektu, nie może ono być czymś nagłym i nieoczekiwanym. Wymaga raczej długotrwałej i systematycznej pracy – „nawracania duszy”. Z kolei niedefiniowalność nawrócenia kolidowałaby z jego propedeutyczną funkcją w zakresie *noetycznego* poznania, które z samej swej natury musi być wyrażalne pojęciowo. Natomiast na niewyraźność nawrócenia można się zgodzić, ale tylko w jednym przypadku – gdy chodzi o jego

ki chrześcijańskiej nie jest nigdzie tak oczywiste jak w jego stanowczym przekonaniu na temat tego, co myśliciele, którzy przeczą istnieniu jakiegokolwiek formy poznania wyższej od pojęciowego, zawsze uważali za niedorzeczne urojenie – paradoksu ciągłych starań uchwycenia w słowach niewysłowionej Pierwszej Zasady, o której mówi się, że jest nieopisywalna”. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 39.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 33-35.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 34; por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 158-159.

⁶⁹ W Platonskiej *Uczcie* określenie *eksaiphnes* wyznacza radykalny przełom w postaci finalnego widoku Piękna „samego w sobie”. Zob. Platon, *Uczta*, 210 E. Wstrząs i nagłość doświadczenia piękna, jak również tymczasowość i chwilowość oglądu tego, co najwyższe, odnotowane są także w *Fajdroście*, 247 D, 251 A i *Liście siódmym*, 344 B.

⁷⁰ Zob. Platon, *Kratylos*, 429 A-432 B, tł. Z. Brzostowska, Lublin 1990. We wskazanym fragmencie zawiera się krytyka predykacyjnej funkcji słowa; zob. Platon, *Uczta*, 211 A; zob. Platon, *Państwo*, 509 B; Platon, *Fajdros*, 247 C; zob. Platon, *Timajos*, 28 C, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005; zob. Platon, *List siódmy*, 343 C-D; zob. Platon, *List drugi*, 314 A-C, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

Trzeba też zauważyć, że taka niewyraźność wizji uszczęśliwiającej, ekstazy zjednoczenia duszy z Bogiem stanowiła trwałe element mistycznej tradycji średniowiecza, który obecny jest na przykład u św. Bernarda z Clairvaux czy św. Bonawentury. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 166, 329.

⁷¹ Mowa tutaj o „podobieństwie” i „więzi pokrewieństwa”. Zob. Platon, *List siódmy*, 343 E-344 A; zob. Platon, *Uczta*, 209 A-D; zob. Platon, *Fajdros*, 248 A, 252 E-253 C.

⁷² Zob. Platon, *Państwo*, 525 A-534 E, tł. W. Witwicki.

efekt. Niewyraźalne i niedefiniowalne może ono być dla tego, kto osobiście go nie doznał. O skutkach nawrócenia duszy – czyli o zdolności poznania *noetycznego*, mogą mówić tylko ci, którzy go osobiście doświadczyli. Natomiast trzecia z wymienionych cech tego finalnego oglądu – „więź pokrewieństwa”, wytworzyć się może, ale właśnie dopiero w efekcie nawrócenia. Dusza „nawrócona” upodabnia się do poznawanych przez nią przedmiotów.

Choć przy opisie nawrócenia Platon posługuje się wzmiankowanym już obrazem „oka duszy”, który – jak zauważa B. McGinn – jest jednym z najbardziej wpływowych mistycznych obrazów używanych przez Platona⁷³, to jednak nie wystarcza to, aby postawić znak równości między *periagoge* a ostatecznym poznaniem niedyskursywnym. To, co zasadniczo różni nawrócenie duszy od poznania mistycznego to fakt, iż ostateczna kontemplacja jest – posługując się słowami św. Jana od Krzyża – „poznaniem bez poznawania”⁷⁴. Jak to określenie rozumieć? Dla św. Augustyna „doświadczenie mistyczne jest poznaniem wartościującym, opartym na wierze i miłości”⁷⁵, którego warunkiem jest wyjście poza poznanie zmysłowe i intelektualne, a w szczególnie intensywnych stanach mistycznych zanika w ogóle funkcjonowanie tych władz. Według św. Bonawentury, w obliczu najwyższego poznania Boga rozum ludzki jest zbyt słaby, więc potrzebuje oświecenia i łaski⁷⁶. Dla Tomasza z Akwinu bezpośrednie poznanie istotowe jest czymś diametralnie innym niż poznanie intelektualne⁷⁷. Natomiast McGinn sądzi, że w „*Uczcie* i innych tekstach Platon jasno pokazuje, iż samego szczytu duchowej drogi nie osiąga się tylko własnymi siłami, lecz że konieczne jest, aby na końcu całego procesu otrzymać objawienie lub też w sposób *nagły* (*exaiphnes*) ujrzeć transcendentny cel”⁷⁸. Jak więc widać, mistyczne doświadczenie zakłada niewystarczalność ludzkich władz poznawczych a nawet niedoskonałość poznania intelektualnego, co sprawia, że domaga się swego „dopełnienia” ze strony wiary, miłości, oświecenia czy łaski. W skrajnym przypadku – jak u św. Bonawentury – celem duchowej pielgrzymki człowieka nie było stanie się

⁷³ Zob. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 37. Na temat „oka duszy” w kontekście Augustyńskiej teorii iluminacji, zob.: Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 177.

⁷⁴ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, XXXIX, 12, w: tenże, *Dzieła*, t. III, tł. O. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949. Jest to takie poznanie, w którym – jak pisze św. Jan od Krzyża – naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie, w milczeniu, w spokoju, w ciemności i ukryciu przed wszelkim zmysłowym i naturalnym poznaniem. *Dusza biernym sposobem otrzymuje poznanie substancjalne, wolne od wszelkich wyobrażeń. To poznanie udziela się duszy bez jej wysiłków i bez jej działania.* Zob. tamże, XXXIX, 12.

⁷⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 229-230.

⁷⁶ Zob. Z. Kijas, *Święty Bonawentura*, Kraków 2002, s. 32-34.

⁷⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, q. 175, a. 3, ad. 1, a. 2-4.

⁷⁸ Zob. B. McGinn, *Obecność Boga*, s. 38. „Jakkolwiek filozofia Platona nie jest religią zbawienia, z wyodrębnioną postacią zbawcy i rozwiniętym systemem poglądów na temat konieczności boskiej pomocy, to udzielana przez pięknego umiłowanego „łaska” wydaje się odgrywać niezbędną, jeśli nie absolutnie konieczną rolę w momencie wejścia na drogę prowadzącą do kontemplacji”. Tamże, s. 44.

znawcą, ale miłośnikiem⁷⁹.

Z tak rozumianym poznaniem mistycznym – z „poznaniem bez poznania” – nawrócenie duszy nie może być utożsamione z następujących względów: po pierwsze, *periagoge* wyraźnie skierowane jest w stronę „świata myśli” (*ton noeton topon*), a więc sfery, dla której właściwe jest poznanie *noetyczne*. Dlatego właśnie – i to jest druga istotna cecha – to przede wszystkim intelekt (*nous*) jest tym pierwiastkiem duszy, który się nawraca ku nowej specyfice poznania. Trudno więc oczekiwać, by dokonujący nawrócenia *nous* nagle – w ostatniej fazie swego doskonalenia – zmienił charakter i wyewoluował jako poznanie „*pozanoetyczne*”. Po trzecie zaś, doskonale nie poznania w drodze nawrócenia duszy nie wykracza ostatecznie poza przyrodzone zdolności ludzkie, gdyż Platon wyraźnie mówi, że człowiek tę władzę poznawczą już posiada, a jedynie używa jej w sposób niewłaściwy, niepełny – „tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba”⁸⁰. Dlatego też człowiekowi nie trzeba „wszczepiać” żadnej nowej władzy poznawczej, a jedynie udoskonalić (wykształcić) tę, którą już ma, czyli umysł (*nous*). Można więc powiedzieć, że nawrócenie jest *stricte* „samodzielnym” wysiłkiem, podobnie jak wyłącznie osobisty charakter ma kształtowanie *noetycznej* sprawności poznawczej. W tym właśnie ewidentnie racjonalnym „kształtowaniu umysłu”, (o ile w ogóle jego kształtowanie może mieć charakter inny niż racjonalny), w tym „wznoszeniu się duszy do świata myśli”, rola nawrócenia się wyczerpuje, gdyż *periagoge* przygotowuje dopiero możliwość ostatecznego poznawczego doświadczenia. Innymi słowy: nawrócenie zaczyna się dużo „wcześniej” niż widzi to K. Albert, bo jeszcze w jaskini – czyli w tym pierwszym momencie zrzucenia kajdan, który stanowi impuls do zakwestionowania dotychczasowych przekonań i podjęcia wysiłku intelektualnego doskonalenia. Ale nawrócenie także „kończy” się wcześniej niż chcieliby tego zwolennicy interpretacji mistycznej, gdyż nie sięga tej najwyższej aktywności poznawczej, a jedynie przygotowuje do niej rozum (*nous*). Można powiedzieć, że Platońska *periagoge* zaczyna się od intelektu, w jego doskonaleniu się spełnia i wreszcie na nim się też kończy. Nawrócenie duszy u Platona jest więc racjonalne w całym swym przebiegu („do samego końca”) – inaczej niż na przykład u Mistra Eckharta. Choć jest on określany mianem „mistyka-uczonego” i „mistyka-filozofa”⁸¹, choć R. Otto stwierdził, że nigdzie „nauka” nie odgrywa większej roli niż u tego właśnie mistyka⁸², to jednocześnie badacz ten zauważa, że zdolność rozumienia (*intellectus*) nie jest dla Eckharta tym, co „zwykliśmy zwać intelektem”, lecz raczej stoi ponad wszelkim *ratio*, ponad zdolnością

⁷⁹ Mistyka teologiczno-filozoficzna na przykład św. Bonawentury, choć zakorzeniona w tradycji intelektualnej św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity czy Ryszarda od św. Wiktora, zakładała cel inny niż poznawczy. „Nie prowadziła ona do zdobycia jedynie racjonalnego poznania na temat życia ani też do odkrycia natury Boga, ale kierowała serce i umysł pielgrzyma do poddania się działaniu przemieniającej siły miłości jednoczącej z Umiłowanym”. Zob. Z. Kijas, *Św. Bonawentura*, s. 56.

⁸⁰ Platon, *Państwo*, 518 D.

⁸¹ Zob. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart*, s. 217-218.

⁸² Zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 43.

„rozumu” dyskursywnego, tworzącego pojęcia, wnioskującego, dowodzącego⁸³.

Podsumowując: nawrócenie duszy jest do końca „samodzielne” i do końca „racjonalne” (a więc inaczej niż poznanie mistyczne) dlatego, że polega na doskonaleniu rozumu i tej jego sprawności poznawczej, której ukoronowaniem jest dialektyka. Nie jest natomiast nagłe, intuicyjne czy ponaddyskursywne jak bezpośrednie poznanie Dobra. Nawrócenie duszy będzie dla tego typu najwyższego poznania formą wprowadzenia i ewidentnie intelektualnego przygotowania, niemniej jednak ten bezpośredni i finalny ogląd Dobra nie jest już nawróceniem⁸⁴. Innymi słowy: nawrócenie duszy nie dokonuje się „w obliczu” Dobra ani nie jest „ponadracjonalną” sprawnością odpowiadającą jego „ponadbytowości”, ale raczej dopiero dzięki nawróceniu Dobra może zostać poznane. Dlatego właśnie identyfikuję *periagoge* z całą drogą prowadzącą ku wyjściu z jaskini, dosłownie ze „wznoszeniem się duszy do świata myśli” i z procesem takiego doskonalenia rozumu, który uzdalnia go do poznania *noetycznego*, a w obliczu Dobra wykazuje swą szczytową sprawność poznawczą, ustępując miejsca jego ujęciu intuicyjnemu i ponaddyskursywnemu. O ile na drodze nawrócenia, na drodze intelektualnego kształcenia, dozwolona jest jeszcze pewna forma perswazji, ćwiczeń, i dialogicznego towarzyszenia, o tyle w obliczu Dobra – zgodnie z jego intuicyjnym, ponaddyskursywnym i bezpośrednim poznaniem, nie ma miejsca na jakikolwiek przymus i jakąkolwiek aktywność pośredniczącą. Zatem nawrócenie duszy nie może być utożsamione ani z poznaniem mistycznym, ani ostatecznym oglądem Dobra. Nie pozwala na to, z jednej strony, istota nawrócenia, a z drugiej cechy, jakimi ten ostateczny ogląd winien się charakteryzować. Zrównanie nawrócenia z oglądem tego, co w strukturze bytu ostateczne spowodowałyby wyjście „poza” i „ponad” filozofię, czyli znalezienie się w centrum doskonałego, mistycznego zjednoczenia⁸⁵, w którym jakakolwiek droga i dążenie kończy się, a pozostaje jedynie niezmacona żadnym brakiem doskonała unia⁸⁶.

⁸³ Zob. tamże, s. 44.

⁸⁴ Jak zauważa S. Blandzi, właśnie bez nawrócenia, czyli całościowego jej przedstawienia, nie jest możliwe wyjście z jaskini doksa i apaudeusia oraz bezpośredni ogląd „istoty-prawdy”, który osiągnąć jest w aktach ponadmysłowej i ponaddyskursywnej intuicji – *noesis*. Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 110.

Podobnego zdania jest B. Dembiński, który stwierdza, że dialektyka pozwala otworzyć się na pełnię tego, co „samo w sobie”. Następnie stawia pytania, czy jest to warunek wystarczający uchwycenia „istoty” tego, co „samo w sobie”? Odpowiadając stwierdza, że w przekonaniu Platona „trzeba czegoś więcej, czegoś, co można by określić mianem oglądu tego, co „samo w sobie”, szczególnego „doświadczenia” czy raczej „widzenia” ujawniającego się źródła”. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 74.

⁸⁵ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 101.

⁸⁶ To ograniczenie roli *periagoge* do funkcji wyłącznie propedeutycznej i pośredniczącej nie jest jednoznaczne z faktem, iż negują specyfikę ostatecznego, najwyższego poznania, które u Platona lub Arystotelesa przyjęło postać „filozofii pierwszej”, a której interpretację zaproponował S. Blandzi. W tej właśnie koncepcji „filozofii pierwszej” jest miejsce na nawrócenie rozumiane jako poznawcze dosko-

Zakończenie

Platońska *periagoge* jest tym, co istotnie definiuje stan umysłu miłośnika mądrości; jest tym, co definitywnie decyduje o jego tożsamości. Za sprawą tego, że nawrócenie ma charakter poznawczy, że jest drogą epistemologicznego doskonalenia duszy i kształtowania w niej zdolności poznania *noetycznego*, otwiera ona na możliwość zobaczenia tego, co w strukturze bytu „nowe” i „inne”. Dzięki nawróceniu świat filozofa sięga „dalej” – sięga *noetycznego* wymiaru bytu. *Periagoge* to – jeszcze inaczej mówiąc – droga wysubtelniania ontycznej świadomości poprzez zajmowanie się takimi dyscyplinami jak: arytmetyka, geometria, astronomia, planimetria, teoria harmonii i wreszcie dialektyka⁸⁷. Uzdalnia ona umysł (*nous*) do poznania „rzeczy samych” a zwłaszcza Dobra. *Periagoge*, rozumiana jako doskonalenie *noetycznego* poznania, jest tym motywem, który stanowi odpowiedź na dramatyzm rozłamu między faktycznym a pożądanym stanem w problematyce wychowawczej, politycznej, ontycznej czy poznawczej. I im bardziej myśl Platona będzie zbudowana na dualizmie *demos* – filozof, niesprawiedliwość – sprawiedliwość, *apaideusia* – *paideia*, mniemanie – wiedza, zmysły – rozum, im bardziej zmierzać będzie ku ekskluzywizmowi etycznemu czy ontologiczno-epistemologicznemu, tym bardziej potrzebować będzie elementu, który te bieguny połączy. Właśnie to zadanie spełnia *periagoge*. Ze wskazanych względów nie może ona być wstępem do filozofii, czyli nagłym porywem, częstokroć emocjonalnym uniesieniem, zdziwieniem lub stwierdzeniem własnej ignorancji, które powoduje głęboki wstrząs i kieruje ku umiłowaniu mądrości. Nie może też być doświadczeniem mistycznym – pozaracjonalnym zjednoczeniem z Dobrem. Platońska *periagoge* to w pełnym tego słowa znaczeniu droga filozofii, czyli droga nawracania duszy do widzenia świata takim, jakim on w rzeczywistości jest – świata o zróżnicowanych stopniach ontycznych i odmiennych sposobach istnienia. I właśnie do tego, aby ów złożony ontycznie świat zobaczyć, potrzebna jest *periagoge holes tes psyches* – potrzebne jest nawrócenie całej duszy, czyli jej mentalna transformacja. Potrzebna jest całkowita przemiana, zupełnie inna (nowa) zdolność widzenia, jak nowe i odmienne jest to, co *noetyczne*. Ta intelektualna metamorfoza angażuje też całego człowieka i wszystkie wymiary jego życia. Racjonalna przemiana skutkuje transformacją osobowościową, moralną i społeczno-polityczną. Ktoś, kto doświadczył nawrócenia duszy jest już człowiekiem zupełnie innym, jest *atopiczny*, bo jest w pełnym tego słowa znaczeniu „nie stąd”. To ktoś, kto dzięki nawróceniu poznał, że domeną człowieka – istoty racjonalnej – jest „świat myśli”.

Literatura

nalenie. Skoro bowiem „pierwsza filozofia” polega tutaj na uchwyceniu „przyczyn najwyższego rzędu”, na wytłumaczeniu wszystkiego w świetle „racji ostatecznych” (zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, s. 21-23, 25), a zatem jest faktycznie tą najwyższą i ostateczną formą poznania, to właśnie *periagoge* stanowiłaby dla niej wstęp i przygotowanie. Niemniej jednak nie byłyby one tym samym. Nawrócenie pełniłoby właśnie funkcję propedeutyki dla „filozofii pierwszej”.

⁸⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 531 E-534 E.

- Albert, K., *Studia o historii filozofii*, tł. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006.
- Albert, K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, tł. K. Leśniak i in., Warszawa 1990 s. 615-857.
- Blackburn, S., *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Brown, P., *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański, Warszawa 1993.
- Chadwick, H., *Augustyn*, tł. T. Szafranski, Warszawa 2000.
- Chesterton, G.K., *Kościół katolicki i konwersja. Droga do nawrócenia*, tł. M. Reda, Sandomierz 2012.
- Dembiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.
- Dzieje Apostolskie*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Eksaiphnes*, w: *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. I, Warszawa 2000, s. 316.
- Gadamer, H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato: The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998.
- Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy*, vol. V: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1996.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Heidegger, M., *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 179-209.
- Jaeger, W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaskóła, J., *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania. PLATON*, Wrocław 2000.
- Kijas, Z., *Święty Bonawentura*, Kraków 2002.
- Kijewska, A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Kowalczyk, S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Krokiewicz, A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Marrou, H., *Augustyn*, tł. J. Łoś, Kraków 1966.
- McGinn, B., *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009.
- McGinn, B., *Obecność Boga: historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I: *Fundamenty mistyki. (Do V wieku)*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.
- Otto, R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Paczkowski, P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Periogo*, w: *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddel, R. Scott (revised by H.S. Jones), Oxford 1968, s. 1367.
- Periogo*, w: *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001, 179.
- Periogo*, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962, s. 479-480.
- Piórczyński, J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 107-186.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 625-714.
- Platon, *Kratylos*, tł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Platon, *Laches*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 211-248.
- Platon, *List drugi*, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 5-12.
- Platon, *List siódmy*, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24-68.
- Platon, *Menon*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 457-503.

- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 551-583.
- Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11-338.
- Platon, *Sofista*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 431-500.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 327-430.
- Platon, *Timajos*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 663-743.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 28-89.
- Popper, K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Sieroń, J., *Status jednostki i państwa w greckiej polis w świetle filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa*, Katowice 2003.
- Skrzypek-Faluszczyk, J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. I, Warszawa 2000.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962.
- Stróżewski, W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Szlezák, T. A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005.
- Św. Augustyn (Augustinus Aurelius), *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1997.
- Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. III, tł. O. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949, s. 271-278.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tł. P. Belch, Londyn 1982.
- Voegelin, E., *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- Weizsacker, C. F., *Jedność przyrody*, tł. K. Napiórkowski, Warszawa 1978.
- Witczyk, H., Machniak, J., Orzeszyna, J., *Nawrócenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. XIII, Lublin 2009, s. 852-856.
- Wodziński, C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008.
- Wolicka, E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- Wróblewski, W., *Arystokracja Platona*, Warszawa-Poznań 1972.