
WSCHODNI ROCZNIK HUMANISTYCZNY
TOM XX (2023), №4
s. 179-194
doi: 10.36121/msubczak.20.2023.4.179

Marcin Subczak
ORCID 0000-0002-4346-1048
(Uniwersytet Rzeszowski)

Konwersja duszy (*periagoge*) w filozofii Platona

Streszczenie: Niniejszy artykuł dotyczy problemu konwersji duszy (gr. *periagoge*), który obecny jest w filozofii Platona. Wydarzenie to pojawia się w kontekście najsłynniejszego chyba platońskiego obrazu – mianowicie alegorii jaskini. Hermeneutyczna potencjalność tej paraboli sprawia, że jest ona w bardzo różny sposób odczytywana i interpretowana. Nie inaczej dzieje się z motywem nawrócenia/odwrócenia duszy. Dlatego w tym artykule badam prądomocność wspomnianych interpretacji. Analizuję przede wszystkim zakres semantyczny pojęć *periago* i *periagoge*, jak również ich kontekstualne usytuowanie, każdorazowo istotnie określające znaczenie tych terminów. Z punktu widzenia rozumienia filozofii założyciela Akademii jest to tyle istotne, że przez wielu badaczy mit jaskini jest uważany za obraz najbardziej dla tej filozofii emblematyczny.

Słowa kluczowe: Platon, *psyche*, *periagoge*, konwersja.

The conversion of a soul (*periagoge*) in the Plato's philosophy

Annotation: This article concerns the issue of a soul's conversion, located in the Plato's philosophy. This episode appear in the context of the most famous Plato's depiction – to wit: the allegory of the cave. Hermeneutical malleability make this parable interpreted in the many different ways. The same is with the theme of a souls' conversion. For that reason in this article I examine validity of the interpretations I mentioned before. Primarily I explore the semantic extend of the term: *periago* and *periagoge*, their context as well, which essentially determines a meaning of this terms. From the point an understanding of the Academy's founder philosophy, it is essential because for many researchers the myth of the cave is considered as the most emblematic for that philosophy.

Keywords: Plato, *psyche*, *periagoge*, conversion.

Wstęp

Pisma Platona są jednym z najznamienitszych przykładów geniuszu antycznej myśli greckiej. Świadczy o tym głębia i rozległość podejmowanych w nich problemów, wnikliwość spojrzenia na poruszane kwestie, kunsztowne ich zespolenie jak również specyficzna literacka forma, która angażuje czytelnika w przedstawiony w dialogach proces myślenia do tego stopnia, że można mieć poczucie, iż Platon mówi do każdego odbiorcy osobiście, w sposób ciągle żywy i aktualny. Na przestrzeni wieków w dorobku założyciela Akademii eksponowano bardzo różne treści, które dodatkowo odczytywano na odmienne sposoby – zależnie od kulturowego klimatu danej epoki, dominującego wówczas nurtu filozoficznego a nawet osobistych preferencji poszczególnego badacza. Wszystko to sprawiło, że ogrom interpretacji platońskiej myśli, jak również paradygmaty, w świetle których je formułowano, stanowią dziś odrębną dziedzinę badań.

W tym artykule chciałbym zwrócić uwagę na obecne w platońskich pismach pewne szczególne wydarzenie i doświadczenie, to mianowicie, które wyrażone zostało za pomocą greckich terminów *periago* i *periagoge*, przez polskojęzycznych badaczy tłumaczonych jako „odwrócenie” lub też „nawrócenie”. Ogromna głębia, hermeneutyczna potencjalność i interpretacyjna plastyczność tego wydarzenia sprawiła, że topos nawrócenia duszy urósł do rangi odrębnego platońskiego symbolu, do którego bardzo często odwołują się komentatorzy zajmujący diametralnie różne stanowiska badawcze i prezentujący filozofię Platona z całkowicie odmiennych perspektyw. Popularność tego toposu w znacznej mierze wynika zapewne z faktu, iż ten ruch „zwrotu” czy „odwrócenia” symbolizuje doświadczenie zmiany, gruntownej transformacji i radykalnej metamorfozy, przez co staje się bardzo pomocny przy prezentacji wielu różnych treści obecnych w platońskiej filozofii.

Celem niniejszego tekstu jest zatem próba odpowiedzi na pytanie, czym platońska *periagoge* jest i jak ją rozumieć? W punkcie pierwszym zaprezentuję, obecne w literaturze przedmiotu, wybrane przykłady interpretacji wydarzenia nawrócenia¹. W punkcie drugim odwołam się do semantyki słów *periago* i *periagoge* oraz ich kontekstualnego usytuowania. W punkcie trzecim wyeksponuję fakt epizodycznego i metaforycznego odczytania wydarzenia konwersji duszy. Natomiast w punkcie czwartym zwrócę uwagę na obecność określonej struktury *periagogicznego* ruchu całej duszy (*periagoge holes tes psyches*), pozwalającej na wyodrębnienie konkretnych źródeł, przebiegu i konsekwencji tegoż właśnie doświadczenia. Taki schemat badawczy powinien pomóc w uchwyceniu istoty, znaczenia i funkcji platońskiej *periagoge*.

1. Nawrócenie duszy jako problem interpretacyjny

Terminy *periago* i *periagoge* pojawiają się między innymi w siódmej księdze platońskiej *Politei*, a precyzyjnie mówiąc w alegorii jaskini². Platon wyraźnie w niej mówi, że pojęcia te odnoszą się do pewnego bardzo szczególnego wydarzenia – do specyficznego ruchu duszy człowieka, usiłującego z owej jaskini się wydostać.

¹ Słowo *periagoge* tłumaczył będę jako „nawrócenie” lub „odwrócenie” zgodnie z przekładami, jakie odnaleźć można w literaturze polskojęzycznej.

² Zob. Platon, *Państwo*, 514 A-517, [w:] tenże, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001. W punkcie drugim przedstawię też inne platońskie pisma, a zarazem inne konteksty, w których analizowane pojęcia się pojawiają.

W zgodnej opinii komentatorów właśnie w tym fragmencie *Politei* wyrażają one „obrócenie”, „odwrócenie”, „zwrot” czy też „nawrócenie”. Sposoby rozumienia *periagoge* dają się – oczywiście w pewnym uogólnieniu – podzielić przynajmniej na dwie grupy. Do pierwszej z nich należałoby zaliczyć tych badaczy, dla których *periagoge* jest specyficzną aktywnością poznawczą, skutkującą diametralną zmianą w sposobie postrzegania świata. Natomiast do drugiej grupy proponuję zaklasyfikować tych komentatorów, dla których odwrócenie duszy byłoby symbolem radykalnej metamorfozy całego życia³. Do grona badaczy optujących za teoretyczno-poznawczym (epistemologicznym) odczytywaniem znaczenia nawrócenia duszy można zaliczyć Bogdana Dembińskiego⁴, Władysława Stróżewskiego⁵, Witolda Wróblewskiego⁶ czy Carla Friedricha Wezsackera⁷. Podobnie też William Keith Chambers Guthrie rozumie *periagoge* właśnie na wzór doskonalenia poznawczego, polegającego na studio waniu dyscyplin matematycznych⁸. Nawrócenie duszy może być też interpretowane jako warunek poznania dialektycznego. Tak postrzega je Przemysław Paczkowski⁹, Jolanta Świderek¹⁰, Seweryn Blandzi¹¹ czy Izydora Dąmbska¹². Podobnego zdania są Hannah Arendt i Stefan Swieżawski, dla których *periagoge* stanowi filozoficzne odwrócenie się od świata zmysłów i skierowanie się ku życiu umysłowemu – w stronę świata myśli¹³.

³ Nie należy antagonizować obu propozycji, gdyż zmiana i przewartościowanie sposobu życia ściśle łączy się z przemianą poznawczą. Zależność ta wyraża istotną cechę mentalności Greków epoki klasycznej. Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysimow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 205, 207.

⁴ Zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 55-58; por. tenże, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 108, 137.

⁵ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 107.

⁶ Zdaniem Wróblewskiego, metafora jaskini ma za zadanie wykazać, że poznanie to zwrot duszy ku prawdzie. Zob. W. Wróblewski, *Arystokratyzm Platona*, PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 46.

⁷ Wezsacker mówi o „zwrocie duszy” w kontekście nauk przyrodniczych. Zob. C. F. Wezsacker, *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 452-453.

⁸ Zob. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his dialogues: earlier period*, University Press, Cambridge 1998, s. 514-515.

⁹ Zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998, s. 123-124. Badacz ten zwraca zarazem uwagę, iż „w nauce o Ideach nie chodzi o zrozumienie dowodu, lecz o autentyczną „periagoge”, całościową przemianę osobowości, która polega na otwarciu się na nadzmysłową sferę bytu”. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 106, por. 121-124.

¹⁰ Zob. J. Świderek, *Rozważania matematyczne w pismach Platona*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 53.

¹¹ Droga do dialektyki, to znaczy do zrozumienia natury idei wymaga „całkowitego przedstawienia” (*periagoge holes tes psyches*) naszej naturalnej postawy. Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 110.

¹² Zob. I. Dąmbska, *Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 35-36.

¹³ Zob. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 57. „W duszy winno się dokonywać ciągle nawracanie (*periagoge, metastrophe*). Dopiero dzięki temu nawróceniu, dzięki prawdziwemu poznaniu, filozof zdobywa prawdziwą mądrość”. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 106.

Wśród badaczy są również tacy, którzy sugerują, by poznawczemu wymiarowi nawrócenia duszy nie przypisywać charakteru autonomicznego, ale raczej jako swoiste nawrócenie traktować proces całościowego wychowania człowieka i jego pełnego uformowania. W ten sposób *periagoge* interpretuje Elżbieta Wolicka¹⁴, Frederick Copleston¹⁵, Werner Jaeger¹⁶, Martin Heidegger¹⁷, Karl Albert¹⁸, Eric Voegelin¹⁹, Joanna Gwiazdecka²⁰ czy Gabriela Kurylewicz²¹. Dla tych badaczy *periagoge* staje się synonimem nowego rodzaju wychowania, którego istotą nie jest uczenie się czegoś czy napełnianie duszy wiedzą. Chodzi w nim raczej właśnie o umiejętność przekierowanie wzroku duszy, tak by umożliwić mu zdobycie – jak zauważa Hans-Georg Gadamer – „dialektycznej wiedzy o Dobru”²². W kategoriach głębokiej metamorfozy osobowości postrzega *periagoge* Thomas Alexander Szlezák. Zauważa, że jest ona przemieniającym całe życie wydarzeniem (przyjęciem całkowicie odmiennej postawy wobec rzeczywistości), które stanowi warunek bycia filozofem²³. Jednakże motyw duchowej konwersji najsilniej spośród badaczy akcentuje chyba Pierre Hadot, u Platona właśnie odnajdując pierwszy przykład refleksji nad tym pojęciem²⁴. Cezary Wodziński mówi natomiast o platońskim „projekcie”, „strategii” i „doświadczeniu” *periagogicznym*. Polega ono na przejściu między życiem a śmiercią, na długotrwałym procesie „obracania się” ku temu, co będące – jako „uporząd-

¹⁴ Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 80-86, 108.

¹⁵ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii t. I: Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, s. 151-152.

¹⁶ Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 875-882, 899. Por. tenże, *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1957, s. 47-48, 70.

¹⁷ M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 191-192. Por. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990, s. 25.

¹⁸ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, przeł. B. Baran, K. Marzęcki, Aletheia, Warszawa 2006, s. 77, 221; por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 157, 160-161.

¹⁹ Zob. E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Redakcja „Teologii Politycznej”, Warszawa 2009, s. 115, 185, 348.

²⁰ Zob. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 95, 108-109, 133, 140.

²¹ Zob. G. Kurylewicz, *Dzieło sztuki i jego brak. Krytyka ironii jako zasady w sztuce*, Wydawnictwo NERITON, Warszawa 1996, s. 24.

²² H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 61. „Od początku Sokrates określa swój program jako całkowicie nowy rodzaj wychowania (518B7), w którym punktem centralnym nie jest uczenie się czegoś, lecz raczej odwrócenie „całej duszy” (521C6)”. Tamże, s. 61. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 353.

²³ Zob. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 61-62. Zob. tenże, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 155.

²⁴ „Wszelkie wychowanie jest konwersją. (...) Zadaniem kształcenia będzie więc zwrócić go w kierunku należytem, to zaś zaowocuje całkowitym przekształceniem duszy”. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 226; por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 96.

kowanemu i niezmiennemu”²⁵. Warto też wspomnieć Gregory Vlastosa, łączącego nawrócenie duszy z platońską miłością, w efekcie której dokonuje się zmiana perspektywy spojrzenia na świat²⁶.

Powyższe propozycje interpretacyjne traktują nawrócenie jako symbol, który miałby wyrażać (głębiej i pełniej niż jakikolwiek przekaz dyskursywny) istotę pewnej określonej aktywności (poznania dialektycznego, doświadczenia Dobra, kształtowania umysłu, filozoficznego sposobu życia, *paidei*, miłości, czy wreszcie przejścia ze śmierci do życia). To znamienne, że chyba żaden inny obraz obecny w platońskich pismach nie doczekał się tak wielu interpretacji. I z drugiej strony – chyba żaden inny symbol nie stał się wyrazicielem tak wielu różnych treści. Mamy więc tutaj do czynienia nie tylko z bardzo szerokim i powszechnym użyciem obrazu nawrócenia, ale przede wszystkim z jego rozległym spektrum interpretacyjnym.

Zastanowienie może wzbudzać prawomocność tej *periagogicznej* egzemplifikacji, to znaczy użycie motywu odwrócenia do zilustrowania specyfiki tych wszystkich różnorodnych doświadczeń. Oczywiście wydarzenia te są ściśle ze sobą związane i zapośredniczone we wspólnym kontekście jednej koncepcji filozoficznej, ale problem stanowi to, czy można postawić między nimi znak równości. Gdyby tak było to myśl platońska stałaby się pewnego rodzaju „monolitem”, którego istotę w równie zasadny sposób dawałoby się wyrazić przy pomocy każdego z tych doświadczeń. Na to jednak – mimo wspomnianego już ścisłego ich związku – chyba nie można się zgodzić. A zatem, jeśli nie można utożsamić powyższych aktywności, to nie można też oczekiwać, by figura nawrócenia spełniała w ich przypadku tak samo trafną eksplikatywnie funkcję.

2. Zakres semantyczny terminów *periago* i *periagoge*

Żeby zrozumieć zasadność tak różnorodnych interpretacji motywu nawrócenia duszy, warto rozpocząć od kwestii semantycznych. Termin *periago* tłumaczyć można za pomocą słów „obrócić” lub też „odwrócić”. Choć różnica między obydwoma znaczeniami wydawać się może niewielka, to jednak daje się ona wyraźnie zaobserwować zależnie od kontekstu użycia omawianego pojęcia. Pierwsze z wymienionych znaczeń odnajdujemy w dialogu *Państwo*, gdzie Glaukon przytacza opowieść o pierścieniu Gygesa. Jego obrócenie na placu dłoni zostaje oddane właśnie za pomocą pojęcia *periago*²⁷. W tym miejscu wyraża ono przede wszystkim ruch obrotowy (kolisty). Bardzo podobne znaczenie słowo to zachowuje również w kosmologicznym kontekście dialogu *Polityk* oraz *Timajos*²⁸. Termin ten odnosi się do ruchu o charakterze obro-

²⁵ Zob. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2008, s. 221, 231-241.

²⁶ „Miłość platońska rozumiana jako przekształcające życie misterium – świecki analogon religijnego nawrócenia, magiczna zmiana perspektywy otwierająca nowe, budzące zachwyt horyzonty”. G. Vlastos, *Platon. Indywidualizm jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 43.

²⁷ Zob. Platon, *Państwo*, 359 E.

²⁸ Zob. Platon, *Polityk*, 269 C, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005. Użyty w tym miejscu w *Timajosie* (79 C,) termin *periago*, słownik Liddella-Scotta oddaje za pomocą anglojęzycznego *rotate*, (*come round, go round, round a period*). Zob. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by sir H. S. Jones, Oxford 1968, (dalej skrót: LSJ), p. 1367, sub voce (dalej skrót: s. v.) *periago*.

towym i okrężnym – to znaczy cyklicznym i rotacyjnym²⁹. We wskazanych miejscach słowo *periago* należałoby przetłumaczyć jako: „obracać się”, „kręcić”, „krążyć wokół czegoś”.

Termin *periago* pojawia się też dwukrotnie w kontekście najbardziej nas tutaj interesującym – czyli w treści paraboli jaskini i odnosi się konkretnie do ruchu głowy więźnia, a w konsekwencji całego jego ciała³⁰. W tej alegorii termin *periago* wyraża ruch (zwrot) zasadniczo inny niż cykliczny i obrotowy ruch opisywany w *Gorgiaszu*, *Polityku* czy *Timajosie*. Ten ruch głowy (szyi) więźnia powoduje zwrócenie wzroku w kierunku diametralnie przeciwnym niż dotychczas – to ruch, który inicjuje cały proces wyjścia z jaskini. Nie może zatem powracać (i w platońskim przekazie faktycznie nie powraca) do swego punktu początkowego, ale musi kierować się ku czemuś zupełnie innemu i nowemu. Jest to więc raczej ruch progresywny (a nie rotacyjny), a po drugie biegunowy – to znaczy kierujący ku odmiennej sferze bytu. Dlatego też pojęcie *periago* zastosowane w metaforze jaskini i odnoszące się do fizycznego obrotu czy też ruchu głowy (szyi) więźnia należałoby raczej tłumaczyć jako: „odwrócić się (odwrócić coś) w przeciwnym kierunku”, „obrócić”, „zawrócić”, (*turn about*³¹), a nie tylko „obracać”.

Wreszcie trzeci aspekt semantyczny pojęcia *periago* sugerują takie jego tłumaczenia jak: „oprowadzać”³², „obwozić”, „wodzić ze sobą”, „zabierać ze sobą”, „wprawiać w ruch obrotowy”³³. Ten motyw czynnego, wiodącego i kierowniczego zaangażowania widoczny jest szczególnie w Platońskim *Lachesie*³⁴, *Filebie*³⁵ oraz *Protagorasie*³⁶. To znaczenie obecne jest również w alegorii jaskini. Kwestię „prowadzenia”, „przewodniczenia” „właściwego kierowania” czy wreszcie „wskazywania drogi” należałoby wiązać

²⁹ Polskie tłumaczenie greckiego pojęcia *periago* dokonywane jest za pomocą czasowników: „obracać się”, „obrócić”, „krążyć dookoła”, „iść dookoła czegoś”. Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. III, PWN, Warszawa 1962, s. 479-480, sub voce *periago*. Podobnie też słownik pod redakcją Jurewicza tłumaczy *periago* jako: „obrócić”, „kręcić”, „okrążyć”, „wprawiać w ruch obrotowy”, „krążyć”, „obracać się”. Zob. O. Jurewicz (opr.), *Słownik grecko-polski*, t. II, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2001, s. 179, sub voce *periago*. Zob. Platon, *Timajos*, 79, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005. Tłumacz *Timajosa* nazywa ten ruch „obrotowym jednostajnym”.

³⁰ Zob. Platon, *Państwo*, 515 C, 518 C. W tym konkretnym kontekście, słownik Liddella-Scotta tłumaczy słowo *periago* za pomocą anglojęzycznego *turn round* lub *turn about*. Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periago*. Właśnie w ten sposób W. K. C. 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. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, vol. IV, dz. cyt., s. 512-521.

³¹ Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periago*.

³² Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie...*, dz. cyt., s. 107.

³³ Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. III, PWN, Warszawa 1963, s. 479-480, sub voce *periago*. Oprócz wymienionych wyżej przekładów ten aspekt znaczeniowy wyrażany jest także za pomocą zwrotów: „prowadzić ze sobą”, „nakłonić”, „ponownie sprowadzić do czegoś”. Zob. O. Jurewicz (opr.), *Słownik grecko-polski*, t. II, dz. cyt., s. 179, sub voce *periago*.

³⁴ Zob. Platon, *Laches*, 187 E, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005. Słowo *periago* użyte w tym właśnie miejscu słownik Liddella-Scotta tłumaczy za pomocą anglojęzycznych zwrotów: *lead about with one*, *lead round and round*, *perplex*. Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periago*.

³⁵ Zob. Platon, *Fileb*, 19 A, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

³⁶ Zob. Platon, *Protagoras*, 313 D, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005. W tym kontekście słownik Liddella-Scotta proponuje rozumieć *periago* jako: *lead or draw round*, *carry about for sale*. Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periago*.

z wiodącą rolą odwrócenia³⁷. Bez odwrócenia opuszczenie miejsca zniewolenia nie jest w ogóle możliwe. Ono „kieruje” i „prowadzi” ku wyjściu z jaskini – jest symbolem nawrócenia całkowitego (*periagoge holes tes psyches*).

W tekście siódmej księgi *Politei*, który następuje bezpośrednio po obrazie jaskini, Platoński Sokrates wyjaśnia znaczenie obecnej w nim symboliki – rozpoczyna filozoficzną jego wykładnię. Istotne jest to, że w tym wyjaśnieniu, Platon czterokrotnie posługuje się terminem *periagoge*³⁸. Dzięki temu wyjaśnieniu czytelnik dowiaduje się, że metafora jaskini była obrazem drogi duszy, a całe wychodzenie z jaskini zostało określone jako „wznoszenie się duszy do świata myśli”³⁹. Odnośnie do sensu całego procesu wyjścia z jaskini, czytamy: „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”⁴⁰. Jaki charakter ma ten ruch duszy – ruch odwrócenia? Otóż, ruchowi temu odpowiada semantyka pojęcia, które zostało wykorzystane do jego wyrażenia. *Periagoge* – czyli ruch odwrócenia duszy, to ruch nie rotacyjny, ale progresywny – to znaczy ruch, który ma początek i zmierza do określonego celu; po drugie to ruch biegunowy, to znaczy dokonujący się w kierunku czegoś zupełnie nowego i odmiennego (inteligibilnej sfery bytu); to wreszcie – po trzecie – ruch „wiodący”, czyli angażujący całą duszę i całego człowieka. Warto podkreślić, że to szczególne duchowe doświadczenie jest doświadczeniem konwersji, metamorfozy i transformacji tak samo radykalnej, jak diametralną odmiennością ontyczną reprezentuje to, w kierunku czego należy się zwrócić – w stronę sfery bytów samych (gr. *kath' auto*). Poza jaskinią świat przedstawia się w swej warstwie ontycznej tak zasadniczo odmienniej, że jej doświadczenie wymaga gruntownej i całkowitej konwersji (*periagoge*). Zmianie musi ulec cała aktywność duszy, sposób myślenia, widzenia świata i indywidualnego działania. Jak metaforyczny więzień, odwracając się ku temu, co prawdziwie istniejące, i wydostając się z jaskini, zmienia swój sposób życia oraz widzenia świata, tak dusza powinna dokonać również zasadniczej wewnętrznej metamorfozy, czyli – jak ujmuje to B. Dembiński – „całkowitej zmiany postawy wobec świata”⁴¹. Sens tej wewnętrznej przemiany duszy dobrze oddaje tłumaczenie greckiego terminu *periagoge* za pomocą angielskiego *turn round*. Co ciekawe, ten zwrot wyraża nie tylko podstawową ideę obrotu dokonywanego w przeciwnym kierunku, ale również może być tłumaczony jako „zmiana przekonań”⁴². Człowiek, którego dusza doświadczyła „odwrócenia”, radykalnie zmienia swe nastawienie i spojrzenie na świat, siebie samego i własne życie. „Zmiana przekonań”, pierwotnie dokonująca się w sferze ludzkiego poznania, angażuje w ostateczności całego człowieka⁴³.

³⁷ Słownik Liddella-Scotta proponuje tutaj rozumienie *periago* za pomocą angielskich: *bring round to, lead round with one*. Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periago*.

³⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 518 D4, 518 E4, 521 C6, 533 D.

³⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 517 B.

⁴⁰ Tamże, 521 C, por. 533 C.

⁴¹ Zob. B. Dembiński, *Teoria idei...*, dz. cyt., s. 58.

⁴² Zob. LSJ, p. 1367, s. v. *periagoge*.

⁴³ „Tymczasem późna ontologia Platońska wskazuje na konieczność radykalnej zmiany w sposobie myślenia, swoistego zwrotu (*periagoge*) w myśleniu, na wzór zwrotu dokonanego w metaforze jaskini”. Zob. B. Dembiński, *Późna nauka Platona...*, dz. cyt., s. 137.

Dlatego też zasadnym jest to, aby termin *periagoge* tłumaczyć już nie jako „odwrócenie” czy też „obrócenie”, ale wszędzie tam, gdzie dotyczy on pewnego istotnego duchowego doświadczenia, używać słowa „nawrócenie”. Tak czyni w swym przekładzie W. Witwicki, starając się – jak przypuszczam – wskazać pewną semantyczną subtelność dotyczącą analizowanego tutaj terminu⁴⁴. Tłumaczenie słowa *periagoge* jako „odwrócenie” ma sens wówczas, gdy za jego pomocą opisywany jest (przestrzenny) fizyczny ruch jakiegokolwiek ciała, lub też ruch rotacyjny, przedstawiony powyżej na przykładzie ruchów kosmologicznych. Jeśli natomiast próbuje się przedstawić specyfikę tego „odwrócenia”, którego doznaje w swej istocie dusza, to precyzyjniejszym jest mówienie właśnie o jej „nawróceniu”⁴⁵. W tym miejscu można by jednak zapytać, czy wprowadzenie tego semantycznego rozgraniczenia jest potrzebne? Wydaje się, że na gruncie całej koncepcji platońskiej jest ono uzasadnione. Chcąc zwrócić uwagę na pewne całkowicie nowe doświadczenie, które rozgrywa się w ludzkiej duszy, Platon stanął jednocześnie przed problemem związanym ze sposobem jego zakomunikowania. Jak wyrazić to, co dotyczy sfery ludzkiej duszy? Jak racjonalnie i dyskursywnie przedstawić procesy w niej zachodzące, dla których nie dość, że brak jest precyzyjnych terminów to jeszcze (z racji ich wyjątkowości) pojąć je zdoła być może tylko ten, kto wcześniej sam ich doświadczył? Już dla zobrazowania struktury duszy Platon posiłkował się na przykład metaforą rydwanu⁴⁶. Trudno więc oczekiwać, by tam, gdzie mowa jest o jej doświadczeniach (bardzo radykalnych, głębokich i ważnych), a także o ściśle związanych z nimi kwestiach ontologii platońskiej udało się uniknąć problemów komunikacyjnych⁴⁷. Dlatego właśnie – jak twierdzi G. Reale – to Platon jako pierwszy stworzył filozoficzne pojęcie „nawrócenia” (*periagoge*), a dopiero wtórnie termin ten zaczął funkcjonować na gruncie religijnym⁴⁸. Podobnego zdania jest również W. Jaeger, który zauważa, że Platońska *periagoge* jest czymś odmiennym od „nawrócenia” w rozumieniu chrześcijańskim, gdyż poznanie filozoficzne jest głęboko zakorzenione w obiektywnej rzeczywistości⁴⁹. Nie chodzi więc o to, aby duchowej drodze, która opisywana jest w metaforze jaskini, przypisywać treści, które współcześnie łączy się z religijnym nawróceniem⁵⁰. Byłby to oczywisty anachronizm. Chodzi raczej o to, aby dostrzec wysi-

⁴⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 518 D, 518 E.

⁴⁵ W ten sposób czyni E. Wolicka, tłumacząc *periagoge* właśnie jako „nawrócenie”. Natomiast słowo „odwrócenie” w jej przekonaniu lepiej wyraża greckie pojęcie *strefein*. Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶ W filozofii Platona pojawia się zupełnie nowe (nawet odmienne od tego sokratejskiego) rozumienie duszy. Dla założyciela Akademii stanowi ona racjonalno-moralne residuum człowieczeństwa (racjonalną podstawę moralności). Jest również ostatecznym źródłem wyborów i decyzji. Zob. J. Barnes, *The presocratic philosophers*, Routledge, London and New York 1996, s. 475; zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 591; zob. W. K. C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays. Vol II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, (ed.) G. Vlastos, Garden City, Anchor Books, N.Y. 1971, s. 231.

⁴⁷ Zob. G. Vlastos, *A Metaphysical Paradox*, [w]: tenże, *Platonic Studies*, University Press, Princeton 1981, s. 43-49; por. tenże, *Degrees of reality*, [w]: tenże, *Platonic Studies*, University Press, Princeton 1981, s. 59-66.

⁴⁸ Zob. G. Reale, *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, [w:] A. Kijewska, E. I. Zieliński (red.), *Platon. Nowa interpretacja*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2005, s. 48.

⁴⁹ Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 876; por. tenże, *Humanizm i teologia*, dz. cyt., s. 69.

⁵⁰ Kwestię nawrócenia duszy pomija nawet Mark McPherran – zwolennik religijnego odczytania źródeł i charakteru sokratejskiego filozofowania. Zob. M. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filip-

łek Platona w zakomunikowaniu właśnie tego szczególnego doświadczenia, które staje się udziałem duszy. Doświadczenia nieporównywalnego z żadnym innym i doświadczenia, które w myśli filozoficznej nie miało precedensu. Nowość a zarazem oryginalność radykalnej metamorfozy i całkowitej konwersji duszy człowieka w obliczu tego, co rzeczywiście istniejące, generowały również konieczność szczególnego i nowatorskiego przedstawienia tego właśnie wydarzenia, i to w taki sposób, żeby było ono nie do pomylenia z żadnym innym, to znaczy z żadnym innym zwrotem, z żadną inną poznawczą reorientacją albo z żadną chwilową zmianą egzystencjalnej opcji. Platon więc jako pierwszy formułuje pojęcie nawrócenia – dodajmy, że nawrócenia filozoficznego, a nie religijnego, które ma charakteryzować pewne szczególne doświadczenie duszy⁵¹. Cała alegoria jaskini skonstruowana jest właśnie w taki sposób, by sedno tego doświadczenia wyrazić.

3. *Periagoge* – między epizodycznością a metaforyką

W podsumowaniu punktu pierwszego zwróciłem uwagę na fakt, iż chyba żaden inny symbol nie stał się wyrazicielem tak wielu różnych treści i nie doczekał się tylu odmiennych interpretacji co symbol nawrócenia duszy. To znamienne, zważywszy na fakt filozoficznego i zarazem literackiego bogactwa myśli platońskiej. Ale to jednocześnie zastanawiające, biorąc pod uwagę kontekst, w jakim motyw konwersji duszy się pojawia – czyli alegorię jaskini. Alegoria ta prezentuje pewną fabułę – opisuje następstwo określonych wydarzeń (historię zniewolenia, wyjścia z jaskini i powrotu do niej). Obraz ten przedstawia więc sekwencję określonych faktów i doświadczeń. Zdaniem na przykład Martina Heideggera, parabola jaskini mówi o „zdarzeniach”, „pobytach”, „położeniach”, wreszcie „procesach” i „przejsiach” z jaskini na światło dzienne i z powrotem⁵². Przebieg wydarzeń opisywanych przez Platona w obrazie jaskini analizuje również Karl Albert. Interpretując filozofię założyciela Akademii w duchu drogi wznoszącego się (*anabasis*) poznania ku Jednemu, Dobru, Pięknu lub „prawdziwie bytującemu”, przywołuje on metaforę jaskini jako egzemplifikację etapów zmierzania do stanu kultury, identycznego ze stanem filozoficznego poznania⁵³. Szczególnie interesujące jest jednak to, że początkowo każdy z tych badaczy lokalizuje *periagoge* jako jeden z odrębnych i motywów i etapów fabuły alegorii jaskini, a następnie – przekraczając jakby ten wymiar epizodyczny – właśnie nawróceniu duszy przypisuje charakter wydarzenia najbardziej reprezentatywnego dla całej metafory. Nie byłoby w tym nic wyjątkowego, gdyby nie to, że w fabule alegorii jaskini fakt odwrócenia głowy więźnia jest tylko jednym z incydentalnych momentów i nic nie wskazuje na to, aby był to moment najistotniejszy lub też w jakiś szczególny sposób eksponowany. Pomimo tego wydarzenie odwrócenia wzroku zostaje przez badaczy wypreparowane ze struktury całej fabuły,

czuk, *Teologia Polityczna*, Warszawa 2014, s. 50-62.

⁵¹ Świadom istnienia tak zwanej „kwestii sokratejskiej”, wszędzie, gdzie mówił będę o Sokratesie, chodzić będzie o „Sokratesa platońskiego”, a nie o odniesienie do historycznej postaci Ateńczyka. W związku z tym przyjmuję również ewolucyjną genezę platońskich dialogów, z podziałem adekwatnym dla tej opcji interpretacyjnej. Zob. C.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przeł. M. Filipczuk, *Teologia Polityczna*, Warszawa 2018, s. 27-132.

⁵² Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, dz. cyt., s. 191.

⁵³ Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, dz. cyt., s. 75-76; por. tenże, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 203-213.

następnie zredefiniowane (mowa jest już o nawróceniu całej duszy) i w końcu uznane za wydarzenie najbardziej reprezentatywne dla przesłania całej alegorii. Innymi słowy: cała alegoria jaskini jest w istocie obrazem drogi nawrócenia duszy. Takiego zdania jest również Reale⁵⁴, Guthrie⁵⁵, Copleston⁵⁶. To zastanawiające gdyż, w fabule alegorii jaskini obecne są również inne fakty i wydarzenia, które zdają się mieć nie mniej istotne znaczenie (jak na przykład zrzucenie kajdan czy też przyjęcie postawy wertykalnej). Jednak żaden z nich nie doczekał się tak nobilitującej funkcji reprezentowania całości jej przesłania. Żaden z nich nie został wyniesiony do rangi symbolu wyrażającego najistotniejsze dla niej treści. Żaden – oprócz nawrócenia.

Wbrew pozorom, taki zabieg wcale nie ułatwia zrozumienia istoty i roli *periagoge* w strukturze myśli platońskiej. Z jednej strony, przypisanie jej funkcji emblematycznej dla całej alegorii jaskini, a z drugiej bogactwo semantyczne, na które zwrócono już uwagę powyżej – wszystko to usprawiedliwia tak zróżnicowane interpretacje nawrócenia, jak chociażby te, zaprezentowane w punkcie pierwszym. W obliczu tej różnorodności należy postawić pytanie o to, czy wskazane interpretacje zawierają jakiegokolwiek cechy wspólne, aby na ich podstawie spróbować zdefiniować samo nawrócenie. Pierwszą z takich cech jest zmiana – szczególnie dobrze widoczna w przypadku „epistemologicznej” interpretacji *periagoge*. Polega ona na reorientacji poznawczej relacji wobec świata⁵⁷. Metamorfozie ulegają wówczas „przedmioty” poznania, sposób ich ujęcia a następnie sam obraz świata. W jego konsekwencji również ten, kto poznaje, doświadcza swoistej „zmiany przekonań” – wewnętrznej transformacji.

Druga istotna cecha *periagoge* polega na tym, że zmiana, będąca sednem nawrócenia, jest zmianą radykalną, przynoszącą zdecydowaną „inność” i zupełnie „nową” jakość poznania, postrzegania świata ale również charakteru całego życia. O ile jednak twierdzenie dotyczące *periagogicznej* zmiany w wymiarze poznawczym mówi o zwrocie duszy w kierunku innych niż dotychczas przedmiotów (obiektów) poznania⁵⁸, o tyle akcentowanie nawrócenia jako przemiany „osobowości”, „metamorfozy bytu ludzkiego”, wymaga doprecyzowania specyfiki tej duchowej transformacji. Sama alegoria jaskini mówi przede wszystkim o reorientacji aktywności poznawczej. Sokrates Platoński wspomina bowiem o „wnoszeniu się duszy do świata myśli”, o „nauce” i „kształceniu” czy też o Dobru jako nowym i największym „przedmiocie nauki”⁵⁹. Natomiast o zmianie w sposobie jego życia wnosić można na podstawie tego, że powrót do jaskini i konfrontacja z dotychczasowymi więźniami wypada ewidentnie na niekorzyść „nawróconego”. Staje się on nieporadny życiowo w realiach, które jeszcze nie tak dawno

⁵⁴ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., s. 345-355.

⁵⁵ Zob. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, t. IV, dz. cyt., s. 514-515.

⁵⁶ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 151-152.

⁵⁷ „Jedną tylko metodą mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli”. Platon, *Państwo*, 533 C-D.

⁵⁸ Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie...*, dz. cyt., s. 101-102, por. tamże, s. 27-29; por. B. Dembiński, *Teoria idei...*, dz. cyt., s. 56; por. tenże, *Późna nauka Platona...*, dz. cyt., s. 165, 169; por. A. Rodziewicz, *Idea i forma. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 247-251.

⁵⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 517 B, 518 B, 519 D.

stanowiły środowisko jego codziennego egzystowania⁶⁰. Sprawia wrażenie człowieka jakby „nie stąd”, lub – posługując się opinią, którą wyraził O. Gigon na temat statusu filozofa – człowieka „odwróconego od świata”⁶¹. Ta cecha obcości wobec „świata jaskini”, przejawiająca się najpierw w nieudolności rozpoznania jego struktury, a następnie w zatraceniu „naturalnych” zdolności radzenia sobie w codzienności międzyludzkich relacji, znamionuje stopień *periagogicznej* przemiany. Jedynym wytłumaczeniem tej radykalnej *atopiczności* (*atopos*) „odwróconego” względem dotychczasowego środowiska i praktykowanego wcześniej sposobu życia, jest „przemieniająca” funkcja poznanego przez niego Dobra. Ono właśnie posiada taką siłę, która zdolna jest przemienić całego człowieka – jego życie uczynić „nowym” i zupelnie „innym”.

4. Filozoficzny kontekst konwersji duszy

Po tym, jak kończy się alegoria jaskini, platoński Sokrates rozpoczyna eksplikację jej znaczenia⁶². Co ważne – trwa ona do końca siódmej księgi *Politei*. We fragmentach tych próżno szukać jakiegokolwiek szczegółowego wyjaśnienia zastosowanych w tym obrazie symboli, fabularnych epizodów i detali, czyli na przykład: cieni, echa, świetlnych refleksów, kajdan, trudów wstępowania pod górę...⁶³. To znak, że w istocie mogło wcale nie chodzić o drobiazgowo transponowanie w obszar tematyki filozoficznej wszystkich szczegółów omawianego obrazu. Po drugie, bezpośrednio po obrazie jaskini odnaleźć można jedynie dwie lakoniczne uwagi dotyczące jego ontologiczno-epistemologicznego znaczenia⁶⁴. Okazuje się więc, że w wyjaśnieniu, jakie Platoński Sokrates przedstawia Glaukonowi, główny problem nie polega na ukazaniu tego, czym jest jaskinia, albo co jest desygnatem świata poza nią. Co więc tym problemem jest; innymi słowy – jakie jest przesłanie mitu jaskini? Cała dalsza część siódmej księgi *Państwa* ukazuje przede wszystkim to, na czym polega sam proces wyjścia z jaskini – na czym polega ten ruch, który Witwicki przetłumaczył jako: „wznoszenie się duszy do świata myśli”⁶⁵. Ale to nie wszystko. Platoński Sokrates dalej wyjaśnia, czym to „wznoszenie się” jest – za pomocą czego ono się dokonuje. Okazuje się, że jego istotą jest właśnie nawrócenie duszy⁶⁶. Metafora jaskini ma więc pokazać możliwość drogi ku Dobru właśnie poprzez proces konwersji duszy.

⁶⁰ Zob. tamże, 517 A, 517 D-E.

⁶¹ Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 21. Natomiast S. Swieżawski zauważa, że w *Państwie* Platon dał wyraz „dramatycznemu konfliktowi zachodzącemu między filozofem a rzeczywistością. Twierdzi dalej, że filozof jest człowiekiem, którego z reguły świat nie rozumie, a pojęcie „filozoficznego tłumy” jest pojęciem zawierającym sprzeczność. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 104-105.

⁶² Zob. Platon, *Państwo*, 517 B-541.

⁶³ Zob. tamże, 514 A-517 A.

⁶⁴ „Więc to siedlisko, które się naszym oczom ukazuje, przyrównać do mieszkania w więzieniu, a światło ognia w nim do siły słońca”. Tamże, 517 B. I dalej: „Na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym”. Tamże, 517 B-517 C.

⁶⁵ Tamże, 517 B.

⁶⁶ Dalej Sokrates powie, że nawrócenie jest tym samym co „kształcenie” (tamże, 518 B) i „uczenie się” (tamże, 517 C).

Czy to by jednak znaczyło, że ontologia zostaje tutaj całkowicie przekreślona? Zdecydowanie nie. Zauważmy bowiem, że w wyjaśnieniu obrazu jaskini ontologia mogła zostać pominięta – mogła być jedynie wzmiankowana – dlatego, że jej istotny kształt został przedstawiony nieco wcześniej, czyli pod koniec szóstej księgi *Państwa*, w metaforze słońca i metaforze odcinka. Wszystko, co ważne dla ontologii Platońskiego *Państwa*, zostało już powiedziane wcześniej. Wiadomo, jaka jest struktura ontyczna, wiadomo, że szczególnie status posiada Dobro. Dlatego alegoria jaskini bazuje na ustaleniach obecnych w tych dwóch metaforach i już nie musi ich powtarzać. Stąd lakoniczność ontologicznych wypowiedzi Platońskiego Sokratesa. Alegoria jaskini ma za zadanie pokazać raczej to, jak tę strukturę ontyczną, ukazaną w obu wspomnianych metaforach, rozpoznać. Zobaczymy, że w obrazie jaskini wraca motyw słońca symbolizujący Dobro, w dalszej części księgi siódmej wraca problem dialektyki, pomocnej do osiągnięcia ostatniego odcinka linii. Inaczej mówiąc, obraz jaskini to obraz tej samej ontycznej struktury ale rozpatrywany jakby z punktu widzenia ludzkiej duszy. Rozważmy jeden tylko przykład: czy jakakolwiek bytowa płaszczyzna, sama w sobie, może być więzieniem? Zdecydowanie nie; niewola może wynikać jedynie z nieadekwatnego tej płaszczyzny rozpoznania, z przypisywania jej statusu, jakiego nie posiada.

Obraz jaskini należałoby rozpatrywać w łączności z innymi Platońskimi obrazami – wspomnianą już metaforą linii czy metaforą słońca. W ostatniej z wymienionych Dobro przedstawione jest jako coś „ponad”, „poza” (*epekeina*) bytem i istotą (*eidos, ousija*). Zauważmy jednak tutaj pewną prawidłowość: im bardziej akcentować będziemy ten „ponadbytowy” status Dobra, to tym ważniejsze stanie się zadanie wykazania możliwości jego poznania. I tę zależność Platon wydaje się respektować. Metafora jaskini nie doprecyzowuje już tego, czym Dobro jest, choć wyraźnie o nim mówi. Obraz jaskini przedstawia raczej to, jak je poznać. Odpowiedź Platona jest następująca: należy pokonać drogę wyjścia z jaskini, czyli nawrócić duszę. Dlatego właśnie obraz jaskini jest dopełnieniem ontologii. Identyczne zadanie – poznanie Dobra – wyznacza Platon rządzącym. Zapytuje: jak ukształtować ich dusze, by widziały Dobro i „potrafiły odbyć tę drogę wzwyż”⁶⁷? Odpowiedź przynosi również alegoria jaskini: „największy przedmiot nauki” – Dobro, rozpoznawalne jest tylko wtedy, gdy człowiek nawróci swą duszę. Dokładnie ten sam wymóg stawia też Platon miłośnikom mądrości. Wiemy, kim jest filozof: pośród współobywateli wyróżnia go to, że potrafi widzieć Dobro. Ale w jaki sposób nabywa tę umiejętność? Jak kształcić miłośników mądrości i zarazem przyszłych władców? Trzeba sprawić, by nawrócili swe dusze. I programowi tego kształcenia duszy (jej nawracania) poświęca Platon całą siódmą księgę *Państwa*. To w niej właśnie ruch „wznoszenia się duszy do świata myśli”, czyli „umiejętność nawracania”, zdefiniowana została jako doskonalenie *noetycznej* sprawności duszy, sprawności poznawczej, która dokonuje się jakby po stopniach arytmetyki, geometrii, astronomii, stereometrii, teorii harmonii i kulminuje w dialektyce. O niej platoński Sokrates powie, że „ona tylko jedyna oko duszy zakopane w barbarzyńskim błocie obraca po cichu i podnosi w górę”⁶⁸, a do pomocy przy tym obracaniu używa wymienionych wcześniej dyscyplin. To również w księdze siódmej *Państwa*, za sprawą mitu jaskini i obecnego w nim opisu doświadczenia konwersji, znajduje się odpowiedź na niemalże wszystkie dotychczasowe problemy

⁶⁷ Platon, *Państwo*, 519 D.

⁶⁸ Tamże, 533 C-D.

dialogu *Państwo*: ontyczne (Dobro), epistemologiczne (jego poznanie), psychologiczne (urzeczywistnienie sprawiedliwości), *paidetyczne* (kształcenie). Obraz jaskini i motyw *periagoge* jest tej problematyki rozwiązaniem, dopełnieniem i podsumowaniem.

Zakończenie

Platońska konwersja duszy (*periagoge*) jest doświadczeniem na wskroś filozoficznym – to znaczy doświadczeniem racjonalnym, istotą którego jest doskonalenie umysłu (*nous*) w kierunku rozpoznania *noetycznej* sfery bytu. Niewola, która bezpośrednio poprzedza nawrócenie duszy, jest bowiem niewolą przede wszystkim świadomości – niewolą niewiedzy, to znaczy fałszywego widzenia świata. Zatem wyzwolenie musi mieć wymiar poznawczy, musi być – i faktycznie w swej literalności jest – drogą budzenia świadomości ku adekwatnemu ujęciu rzeczywistości. W tym punkcie moja opinia różni się od tej, którą sformułował Jaeger twierdząc, że platońska *periagoge* jest z jednej strony czymś całkowicie odmiennym od nawrócenia w rozumieniu chrześcijańskim, ale z drugiej strony, [...] „jeśli proces ten rozumiemy tak, jak chciał go rozumieć Platon, jest on całkowicie wolny od intelektualizmu, który mu się niesłusznie zarzuca”⁶⁹. Z Autorem *Paidei* zgodny jestem natomiast w tym, że platońskie nawrócenie nie ma nic wspólnego z nawróceniami, do których dochodziło na gruncie późniejszych religii. Tym, co w trakcie tej drogi „wzwyż” odgrywa rolę decydującą, jest właśnie „oko duszy”. Ono jest u Platona symbolem intelektu, czyli *noetycznego* pierwiastka duszy, który zdolny jest „widzieć” (*idein*) nie tylko zewnętrzną postać rzeczy, ale przede wszystkim jej „wewnętrzną strukturę”, „naturę”, a wreszcie „istotę”, która decyduje o jej byciu i określoności⁷⁰. To jego w pierwszym rzędzie dotyczyła sytuacja niewoli – „oko duszy” pozostawało bowiem „zakopane w barbarzyńskim błocie”⁷¹. Następnie, to również rozum pokonuje drogę w stronę źródła światła (drogę poznawczego doskonalenia). I wreszcie to o nim Platoński Sokrates powie, że „ma zdaje się raczej coś boskiego w sobie; coś, co nigdy siły nie traci, a tylko zależnie od momentu nawrócenia staje się czymś przydatnym i pożytecznym”⁷². W symbolu tym dochodzi więc do kulminacji problematyki *periagogicznej*. „Oko duszy”, czyli rozum (*nous*), w pierwszej kolejności doznaje nawrócenia. A skoro „nawrócić duszę”, to znaczy przede wszystkim „nawrócić rozum”, to *periagoge* musi odpowiadać naturze i specyfice jego działania – musi być *noetycznym* doskonaleniem.

Nawrócenie duszy jest jednak czymś więcej, aniżeli prostym przeniesieniem „spojrzenia” (władzy poznania) na inny niż dotychczas „przedmiot”. Jest też czymś innym niż intelektualna biegłość, której nie można było odmówić na przykład sofistom lub też spadkobiercy ich wychowawczych ideałów – Izokratesowi, w trakcie wygłaszania *makrologii* albo też prowadzenia erystycznych potyczek opartych na sztuce dia-

⁶⁹ W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 876.

⁷⁰ Analogia widzenia i poznania ugruntowana jest nie tylko w sferze symboli, ale sięga znacznie głębiej, bo semantyki i mentalności Greków. Cenna jest tutaj opinia, którą sformułował S. Blandzi. Zauważa on, że słowa *idea* i *eidos* wywodzą się od czasownika *idein* (widzieć, zobaczyć), który w temacie aorystu (*eidon*) wykazuje również związek z czasownikiem *eidēnai*, czyli „wiedzieć”. Dlatego słowo *eidos* oznacza: „to, co się widzi”, i „to, co się wie”. Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 80.

⁷¹ Zob. Platon, *Państwo*, 533 D.

⁷² Tamże, 518 E.

lektyki i antylogii (*antylogistyke techne*)⁷³. Istota nawrócenia polega na tym, że w duszy doświadczającego go człowieka dochodzi do zasadniczego mentalnego przełomu. Za sprawą mozolnego ćwiczenia intelektu, oczyszczania jego zdolności do przekraczania tego, co zjawiskowe, człowiek osiąga świadomość złożoności i hierarchii ontycznej struktury. Poznaje świat na nowo – w jego pełni. To jest chyba największy wstrząs jakiego może doświadczyć ludzka dusza. Zyskuje ona „wolność” i „uzdrowienie” właśnie wtedy, gdy jej „oczom” ukazuje się „prawda” o świecie.

Wreszcie o intelektualnym charakterze platońskiej *periagoge* świadczy to, że nawrócenie ma się dokonać na drodze zajmowania się sześcioma dyscyplinami, opisanymi w siódmej księdze *Politei*⁷⁴. Charakterystyka arytmetyki, geometrii, astronomii, stereometrii, teorii harmonii (muzyki) i dialektyki zmierza ku temu, by ukazać określone efekty ich „studiowania”. Platoński Sokrates stwierdza, że ich praktykowanie „skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć samą prawdę”⁷⁵. Ponadto, opisując skutki zajmowania się tymi dyscyplinami, Sokrates zauważa, że „przy studiowaniu tych przedmiotów oczyszcza się pewien organ duszy i rozpłomienia się na nowo, jeżeli marnieć zaczął, i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden organ ostał niż tysiąc oczu, bo tym jednym widzi się prawdę”⁷⁶. Warto przytoczyć jeszcze jeden, kluczowy fragment, w którym przedstawiony został *periagogiczny* charakter tych dyscyplin. Platoński Sokrates mówi: „Otóż jest – dodałem – wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, [...] całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę; podprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów”⁷⁷. W tych stwierdzeniach mieści się – jak sądzę – kwintesencja *periagoge*. Dyscypliny te wskazują bowiem nie tylko na istnienie odmiennego rodzaju bytu – tego, który poznawalny jest wyłącznie drogą myślowego ujęcia, ale mają też konsekwencje *psychagogiczne* – wpływają na duszę poprzez doskonalenie jej zdolności poznania *noetycznego*.

Odnosząc się na zakończenie do mnogości i różnorodności sposobów odczytania roli i znaczenia *periagoge* w filozofii Platona, stwierdzić wypada, że nie świadczą one o błędzie jednych badaczy, a zarazem o trafności interpretacyjnej innych. Różne możliwości rozumienia istoty doświadczenia platońskiej filozoficznej konwersji świadczą raczej o głębi myśli i imponującej umiejętności wzajemnego powiązania tych kwestii i dziedzin filozoficznych (ontologicznych, epistemologicznych, etycznych, politycznych, psychologicznych...), które dziś z trudem tylko udaje się zespolić w całość namysłu nad bytem. Interpretacje platońskiego nawrócenia duszy, będą tak rozległe, jak wszechstronna była myśl założyciela Akademii, a z drugiej strony będą tak aktualne i obecne we współczesnej pracy badawczej, jak adekwatne i trafne było użycie przez Platona symboli i figur to doświadczenie wyrażających.

⁷³ Przywołanie akurat w tym miejscu postaci sofistów i Izokratesa jest zasadne również z tego powodu, że ich aktywność pedagogiczna w istotnej mierze stawiała sobie przecież za cel także kształcenie umysłu. Zob. W. Jaeger, *Paideia...*, dz. cyt., s. 381-388, 1066-1067.

⁷⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 525 A-534 E.

⁷⁵ Platon, *Państwo*, 526 B.

⁷⁶ Tamże, 527 D.

⁷⁷ Tamże, 532 B-D.

REFERENCES

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by sir H. S. Jones, Oxford 1968.
- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962
- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002
- Albert K., *Studia o historii filozofii*, przeł. B. Baran, K. Marzęcki, Warszawa 2006
- Arendt H., *Życie umysłu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz i in., Warszawa 2016
- Barnes J., *The presocratic philosophers*, London and New York 1996
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992
- Copleston F., *Historia filozofii t. I: Grecja i Rzym*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 2004
- Dąmbska I., *Dwa studia o Platonie*, Warszawa 1991
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990
- Dembińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003
- Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004
- Gadamer H.G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002
- Guthrie W.K.C., *Plato's Views on the Nature of the Soul*, [w:] *Plato: A Collection of Critical Essays*. Vol II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, N.Y. 1971
- Guthrie W.K.C., *A history of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998
- Gwiazdecka J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003
- Heidegger M., *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999
- Jaeger W., *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1957
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001
- Słownik grecko-polski*, t. II, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001
- Kahn C.H., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2018
- Kurylewicz G., *Dzieło sztuki i jego brak. Krytyka ironii jako zasady w sztuce*, Warszawa 1996
- McPherran M., *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014
- Paczkowski P., *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998
- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w. p.n.e.)*, Rzeszów 2005
- Platon, *Laches*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 201-248
- Platon, *Fileb*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 571-661
- Platon, *Państwo*, [w:] Platon, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 5-338
- Platon, *Polityk*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 501-569
- Platon, *Protagoras*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 249-331
- Platon, *Timajos*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 663-766
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2003
- Reale G., *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, [w:] Platon, *Nowa interpretacja*

- cja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 39-54
- Rodziewicz A., *Idea i forma. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*, Wrocław 2012
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000
- Szlezák T.A., *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997
- Szlezák T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2005
- Świderek J., *Rozważania matematyczne w pismach Platona*, Lublin 2002
- Vlastos, *A Metaphysical Paradox*, [w]: tenże, *Platonic Studies*, Princeton 1981, s. 43-57
- Vlastos, *Degrees of reality*, [w]: tenże, *Platonic Studies*, Princeton 1981, s. 58-75
- Vlastos G., *On Plato's Oral Doctrine*, [w]: tenże, *Platonic Studies*, Princeton 1981, s. 379-398
- Vlastos G., *Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009
- Weizsacker C.F., *Jedność przyrody*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 1978
- Wodziński C., *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa, słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk 2008.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994
- Wróblewski W., *Arystokratyzm Platona*, Warszawa-Poznań 1992

