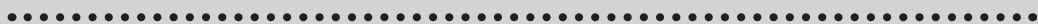


# TARNOWSKIE STUDIA TEOLÓGICZNE

ISSN 0239-4472



## ARTYKUŁY

- Przemysław Paczkowski • *Religijne motywy w filozofii Platona...* 9  
Marcin Subczak • *Platoński obraz jaskini jako alegoria...* 25

## SPRAWOZDANIA

- ks. Janusz Królikowski • *Słowo dziekana Wydziału Teologicznego...* 41



# TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

TOM 39  
(2020) NR 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

.....  
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE  
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
.....

REDAKCJA

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, redaktor naczelny

ks. dr Grzegorz M. Baran, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Józef Stala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zajac, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroli, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

RECENZENCI

ks. dr Maciej Basiuk · dr Joanna Jaromin · ks. dr Krystian Kletkiewicz · ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki · ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk · prof. dr hab. Teresa Olearczyk · dr hab. Elżbieta Osewska · ks. dr hab. Kazimierz Święs, prof. PWSZ · dr Beata Urbanek · ks. dr hab. Bogdan Węgrzyn · ks. prof. dr hab. Marian Zajac, prof. PWSZ

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: [tst@diecezja.tarnow.pl](mailto:tst@diecezja.tarnow.pl)

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....  
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>  
.....

#### INFORMACJE DLA AUTORÓW

„Tarnowskie Studia Teologiczne” są recenzowanym półrocznikiem naukowym, wydawanym w Tarnowie od 1938 roku, a obecnie przez Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obok rozpraw znajdują się w nim przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje polskich i zagranicznych publikacji.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty (zapisane w formacie DOCX, DOC lub RTF) zredagowane zgodnie ze wskazaniem dla autorów Wydawnictwa Naukowego. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wyводу (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami łącznie z przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

- numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia)
- notę biograficzną (2–3 zdania)
- tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe
- tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe
- abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wnioski analiz.
- bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu

Zapis przypisów i bibliografii winien być konsekwentny i wykonany według następującego wzoru: a) monografie:

- Jan Twardy, *Głoszenie kazań pasyjnych*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2022, s. 32, <https://doi.org/10.21906/9788376432236>
- J. Green, *Teologia*, tłum. J. Kowalski, Kraków 2003, s. 71–75.
- R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 19973, s. 232–233.
- *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 81.

b) artykuły w dziełach zbiorowych:

- J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Tarnów 2001, s. 64.
- L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter i in., Poznań 1992, s. 291 (Kolekcja Communio, 7).

c) artykuły w czasopiśmie:

- J. Mieczkowski, *Geneza i historia fermentum*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63 (2010) nr 2, s. 22, <https://doi.org/10.21906/rbl.167>.
- M.L. Morgan, *Martin Buber, cooperation and evil*, „The Journal of the American Academy of Religion” 58 (1990) nr 1, s. 99–110, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LVIII.1.99>.

Nie stosujemy skrótów tytułów czasopism. Nie stosujemy wyrażenia „tamże” ani „tenże”, lecz w kolejnych przypisach powtarzamy tytuł w wersji skróconej, np. J. Mieczkowski, *Geneza i historia fermentum*, s. 34 lub J. Mieczkowski, *Geneza i historia...*, s. 34, bez wyrażenia „dz. cyt.”. Odwołanie przypisu umieszczamy przed znakami interpunkcyjnymi.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmian tytułów oraz redakcji i korekty językowej. Po otrzymaniu recenzji nadesłanego tekstu Redakcja zawiadamia Autora o przyjęciu tekstu do druku.



# Spis treści

## ARTYKUŁY

---

- 9     **Przemysław Paczkowski**  
Religijne motywy w filozofii Platona
- 25    **Marcin Subczak**  
Platoński obraz jaskini jako alegoria metamorfozy duszy

## SPRAWOZDANIA

---

- 41    **ks. Janusz Królikowski**  
Słowo dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie w czasie  
inauguracji nowego roku akademickiego 1 października 2019 roku





## ARTYKUŁY

---



Przemysław Paczkowski

<https://orcid.org/0000-0001-7493-4154>

Uniwersytet Rzeszowski

## Religijne motywy w filozofii Platona

Jest coś zastanawiającego w fakcie, że badania nad filozofią Platona, prowadzone w XIX i XX wieku, w zasadzie ignorowały jej podstawowy motyw. To, co było oczywiste dla antycznych miłośników i komentatorów Platona, takich jak Plutarch czy Proklos; to, co chrześcijańscy apologeti i ojcowie Kościoła uznali za „nieprzypadkowo” podobne do ich własnej wiary i wykorzystali jako argument w polemice z pogańskimi oskarżycielami<sup>1</sup>; to, co nie podlegało dyskusji w średniowiecznych i renesansowych interpretacjach platonizmu – zostało przysłonięte przez szczegółowe analizy twierdzeń i teorii, prowadzone w ramach obcego tej filozofii podziału na metafizykę, epistemologię i politykę<sup>2</sup>. Za centralną doktrynę twórcy Akademii uznano naukę o ideach, uzupełnianą niekiedy o teorię pryncypiów z nauk niepisanych<sup>3</sup>. Oczywiście, zdarzały się wyjątki od tej reguły, do najważniejszych należy praca Wenera Jaegera, w której filozofia Platona została ukazana jako gigantyczny projekt wychowawczy,

1 Wszyscy oni sądzili, że Platon zaczerpnął swoją naukę o Bogu z Biblii.

2 O sztucznym charakterze tego podziału w odniesieniu do całej filozofii przed Arystotelesem zob. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005, s. 17nn.

3 Termin *agrapha dogmata* pojawia się w komentarzu do *Timajosa* zawartym w *Fizyce* (209b). Istnieje bogata literatura dotycząca tzw. „nowej interpretacji” Platona; czytelnikowi, który jej nie zna, poleciłbym rozpocząć lekturę od *Uwag wstępnych* w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 15–22.

wpisujący się w ogólną tendencję greckiej kultury<sup>4</sup>. Ale dopiero prowadzone od kilku dziesięcioleci badania nad filozofią jako „sposobem życia” przyczyniły się do ponownego zwrócenia uwagi na ten niesłusznie zapoznany aspekt platonizmu.

Mam zamiar w niniejszym artykule podkreślić i przeanalizować religijne motywy pisarstwa Platona. Rozpocznę od wskazania celu, jaki przypisywał filozofii Platon; pokażę, jak wpisywał się on w styl życia jego współobywateli; pokażę obecność religijnych elementów w jego filozofii (język, wierzenia); przeanalizuję jego poglądy na rolę religii w *polis* oraz ideę religii filozoficznej, której fundamentem była kosmologia.

\* \* \*

W dialogu *Teajtet*, bezpośrednio po słynnej anegdocie o Talesie, który, zaparty w niebo i badający gwiazdy, wpadł do studni<sup>5</sup>, Platon opisuje filozofię jako próbę zrozumienia natury człowieka<sup>6</sup>. „Po co tu jesteśmy?” – *epi ti gegonamen* – pytali greccy poeci i myśliciele jeszcze w czasach przedsokratejskich i cała twórczość Platona podporządkowana jest temu samemu zadaniu: racjonalnej analizie sposobu, w jaki powinien żyć człowiek – aby osiągnąć szczęście; aby być dobrym obywatelem; aby odnaleźć swoje miejsce w świecie; aby ustalić swoje relacje z bogami<sup>7</sup>. Szczególne dokonanie Platona w tym względzie polegało na tym, że uznał on, iż to właśnie filozofia pozwala człowiekowi osiągnąć ów cel i że robi to skuteczniej niż tradycyjna religia. Przynajmniej w kilku dialogach pojawia się teza, że filozofia jest sposobem na uczynienie się „podobnym do boga”<sup>8</sup>, ale najwyraźniej i wprost mówi się o tym w *Uczcie*. Filozof żyje w sposób wyróżniony, ogląda Piękno w najczystszej postaci, ma

4 Zob. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.

5 Warto dodać, że jest to platońska wersja o wiele starszej ludowej opowieści, której bohaterem był oryginalnie anonimowy „astrolog”. Platon chciał po prostu wpisać postać filozofa w pewien kulturowy topos – mędrca niezainteresowanego przyziemnymi sprawami, przebywającego duchem w „wyższym” świecie.

6 Platon, *Teajtet* (174B). W odniesieniu do dzieł Platona odwołuję się do paginacji Stephanusa: *Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, t. 1–3, Genevae 1578; a jeśli chodzi o teksty dialogów – do tłumaczenia Władysława Witwickiego: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.

7 Por. M.L. Morgan, *Plato and Greek Religion*, w: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge 1995, s. 225.

8 Por. Platon, *Teajtet*, 176B.

zdolność przekraczania ludzkiej natury i uczynienia się „kochankiem bogów”<sup>9</sup>. Filozofia powoduje przemianę duchową o wiele skuteczniejszą niż misteria oparte na przestrzeganiu religijnych tabu i wtajemniczeniach – daje większą nadzieję na nieśmiertelność. To nie są metafory; Platon naprawdę wierzył w zbawienną moc filozofii i w *Uczcie* spróbował tę wiarę uzasadnić, odkrywając i opisując pierwiastek ludzkiej natury, dzięki któremu jest ona w stanie wyjść poza przyrodzone (ziemskie, biologiczne) ograniczenia. Tym pierwiastkiem jest oczywiście Eros, rewolucyjnie zinterpretowany przez Platona jako zdolność jednoczenia sprzecznych namiętności i pożądań duszy<sup>10</sup> w spójne uczucie oraz przekierowanie go do rzeczy najwartościowszych – do prawdziwego Dobra i Pięknego. A efektem filozoficznego poznania najwyższego Dobra i Pięknego jest chęć „płodzenia”, czyli wszelka aktywność wartościotwórcza, w tym – autokreacja<sup>11</sup>.

Zarówno Eros, jako boski element ludzkiej duszy, jak i Dobro i Piękno, jako cel jej dążeń, są w platonizmie przedmiotem specyficznego kultu. Sama filozofia jest zaś najwyższą formą religii, to znaczy – jej racjonalną wersją, bazującą, co prawda, na pewnych elementach helleńskiej tradycji religijnej, ale uparcie poszukującą dla nich teoretycznego uzasadnienia. Antropologia i metafizyka mają za zadanie w dialogach Platona wspierać wiarę w boski pierwiastek w człowieku i w nieśmiertelność duszy, która przeciętnemu Ateńczykowi kazała składać liczne ofiary i szukać pouczenia i nadziei na zbawienie w misteriach. Teza tego artykułu nie jest całkowicie oryginalna<sup>12</sup>, jednakże nie jest też powszechna ani popularna. Wymaga zatem dowodów.

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na wszechobecność religijnych elementów w scenarii Platońskich dialogów. Akcja wielu z nich rozgrywa się przy okazji jakiegoś święta, na przykład rozmowa w *Politei* ma miejsce w nocy po pierwszych Bendidejach, święcie ku czci trackiej bogini Bendis; a *Uczta* – po i na cześć zwycięstwa Agatona w konkursie tragedii, który związany był z uroczystościami

9 Platon, *Uczta*, 212A.

10 A w terminologii psychologii przedstawionej w dialogu *Państwo* (439D, 441A): sprzecznych namiętności żywionych przez trzy części duszy.

11 Freudowska koncepcja libido oraz teoria sublimacji popędów to Platonizm „odwrócony”, w którym też mamy jedną siłę wyjaśniającą wszelką ludzką aktywność, tyle że jest to siła biologiczna. Por. G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford 1998, s. 154nn.

12 Na temat pokrewieństwa między filozofią Platona a misteriami zob. W. Burkert, *Starożytny kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 130nn; por. także É. Des Places, *Platon et la langue mystères*, w: *Études platoniciennes 1929–1979*, Leiden 1981, s. 83–98.

na cześć Dionizosa. Uczestnicy rozmów oddalają się na chwilę, by złożyć obowiązkowe ofiary, jak w *Lizysie*<sup>13</sup>, a niemal każde miejsce związane jest z obecnością bogów – sąsiaduje ze świątynią bądź ołtarzem lub wiąże się z jakimś mitologicznym wydarzeniem, jak rzeczka Ilissos w *Fajdrose*<sup>14</sup>, skąd Boreasz porwać miał Orejtyję. Wszystko to jest świadectwem wszechobecności religii w życiu Ateńczyków<sup>15</sup> – niewyobrażalnej dla współczesnego człowieka i mającej wpływ na każdy obszar kultury i aktywności: politykę, sztukę, rolnictwo, a także filozofię.

Różne obrzędy religijne – procesje, święcenia, ofiary, tańce, zawody – zajmowały Ateńczykom blisko połowę dni w roku, a wpływ pewnych wydarzeń o charakterze religijnym na życie całej społeczności był przemożny<sup>16</sup>. Wystarczy tu wspomnieć o powszechnym i głębokim przerażeniu, jakie wywołał świętokradczy czyn hermokopidów oraz pogłoski o sprofanowaniu misteriiów przez Alkibiadesa. Lud ateński uważał, że były one przyczyną klęski wyprawy sycylijskiej (415 p.n.e.), choć z laickiego czy obiektywno-historycznego punktu widzenia decydującym wydarzeniem mogło być po prostu odwołanie z wyprawy Alkibiadesa w celu postawienia go przed sądem. Ale to właśnie dowodzi, co dla Ateńczyków było w tej sytuacji najważniejsze.

Każdy z dwunastu miesięcy w ateńskim kalendarzu<sup>17</sup> miał swoje uroczystości religijne, od których brał nazwę, na przykład *Hekatombaion* (lipiec–sierpień) – od hekatomby składanej Apollinowi. W tym samym miesiącu odbywały się jeszcze *Kronia* (wspólne uczyty dla niewolników) i *Panatenaje*, podczas których urządzano zawody muzyczne, sportowe, hipiczne, tańce (*pyrriche*), biegi (*lampadedronia*), wyścigi łodzi i wybory przewodników procesji (*euandria*). Powszechne było składanie ofiar – z wołów, baranów, kóz i świń; nie tylko *polis*, ale też poszczególne fyle, fratrie i rody (*gene*) chciały w ten sposób zapewnić sobie przychylność bogów. Słuchano wyroczeni, *profetai* Pytii miały wpływ nawet na działania polityczne; uprawiano wróżbiarstwo – zawód wieszczka (jakim jest Eutyfron z Platońskiego dialogu) był popularny. Ateńczycy żyli wśród świątyni, ołtarzy, poświęconych pomników, malowideł, świętych gajów

13 Platon, *Lizys*, 207D.

14 Platon, *Fajdros*, 229B–C.

15 Zob. na ten temat W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge (Massachusetts) 1985.

16 M. L. Morgan, *Plato and the Greek Religion*, s. 228.

17 Nie był on jednolity, nawet nazwy miesięcy różniły się w zależności od gminy.

i drzew. Jak pisze współczesny badacz – cały świat Ateńczyka, czas i przestrzeń, w których żył, krajobraz i architektura, miały religijny wymiar<sup>18</sup>.

Na grecki panteon składały się bóstwa liczne i niejednoznacznie definiowane, ich cechy i role nakładały się, a samo bóstwo mogło manifestować się w różny sposób. Istniały kultury panhelleńskie i lokalne, bóstwo czczone w różnych *poleis* nie musiało mieć wszędzie tych samych cech i nie wszędzie oddawano cześć wszystkim bóstwom. Tylko kilka miejsc uznawano za święte w całej Helladzie – Delfy, Dodonę i Ammoneion; tylko dwie religijne uroczystości łączyły wszystkich Greków – Panatenaje i Olimpiada; wspólny był także kult Homera i Hezjoda jako największych poetów i wychowawców. Poza tym jednak grecką religię cechował niebywały pluralizm i znaczna otwartość na obce wpływy. W V wieku przed naszą erą pojawiły się w Atenach nowe kultury i praktyki religijne: kult bożka Pana, uzdrawiającego Asklepiosa czy wspomnianej wcześniej bogini Bendis. Popularność zaczęły zdobywać służące oczyszczeniu i zbawieniu rytuały i wtajemniczenia, a misteria eleuzyńskie – początkowo lokalne i ludowe uroczystości na cześć Demetry i Persefony – stały się w tym czasie oficjalnym świętem państwowym w Atenach. I to właśnie tę religię, a nie tradycyjny kult bogów olimpijskich, spróbował Platon poddać racjonalizacji w swojej filozofii. Żeby być ścisłym: Platon nie był orfikiem, a w dialogach wypowiada się o autorach orfickich hymnów i orfickich rytuałach raczej krytycznie<sup>19</sup>. Podobny stosunek miał do misteriów, ich duchowe skutki uważał za powierzchowne i nietrwałe<sup>20</sup>.

Wzrost religijnej i kulturowej rangi misteriów eleuzyńskich należy wiązać z traumatycznymi doświadczeniami wojny peloponeskiej. Rozpowszechniły się zresztą wtedy w Atenach rozmaite odmiany orgiastycznych rytuałów, bakchicznych i korybanckich, których celem miało być oczyszczenie (*katharsis*) z ziemskiego zła i osiągnięcie chwilowej jedności z bóstwem. Stan ten nazywano „szałem” (*mania*), dawał on wrażenie uwolnienia od ziemskich trosk i tragicznego losu człowieka. Osiągano go za pomocą wina lub seksualnego pobudzenia. I choć tak odmienne w formie od orfizmu, bakchiczne obrzędy odwoływały się do tej samej wiary w nieśmiertelność duszy i jej pokrewieństwo z bogami. Była to wiara silnie już ugruntowana w Grecji w V wieku przed naszą

---

18 V. Scully, *The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven 1979; cyt. za: M. L. Morgan, *Plato and the Greek Religion*, s. 229.

19 Por. Platon, *Państwo*, 364D–365A.

20 Por. Platon, *List VII*, 333E, 334B.

erą<sup>21</sup>. Najstarszym znanym nam jej wyrazem jest fragment ody Pindara, hymn na cześć błogosławionego pierwiastka w człowieku, który przetrwa po jego śmierci<sup>22</sup>. Na blaszce odnalezionej w Turioj możemy przeczytać następujące pouczenia skierowane do duszy: „z człowieka stałaś się bogiem”<sup>23</sup>. Walter Burkert pokazał, jak powszechna i wpływowa stała się ta idea w V wieku przed naszą erą, głosili ją orficy, pitagorejczycy, Empedokles, Herodot<sup>24</sup>. Z całą pewnością przełamywała ona starszą tradycję, w której granica między światem ludzi i bogów uważana była za nieprzekraczalną, nie była to jednak idea obca greckiej religii, skutek jakichś zewnętrznych wpływów, lecz rewolucji, jaka dokonała się ściśle w jej ramach. Człowiek może ulżyć swojemu ziemskiemu cierpieniu, ponieważ ma zdolność upodobnienia się do boga; kiedy Platon w *Teajtecie* używa frazy *homoios theo*<sup>25</sup>, to – jak wynika z dalszego kontekstu – posługuje się określeniem stosowanym w popularnych wierzeniach. Z fragmentu tego wynika także, że wierzono powszechnie, iż owo „podobieństwo do boga” można w sobie kształtować – przez rytualne obrzędy, przestrzeganie nakazów i zakazów (tabu), przez odpowiedni sposób życia<sup>26</sup>. I ilekroć Platon przywołuje te popularne wierzenia, tylekroć przeciwstawia im prawdziwą, głęboką i skuteczną przemianę, jaką oferuje jedynie filozofia. Nie inaczej jest w przywołanym fragmencie *Teajteta*.

Orfizm traktował życie jako koło wiecznej przemiany, negował śmierć jako ostateczny koniec życia, zawierał ideę metempsychozy<sup>27</sup>. Nie oferował jednak żadnej dopracowanej teologii, lecz jedynie mitologię i teogonię, tę ostatnią – odmienną od Homerowej i Hezjodowej<sup>28</sup>. W misteriach eleuzyńskich zaś, przynajmniej na ile to możemy oceniać na podstawie odkryć archeologicznych i skąpych aluzji w nielicznych tekstach literackich<sup>29</sup>, nie głoszone nawet żadnej

21 Zob. W. Burkert, *Greek Religion*, s. 300.

22 „Ciało każdego śmierci ulega przemożnej, lecz pozostaje kształt życia znikomy: on jeden bowiem jest dany od bogów” (fr. 131 b Snell), przeł. J. Danielewicz.

23 O. Kern, *Orficorum fragmenta*, Berlin 1922, fr. 32f.

24 Zob. W. Burkert, *Greek Religion*, s. 299.

25 Platon, *Teajtet*, 176B.

26 O „orfickim modelu życia” (*orfikos bios*) wspomina Platon w *Prawach*, 782C–D.

27 W polskiej literaturze por. W. Szczerba, *Śmierć i nieśmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118; P. Świerszcz, *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.

28 Por. W. Szczerba, *Śmierć i nieśmiertelność*, s. 114.

29 Najważniejszy: Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Wrocław 2005.



doktryny. Z tego, co wiemy, *epopteia*, czyli najwyższe wtajemniczenie, miało charakter czegoś objawionego, ale niewypowiadalnego (*arrheta*)<sup>30</sup>. Arystoteles, w szeroko komentowanym fragmencie zaginionego dialogu, twierdzi, że *telomenoi*, czyli wtajemniczeni w misteria, niczego się nie dowiadują (*mathein*), lecz doznają, cierpią i doświadczają (*pathein*)<sup>31</sup>. Skutkiem wtajemniczenia miała być przemiana duchowa *mystai*; obejmowało ono trzy etapy: oczyszczenie (*katharsis*), obrzędy (*systemata*) i objawienie (*epopteia*). Istnieją jednak nieliczne przekazy sugerujące wstępny etap *paradosis* – pouczenia, które miało przygotowywać duchowo *mystes* na finalne objawienie<sup>32</sup>. I jak twierdzi Burkert, wtajemniczeni musieli podczas misteriów dowiadywać się czegoś nowego o bogach, „poznać wcześniej nieznane szczegóły, aspekty i cechy ich tożsamości”<sup>33</sup>. Nazywano to *hieros logos* – świętą opowieścią. W *Liście VII* Platon wyraźnie wiąże ich przekaz z tezą o nieśmiertelności duszy<sup>34</sup>, a Chryzyp przypisał nawet misteriom jakiś *logos* na temat bogów, czyli: „teologię”<sup>35</sup>. Nie wiemy jednak nic na temat jakichkolwiek świętych ksiąg związanych z misteriami eleuzyńskimi, a nieliczne aluzje pochodzące od uczestników różnych starożytnych misteriów sugerują raczej coś zgodnego z tezą Arystotelesa, mianowicie, że istotą *teletai* było doświadczenie (a nie słowo, teza, teologia) – przerażające, oszałamiające i przekraczające możliwości percepcji w normalnym życiu<sup>36</sup>. Wtajemniczonym nie wolno było o nim mówić, a śmiertelnie poważne traktowanie tego zakazu i surowa kara grożąca za jego złamanie są główną przyczyną naszego braku wiedzy o szczegółach wtajemniczenia. Nieliczne przypadki naruszenia tajemnicy pozwalają przypuszczać, że *epopteia* odwoływała się do symboliki związanej z płodzeniem i odradzaniem się życia<sup>37</sup>.

Należy zatem za dzieło Platona uznać przekształcenie całej tej religijnej tradycji w filozoficzną teorię oferującą pewną koncepcję duszy i jej miejsca w strukturze kosmosu, roli boga w życiu człowieka i w rozumnym kształtowaniu porządku świata. Już w *Fedonie* pojawia się teza o wielkiej i dobrej nadziei, która pozwala wierzyć, że dopiero po śmierci człowiek osiągnie to wszystko,

30 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 130.

31 W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, fr. 15.

32 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 131.

33 W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 132.

34 Platon, *List VII*, 305A.

35 H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, Lipsk 1903–1905, fr. 42.

36 Zob. W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 161.

37 W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 163.

do czego bezskutecznie dążył przez całe swoje życie, i że mogą ją żywić tylko ludzie o czystej duszy<sup>38</sup>. Platoński Sokrates przedstawia też filozoficzną interpretację *katharsis* jako uwolnienia duszy od ciała. Pojmowanie ciała (*soma*) jako więzienia (*sema*) duszy to była stara, orficko-pitagorejska idea<sup>39</sup>, jednakże w *Fedonie* zyskuje ona precyzyjną interpretację – uwolnienie duszy z kajdan ciała oznacza jej epistemologiczne uniezależnienie od namiętności i zmysłów, autonomię jako poznającego podmiotu. „Uwolniona” dusza może poznawać w sposób „czysty”, to znaczy wyzwolony z uprzedzeń i złudzeń, bo to właśnie dla Platona oznacza pojęcie *katharsis* w odniesieniu do duszy. W poparmeni-dejskiej tradycji filozoficznej – w którą Platon się wpisywał – prawdziwe poznanie ma charakter rozumowy, zmysły oferują jedynie mniemanie<sup>40</sup>. Tak więc tylko oczyszczona dusza może poznać to, co naprawdę jest („Piękno” – w języku nauki o ideach), i takie, jakie naprawdę jest („Dobro”). A kiedy Platoński Sokrates mówi: „A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega [...], żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możliwości i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?”<sup>41</sup>, to nie tylko próbuje wskazać konieczne warunki prawdziwego poznania, lecz inauguruje zarazem wielką tradycję filozoficznego mistycyzmu, w którym oczyszczenie duszy i jej uwolnienie z ciała pojmowane będzie jako akt duchowy (jego finalnym efektem ma być *ekstasis*), prowadzący do rzeczywistego kontaktu (jedności, unii) z bóstwem i mający znaczenie soteriologiczne. Celem tego nurtu w filozofii będzie zatem dokładnie to samo, co było celem rytuałów bakchicznych, religii orfickiej i misteriiów.

Platońska teza z *Fedona* jest źródłem jeszcze innej tradycji. Odczytany dosłownie, fragment ten definiuje filozofię jako „naukę umierania”, sztukę przygotowywania się do śmierci<sup>42</sup>. Platoński dialog zainspiruje ważną dziedzinę badań w antycznej filozofii, szczególnie popularną w epoce hellenistycznej,

38 Platon, *Fedon*, 67C.

39 Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952, fr. 44 B 14.

40 Te zaś dla Parmenidesa były po prostu fałszem, natomiast dla Platona – wiedzą niższego rodzaju, odpowiednią do natury swojego przedmiotu, którym jest świat rzeczy zmiennych, „powstających i ginących”.

41 Platon, *Fedon*, 67C–D.

42 Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 174.

którą współcześnie określa się jako tanatologię<sup>43</sup>. Zaowocuje ona specyficznym gatunkiem literackim, jakim będzie *Pocieszenie (consolatio)*<sup>44</sup>. Wpływ Platona jest tu niewątpliwy: nie tylko dostrzegł on powszechność lęku przed śmiercią<sup>45</sup>, ale uznał, że filozofia stanowi najlepsze na ten lęk lekarstwo<sup>46</sup>. Nawiązując do archaicznej tradycji medycznej, Platon nazywa je poetycko „śpiewaniem czarów”<sup>47</sup>, ale potraktowane poważnie i racjonalnie oznacza ono ćwiczenie w autarkii, cnocie wolności i niezależności charakteryzującej prawdziwego filozofa. Sokrates z Platońskich dialogów stanie się wzorcem takiej postawy dla całej późniejszej filozofii i autorów literatury konsolacyjnej.

Przyjrzyjmy się uważnie problemowi filozoficznej interpretacji orfickich wierzeń, jaką zaproponował Platon w swoich naukach. Kultura helleńska, jak to pokazał Eric Dodds, stanowiła połączenie dwóch równie silnych, choć sprzecznych tendencji<sup>48</sup>. Wyrazem pierwszej były szamańskie praktyki, orgiastyczne rytuały, maniczna twórczość; wyrazem drugiej – poezja wychowawcza, dramat, filozofia. Pytia wieściła w natchnieniu spowodowanym odurzającymi kadzidłami; ale nad wejściem do świątyni w Delfach wyryto maksymy: *gnothi seauton* i *meden agan* („poznaj samego siebie” i „niczego za wiele”). Eurypides pokazywał w swoich tragediach, jak namiętności i rozsądek walczą o panowanie w duszy człowieka i jak często te pierwsze okazują się niemożliwe do opanowania. Ale w tym samym czasie sofisci i sokratycy usiłowali wprowadzić racjonalność w sferę życia społecznego i indywidualnego. I w kontekście tej polemiki czy wewnątrz kulturowego agonu możemy spojrzeć na dokonanie Platona. Słowa wyroczni Grecy odczytywali w tym duchu: poznaj ludzką naturę, zachowując respekt wobec bogów. Platon, w moim przekonaniu, posłuchał tego wezwania najuczciwiej i najpełniej.

43 Por. *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Warszawa 1993.

44 Zob. P. Paczkowski, *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy” (2013) nr 3, s. 3–19.

45 Por. Platon, *Fedon*, 77E; Platon, *Państwo*, 330D.

46 Zob. Platon, *Fedon*, 67E.

47 Zob. Platon, *Fedon*, 77E. Przyśpiewy służyły w dawnej medycynie funkcjom leczniczym, np. miały pomagać w tamowaniu krwi (por. Homer, *Odyseja*, 19.457). Magiczno-leczniczy przyśpiew (*epode*) był też jedną z form wypowiedzi perswazyjnej w dawnej literaturze greckiej. Zob. P. Laín Entralgo, *The therapy of the word in classical antiquity*, New Haven 1970, s. 1–31.

48 Zob. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, passim.

Celem filozoficznej działalności Platona była odpowiedź na pytanie, jaki sposób życia jest dla człowieka najlepszy, w szczególności – jakie miejsce w dobrym życiu zajmuje filozofia. Jest jednak pewnego rodzaju anachronizmem używanie w tym konkretnym kontekście słowa „filozofia”. Platon w dialogach używał go rzadko<sup>49</sup>, jego potoczny sens był w jego czasach daleki od tego, czym filozofia stała się po Platonie i – dzięki niemu<sup>50</sup>. Bo chociaż Platon nigdzie filozofii nie zdefiniował, to w swoich naukach nadał jej zupełnie nowe, rewolucyjne znaczenie, czyniąc ją jednym z najważniejszych i najtrwalszych fundamentów europejskiej kultury. Filozofowanie to najdoskonalszy sposób życia, moralny obowiązek człowieka, który chce zrozumieć swoje miejsce w świecie. To połączenie racjonalności i moralności charakteryzować będzie filozofię do końca epoki starożytnej<sup>51</sup>.

Elementem dobrego życia jest właściwy stosunek do bogów. Platon krytykuje czasem religijne tradycje ateńskiej *polis*: niekompetencję wieszczków, podejrzaną księgę czy szal bakchancki<sup>52</sup>, ale jednocześnie ów najdoskonalszy sposób życia, który zaproponował, odwoływał się wyraźnie do takich religijnych pojęć, jak oczyszczenie, nawrócenie i objawienie. Filozofia polega na transformacji duszy, a prowadzi do niej długa droga przygotowawcza. Transformacja ma wprowadzać duszę do wyższego świata i czynić ją podobną bogom. Takie określenia pojawiają się wszędzie tam, gdzie Platon próbuje opisać psychologiczny efekt poznania idei. Nie są to, co prawda, liczne miejsca w dialogach Platona, ale terminologia ma wyraźne źródło w misteriach<sup>53</sup>. Struktura mów w dialogu *Uczta* powiela wprost stopnie wtajemniczenia w misteriach eleuzyńskich<sup>54</sup>. Tylko że oczyszczenie i przemianę duszy powoduje według Platona poznanie, a nie rytę, obrzęd, taniec czy muzyka; filozofia ma być właściwą formą religii.

Wydaje się, że Platon mógł dojść do takiej koncepcji filozoficznej wiedzy i filozoficznej antropologii, czerpiąc inspiracje z misteriów i wzorując się na nich<sup>55</sup>. W rezultacie zaproponował filozoficzną reformę religii, której celem

49 Na ten fakt zwróciła uwagę Monique Dixsaut. Zob. M. Dixsaut, *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris 1985.

50 Por. P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia*, s. 82–87.

51 Wystarczy przywołać jako przykład Marka Aureliusza i jego *Rozmyślenia*.

52 Por. Platon, *Eutyfron*, passim; Platon, *Państwo*, 364D–365A; Platon, *Fajdros*, 244C–D, 249D–256E; Platon, *Prawa*, 909B.

53 Są to na przykład takie terminy, jak *myesis*, *epopteia*, *orgiadzein*, *ta telea kai epoptika*. Zob. Platon, *Uczta*, 210a<sub>n</sub>.

54 Potwierdza to Arystoteles w przywoływanym już fr. 15 w edycji Rossa.

55 Zob. M. L. Morgan, *Platon and Greek Religion*, s. 235.

było moralne przekształcenie jednostki i wprowadzenie nowego ładu w *polis*. Przyjrzyjmy się teraz temu drugiemu zadaniu. W swoim ostatnim dialogu filozof wygłasza tezę, że miarą dla wszelkiej pisarskiej twórczości są dobre prawa<sup>56</sup> – nieprzypadkowo dwa największe teksty poświęcił tej kwestii. W obu podjęty został problem sposobu, w jaki państwo i jednostka powinny odnosić się do bogów. W X księdze *Praw* rozmówcy podejmują kwestię czynów bezbożnych, mianowicie z czego wynikają i jak im zapobiegać. Muszą zmierzyć się z trzema możliwymi poglądami: że bogowie nie istnieją; że istnieją, ale nie troszczą się o ludzi; że łatwo ich przebłagać.

Platon formułuje przeciw pierwszemu z nich argument kosmologiczny<sup>57</sup>, czyli taki, jaki rozwinął wcześniej w *Timajosie*, inaugurując długą tradycję teologiczną – od Arystotelesa po św. Tomasza z Akwinu. Jedynie odrzucenie przesłanek (dusza jest przyczyną i początkiem wszelkiego ruchu) albo jakiś formalny błąd w tym wnioskowaniu mogłyby stanowić uzasadniony powód jego odrzucenia<sup>58</sup>. Przeciwno tym, którzy, wierząc w bogów, wątpią w opatrność – zwiedzeni pomyślnością i bezkarnością wielu zbrodniarzy<sup>59</sup> – wytacza Platon argumentację, która wejdzie do kanonu teodycei, nie tylko starożytnej<sup>60</sup>. A ponieważ boska opatrność jest przeznaczeniem realizującym się przez prawa natury, żaden człowiek nie zdoła go zmienić ofiarami<sup>61</sup>. Wiara w to ostatnie jest bluźnierstwem. Jedyną drogę do prawdziwej pobożności wskazuje rozum. Rozumne prawa zapewnią właściwy stosunek do bogów w całej *polis*, i właśnie dlatego, że są rozumne, mogą być przyjęte dobrowolnie przez większość obywateli. W państwie Platona (ale nie idealnym, lecz dostosowanym do ludzkiej natury)<sup>62</sup> jest miejsce dla świątyń, kapłanów, ołtarzy, modlitw i procesji, dla kultu tradycyjnych greckich bóstw, a różne instytucje życia

56 Platon, *Prawa*, 858E.

57 Platon, *Prawa*, 891E–899D.

58 Platon, *Prawa*, 899C–D.

59 Platon, *Prawa*, 899E.

60 Po pierwsze, bogowie, jako istoty doskonałe, dbają o wszystko – o sprawy wielkie i małe, nie zaniedbując niczego. Po drugie, podobnie jak dobry lekarz ma na oku zdrowie całego organizmu, tak bogowie troszczą się o dobro całości – każda cząstka ma tu do odegrania swoją szczególną rolę. Po trzecie, opatrność realizuje się przez ogólne prawa, a nie szczegółowe interwencje. Jednym z takich praw jest wolność każdej duszy, z niej wynika zło, które istnieje w ludzkim świecie. Ale jest ono „akcydentalne” (żeby użyć późniejszego terminu), a w dodatku każde takie zło zostanie kiedyś ukarane; tak jak każde dobro – nagrodzone.

61 Platon, *Prawa*, 905D.

62 Czyli tym z *Praw*, a nie z *Państwa*.

społecznego (np. małżeństwo, sądy) podlegają opiece bogów<sup>63</sup>. Ale pobożność właściwa i prawdziwa cechuje tylko nielicznych – filozofów<sup>64</sup>. W doskonałym (ale wciąż – ziemskim) państwie stanowią oni klasę obywateli o szczególnych obowiązkach wobec innych, w *Prawach* najlepsi z nich, „pierwsi w nocy”<sup>65</sup> wchodzi w skład nocnego zgromadzenia, którego zadaniem jest definiowanie moralnych celów *polis*, pogłębianie wiedzy o bogach<sup>66</sup>, w szczególności zaś o tym, że dusza jest nieśmiertelna, a światem kieruje boski Umysł<sup>67</sup>. Do takiego przekonania prowadzą pogłębione badania zjawisk niebieskich – wbrew przekonaniu większości ludzi, którzy uważają, że zajmowanie się takimi sprawami prowadzi do utraty wiary<sup>68</sup>. Jest wręcz przeciwnie, twierdzi Platon. Filozofowie mają swoją religię, która nie jest dogmatyczna, ponieważ jej racjonalny fundament stanowi nauka. Prości i niezdolni do filozofowania obywatele potrzebują natomiast prawnie określonych form oddawania czci bogom, bowiem dowolność w tym względzie i prywatne praktyki grożą przekraczaniem miary i herezją<sup>69</sup>. Jednym z najważniejszych celów państwa w kulturze starożytnej było utrzymanie wspólnoty pozostającej we właściwych relacjach ze światem wyższym, karzącej występki przeciw bogom, aby zabezpieczyć całą społeczność przed ich gniewem. W państwie Platona istnieją dwie formy religii – filozoficzny model życia dla nielicznych oraz festiwale, obrzędy i świątynie dla pozostałej większości. Mimo to, cała wspólnota (*polis*) ma szansę osiągnąć szczęście na ludzką miarę.

Na zakończenie przyjrzyjmy się jeszcze dialogowi *Timajos*, funduje on bowiem podstawy dla tego, co Platon rozumie jako religię filozoficzną. Miał on stanowić pierwszą część trylogii, której pisanie filozof porzucił na rzecz *Praw*<sup>70</sup>. Ten właśnie fakt daje nam pojęcie o celu, który przyświecał temu literackiemu pomysłowi: ukazanie kosmicznych i mitologiczno-historycznych wzorców dla założycieli i prawodawców *polis* w czasach Platona: punktem wyjścia dla rozważań kosmologicznych jest przypomnienie rozmowy o doskonałym

63 Por. Platon, *Prawa*, 738B–C, 745D, 759A–C, 848C–E.

64 Podobne przekonanie wyczuwamy w wykładzie Arystotelesowskiej teologii, który zawiera Księga  $\Lambda$  *Metafizyki*.

65 Platon, *Prawa*, 961A.

66 Platon, *Prawa*, 966C.

67 Platon, *Prawa*, 967E.

68 Platon, *Prawa*, 967C.

69 Platon, *Prawa*, 909D.

70 Por. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 5: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, s. 243–246.

ustroju (z dialogu *Państwo*). Piękno kosmosu przejawia się w liczbie, regularności ruchów ciał niebieskich, harmonii, jaką tworzy cały wszechświat. Nie bezpośrednio z *Timajosa*, ale z *Praw* właśnie możemy wnioskować, że piękno kosmosu może być wzorem dla rozumnego kształtowania ludzkiej *polis* — sprawiedliwość w państwie powinna być obrazem harmonii wszechświata, a doskonale dobry demiurg<sup>71</sup>, którego działanie polega na „rozumnym przekonywaniu konieczności”<sup>72</sup>, powinien być wzorcem dla ziemskich prawodawców, nakładających normy ludzkiej naturze, aby skłaniać ją do dobrego. *Timajos* stanowi traktat kosmologiczny, w którym obiekt badań ze względu na swoje cechy stanowi zarazem przedmiot podziwu i czci. Zadaniem nauki, w oczach Platona, jest ujawnianie piękna świata. Dodajmy, że chrześcijańscy apologetyci dostrzegali w tym zapożyczenie z Biblii, a w Platońskiej teologii — argument wytrącający broń z ręki pogańskim krytykom chrześcijaństwa. Założenie tej argumentacji (plagiat z Biblii) okazało się fałszywe, ale i bez niego obrona chrześcijaństwa mogła być uzasadniona, wykazywała bowiem podobieństwo nowej wiary do koncepcji, którą jej krytycy powszechnie uznawali za prawdziwą<sup>73</sup>.

## Bibliografia

- Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 2005.
- Arnim H. von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 3, Lipsk 1903–1905.
- Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 23–204.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 602–857.
- Burkert W., *Greek Religion*, Cambridge (Massachusetts) 1985.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Des Places É., *Platon et la langue mystères*, w: É. Des Places, *Études platoniciennes 1929–1979*, Leiden 1981, s. 83–98.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952.

---

<sup>71</sup> Platon, *Timajos*, 30B.

<sup>72</sup> Platon, *Timajos*, 48A.

<sup>73</sup> Por. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926, I 20, 4.

- Dixsaut M., *Le naturel philosophe: essai sur les Dialogues de Platon*, Paris 1985.
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Kraków 2002.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, Warszawa 1996.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period* Cambridge 1975.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 5: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978.
- Jaeger W., *Paideia*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- Kern O., *Orficorum fragmenta*, Berlin 1922.
- Laín Entralgo P., *The therapy of the word in classical antiquity*, New Haven 1970.
- Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Wrocław 1984.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, Warszawa 1988.
- Morgan M. L., *Plato and Greek Religion*, w: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge 1995, s. 227–247.
- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski P., *Filozofia antyczna wobec problemu śmierci*, „Przegląd Religioznawczy” (2013) nr 3, s. 3–19.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 627–714.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 109–186.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Lizys*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 91–122.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1997.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 329–429.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 31–105.
- Platona „Państwo”*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Platonis opera quae extant omnia edidit Henricus Stephanus*, t. 1–3, Genevae 1578.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Ross W. D., *Aritotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- Santas G., *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford 1998.
- Scully V., *The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven 1979.
- Szczerba W., *Śmierć i nie-śmiertelność w mitologii greckiej. Podstawy filozoficznej koncepcji apokatastazy duszy*, „Theologica Wratislaviensia” 3 (2008), s. 103–118.
- Świerszcz P., *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008.



---

## Abstrakt

### *Religijne motywy w filozofii Platona*

W niniejszym artykule analizuję religijne aspekty filozofii Platona, które stanowią niesłusznie pomijany, a niezwykle ważny motyw platonizmu. Rozpaczynam od wskazania celu, jaki Platon przypisywał filozofii w ogóle; następnie pokazuję, jak wpisywał się on w styl życia jego współobywateli; badam obecność religijnych elementów w jego filozofii (język, wierzenia); analizuję jego pogląd na rolę religii w *polis* oraz jej filozoficzną formę, której fundamentem była kosmologia.

**Słowa kluczowe:** Platon, religia, filozoficzny sposób życia, kultury misteryjne, teologia

---

## Abstract

### *Religious themes in Plato's philosophy*

In this article I analyse the religious aspects of Plato's philosophy, which are wrongly overlooked but extremely important motives of Platonism. I begin by indicating the main end Plato attributed to philosophy. Then I show how it fit into the life-style of the Athenians. I study the presence of religious elements in his philosophy (a language, beliefs). I am analysing his view of the role of religion in *polis* and the philosophical form of religion, which was based on cosmology.

**Keywords:** Plato, religion, philosophical way of life, mystery cults, theology



Marcin Subczak

<https://orcid.org/0000-0002-4346-1048>

Uniwersytet Rzeszowski

## Platoński obraz jaskini jako alegoria metamorfozy duszy

W ramach poszczególnych kręgów kulturowych można spotkać tak nośne toposy i archetypy, jak również związane z konkretnymi autorami czy myślicielami tak głębokie obrazy i symbole, że nie sposób wydobyć ich kompletnego znaczenia ani też całkowicie wyczerpać przesłania<sup>1</sup>. Można więc wsłuchiwać się w mowę tych figur, można zadziwiać się tym, jak precyzyjnie współgrają z przedmiotem konstruowanego przekazu – zawsze jednak mając na uwadze to, że zdolne są wyrazić o wiele więcej. Jednym z takich właśnie obrazów jest platońska metafora jaskini<sup>2</sup>. Celem niniejszego artykułu jest zastanowienie się nad możliwością odczytania tej metafory jako drogi pewnego duchowego doświadczenia. Zasadność takiej interpretacji chciałbym zbadać w trzech punktach. W pierwszym zwrócę najpierw uwagę na rolę, jaką metaforze jaskini przypisują badacze myśli Platona, a następnie zapytam o funkcję i znaczenie obrazów, mitów i metafor w kontekście komunikowania oraz jednoznaczności filozoficznego przekazu. W punkcie drugim wskażę istotne cechy alegorii i zapytam o to, czy jest nią również obraz jaskini, i co z tego wynika dla jego sensu i znaczenia. W punkcie trzecim zwrócę uwagę na fakt, iż obraz ten posiada szczególną fabułę i dynamikę, to znaczy może być odczytany jako

<sup>1</sup> Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010, s. 29–63, 243–303.

<sup>2</sup> Zob. Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, 514 A–517, s. 220–224.

opis konkretnych faktów i doświadczeń – jako prezentacja pewnej sekwencji zdarzeń. Natomiast w podsumowaniu wskażę na to, że ta podwójna (alegoryczno-dynamiczna) perspektywa nasuwa ten sam wniosek: sednem przekazu obrazu jaskini wydaje się być to specyficzne duchowe doświadczenie, które polega na radykalnej wewnętrznej metamorfozie.

## Obraz, mit, metafora. Problem jednoznaczności filozoficznego przekazu

Jednym z najśłynniejszych obrazów, jakie pozostawił w swych pismach Platon, jest bez wątpienia metafora jaskini. Bogactwo oraz głębia obecnej w niej symboliki sprawia, że może ona zostać uznana za wyraz bardzo wielu, a być może nawet wszystkich aspektów myśli Platona<sup>3</sup>. Pytanie o znaczenie obrazu jaskini, jako środka komunikacji filozoficznych treści, jest jednocześnie pytaniem o eksplikatywną wartość takich figur, jak właśnie metafora, mit czy alegoria. Badacze pozostają zgodni co do tego, że Platoński mit może być nośnikiem filozoficznych treści<sup>4</sup>. Zaletą przekazu mityczno-obrazowego jest to, że może

3 Zdaniem Władysława Stróżewskiego metafora jaskini jest syntezą wszystkiego, co powiedział Platon. Zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 100. Natomiast Giovanni Reale sądzi, że mit jaskini wyraża całego Platona. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2005, s. 347. Z kolei Werner Jaeger twierdzi, że metafora jaskini jest kulminacją całego dialogu *Państwo*. Zob. W. Jaeger, *Paidea. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 874. Simon Blackburn metaforę tę nazywa najśłynniejszą metaforą w historii filozofii. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007, s. 103. Na temat znaczenia metafory obrazu jaskini w filozofii Platona por. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 78–86; M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179–210; P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, 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. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period*, Cambridge 1998, s. 512–521.

4 Zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 28. Bogdan Dembiński zauważa, że metafory są przykładami „myślenia obrazowego”, które ma zupełnie inny charakter niż „myślenie dyskursywne”. To ostatnie oznacza oparte na prawach logicznych, językowe ujmowanie przedmiotu poznania. Jednakże charakteryzuje się ono ograniczeniami wynikającymi z natury samego języka. Platon był ich świadom, dlatego korzystał z metafory, mitu czy personifikacji. Zob. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 49. Podobnego zdania jest Janina Gajda, która pisze, że to właśnie alegoryka i symbolika mityczna ma służyć wyrażeniu podstawowych intuicji filozoficznych. Zob. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny*

on wyrażać kwestie zupełnie nowe, czyli takie, dla których ówczesny język nie posiadał jeszcze ekwiwalentów pojęciowych, ale też treści szczególne i specyficzne, wykraczające na przykład poza problematykę ontyczno-epistemologiczną. Mam tutaj na myśli chociażby tematykę ludzkiej duszy (*psyche*), dzielności czy cnoty (*arete*)<sup>5</sup>. Poza tym mit nie tylko „daje do myślenia”, ale może również oddziaływać emocjonalnie, może stymulować wyobraźnię i motywować do działania. W ten sposób mit „sięga dalej” – ponad to, co w jego treści wyrażone w sposób dosłowny<sup>6</sup>. Sugestywność i siła ekspresji mitycznego obrazu może być tak znacząca, że zdolna będzie poruszyć całego człowieka, na przykład wpłynąć na przemianę jego życia. Może to mieć miejsce wówczas, gdy przekaz mitycznej historii nie spotka się tylko z bierną recepcją, ale odpowie mu zaangażowanie ze strony odbiorcy – mit zostanie osobiście przeżyty i uwewnętrzniony.

W przypadku mitu jaskini sprawa komplikuje się jednak przynajmniej z dwóch względów, po pierwsze: można interpretować ten mit na wiele sposobów, a po drugie, licznych problemów może przysporzyć próba odnalezienia filozoficznych odpowiedników dla najdrobniejszego nawet elementu obrazowej fabuły. Jak bowiem interpretować wyzwolenie z kajdan, przyjęcie postawy wertykalnej i obrócenie głowy więźnia? Jak rozumieć cały szereg detali i symboli składających się na fabułę mitu jaskini? Czy każdemu z nich należy przypisać konkretną filozoficzną treść? Gdyby udało się dokonać takiego przekładu, to automatycznie symbol i mit – z racji niebezpieczeństwa nadinterpretacji – stawałyby się jedynie zbędnym formalno-stylistycznym ozdobnikiem<sup>7</sup>. Czy zatem, aby „ocalić” mit, należy zgodzić się na to, że musi on pozostać poza jakimkolwiek wyjaśnieniem, a symboliczne detale powinny być wręcz źródłem nieskończonej liczby możliwości i dowolności ich odczytania? Wydaje się, że nie. Przy takim bowiem rozwiązaniu mit stawałyby się po

---

*rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 67. Rolę mitów w filozofii Platona podkreśla również Elżbieta Wolicka, dla której odgrywają one istotną rolę w procesie poznawczym. Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 109. Istotna jest uwaga Arystotelesa, który mówi, że miłośnik mitów to też w pewnym sensie filozof. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 982 b, 991 a 20–22.

5 Jest to ważne z punktu widzenia oceny całej filozofii Platońskiej. Chodzi bowiem o to, czy była ona jedynie racjonalnym (dyskursywno-dydaktycznym) przekazem określonej teoretycznej treści, czy też miała również wymiar *paidetyczny* (wychowawczy), *psychagogiczny* (jako troska o duszę) i *protreptyczny* (jako zachęta do cnoty/dzielności).

6 Zob. N. Fearn, *Zenon i żółw. Jak myślą filozofowie*, Warszawa 2007, s. 42–47.

7 Takiego zdania jest Leszek Kołakowski. Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 105.

prostu niepotrzebny, a nawet utrudniał i zaciemniał towarzyszący mu przekaz<sup>8</sup>. Treściowe bogactwo symbolu i mitu nie jest równoznaczne z utratą przez nie konkretnego znaczenia<sup>9</sup>. Jak więc je odnaleźć? Trzeba uznać, że mit nie jest całkowicie eksplikatywnie samodzielny – a przynajmniej mit jaskini takiego waloru nie posiada. Znaczy to tyle, że symbolika mitu wymaga interpretacyjnego klucza. W przypadku mitu jaskini takim kluczem są słowa platońskiego Sokratesa wieńczące ów obraz<sup>10</sup>. I właśnie z racji obecności tej swoistej „sokratejskiej wykładni” mitu jaskini, precyzyjniej należałoby go nazwać alegorią. Przyjrzyjmy się zasadności tej kwalifikacji.

## Obraz jaskini jako alegoria

Według Hansa-Georga Gadamera rola alegorii dostrzegalna jest w sferze „reprezentacji” i „znaczącego odniesienia”<sup>11</sup>. Chodzi w niej o to, że zamiast tego, co się ma na myśli, mówi się coś innego, bardziej namacalnego, ale w taki sposób, że pozwala zrozumieć to pierwsze. Jak twierdzi autor *Prawdy i metody*, z tych właśnie względów obraz jaskini w pełni zasługuje na miano alegorii. Podobne stanowisko zajmuje Paul Ricoeur, dla którego alegoria zawsze może ulec przekładowi w tekście, który jest rozumiały sam przez się. To, co alegoria, skrywając, ukazywała, może zostać powiedziane w bezpośredniej wypowiedzi, która pojawia się w jej zastępstwie<sup>12</sup>. Natomiast zdaniem Elżbiety Wolickiej alegoria jaskini jest tym Platońskim typem obrazowania, który rozwija się w dłuższą fabularną opowieść z morałem, odpowiadającym twierdzeniu, które właśnie alegoria ma wyrazić<sup>13</sup>. Warto jeszcze odwołać się do słów Martina Heideggera, który zauważa, że specyfika alegorii jaskini polega na tym, że

8 Kwestionowanie wartości mitu jako środka wyrazu filozoficznych treści może być porównane do kwestionowania dialogu sokratycznego (*sokratikoi logoi*) jako specyficznej literackiej formy, zastosowanej na użytek filozofii. Por. C. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, Warszawa 2018, s. 27–132.

9 Na temat poznawczej funkcji mitu u Platona zob. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 224–227.

10 Zob. Platon, *Państwo*, 517B–541B, s. 224–250.

11 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 119–122.

12 Zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 155.

13 Zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 63

przedstawiona w niej historia ma swe dalsze objaśnienie<sup>14</sup>. Z alegorią mamy więc do czynienia wówczas, gdy daje się w niej wyodrębnić dwie, powiązane ze sobą, znaczeniowe warstwy: warstwa fabularnej opowieści, której sens ukazuje dopiero następująca po niej warstwa druga – wspomniane „objaśnienie” lub „bezpośrednia wypowiedź”. Obraz jaskini spełnia te kryteria, zatem zasadnie może być nazwany alegorią. Kluczowe staje się jednak teraz pytanie, gdzie – w przypadku obrazu jaskini – takiego wyjaśnienia szukać? W przekonaniu Martina Heideggera, Wernera Jaegera czy Elżbiety Wolickiej jest nim pierwsze zdanie, które rozpoczyna obraz jaskini<sup>15</sup>. Ale to nie jedyna możliwość. Za wyjaśnienie obrazu jaskini można również uznać słowa Platońskiego Sokratesa wypowiedziane przez niego zaraz po zamknięciu fabuły wspomnianego obrazu<sup>16</sup>. Co z tych słów wynika? Otóż obraz jaskini miał przede wszystkim unaocznic sedno pewnego szczególnego wydarzenia; pewnego osobistego i wewnętrznego doświadczenia, którego symbolem była „droga pod górę”, czyli tego, co Witwicki przetłumaczył jako „wznoszenie się duszy do świata myśli”. Ten ruch miałby polegać na podążaniu w kierunku tego, co w strukturze bytu najistotniejsze, a zarazem poznawczo najtrudniejsze do uchwycenia. Według słów Platońskiego Sokratesa dokonuje się on wskutek praktykowania arytmetyki, geometrii, astronomii, stereometrii, teorii harmonii i wieńczącej je dialektyki – czyli dyscyplin, które uzdalniają duszę do *noetycznego* poznania, które wysubtelniają „ontyczną świadomość”, wskazując na istnienie bytu poznawanego wyłącznie rozumem<sup>17</sup>. Droga wychodzenia z jaskini jest czymś tak wyjątkowym i tak szczególnym, że Platon nada mu rangę osobnego wydarzenia i wyrazi go pojęciem *periagoge*, które badacze tłumaczyć będą jako „odwrócenie” lub też „nawrócenie duszy”<sup>18</sup>. Co przemawia za tym, że właśnie to wydarzenie może stanowić przesłanie całej alegorii jaskini? Przede wszystkim to, że wspomniane wyjaśnienie znaczenia obrazu jaskini zawiera dosyć lakoniczną uwagę dotyczącą tego, jak należy rozumieć to metaforyczne „mieszkanie

14 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 189.

15 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 192; zob. W. Jaeger, *Paideia*, s. 874; zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 78–79.

16 Zob. Platon, *Państwo*, 517B–541B, s. 224–250.

17 Zob. Platon, *Państwo*, 525A–534, s. 232–242.

18 Termin *periago* pojawia się dwukrotnie w fabule alegorii jaskini. Zob. Platon, *Państwo*, 515c, 518c. Natomiast pojęcie *periagoge* pojawia się czterokrotnie w tekście następującym bezpośrednio po obrazie jaskini. Zob. Platon, *Państwo*, 518D4, 518E4, 521C6, 533D). Zob. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford 1968, s. 1367, sub voce *periago*, *periagoge*.

w więzieniu”. Nieznacznie tylko więcej miejsca zajmuje wzmianka o tym, że na szczycie „świata myśli” znajduje się idea Dobra<sup>19</sup>. To niewiele, zważywszy na fakt, jaką funkcję w filozofii Platona pełni Dobro. Natomiast w ogóle nie zostaje podjęta kwestia tego, czym jest „świat myśli”, który jest przecież ostatecznym celem wyjścia z jaskini. Jak wytłumaczyć ten brak? Można zaryzykować stwierdzenie, że nie ontologia jest w tym miejscu *Państwa* najważniejsza i być może nie jej poświęcona jest alegoria jaskini<sup>20</sup>. Zamiast eksplikacji ontologicznej, Platoński Sokrates mówi o pewnym szczególnym duchowym doświadczeniu, o procesie kształtowania duszy w kierunku poznania Dobra. Metafora jaskini wyjaśnia więc nie tyle to, czym jest Dobro, ile raczej jak je poznać<sup>21</sup>. Odpowiedź Platona jest następująca: należy pokonać drogę wyjścia z jaskini – wznieść duszę do „świata myśli”. I programowi tego „wznoszenia” duszy, dokonującej się poprzez praktykowanie wspomnianych już sześciu dyscyplin, poświęca filozof całą siódmą księgę *Państwa* – czyli otwierającą tę księgę alegorię jaskini i następujące po niej wyjaśnienie, które trwa aż do końca tej księgi. Inna niż ontologiczna interpretacja alegorii jaskini może być wytłumaczona również tym, że specyfika „świata myśli” (czyli sfery bytów noetycznych, „świata” idei/form) ukazana została nieco wcześniej, bo w księdze szóstej *Państwa*, w tak zwanej „metaforze linii” (odcinka) i „metaforze słońca”. Tam przedstawiony został „ponadbytowy” status Dobra. Ale im bardziej będzie się go akcentować, tym ważniejsze stanie się zadanie wykazania możliwości jego poznania. I tę zależność Platon wydaje się respektować. Dlatego też konstruuje obraz jaskini jako alegorię, to znaczy uzupełnia jej symboliczną fabułę o konkretną wykładnię tłumaczącą jej przesłanie. Kluczowym dla tego wyjaśnienia jest wydarzenie, które Witwicki określa jako „wznoszenie się duszy do świata myśli”. To jest ten ruch odzyskiwania wolności, to jest właśnie cała droga wychodzenia z jaskini, którą porównuje Platon do radykalnej transformacji duszy.

---

19 Zob. Platon, *Państwo*, 517C, 519D, 526E, 532B, 534C, s. 224, 226, 234, 240, 242.

20 Por. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, s. 514.

21 Harold Cherniss od tego poznania uzależnia kondycję duszy. Zob. H. Cherniss, *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 252.



## Alegoryczna sekwencja zdarzeń opisem drogi metamorfozy duszy

Alegoria jaskini jest tym obrazem, który można czytać „statycznie” (jako wykładnię określonej struktury ontyczno-epistemologicznej), ale również „dynamicznie”, czyli dostrzec w niej opis pewnej historii – to znaczy potraktować ją jako prezentację drogi i sekwencji doświadczeń duszy. Obraz jaskini mógłby więc przedstawiać następstwo określonych wydarzeń i faktów ukazujących sytuację konkretnego człowieka. A jeśli tak, to trzeba odpowiedzieć na pytanie, co opisana historia wyraża i czy można wskazać wydarzenie najbardziej dla niej reprezentatywne. Martin Heidegger twierdzi, że relacje ontologiczne nie wyczerpują treści obrazu jaskini. Jego zdaniem parabola jaskini mówi o „zdarzeniach”, „procesach” i „przejściach” z jaskini na światło dzienne i z powrotem, w ten sposób obrazując sedno „kształcenia” (*paidei*)<sup>22</sup>. Następnie stwierdza, że *paideia* jest według Platona określeniem zwrotu całej duszy (*periagoge holes tes psyches*), czyli przemianą człowieka w jego istocie<sup>23</sup>. A zatem wydarzeniem, które alegoria jaskini przedstawia i reprezentuje, jest właśnie – tożsama z istotową metamorfozą – *paideia*. Przebieg wydarzeń opisywanych przez Platona w obrazie jaskini analizuje również Karl Albert. Interpretując filozofię założyciela Akademii w duchu drogi wznoszącego się (*anabasis*) poznania, twierdzi, że metafora jaskini jest egzemplifikacją etapów zmierzania do stanu kultury (kształcenia) i filozoficznego poznania<sup>24</sup>. Według niego tę drogę wiodącą do kultury i prawdziwej filozofii najlepiej oddaje symbol odwrócenia się duszy (*psyches periagoge*)<sup>25</sup>. Podobnego zdania jest Giovanni Reale, William Keith Chamber Guthrie czy Frederick Copleston, którzy uważają, że cała alegoria jaskini to w istocie obraz drogi metamorfozy duszy, i ta jej wewnętrzna przemiana jest właśnie wydarzeniem najbardziej dla paraboli jaskini reprezentatywnym<sup>26</sup>.

22 Zob. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej M. Heideggera*, Katowice 1990, s. 25.

23 Zob. M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, s. 192.

24 Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, Warszawa 2006, s. 75–76; por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002, s. 203–213.

25 Zob. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 77, 221. Por. stanowisko Alberta dotyczące specyfiki rozumienia filozofii u Platona: K. Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991. Por. T. A. Szlezák, *Czytanie Platona*, Warszawa 1997, 61–62; zob. T. A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 133, 155.

26 Zob. G. Reale, *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, s. 48–49; zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, s. 514–515; dla Fredericka Coplestona ob-

Zastanawiające jest to, że żaden z pozostałych opisanych w obrazie jaskini epizodów nie doczekał się tak nobilitującej funkcji, jak właśnie wydarzenie „odwrócenia duszy” – które jest symbolem jej metamorfozy. Chronologicznie wcześniejsze, jak również bardziej brzemienne w skutkach, a więc teoretycznie ważniejsze, wydają się być te fakty, które je poprzedzają (na przykład uwolnienie z kajdan), oraz te, które bezpośrednio po nim następują (jak chociażby wychodzenie z jaskini). Przecież to zrzucenie kajdan w istocie zapoczątkowuje cały proces wyjścia z jaskini. Dlatego też to ono powinno mieć znaczenie szczególne. Z podobnych względów wychodzenie „pod górę” mogłoby być interpretowane jako symbol całej filozoficznej drogi lub procesu wychowania. Tak się jednak nie dzieje. Sednem całej alegorii jaskini jest ukazanie drogi przemiany duszy. Jej prezentacja pełna jest napięcia, ekspresji i dramaturgii. Przedstawiona w tej alegorii historia jednego z więźniów to historia jego duchowego dojrzewania ku zupełnie nowej postaci bycia, ku całkowicie innemu sposobowi myślenia i działania. Dynamika opisu zawartego w fabule i wykorzystane w niej symbole są tego wymownym świadectwem. Oddają one wydarzenia i okoliczności, które mają pomóc w zrozumieniu sytuacji kogoś, kto zmierza ku światłu: wstępowanie pod górę, doznawany w jego trakcie przymus i ból, konieczność kilkakrotnej adaptacji wzroku, oślepienie, nieznanostwo celu, tragizm osamotnienia, konflikt, niezrozumienie, niebezpieczeństwo konfrontacji, aż wreszcie ryzyko utraty życia. Wszystko po to, aby pokazać, że to, co dzieje się z więźniem (a w istocie to, czego winna doświadczyć dusza), jest czymś absolutnie wyjątkowym i wstrząsającym. Obraz ten jest więc niebywale żywy, pełen emocji, a przez to bardzo poruszający. Spełnia zatem wskazane wcześniej zadanie mitu: pociąga, zachęca, motywuje. Czytelnik (lub słuchacz) tej historii może śledzić losy tego, który uwalnia się okowów, może też utożsamiać się z nim w pytaniu o stan własnej wolności lub powody ewentualnego zniewolenia. Zaryzykuję stwierdzenie (mając świadomość anachroniczności zastosowanego terminu), że opisana w obrazie jaskini historia ma wymiar egzystencjalny, gdyż to, co szczególnie w niej uderza, to właśnie obraz dramaturgii konkretnych ludzkich losów i doświadczeń<sup>27</sup>.

---

raz jaskini to wznoszenie się umysłu – postęp epistemologiczny. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, Warszawa 2004, s. 151.

27 Na taką radykalną przemianę duszy pozwala jej specyficzna konstytucja – czyli połączenie trzech sił (*dynamis*)/pierwiastków. Zob. W. K. C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 231; por. E. R. Dodds, *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 213.

Niebywała ekspresja i sugestywność zastosowanej w tej historii symboliki mogła przesądzić o żywotności całej alegorii jaskini. Mogło o niej przesądzić coś jeszcze. Otóż fabuła obrazu jaskini ukazuje pewien proces dokonującej się w trakcie wychodzenia w kierunku światła gruntownej zmiany, radykalnej metamorfozy, której ma ulec ludzka dusza. Zmiana dotyczy więc najpierw „przedmiotów” poznania, następnie sposobu ich ujęcia, a na końcu całościowego obrazu świata. Wewnętrznej transformacji, czyli radykalnej zmiany przekonań, zmiany sposobu widzenia świata, doświadcza ten, kto z jaskini wychodzi. Zdecydowanie „inne” i zupełnie „nowe” są nie tylko jego poglądy. Całkowitej zmianie ulega również sposób życia – dokonuje się metamorfoza osobowości. O przemianie w sposobie życia człowieka, który opuścił jaskinię, wnosić można na podstawie tego, że powrót do miejsca niedawnego uwięzienia i konfrontacja ze współtowarzyszami wypada ewidentnie na jego niekorzyść. Staje się on nieporadny życiowo w realiach, które jeszcze nie tak dawno stanowiły środowisko jego codziennego egzystowania<sup>28</sup>. Sprawia wrażenie człowieka jakby „nie stąd” lub człowieka „odwróconego od świata”<sup>29</sup>. Ta cecha obcości wobec „świata jaskini” świadczy o stopniu doświadczonej przemiany. O głębi tej osobowościowej metamorfozy świadczy również to, że nawet powrót do jaskini i poczucie radykalnej *atopiczności* względem dotychczasowego środowiska i praktykowanego wcześniej sposobu życia nie są w stanie cofnąć skutków poznania Dobra. Nie można już żyć tak, jakby się nie wiedziało o istnieniu „świata” poza jaskinią. Poznanie „świata myśli” (*ton noeton topon*) przemienia całego człowieka – czyni życie nieodwracalnie „nowym” i „innym”.

Reasumując: dynamiczne odczytanie alegorii jaskini, czyli takie, które zwraca uwagę na to, iż jest ona sekwencją zdarzeń, następstwem konkretnych faktów, pozwala dostrzec to, że te wydarzenia i fakty obrazują historię losów jednego z więźniów. Jest to jednak historia szczególna, bo ukazująca drogę jego duchowej metamorfozy – istotnej wewnętrznej transformacji, radykalnie przemieniającej całe dotychczasowe życie.

### Zakończenie. *Periagogiczna metamorfoza*

Tak alegoryczne, jak i dynamiczne odczytanie obrazu jaskini przynosi jeden wspólny wniosek: obraz ten ukazuje pewne szczególne duchowe doświadczenie.

<sup>28</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 517A, 517D–E, s. 224.

<sup>29</sup> Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 21.

Jest nim gruntowna przemiana, radykalna transformacja całego bytu ludzkiego. Rozpoczyna się ona od reorientacji zdolności poznawczych (chodzi o wypracowanie umiejętności poznania tego, co *noetyczne*), następnie prowadzi do doświadczenia Dobra, a w końcu do istotnej przemiany całej egzystencji (zmiana następuje również w sferze moralnej)<sup>30</sup>. Ta – kontrastująca szczególnie z pedagogiką sofistyczną – istotowa metamorfoza jest czymś zupełnie innym niż wychowanie, uczenie czy kształcenie. W celu wyrażenia jej oryginalności, specyfiki i wyjątkowości Platon posłużył się głębią toposu nawrócenia/odwrócenia duszy (*periagoge*). Seweryn Blandzi charakteryzuje *periagoge* jako „całkowite przestawienie naszej naturalnej postawy”<sup>31</sup>. Z kolei Bogdan Dembiński sugeruje, że w przypadku platońskiej metamorfozy chodzi o doświadczenie „całkowitej zmiany postawy wobec świata”<sup>32</sup>. Uwzględniając specyfikę tego duchowego doświadczenia i radykalność metamorfozy duszy, badacze nie wahają się mówić w tym miejscu o platońskim projekcie jej „nawrócenia” – dodajmy, że nawrócenia filozoficznego, a nie religijnego<sup>33</sup>. Bo chodzi w nim przede wszystkim o przemianę mentalną, o wysubtelnienie ontycznej świadomości, o dostrzeżenie *noetycznej* sfery bytu. Chodzi wreszcie o dokonującą się w obliczu poznawanego Dobra transformację całej osobowości, o przemianę sposobu myślenia, życia oraz działania. To jest sedno przesłania Platońskiej alegorii jaskini.

## Bibliografia

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford 1968.
- Albert K., *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991.
- Albert K., *Studia o historii filozofii*, Warszawa 2006.
- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty 2002.

<sup>30</sup> Zob. T. Penner, *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2, s. 101; por. G. Santas, *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1980, s. 248.

<sup>31</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 110.

<sup>32</sup> Zob. B. Dembiński, *Teoria idei*, s. 58.

<sup>33</sup> Zob. G. Reale, *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, s. 48; por. W. Jaeger, *Paideia*, s. 876.

- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 601–857.
- Blackburn S., *Platon. Państwo. Biografia*, Warszawa 2007.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Cherniss H., *The Source of Evil According to Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 244–258.
- Dembiński B., *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Katowice 2003.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Dembiński S., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Dodds E. R., *Plato and the Irrational Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 206–229.
- Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
- Fearn F., *Zenon i żółw. Jak myślą filozofowie*, Warszawa 2007.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.
- Gajda J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996.
- Guthrie W.K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 4: *Plato: The man and his dialogues. Earlier period*, Cambridge 1998.
- Guthrie W.K. C., *Plato's Views on the Nature of the Soul*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 230–243.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Platona nauka o prawdzie*, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179–210.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.
- Kahn C., *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, Warszawa 2018.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010.
- Narecki K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

- Paczkowski P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w. p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski P., *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998.
- Penner T., *Thought and Desire in Plato*, w: *Plato: A Collection of Critical Essays*, t. 2: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, New York 1971, s. 96–118.
- Platon, *Państwo*, w: *Platon, Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11–338.
- Reale G., *Co Platon ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi*, w: *Platon. Nowa interpretacja*, red. A. Kijewska, E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 39–54.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 2005.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.
- Santas G., *Plato's Protagoras and Explanation of Weakness*, w: *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, ed. G. Vlastos, Notre Dame (Indiana) 1980, s. 264–298.
- Skrzypek-Faluszczyk J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Szlezák T. A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Kęty 2005.
- Szlezák T. A., *Czytanie Platona*, Warszawa 1997.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- 

## Abstrakt

### *Platoński obraz jaskini jako alegoria metamorfozy duszy*

W niniejszym artykule interpretuję obraz jaskini w sposób, który wykracza poza tradycyjne paradygmaty jej odczytania (ontologiczny, epistemologiczny, polityczny itd.). W punkcie pierwszym pytam o wartość obrazu, mitu i metafory jako środków komunikowania filozoficznego przekazu. W punkcie drugim przedstawiam argumenty za tym, że obraz jaskini w pełnym tego słowa znaczeniu może być nazywany alegorią. Posiada bowiem mityczną fabułę, która uzupełniona jest konkretnym wyjaśnieniem jej znaczenia. W punkcie trzecim proponuję zwrócić uwagę na to, że alegoria jaskini nie tylko opisuje statyczną strukturę ontyczno-epistemologiczną, ale jest również dynamicznym i ekspresyjnym ukazaniem pewnej ludzkiej historii.

Obraz jaskini przedstawia więc sekwencję faktów i następstwo zdarzeń, będących opisem losów i doświadczeń człowieka. W zakończeniu natomiast konkluduję, że ta podwójna (alegoryczno-dynamiczna) perspektywa przynosi jeden wspólny wniosek. Otóż zasadniczym przesłaniem obrazu jaskini jest ukazanie pewnego szczególnego doświadczenia duszy – jej wieloaspektowej, radykalnej metamorfozy. Dla wyrażenia jej oryginalności i nowatorstwa Platon dokonał redefinicji pojęć *periago* i *periagoge*.

**Słowa kluczowe:** Platon, Politeia, alegoria jaskini, Dobro, poznanie noetyczne, konwersja duszy

---

## Abstract

*Plato's depiction of the cave as the allegory of the soul's metamorphosis*

In this paper I interpret depiction of the cave in a non-traditional way (ontological, epistemological, political etc.). At the first point I ask about the value of the depiction, myth and the allegory as a means of the convey of philosophical message. At the second point I argue that the depiction of the cave is par excellence the allegory. It contains mythical plot and specific explanation its meaning. At the third point I suggest get attention to the fact, that the allegory of the cave show not only static ontological and epistemological structure but also in dynamic and expressive way present some human's history. The depiction of the cave represent the sequence of the facts and the consequence of the events as a description of the human's lot and experiences. At the end I conclude that this dual (allegorical and dynamical) perspective gets one common deduction. Well, the primary sense of the allegory of the cave is to show some specific experience of the soul – its many-sided, radical metamorphose. To show innovation and quaintness this soul's transformation Plato used a term of *periago* and *periagoge*.

**Keywords:** Plato, The Republic, allegory of the cave, noetic cognition, conversion of the soul





# SPRAWOZDANIA

---



ks. Janusz Królikowski

<https://orcid.org/0000-0003-3929-6008>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Słowo dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie w czasie inauguracji nowego roku akademickiego 1 października 2019 roku

Czcigodni Zebrani!

Ponieważ jest to inauguracja zaczynająca ostatni rok mojej drugiej i ostatniej kadencji na urzędzie dziekana Wydziału Teologicznego Sekcji w Tarnowie, początkowo zamierzałem dokonać podsumowania wpływających sześciu lat na naszym wydziale. Nie chodzi bynajmniej o to, by się czymś chwalić, ale dobrze byłoby na pewne przemiany, które się dokonały, zwrócić baczniej uwagę, a zwłaszcza dokonać stosownych i bardziej szczegółowych podziękowań wszystkim, którzy tworzą tę bogatą „rzeczywistość” wydziału, jak dzisiaj chętnie mówi się w języku kościelnym. Uwzględniając jednak dokonujące się głębokie reformy w szkolnictwie wyższym i w nauce, które na nas dosłownie naciskają, niestety, prowadząc także do tego, że wydziały teologiczne i uprawiana na nich teologia znalazły się w bardzo trudnej sytuacji, pozwolę sobie odnieść się w tym miejscu właściwie do jednej, ale wyjątkowo niepokojącej kwestii.

Pamiętamy, oczywiście, że dotyczą nas także reformistyczne wskazania zawarte w konstytucji *Veritatis gaudium* papieża Franciszka z 2017 roku, które również nie są jednoznacznie określone w swoim ogólniejszym znaczeniu i niełatwe do zastosowania. W każdym jednak razie z tym sobie stosunkowo dobrze radzimy, przede wszystkim dlatego, że w *Veritatis gaudium* zostawiono

wiele miejsca na wolność akademicką – co może wydawać się paradoksem, ale jest faktem. W papieskiej konstytucji ściera się wiele opcji kościelnych i teologicznych, ale jesteśmy – że tak powiem – przynajmniej co do zasady zabezpieczeni przed naciskami ideologicznymi, czego nie mogą powiedzieć nasi koleżanki i koledzy z wydziałów na uczelniach państwowych, na których wprost zabrania się poddawać analizie krytycznej taką czy inną ideologię.

W dokonującej się reformie szkolnictwa wyższego zostały wprowadzone bardzo dobre elementy, także dla wydziałów teologicznych, co zgodnie uznajemy. Nie możemy jednak kryć także tego, że reforma jest związana z niebezpiecznymi naciskami, które nie są wolne od ideologii – chciałbym, by to była tylko ignorancja, choć nie mam podstaw, by tak stwierdzić. Troska o autentyczność naukową i eklezjalną teologii, czyli sumienie teologa, zmusza mnie do wypowiedzenia obecnie kilku uwag, a za punkt odniesienia biorę „wykaz czasopism naukowych dla dyscypliny nauki teologiczne”. Znalazły się na niej 492 czasopisma, ale – i to jest problematyczne – od razu pojawia się pytanie, jakie to są czasopisma. Otóż w zdecydowanej większości są w wykazie umieszczone czasopisma z takich dyscyplin czy dziedzin nauki, jak historia, nawet nie historia Kościoła, historia sztuki, religioznawstwo (w tym mocno doceniono studia judaistyczne), kulturoznawstwo, filozofia, filozofia religii, bizantynologia (owszem, Bizancjum było cesarstwem teokratycznym, w którym teologia odgrywała bardzo ważną rolę, ale nie było ono jakimś wcieleniem teologii), psychologia (w różnych odsłonach, głównie pozytywistycznej), socjologia (szczególnie dowartościowana liczbą przyznanych punktów), pedagogika, literaturoznawstwo, filologia klasyczna itd. 200 punktów – największą liczbę z możliwych – posiadają: „Bizantinische Zeitschrift” i „Studi Medievali” – pisma ściśle historyczne, „Psychology of Religion and Spirituality”, „Sociology of Religion”, „Revue de Qumran”. Tylko co czwarte czasopismo w wykazie czasopism teologicznych jest ściśle teologiczne, choć brakuje wielu ważnych czasopism z teologii dogmatycznej, moralnej czy duchowości. Wykaz ma jakąś alergię na teologię. Wydaje się, że tylko egzegeza biblijna jest stosunkowo dobrze reprezentowana, chociaż można i w tym przypadku zadawać pytania.

Nie interesuje mnie, kto personalnie za tym stoi – interesuje mnie wizja teologii, która wynika z wykazu czasopism, a która jest głęboko problematyczna. Oto podstawowe racje tej problematyczności:

- a) Przede wszystkim mamy w ministerialnym wykazie do czynienia z rozmyciem teologii jako nauki o Bogu, ponieważ właściwie wyłania się tutaj, co najwyżej, obraz teologii jako ukierunkowanej (ale tylko

ukierunkowanej) religijnie nauki o człowieku i społeczeństwie, co kłóci się z podstawową definicją teologii jako „nauki o Bogu” (*Theo-logia*) albo „nauki o zbawieniu” (*scientia fidei*). Wszystkie zastrzeżenia wyrażane w czasie przygotowywania reformy szkolnictwa wyższego pod adresem teologii w rozmaitych wypowiedziach publicystycznych, na które nie dopuszczano z premedytacją rzeczowej odpowiedzi, znalazły odzwierciedlenie w omawianym „wykazie czasopism”. Gdyby na ten wykaz spojrział Rudolf Bultmann i inni zwolennicy tak zwanego „zwrotu antropologicznego” z pierwszej połowy xx wieku, na pewno byłiby usatysfakcjonowani.

- b) W wykazie czasopism pierwszeństwo zostało przyznane jednoznacznie tym dziedzinom teologii, które mają charakter historyczny, czyli tzw. teologii pozytywnej; dokonało się to z ewidentną szkodą dla teologii spekulatywnej – systematycznej. Co to oznacza? W obecnie prowadzonych badaniach historycznych, biorąc pod uwagę dominującą w nich metodologię i specyfikę badawczą, której znakiem rozpoznawczym jest wszechobecny i bezkrytycznie popierany „historyzm”, zanika pytanie o prawdę, a więc zanika to, co zasadnicze w nauce, przynajmniej pojmowanej klasycznie. Tym samym tego typu badania przestają mieć bezpośrednio znaczenie dla człowieka.
- c) W takim ujęciu teologii brakuje tego, co tak jasno określił św. Ignacy Loyola w regule 11 „trzymania z Kościołem”, a mianowicie „określenia i wyjaśnienia dla naszych czasów rzeczy koniecznych do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”. Postawienie tylko na teologię pozytywną, która nie musi być krytyczna wobec aktualnej rzeczywistości ani nawet nie musi się do niej odnosić, łatwo prowadzi na przykład do uprawomocnienia synkretyzmu lub dziwnych zjawisk pseudo-religijnych. Tylko teologia systematyczna – spekulatywna jest w stanie zmierzyć się z pojawiającymi się problemami, a więc być „innovacyjna”, jak głosi jedno ze sztandarowych haseł reformy szkolnictwa wyższego i nauki. Domaganie się – z jednej strony – innowacyjności w nauce w ramach tej reformy, w tym także w teologii, przez wykaz czasopism – z drugiej strony – prowadzi do jej zablokowania.

Sięgnijmy jeszcze raz do cytowanej reguły św. Ignacego: „Doktorzy scholastyczni bowiem, ponieważ są bardziej nowocześni, nie tylko opierają się na właściwym zrozumieniu Pisma Świętego oraz na doktorach świętych i pozytywnych, ale też oświeceni mocą Bożą, wspomagają się

soborami, kanonami i postanowieniami świętej naszej Matki, Kościoła”. Mamy tutaj wyjaśnienie, jak należy rozumieć innowacyjność w sensie eklezyjnym, a także teologicznym, i w tym znaczeniu chcielibyśmy ją wprowadzać w życie. Czy będziemy mogli to zrobić?

Trzeba w każdym razie w odniesieniu do tych trzech uwag stwierdzić, że widać, iż wykaz jest jakimś arbitralnym usiłowaniem dokonania zmian w naturze i metodzie teologii jako nauki, a do tego nikt nie został uprawniony.

- d) Jednym z wielkich dzieł II Soboru Watykańskiego stała się otwartość na *lokalność*, czego wyrazem jest także szerokie otwarcie się na języki narodowe. Odwołanie się do tych języków jest dzisiaj łatwo i powierzchownie krytykowane, co dyktuje pewna, powierzchowna moda na tradycjonalizm. Jest to jednak proces nieodwracalny. Jak wielkim oddechem dla teologii stało się zrezygnowanie z łaciny na rzecz języków narodowych, mogą powiedzieć ci, którzy trochę znają dzieje teologii, zwłaszcza w dwóch ostatnich stuleciach. Często podkreśla się – nie jest to oczywiście całkowicie uzasadnione – wysoki poziom osiągnięty przez teologię niemiecką, ale nie uwzględnia się, że mogła ona dojść do znaczących rezultatów tylko dlatego, że już na początku XIX wieku przeszła na język niemiecki jako swój język podstawowy.

Pomijając wiele zagadnień szczegółowych, które dotyczą języka teologii, musi dziwić nacisk, jaki kładzie się na język angielski w wielu dziedzinach nauki, w tym także w teologii. Wystarczy, że „Chiński Przegląd Teologiczny” ukazuje się po angielsku i już otrzymał w wykazie 70 punktów. Czy ktoś go trzymał w ręce? Zresztą nie jest to jedyne chińskie pismo w ministerialnym wykazie! Dowartościowanie języka narodowego, czyli polskiego, i jego pierwszeństwo jest racją bytu teologii w Polsce i jej przyszłością. Teologia ma służyć – najogólniej mówiąc – Kościołowi, który jako powszechny – katolicki, realizuje się jednak nade wszystko lokalnie. Teolog nie służy tylko nauce – teolog służy Kościołowi za pośrednictwem teologii jako nauki.

Minęły już czasy teologii o zasięgu powszechnym, i to nie tylko z powodu odejścia od języka łacińskiego. Kościół, bez względu na to, czy nam się to podoba czy nie, nabiera w swoim głównym nurcie życia znamion „lokalnych” i teologia musi to uwzględnić, wpisując się mocno w lokalność Kościoła. Ostatnimi teologami powszechnymi byli niektórzy teologowie-ekspersi II Soboru Watykańskiego. Może jeszcze teologowie,

którzy stanęliby na czele rzymskich kongregacji, mogliby się takimi stać, ale czy jest to obecnie możliwe? Może gdyby pojawił się jeszcze jakiś papież-teolog..., ale w kolegium kardynalskim nie ma dzisiaj takiego kandydata. Ostatnim teologiem powszechnym był chyba kard. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI. Marzenia o tym, że będziemy czytani i cytowani w świecie, nawet jeśli będziemy pisali po angielsku, są praktycznie niemożliwe do realizacji i wydaje się, że nie ma powodu, aby nad tym szczególnie ubolewać.

- e) Ponieważ jest wśród nas obecny prorektor ds. nauki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II ks. prof. dr hab. Józef Stala – w świetle tego, co zostało tu powiedziane – chciałbym w jego obecności zdecydowanie i publicznie przestrzec przed dochodzącą tu i ówdzie do głosu pokusą likwidacji czasopism, które nie znalazły się w omawianym wykazie. Nie przesadzajmy z tak zwaną naukowością, o której dzisiaj tyle się mówi, gdyż ma ona wiele wątków ideologicznych, czego wyrazem jest także wykaz czasopism. Istniejące czasopisma służą Kościołowi i nauczaniu teologii, dlatego powinny zostać na uniwersytecie. Reprezentują one wszystkie o wiele wyższy poziom niż duża część tych, które znalazły się w ministerialnym wykazie.

To o proponowanej nam wizji teologii, ponieważ nie mogę wobec niej milczeć. Na taką wizję teologii na katolickich wydziałach teologii nie możemy się zgodzić – *non possumus*.

Bez Boga nie ma rzeczywistości – to jest podstawowa prawda, na której opiera się teologia katolicka, czerpiąc w tym pewność z wiary i wielowiekowego doświadczenia Kościoła. W tym duchu podejźmy do nowego roku akademickiego, usilnie starając się nie ulec „łaszującym się” do nóg pokusom. W tym duchu otwieram nowy rok akademicki 2019–2020.

*Quod bonum, felix, faustum, fortunatumque sit!* – oby to, i tylko to, było dla dobra, szczęścia i pomyślności wszystkich w nowym roku akademickim 2019–2020.

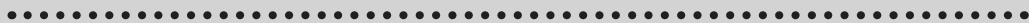






# TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

ISSN 0239-4472



## ARTICLES

- Przemysław Paczkowski • *Religious themes in Plato's philosophy...* 9  
Marcin Subczak • *Plato's depiction of the cave as the allegory...* 25

## REPORTS

- rev. Janusz Królikowski • *Word from the Dean of the Faculty...* 41



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

