

BARTŁOMIEJ Sipiński

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jana Amosa Komeńskiego w Lesznie  
i  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Spojrzenie w duszę. O pewnych mistycznych uwarunkowaniach Sokratejskiej aksjologii**

Look into the Soul. On Some Mystic Conditions of Socratic Axiology

### I. SOKRATES MISTYKIEM?

Hipoteza tego rodzaju wydaje się na pierwszy rzut oka mało prawdopodobna. Sokrates to jedna z najślawniejszych postaci w historii filozofii zachodniej. Człowiek, który oddał swe życie w imię prawdy, stając się ofiarą ateńskiej demokracji, był tak ceniony przez Platona, że ten uczynił go głównym bohaterem swych *Dialogów*<sup>1</sup>. Dzięki temu stał się on dla potomnych ideałem filozofa i jest uznawany za jeden z filarów zachodniej cywilizacji. Postawiła mu ona trwały pomnik, którego nie powstydziliby się sam Horacy.

Czy jednak możemy widzieć w Sokratesie mistyka?

Choć wydaje się, że trudno znaleźć jakiegokolwiek argumenty wspierające tę tezę, jest kilka racji, które mogą ukazać Sokratejski sposób myślenia z nieco innej perspektywy. Temu właśnie zagadnieniu poświęcimy niniejszy esej.

Zacznijmy jednak od samego początku, ponieważ na drodze naszych rozważań znajduje się istotny punkt. Bez wątpienia to właśnie Sokrates wywarł duży wpływ na rozwój zachodniej cywilizacji. Chodzi mianowicie o szeroko rozumianą perspektywę refleksji na temat człowieka. Nie deprecjonując tutaj oczywiście innych kręgów kulturowych, z właściwymi im sposobami rozumienia człowieka, należy podkreślić, że cywilizacja zachodnia wytworzyła specyficzny kontekst refleksji poświęconej człowiekowi. Według klasyfikacji historycznej Sokrates swoją działalnością może nawet nie tyle rozpoczyna, ile nadaje pewien kierunek

<sup>1</sup> Platon, *Dialogi*, t. 1-2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

myśli filozoficznej, którą później uformowali Platon i Arystoteles, jak sugeruje, między innymi, Bertrand Russell w swym opracowaniu<sup>2</sup>. Starożytnych filozofów greckich zwykło się zresztą dzielić na presokratyków i tych, którzy już pozostają pod większym lub mniejszym wpływem ateńskiego filozofa. W czym jednak rzecz?

O ile bowiem pierwszy z etapów filozofii starożytnej, który określiliśmy według historycznego porządku mianem presokratejskiego, skupia się głównie na problematyce przyrodniczej (Tales, Anaksymander, Parmenides i inni), ukazując problem człowieka niejako w tle zagadnień dotyczących świata przyrody, o tyle wobec zwrotu, który dokonuje się w myśleniu za sprawą Sokratesa, człowiek staje się znacznie poważniejszym tematem dla ogólnie rozumianej filozofii. Wyrażając się precyzyjniej: człowiek nie jest już tylko i wyłącznie częścią świata przyrodniczego, ale staje się osią rozmaitych dyskursów filozoficznych, czemu w szczególności dała już wyraz myśl Arystotelesa, skupiona również na aspektach przyrodniczych, gdzie jednak człowiek jako pojęcie nie jest już marginalizowany, tak jak miało to miejsce wcześniej, przed Sokratesem. Oznacza to mniej więcej tyle, że za sprawą Sokratesa człowiek odgrywa pierwszoplanową rolę w filozofii. Można jednak zapytać, czy w tym wszystkim jest coś mistycznego?

## II. GŁOS, KTÓRY PODPOWIADA...

Jeśli nawet weźmiemy pod uwagę cały geniusz filozoficzny Sokratesa, erudycję Platona, który przedstawił postać swego mistrza najlepiej, jak tylko potrafił, a także znaczenie upływającego czasu, który ateńskiego wybitnego mówcę o imieniu Sokrates przeobraził dla pokoleń w złotoustego tytana filozofii, próżno w tym wszystkim znaleźć choćby cień mistycyzmu – w klasycznym tego słowa rozumieniu – ujmowanego jako pewna wiara oparta na uczuciu wznoszącym nas ponad ograniczenia rozumowe. Tym bardziej świadczy o tym fakt, że myśl Sokratesa jest racjonalna i stanowi bardziej drogę do intelektualizmu etycznego<sup>3</sup>, dystansując się od mistycyzmu.

W całej perspektywie antropologicznego przewrotu w filozofii greckiej, który dokonuje się za sprawą Sokratesa, można zauważyć, że nadaje on filozofii podmiotowość w postaci człowieka oświeconego zupełnie nowym strumieniem światła. Nie musi to być światło o charakterze czysto racjonalnym, jak moglibyśmy wstępnie zakładać. Idąc bowiem za sugestią, jaką przedstawia między innymi William Guthrie<sup>4</sup>, u podstaw Sokratejskiej refleksji, którą określimy nawet w sztyw-

<sup>2</sup> Zob. B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012, s. 113-127.

<sup>3</sup> Zob. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1985, s. 102-108.

<sup>4</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, s. 101.

nych ramach intelektualizmu, leży pewna zasada o irracjonalnym charakterze. Osia tej zasady jest znak bogów – *daimonion*, nawiedzający Sokratesa, co podkreśla Guthrie, wskazując na *Obronę Sokratesa*, w której Platon wypowiada się na ten temat w sposób następujący: „To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha [...]. To u mnie już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza”<sup>5</sup>.

Czy ten rodzaj doświadczenia, które ma spotykać Sokratesa, można określić mianem mistycznego?

### III. IRRACJONALNY RACJONALIZM

Z jednej strony wydaje się, że Sokrates mówi po prostu o sumieniu, które określa właśnie w tak wysublimowany i jakoby upodmiotowiony sposób. *Daimonion* to dla Sokratesa ktoś, kto podpowiada, *jak postępować?*

Z drugiej zaś strony *daimonion* pojawia się tylko w szczególnie określonych warunkach; sam Sokrates uznawał go za wyjątkowy dar, jaki posiadał i który pozwala zgłębiać mu wiedzę o świecie. Warto zaznaczyć, że Platon, który często wykorzystuje dwuznaczność pewnych słów, ujmuje określenie *daimonion* jako ‘mądry’, ‘posiadający wiedzę’<sup>6</sup>. W tym miejscu Irena Krońska, odnosząc się do *Obrony Sokratesa*, podkreśla, że geniusz Sokratesa jest na swój sposób paradoksalny, ponieważ przy jednoczesnym nawoływaniu do racjonalnego postępowania i opierania się na własnym racjonalnym osądzie w każdej sytuacji ateński filozof odwołuje się do tajemniczego i irracjonalnego głosu, który rzekomo go nawiedza<sup>7</sup>. Z kolei Karl Jaspers uznaje, że istnieje wyraźna łączność *daimoniona* z misją Apolliniąską Sokratesa<sup>8</sup>.

Pewną sugestią pozwalającą nam na zrozumienie zasad Sokratejskiego mistycyzmu odnajdziemy w Platońskim *Eutyfronie*. Znajduje się tam bowiem fragment, na podstawie którego możemy uznać, że wewnętrzny głos, który Sokrates słyszy, jest tematem powszechnie znanym w otoczeniu filozofa z Aten<sup>9</sup>. Irena Krońska dodaje, że *daimonion* w charakterystyce Ksenofonta jest analogiczny do głosu wyroczni, tyle że ma charakter wewnętrzny, a przez to i niedostępny dla innych ludzi. Ksenofont, podkreślając mantyczny charakter wewnętrznego głosu Sokratesa, pisze, że za jego pośrednictwem Bóg wskazuje Sokratesowi, jak powinien postąpić<sup>10</sup>. Najdokładniejszy zakres działalności *daimoniona* możemy

<sup>5</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, dz. cyt., 31 C-D.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990.

<sup>7</sup> Zob. I. Krońska, *Sokrates*, dz. cyt., s. 119.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 117.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 110.

<sup>10</sup> Tamże.

odnaleźć w *Obronie*. Ukazuje się nam zasadnicza różnica, która ma dzielić ten wewnętrzny głos Sokratesa względem wyroczeni delfickiej; przede wszystkim *daimonion* nigdy nie doradza. Według relacji samego Sokratesa możemy powiedzieć, że przynajmniej nigdy nie czyni tego wprost, ponieważ nie podaje gotowych odpowiedzi. O postępowaniu filozofa decyduje sama obecność głosu lub jej brak. Nie dotyczy to jednak w żadnym razie spraw życiowych, jak podkreśla Krońska<sup>11</sup>. Głos ostrzega tylko wówczas, gdy Sokrates miał postąpić nie tak, jak należy<sup>12</sup>. Przykład tego rodzaju sytuacji możemy odnaleźć w dialogu *Teajtet*, kiedy *daimonion* podpowiadał Sokratesowi, że znajduje się wobec ludzi, do których mówić nie warto, ponieważ nie mają oni w sobie dobra: „[...] z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z jednym pozwala [...]”<sup>13</sup>.

Chciałoby się tutaj zapytać: jaki jest wobec tego cel, do którego *daimonion* prowadzi Sokratesa? Czy etyczny intelektualizm ma być oparty właśnie na mistycznym doświadczeniu wewnętrznego głosu? Czy na tym polega paradoksalność myśli Sokratesa? Czy sam Sokrates nie jest filozofem paradoksalnym, jeśli nieznajomość siebie stawia na równi z niewiedzą o własnej niewiedzy?<sup>14</sup>

#### IV. SPOJRZENIE W DUSZĘ

Sokrates traktuje swoje życie jako drogę do osiągnięcia wiedzy, która jest ugruntowana na filozoficznej niewiedzy; jego życie jest protreptyką, czemu zresztą filozof daje również wyraz swą męczeńską śmiercią, co szczególnie podkreśla Charles Taylor<sup>15</sup>. Realizacja tego zamysłu możliwa jest jednak tylko w kontekście relacyjnym albo – wyrażając się słowami Platona – w dialektyce<sup>16</sup>. To właśnie tu *daimonion* zwraca się do Sokratesa.

Sam dialog i stosowanie przez Sokratesa „sztuki położniczej” miałyby wobec tego u swych podstaw pewien aspekt, który możemy określić mianem mistycznego spojrzenia w duszę. Jeśli więc powołaniem człowieka jest troska o duszę, to Sokratejskie dążenie jest właśnie nakierowane na poznanie duszy. Tu zdobywa się samowiedzę, a dzięki temu wiedzę, która jest cnotą. William Guthrie pisze wprost, że Sokrates uważa duszę za odpowiednik ludzkiego „Ja”<sup>17</sup>. Ogląd duszy staje się w ten sposób spotkaniem cudzego, innego „Ja”, a to jest możliwe tylko w dialogowej relacji, tej samej, która zaczyna się od mistycznej podpowiedzi. Według Williama Guthrie, który odwołuje się do Arystotelesa

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 111.

<sup>12</sup> Zob. Platon, *Obrona...*, dz. cyt., 40 C.

<sup>13</sup> Tenże, *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., 15 A.

<sup>14</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 184.

<sup>15</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.

<sup>16</sup> Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003, ks. VII.

<sup>17</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 181.

i Plutarcha, Sokrates określa się tutaj w swojej koncepcji natury człowieka<sup>18</sup> nie-należącej do świata natury rozumianego w sposób charakterystyczny dla presokratyków. Dla Sokratesa ciało jest czymś, czego człowiek używa, aby przeprowadzić swe zamierzenia<sup>19</sup>.

Werner Jaeger uważa jednak, że Sokratejskie myślenie jest, co prawda, nastawione na rozróżnienie pierwiastka duchowego i cielesnego, ale oba traktuje jako dwa aspekty natury ludzkiej. Dlatego Sokrates nie ma przeciwstawiać duchowości temu, co cielesne, wszakże ciało jest obce *psyche*<sup>20</sup>. Tak jak dusza i ciało są elementami człowieka, tak ciało mimo wszystko pełni na swój sposób funkcję drugorzędną, będąc tylko powierzchownością, a nie prawdziwym obrazem człowieka. Kazimierz Pawłowski we *Wstępie tłumacza do Asklepiusza, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, którego autorstwo, mimo wielu pojawiających się tutaj wątpliwości, jest przypisywane Apulejuszowi z Madaury, podkreśla, że opisana między innymi w Platońskim *Fajdrosie* postać Boga-Stwórcy jest pierwotnym wzorem człowieka, który jest istotą cielesno-duchową<sup>21</sup>. W samym dialogu tymczasem Pseudo-Apulejusz słowami wypowiedzianymi przez Trismegistosa zwraca uwagę na ważny kontekst, który dotyczyć ma Asklepiusza, co bezpośrednio przenosi nas do sceny z Platońskiego *Fedona*; Trismegistos odwołuje się do góry w Libii, którą jest być może Fajum, znane też jako Krokodilupolis:

Twój dziadek Asklepiuszu, wynalazca medycyny, któremu poświęcono świątynie w Libii, na Wybrzeżu Krokodyli, w której spoczywa jako człowiek materialny, czyli ciało (w swojej pozostałej, lepszej części bowiem, czy może raczej cały – jeśli cały człowiek zawiera się w świadomości – powrócił do niebios) [...] <sup>22</sup>.

Czy mamy do czynienia z pewnego rodzaju kluczem teologicznym? Zdaje się, że tak, ponieważ mistycyzm Sokratejski, jeśli wolno nam użyć takiego terminu, jest w istocie podstawą przełomu antropologicznego w filozofii greckiej. Pozwala bowiem patrzeć na człowieka w sposób inny niż tylko z perspektywy przyrodniczej, innej niż tylko to, co świetnie ujmuje powyższy cytat – stanowi o materialności człowieka, głównie dzięki możliwości spotkania z duszą, która dla Sokratesa jest niejako człowieczeństwem człowieka. Być może właśnie w tym tkwi cała moc Sokratejskiego myślenia. Ma ono jednak sens tylko wówczas, gdy odniesiemy je do teologicznego klucza, który dla Sokratesa jest tak istotny, do wewnętrznego głosu, którego rodowód jest mistyczny.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 184.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 185.

<sup>20</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 91-92.

<sup>21</sup> K. Pawłowski, *Wstęp tłumacza*, w: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 168.

<sup>22</sup> Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa...*, dz. cyt., s. 215.

W pewnej mierze możemy uznać, że Sokrates odkrywa duszę, a następnie, zrównawszy ją z podmiotowością, określa w ten sposób człowieka. Spojrzenie w duszę będzie więc w Sokratejskim mniemaniu odkryciem człowieka niemieszczącego się w takiej kategoryzacji przedmiotowej, która dotyczyłaby na przykład ciała. Zwraca na to uwagę Bruno Snell, pisząc na temat dobra i wartości, czyli kontekstów dotyczących w szczególności człowieka: „Jeszcze dla Platona norma i wartość lokują się całkowicie w sferze boskiej, a nie ludzkiej”<sup>23</sup>.

To już chyba wystarczający dowód na to, że Sokratejskie myślenie, które jest obecne również w perspektywie refleksji Platona, opiera się na kluczu teologicznym. Wewnętrznie słyszany głos umożliwia spojrzenie w duszę, ukazuje nam wizerunek człowieka takiego, jakim jest on naprawdę, pod przykryciem cielesnym, które mogłoby go zniekształcać. Człowieczeństwo zaczyna się więc od doświadczenia mistycznego, od głosu, który nie pochodzi z natury, tak jak z natury pochodzić ma ciało.

Można zadać pytania, jak według Sokratesa ma wyglądać dostęp do duszy i jakie drzwi otwiera klucz teologiczny.

## V. WIEDZA MISTYCZNA SOKRATESA

Każdy mistycyzm zawiera w sobie pewną dozę irracjonalności, inaczej nie byłby mistycyzmem, a co się z tym wiąże – bywa też jako myśl paradoksalny. Dla Sokratesa, według którego powołaniem człowieka jest troska o duszę (i to jest miarą człowieczeństwa), wykształcenie jest równoznaczne z dumą bycia człowiekiem, ponieważ mówi, w jaki sposób troszczyć się o duszę. Bruno Snell podkreśla to, kiedy odwołuje się do słów ucznia Sokratesa, Arystypa, którego znów przytacza Diogenes Laertios: „Lepiej być żebrakiem niż niewykształconym – jednemu brakuje pieniędzy, drugiemu człowieczeństwa”<sup>24</sup>.

Wiedzę zdobywamy jednak tylko w praktyce dialogu, a to oznacza, że – według Sokratejskiego sposobu myślenia – dostęp do duszy jest możliwy wyłącznie w perspektywie relacji, w której jednocześnie zdobywa się wiedzę (o rozmówcy, a przez to także o sobie samym), a na podstawie tej wiedzy można lepiej poznawać rozmówcę i zdawać sobie lepiej sprawę ze swojej niewiedzy. W całym tym procesie kluczową rolę odgrywać ma właśnie *daimonion*, mistyczny głos wciąż podpowiadający Sokratesowi. Jak pisaliśmy już wcześniej, wewnętrzny głos pozwala Sokratesowi intuicyjnie wyczuwać dobro oraz to, czy rozmówca posiada to dobro i czy rzeczywiście jest w nim wola dążenia do dobra. *Daimonion* nie daje gotowych odpowiedzi. Jak możemy więc poznać duszę?

---

<sup>23</sup> B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysimow, Warszawa 2009, s. 310.

<sup>24</sup> Tamże, s. 311.

Tu znów spotykamy się pewną paradoksalnością mistycyzmu sokratejskiego, ponieważ z jednej strony jest to dar boski – miłość, z drugiej zaś retoryka, która wpisuje się w porządek dialektyczny i racjonalne odkrywanie prawdy, o którym Sokrates wciąż wspomina. Czyni to między innymi wobec Alkibiadesa, o którym mówi, że kocha jego duszę, a nie ciało, dlatego może powiedzieć, że kocha też samego Alkibiadesa, a nie coś, co do niego należy<sup>25</sup>. Czy wobec tego mistyczną miarą człowieczeństwa będzie miłość, którą możemy obdarzać duszę?

William Guthrie podkreśla jeszcze jedną istotną kwestię, która potwierdza naszą hipotezę, pisząc, że prawdziwe poznanie jest poznaniem duszy, ale aby to uczynić, należy szczególnie przyjrzeć się jej części, w której mieści się cnota. To właśnie ona jest *de facto* mądrością<sup>26</sup>. Rozwiązanie tego wątku znajdujemy w Platońskim *Alkibiadesie*, gdzie, jak pisze William Guthrie:

Następny problem podniesiony w *Alkibiadesie* pojawia się dla współczesnego czytelnika raczej nieoczekiwanie, Sokrates wprowadza go jednak bez żadnego wstępu: „Czy możemy więc wskazać w duszy – pyta on – coś bardziej duchowego niż to, z czym związane jest poznanie i myślenie? Otóż to jest w duszy czymś podobnym do Boga i ktoś, wpatrując się w to i poznając wszystko, co boskie, poznaje w ten sposób najlepiej również samego siebie”. Bóg – kontynuuje on – odzwierciedla naturę psyche czystiej i jaśniej niż cokolwiek w naszych własnych duszach, dlatego możemy go też użyć jako zwierciadła ludzkiej natury, jeśli szukamy arete duszy – a to jest w istocie najlepsza droga poznania i rozumienia nas samych<sup>27</sup>.

Bóg jest obecny w duszy człowieka, a – według Sokratesa – jedyną drogą, która do Niego prowadzi, jest droga odkrywająca najlepszą część duszy, droga miłości, na którą zwraca uwagę zarówno William Guthrie, jak i sam Platon. W tej właśnie drodze potrzebny jest też wewnętrzny głos, którego charakter jest tak mistyczny, jak mistyczna jest miłość do duszy będąca w kontekście cnoty (*areté*) elementem boskim. Miłość do człowieka staje się więc jednocześnie miłością do Boga (*agápe*). Kontekst ten nabierze szczególnego znaczenia w perspektywie chrześcijańskiej, kiedy *agápe* ma być naśladowaniem Bożej Miłości, której charakter moglibyśmy określić właśnie mianem mistycznego. Miłość staje się w ten sposób tożsama z pragnieniem dobra, które ma swoje źródło właśnie w Bogu, jak możemy przeczytać w *Liście do Rzymian* św. Pawła (Rz 5,5). Miłość taka opiera się na wolnej decyzji rozumnej duszy, przez co ma być możliwa tylko i wyłącznie między osobami, które jej pragną, co wyjaśnia nam z kolei treść *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła* (1 J 1,3).

Chrześcijaństwo określa więc w ten sposób miłość jako pewnego rodzaju akt mistyczny, bowiem sama miłość jest wolą Bożą (Bóg jest miłością – jak podkre-

<sup>25</sup> Zob. W.K.Ch. Guthrie, *Sokrates*, dz. cyt., s. 185.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 186-187.

śła św. Jan [1 J 4,8-16]), a poznanie duszy jest możliwe tylko poprzez miłość, która pozwala zajrzeć w głębię człowieka. W ten sposób ukazuje nam się chrześcijański obraz osoby, która jest kompozycją duszy i ciała, jak ujmuje to św. Tomasz<sup>28</sup>. Poprzez mistykę miłości doświadczenie człowieka jest doświadczeniem nie tylko ciała, lecz także duszy, a to jest uczestnictwem w dobru pochodzącym od Boga, który jest też miłością.

Rodzi się tutaj pytanie: w jakiej mierze sokratejski model myślenia ma swoje przełożenie na chrześcijańską perspektywę?

Odpowiedź znajdziemy w dialogu Platona pod tytułem *Fajdros*<sup>29</sup>.

## VI. PROBLEM DUSZY W PLATOŃSKIM *FAJDROSIE*

Giovanni Reale<sup>30</sup> uważa, że rozwinięcie refleksji na temat duszy w filozofii zawdzięczamy Sokratesowi. Pod tym względem dwa dialogi Platona okazują się szczególnie istotne. Jednym z nich jest *Fajdros*, w którym pojawia się słynny obraz duszy. Drugi tymczasem to *Fedon*, prezentujący argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy. Zacznijmy od *Fajdrosa*. Warto wspomnieć, że dialog ten jest szczególnie pod jeszcze jednym względem, ponieważ Platon dokładnie opisuje scenerię rozmowy, która ma miejsce pod platanem, nad brzegiem rzeki Ilissos, a tytułowy bohater – Fajdros – zostaje bardzo szczegółowo scharakteryzowany pod względem psychologicznym.

Dialog rozpoczyna się od mowy retorycznej Lyzjasza na temat miłości, która w dalszej perspektywie przeradza się w dyskusję na ten temat. W następstwie tego ma miejsce mowa Sokratesa, będąca analizą duszy; wówczas Sokrates mówi o słynnym uskrzydłonym zaprzęgu, na który składa się woźnica i jego dwa konie. Jeden z nich jest posłuszny, drugi tymczasem narowisty. Jednak nie sam ten opis jest w tej sytuacji istotny tak bardzo jak pewne konkluzje, do których dochodzimy wraz z Sokratejskim wywodem na temat duszy, dzięki miłości odczuwającej zawsze obecność zarówno idealnego piękna i prawdy w świecie, jak i idealnego dobra:

Zanim ktoś nie pozna prawdy w każdej materii, o której mówi czy pisze, i nie potrafi zgodnie z prawdą określić całości, określiwszy, znowu ją na poszczególne formy ciąć, aż dojdzie do elementów niepodzielnych; dopóki się w ten sposób nie zapozna z naturą dusz, [...] tak długo nie potrafi być artystą, mistrzem w narodzie mów [...].

<sup>28</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 270nn.

<sup>29</sup> Zob. Platon, *Fajdros*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., 163 C, 63 E.

<sup>30</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008, s. 316. Nie zapominajmy jednak o wcześniejszych rozważaniach na ten temat, które prowadził Pitagoras i jego uczniowie, dotyczących właśnie założeń o boskości i nieśmiertelności duszy, jej różnicy względem zniszczalnego ciała i o metempsychozie.



Natomiast ten, który wie, że w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio i że nie istnieje tu w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio, jak to je rap-sodowie bez rozgarnienia i bez nauki wygłaszają, byle tylko działać na duszę; kto wie, że najlepszy z mów skutek, to tylko przypomnienie wywołane w duszach pełnych wiedzy, i że światło prawdziwe a doskonałe jest tylko w tych mowach, którymi człowiek drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je ludzkich wypisuje [...] <sup>31</sup>.

Treść dialogu *Fajdros* stanowi kontynuację problematyki podjętej jeszcze w *Uczcie* <sup>32</sup>, ukazując w ten sposób mistyczne znaczenie miłości, będącej dla Sokratesa poszukiwaniem cnoty (*areté*), której Boże pochodzenie pokazuje głębię człowieczeństwa. Wyrażając się nieco inaczej: Sokratejskie myślenie jest pewnego rodzaju mistyką, specyficzną w swej wymowie, która oparta jest na założeniu o odkrywaniu dobra właśnie poprzez relację z Bogiem. Ta relacja, podobnie jak ma to miejsce w wypadku chrześcijańskiego *agápe*, jest ściśle związana z Bożą wolą, która jest miłością. Sokrates określa to jako wewnętrzny głos – *daemonion*, pozwalający spojrzeć w jaźń, zajrzeć do głębi człowieka i ujrzeć jego duszę, która jest czymś innym niż ciało. To właśnie jest mistycyzm, ponieważ nie byłoby to możliwe bez ingerencji Boga, który dla Sokratesa jest wewnętrznym głosem, a dla mistyków chrześcijańskich – miłością.

## VII. KONKLUZJE

Platońskie źródła, do których się odwołujemy w niniejszym eseju, to przede wszystkim późna twórczość autora *Obrony*, co – według opinii wielu badaczy – stanowi już wyraz prezentacji samych poglądów Platona wypowiedzianych ustami Sokratesa. Niemniej jednak wyraźna ciągłość filozoficzna, która dotyczy wszystkich prac Platona, a także jego oddanie Sokratejskiemu myśleniu, mogą świadczyć o tym, że duch jego mistrza jest tak bardzo obecny w platonizmie, jak platonizm jest kontynuacją myśli Sokratesa.

W cytowanych dziełach problematyka ta jest ujęta najjaskrawiej, a dojrzałe piśmiennictwo Platona uwydatnia problemy, które we wczesnej twórczości filozof ten dopiero zarysował.

Niniejsze rozważania możemy podsumować w sposób następujący: jeśli chcielibyśmy mówić o mistycyzmie Sokratesa, to z pewnością moglibyśmy oprzeć jego podstawy na kilku argumentach. Trzeba zacząć od tego, że Sokrates odkrywa człowieczeństwo jako mistyczne, wyznaczając dwa jego aspekty – ciało, które dostępne jest naszej zmysłowości, i duszę, do której prowadzi nas droga

<sup>31</sup> Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 163 C, 63 E.

<sup>32</sup> Zob. tenże, *Uczta*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, dz. cyt., s. 3-91.

wewnętrzny głos. To w dużym stopniu przypomina refleksję wspomnianego już św. Tomasza, według którego człowiek jest osobą właśnie na podstawie mistycznej kompozycji duszy i ciała.

Sokratejskie doświadczenie duszy, które jest możliwe poprzez miłość, o czym możemy przeczytać zarówno w *Uczcie*, jak i *Fajdrosie* Platona, jest więc pewnym przewartościowaniem starożytnego myślenia. Odbywa się bowiem nie na zasadzie poszukiwania cnoty, a nie jest to uczucie zmysłowe. Dlatego właśnie jest to mistycyzm, bowiem w akcji tym jest obecny Bóg. Jego głos pojawia się zawsze wtedy, gdy spoglądamy w duszę, a to możemy czynić tylko w Bożej obecności.

Tym jest właśnie cnota – doświadczeniem człowieka, które jest mistyczne, tak jak i sam człowiek, który wykracza poza swą cielesność, jest duszą nieśmiertelną, pochodzącą ze świata idei, jakby skonkludował to Platon, najśłynniejszy z grona uczniów Sokratesa.

Problematyka ta została później usystematyzowana przez chrześcijaństwo na gruncie refleksji na temat osoby, która, oparta na nauczaniu Chrystusa, stała się szerokim horyzontem myślenia na temat człowieka.

Trzeba jednak przyznać, że filozof z Aten wykazuje się wielką intuicją filozoficzną pozwalającą mu mówić o człowieku w sposób aksjologiczny, co umożliwia odkrywanie duszy, które jest aktem mistycznym, ponieważ prowadzi do Boga i przez Boga. To właśnie najlepiej świadczy zarówno o mistyczności sformułowanego później pojęcia osoby, jak i mistycznym charakterze Sokratejskiej refleksji, która okazała się inspiracją najpierw dla Platona, a przez niego również dla kolejnych filozofów.

Chciałoby się zamknąć nasze rozważania dotyczące Sokratesa, starożytnego filozofa dialogu, tezą jednego z największych autorytetów w tej dziedzinie filozofii w XX wieku. Chodzi mianowicie o Emmanuela Lévinasa<sup>33</sup>, którego refleksja na temat człowieka nawiązuje w pewnej mierze do myśli Sokratejskiej, może trochę dzięki Gabrielowi Marcelowi, często odwołującemu się do Sokratesa. W zasadzie moglibyśmy powiedzieć, że słynne: „Nie zabijaj!”, głos, który według Lévinasa słyszymy zawsze wtedy, kiedy spotykamy „Innego”, jest przecież tym samym, co głos, o którym mówi Sokrates: *daimonion*, pojawiający się zawsze w obliczu spotkania drugiego człowieka, równie mistyczny i tajemniczy jak sam ten człowiek i wezwanie do tego, aby go **n i e z a b i j a ć!** Głos ten słyszalny jest tylko w spotkaniu, które samo w sobie jest odkryciem wartości, pierwszej i najbardziej wartościowej, wartości, od której wszystko się zaczyna: Bożej obecności w człowieku czyniącej człowieka człowiekiem.

---

<sup>33</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

## BIBLIOGRAFIA

- Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Guthrie W.K.Ch., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1985.
- Lévinas E., *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Pawłowski K., *Wstęp tłumacza*, w: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII-CXL.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 91-187.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty, 2005, s. 611-715.
- Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Platon, *Dialogi*, t.1, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 539-585.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2003.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, ss. 323-431.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, ss. 3-91.
- Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli Rozmowy z Hermesem Trismegistosem*, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 323-431.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008.
- Russell B., *Dzieje zachodniej filozofii*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2012.
- Sady W., *O szklanej mucholapce, w której uwięził nas Sokrates*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3/1998 (27), s. 201-220.
- Sieradzan J., *Sokrates magos*, Warszawa 2011.
- Snell B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Warszawa 2009.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.

## SUMMARY

This essay concerns some mystic aspects of Socratic reflection. We are trying to answer a fundamental question on the basis of Socratic thinking that caused such a significant shift in Western philosophy.

We try to analyse why Socratic thought is not just one of many theories of human being, which have appeared in this period, and it has not been forgotten as quickly as it had appeared.

Studying the dialogues of Plato and the writings of some philosophers and historians of philosophy, we are trying to reach the essence of Socratic thought on the human being, which shows us human being as a specific type of mysticism.

#### **Keywords**

God, virtue, human being, dialogue, soul, ethics, morality, value

#### **Słowa kluczowe**

Bóg, cnota, człowiek, dialog, dusza, etyka, moralność, wartość