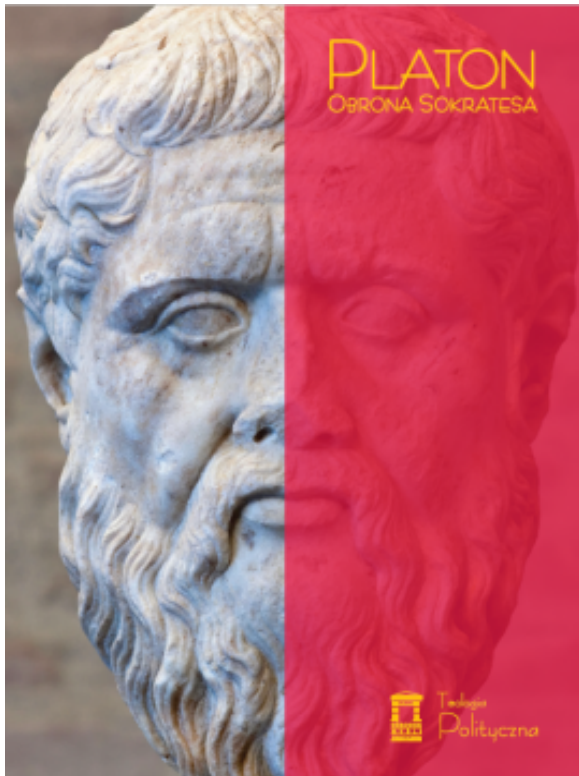


Mark L. McPherran: Sokrates oko w oko z uprzedzeniami

Sokrates niewzruszenie obstaje przy tym, że stawiane mu zarzuty są całkowicie fałszywe



Sokrates podczas swojej rozprawy staje przed sędziami o umysłach zatrutych uprzedzeniami i obawami, którym początek dały nieformalne zarzuty. Niezależnie od prawdziwej opinii sędziów w tej sprawie Meletos i inni formalni oskarżyciele wnieśli zarzuty, które znakomicie nadawały się do tego, by te uprzedzenia wykorzystać – pisze Mark L. McPherran w książce „Religia Sokratesa”. Jest ona jednym z najbardziej przenikliwych komentarzy do platońskiej „Obrony Sokratesa”, która ukaże się wkrótce nakładem Teologii Politycznej i Ośrodka Myśli Politycznej [KLIKNIJ I WESPRZYJ WYDANIE KSIĄŻKI]



Widzieliśmy już, w jaki sposób

argumenty stojące za aktem oskarżenia i za skazaniem Sokratesa zaczęły nabierać realnych kształtów na wiele lat wcześniej, zanim powstały[1] rozmaite pogłoski. Niektóre z nich były oszczercze, inne – niebezpiecznie bliskie prawdy, a zatem wiarygodne i niepozbawione siły perswazyjnej (*pithanos legontes*)[2]. Sokrates znowu twierdzi, że ich główną przyczyną była jego nieprzerwana działalność elenktyczna wśród Ateńczyków. Nieustająca praktyka polegająca na badaniu elenktycznym, a także liczne refutacje poglądów rzekomych ekspertów dokonywane przez Sokratesa (oraz te dokonywane przez jego młodych naśladowców), wpłynęły na to, że zaczęto go postrzegać jako kogoś, kto posiada „mądrość” i jej naucza. Natomiast wszystkie powyższe czynniki zrodziły resentment, gniew i zawiść. Tak usposobieni Ateńczycy w naturalny sposób byli skłonni fabrykować oszczercze i fałszywe interpretacje działalności Sokratesa oraz w nie wierzyć[3].



Zatem Sokrates podczas swojej rozprawy staje przed sędziami o umysłach zatrutych uprzedzeniami i obawami, którym początek dały nieformalne zarzuty. Niezależnie od prawdziwej opinii sędziów w tej sprawie Meletos i inni formalni oskarżyciele wnieśli zarzuty, które znakomicie nadawały się do tego, by te uprzedzenia wykorzystać[4]. Jak pokazuje późniejsze badanie Meletosa, swój zarzut „demoralizacji młodzieży” opiera on na tych samych oskarżeniach, które według Sokratesa opinia publiczna łączy z nieformalnymi zarzutami uprawiania przyrodoznawstwa i sofistyki. Chodzi mianowicie o oskarżenia dotyczące wyznawania i nauczania nowych poglądów religijnych, które podważają konwencjonalną religię (a tym samym – demoralizują). Jeśli weźmiemy pod uwagę wszystko to, co powiedzieliśmy dotychczas, oraz reputację ateistów, jaką mieli dawni „uczniowie” Sokratesa – Alkibiades i Kritias (bez wdawania się w rozważanie innych aspektów ich reputacji moralnej i politycznej) – to takie oskarżenia na pierwszy rzut oka musiały się wydawać naprawdę wiarygodne.

Formalna obrona Sokratesa

Jedną z przyczyn, podawanych przez Sokratesa, tłumaczących, dlaczego pierwszych oskarżycieli obawiał się on bardziej niż oskarżycieli późniejszych, było to, że z racji anonimowości pierwszych oskarżycieli

Sokrates nie mógł posłużyć się swoją standardową metodą badania. Filozof nie mógł wziąć ich w krzyżowy ogień pytań (*eleksai*)[5], jednak to utrudnienie znika w przypadku późniejszych oskarżycieli. Zatem Sokrates postanawia przeprowadzić znaczną część swojej obrony przed zarzutami formalnymi w następujący sposób: poddaje badaniu tego, kto oficjalnie sformułował te zarzuty – Meletosa. Jak zobaczymy, ponosi on sromotną klęskę, kiedy usiłuje zachować spójność swoich insynuacji w konfrontacji z Sokratejską metodą *elenchosu*. Taktyka i porażka Meletosa wywołują wśród uczonych liczne kontrowersje dotyczące zasadności zarzutów i szczerości motywów Meletosa, historycznej wiarygodności *Obrony* Platona, a także trafności argumentów Sokratesa. Niektórzy uważają, że Sokrates próbuje jedynie robić uniki za pomocą argumentacji *ad hominem* i wcale nie usiłuje obalić samych zarzutów kierowanych przeciw niemu[6].

Przez wzgląd na moje cele badawcze przyjmuję, że te wątpliwości zostały skutecznie rozwiane w dwóch pracach poświęconych *Obronie*[7]. Wykazano w nich, że w świetle dostępnych świadectw wszystkie strony sporu bez wątpienia rozumiały, że akt oskarżenia zawierał informacje na temat istotnych przestępstw (mających skutki prawne) domagających się całkowicie poważnej i pełnej namysłu repliki Sokratesa. Jeśli pominiemy inne kwestie, to zarzuty tworzące formalny akt oskarżenia będą stanowiły bezpośrednią analogię z insynuacjami pierwszych oskarżycieli (których Sokrates traktuje najzupełniej serio). Te zarzuty dają wyraz uwrażliwieniom konserwatywnej tradycji religijnej[8] i okazują się dostatecznie wiarygodne, by skłonić archonta króla [*archon basileus*] do powierzenia sprawy Sokratesa sporej grupie płatnych sędziów. Większość z nich uznała te oskarżenia za dostatecznie zasadne, by na ich podstawie skazać Sokratesa. A wszystko wskazuje na to, że jest to zasadne zastosowanie prawa zabraniającego bezbożności[9].

Szczególnie znamienne jest to, że Sokrates nigdy nie próbuje zasadniczo kwestionować ogólnych, legalnych czy moralnych podstaw, na jakich wysuwane są takie zarzuty. Kwestionuje ich zastosowanie jedynie we własnej sprawie sądowej. Oczywiście, moglibyśmy się tego spodziewać, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę nacisk, który Sokrates kładł na niezbędność stosownych procedur legalnych podczas procesu dziesięciu dowódców[10]. Sokrates niewzruszenie obstaje przy tym, że stawiane mu zarzuty formalne (podobnie jak nieformalne) są całkowicie fałszywe[11]. Jest też przekonany, że Meletos postępuje nieszczerze (nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy), kiedy wnosi swoją skargę[12]. Mimo to Sokrates prowadzi swoją obronę w taki sposób, jakby takie zarzuty można było zasadnie postawić innym. Z kolei swój niesprawiedliwy wyrok tłumaczy błędem ludzi, a nie – wadliwością ateńskich praw czy instytucji[13]. A wreszcie – na mocy wyznawanych zasad moralnych i własnych deklaracji – Sokrates jest zobowiązany do czegoś więcej niż tylko retoryczne uniki czy zastawianie „pułapek” na Meletosa. Musi zrobić wszystko, aby przedstawić wiarygodną i wyczerpującą replikę na postawione zarzuty[14] (i to właśnie uczynił, jak sam stwierdza, w konkluzji)[15]. Gdyby Sokrates tego nie zrobił, nie spełniłby swoich licznych obietnic dotyczących mówienia samej prawdy[16]. To z kolei uczyniłoby go winnym tych samych zarzutów, które doprowadziły go do sądu. Chodzi o zarzuty: uprawiania sofistyki (jedynie chwilowo zamrocył Meletosa), bezbożności (zdołał przekonać sędziów jedynie siłą perswazji)[17] oraz łamania przysięgi złożonej podczas wstępnego przesłuchania (*anakrasis*)[18].

Zarzuty formalne

Sokrates przystępuje do odparcia trzech formalnych zarzutów w odwrotnej kolejności. Najpierw rozważa zarzut demoralizacji: „[Sokrates] krzywdzi również młodzież, demoralizując ją: [*adikei de kai tous neous diaphtheiron*]”. Pierwsza odpowiedź Sokratesa na to oskarżenie zawiera dwa argumenty dotyczące tego, że nie próbuje on demoralizować młodzieży, a w każdym razie nigdy nie robiłby tego świadomie[19]. Są one same w sobie bardzo istotne i wiele nam mówią. W dalszej części niniejszej książki poświęcę im więcej uwagi, natomiast teraz spróbuję ustalić, jaki był stosunek Sokratesa do popularnych koncepcji religijnych. W tym celu przejdę do jego obrony przed innymi zarzutami. Innym powodem, dla którego odkładam analizę trzeciego zarzutu, jest to, że opiera się on na pozostałych dwóch. Zauważmy, że Meletos, zmuszony do sprecyzowania, na czym polega rzekome demoralizowanie młodzieży przez Sokratesa[20], „z mocą” stwierdza[21], że właśnie nauczanie młodzieży tego, o czym mowa w dwóch pozostałych zarzutach, stanowi treść oskarżenia o demoralizację (na analogiczną redukcję trafiamy w *Eutyfronie*)[22]. Tak więc Meletos uważa, że jeśli zdoła wykazać fałszywość zarzutów religijnych, to tym samym udowodni fałszywość zarzutu demoralizacji[23].

Zanim przejdziemy do tych dwóch zarzutów, musimy odnotować, że w ateńskim systemie prawnym nie istniały ani żadna „litera prawa”, ani żaden zbiór formalnych definicji przestępstw takich jak bezbożność[24]. Definicją danego przestępstwa, mającą moc prawną, była po prostu definicja „funkcjonująca w świadomości zbiorowej wspólnoty [i] wyrażająca się w decyzji około pięciuset sędziów, którzy akurat danego dnia pełnili swój urząd, rozpatrując konkretną sprawę”[25]. Dlatego też niezwykle ważne dla naszej analizy zarzutów formalnych (oraz dla oceny „winy” Sokratesa) będzie stwierdzenie, w jaki sposób każdy z tych zarzutów musieli zinterpretować oskarżyciele,

a potem sędziowie – zwłaszcza ci, którzy głosowali za skazaniem Sokratesa. Zwróćmy również uwagę, że tam, gdzie w mowie obrończej Sokratesa skłonni bylibyśmy widzieć jedynie unik czy jakiś nieistotny szczegół, dla Ateńczyków mógł on mieć ogromne znaczenie. Z racji tego, że w takich sprawach nie istniały jednoznaczne reguły, oraz tego, że każdy proces stanowił okazję do zajęcia się również zadawnionymi urazami (niezależnie od tego, jak znikomy miałyby one związek z daną sprawą), zakładano, że końcowy werdykt dotyczy całego życia oskarżonego. Jak zatem mamy rozumieć każdy formalny zarzut – na czym polega adekwatność repliki Sokratesa i w jakim sensie można by go uznać za winnego lub niewinnego każdego z zarzutów?

Pierwszy z zarzutów brzmi: „Bogów przez państwo uznawanych [Sokrates] nie uznaje [(h)ous men (h)e polis nomidzei theous ou nomidzon]”. Wokół znaczenia tej frazy od dawna toczy się spór, po części z powodu niejasności formuły *theous nomidzein*[26]. Czy rzekome nieuznawanie (*ou nomidzein*) bogów państwowych przez Sokratesa oznacza, że jest on oskarżony o nieprzestrzeganie praktyk religijnych ateńskiej polis (tzn. że jest on oskarżony o „nieuznawanie” bogów takich jak Atena Polias, ponieważ nie uczestniczy w jej kulcie)? Czy też oskarża się tego filozofa o to, że nie wierzy w istnienie tych bogów (tzn. „nie uznaje” ich istnienia)[27]?

Najlepszym objaśnieniem sensu słowa *nomidzein* jest niewątpliwie to, które uwzględnia jego związek ze słowem *nomos*. Dzięki takiej interpretacji można dostrzec, że słowo *nomidzein* w swoim najszerszym sensie oznacza „akceptować (albo traktować, praktykować) jako coś normalnego”[28]. Takie odczytanie wiąże się z tym, że wyrażenie *theous nomidzein* należy rozumieć jako „akceptowanie bogów w przyjęty/normalny sposób”. To z kolei oznacza, że sugeruje się

tutaj zarówno praktyki religijne przewidziane obyczajem, jak i zespół postaw, na których – jak się konwencjonalnie przyjmuje – te praktyki są ufundowane. Dlatego też sędziowie mogli uznać – bez nadmiernego zagłębiania się w treść pierwszego zarzutu – że dotyczy on wiary lub praktyki (bądź ich obydwu) związanych z „bogami państwowymi”. Nie dysponujemy zapisem mowy oskarżyciela, dlatego nie możemy w żaden sposób stwierdzić, czy głównym przedmiotem procesu Sokratesa w istocie mogła być kwestia nieprzestrzegania przez niego praktyk religijnych. Jednak Sokrates w swojej obronie w ogóle nie poświęca uwagi takim sprawom. Ta konstatacja oraz to, że koncentruje się on na próbie zidentyfikowania i określenia natury swoich przekonań oraz tego, czego w istocie uczy, sugerują przynajmniej tyle, że podstawowym aspektem rozważanej formuły *theous nomidzein* w przypadku Sokratesa jest jej komponent intelektualny. Dotyczy on postawy religijnej i jest związany przede wszystkim z założeniem, że ateńscy bogowie, o których mowa, istnieją (co implikuje szczerą wiarę w ich moc, a także autentyczny „lęk” przed nimi)[29].

Chociaż prawo dotyczące bezbożności obowiązujące podczas procesu Sokratesa było nieprecyzyjne, to jednak istnieje wiele przesłanek, aby przypuszczać, że tego rodzaju zarzut heterodoksji (interpretowany w czasie wstępnego przesłuchania i procesu jako szczególny przypadek podpadający pod to prawo) postrzegany był jako mający podstawy prawne[30]. Obszerna odpowiedź, której Sokrates udziela pierwszym oskarżycielom, również miałaby niewielki sens, gdyby ich zarzut nie miał dotyczyć niestosownych przekonań religijnych. Także Ksenofont wskazuje na to, że zarzuty przeciw Sokratesowi obejmowały głoszenie ateizmu, a nie jedynie (czy też przede wszystkim) – odstępstwo od ortopraksji[31]. Możliwe, że greckie prawo uznawało prymat właściwych praktyk religijnych nad przekonaniem religijnym. Jednak przeciętny Ateńczyk z pewnością traktował teoretyczny ateizm (lub

implikujące go poglądy) jako zagrożenie dla tradycyjnych praktyk religijnych. Miał też niewiele tolerancji dla każdego, kto popierałby ateizm, nawet gdyby taki ktoś nienagannie przestrzegał obowiązującego kultu. Wydawało się czymś zrozumiałym, że stosowne praktyki religijne wymagały pewnego minimum stosownych postaw religijnych, a zwłaszcza przekonania o istnieniu tych bogów, którym jest poświęcony rytuał[32]. Tak więc pierwszy zarzut formalny dotyczy oskarżenia Sokratesa głównie o niewiarę w istnienie „państwowych bogów”[33].

Jednak nieprzestrzeganie stosownych praktyk kultu religijnego mogło stanowić problem dla niektórych sędziów, gdyż – pomijając inne kwestie – mogli oni pamiętać, że Sokrates przedstawiony w *Chmurach* zdaje się akceptować odrzucenie konwencjonalnego kultu[34] i składa ofiary wyłącznie Chmurom[35]. Zachowanie rzeczywistego Sokratesa, jak z pewnością sądzono, również miało istotne znaczenie dla przypuszczeń dotyczących rzeczywistych intencji tego filozofa oraz skali potencjalnego zagrożenia, jakie jego przekonania stanowiły dla państwowego kultu. Dlatego też w następnym podrozdziale[36] będziemy musieli poruszyć kwestię stosunku Sokratesa do tradycyjnych praktyk religijnych[37]. Będziemy musieli także postawić pytanie, co dokładnie oznacza fraza „bogowie uznawani przez państwo”. Ta kwestia jest bardziej złożona, niż mogłoby się wydawać. Jednak wstępnie można powiedzieć, że ta fraza odnosi się do bogów – takich jak Atena Polias, Zeus Polieus i Apollon Delficki – których kult wspierany był przez całą *polis* pod względem politycznym, ekonomicznym, a także w wymiarze rytualnym i emocjonalnym. Były to bóstwa państwowe powiązane z tożsamością *polis* i odpowiedzialne za jej ochronę. Natomiast ich świątynie odgrywały w życiu Aten główną rolę pod względem geograficznym, politycznym i społecznym[38].

Swoją odpowiedź na pierwszy zarzut Sokrates rozpoczyna od krzyżowego ognia pytań skierowanego do Meletosa. Prosi go, by „na bogów, o których tutaj się mówi”[39], wyjaśnił on swoje oskarżenie. Chodzi więc o to, czy (1a) Meletos twierdzi, że Sokrates wierzy, że istnieją jacyś bogowie (*einai tinas theous*) – inni (*heterous*) niż ci, w których istnienie wierzy się w Atenach – a jednocześnie nie wierzy w istnienie bogów państwowych (zatem zarzuca się Sokratesowi ateizm „lokalny”, nie zaś – ateizm konsekwentny); czy też (1b) Meletos oskarża Sokratesa o ateizm konsekwentny, tzn. o niewiarę w jakichkolwiek bogów[40]. Odpowiedź Meletosa jest natychmiastowa[41] i zostaje potwierdzona[42] po krótkiej dyskusji. Meletos nie wprost podpisuje się pod tezą o ateistycznych implikacjach „pierwszych oskarżeń” i zarzuca teraz Sokratesowi konsekwentny, zupełny ateizm (*to parapan ou nomidzeis theous*)[43]. Jak widzieliśmy, interpretacja zarzutów formalnych dokonywana przez oskarżyciela definiuje te zarzuty – w stopniu większym niż cokolwiek innego – do celów procesowych. W związku z tym Sokrates w obecności sędziów musi teraz odeprzeć zarzut konsekwentnego ateizmu (1b), nie zaś – jedynie zarzut nieuznawania bogów państwowych[44]. Ta swoboda interpretacyjna skutkuje eliminacją drugiego zarzutu – dotyczącego wprowadzania innowacji religijnych – i nieuwzględnieniem go od tej pory przez sędziów jako niezależnego zarzutu[45]. Prowadzi to do przeformułowania zarzutu demoralizacji w zarzut głoszenia ateizmu, co natychmiast daje Sokratesowi możliwość skuteczniejszej obrony.

Sokrates najpierw przypomina Meletosowi o drugim oskarżeniu – dotyczącym „wprowadzania innych, nowych bóstw” (*[h]etera de kaina daimonia eisegoumenos*)[46]. Następnie zmusza go do przyznania, że jeśli ktoś wierzy w *daimonia* (δαίμονια – „sprawy boskie”), to wierzy również w *daimones* (bóstwa)[47]. Zmusza Meletosa również do

przyznania, że skoro same bóstwa są albo bogami, albo dziećmi bogów[48], to ten, kto wierzy w te bóstwa, musi też wierzyć w bogów[49]. Następnie Sokrates konkluduje, że oskarżenia Meletosa są wewnątrznie sprzeczne i niedorzeczne[50], ponieważ zarzuca on filozofowi zarówno wiarę, jak i niewiarę w istnienie bogów[51].

Z uwagi na łatwość, z jaką Sokrates wyprowadza tę sprzeczność zabójczą dla zarzutu Meletosa, a także dlatego, że uwalnia to Sokratesa od konieczności ustosunkowania się do drugiego zarzutu, wielu interpretatorów miało wątpliwości co do tego, w jaki sposób Meletos interpretował pierwszy zarzut[52]. Niektórzy uznają nawet, że Meletos padł ofiarą prowokacji, ponieważ został zwabiony w pułapkę swojej interpretacji ateistycznej za pomocą kuszącej wizji „uczynienia nikczemności Sokratesa jeszcze bardziej porażającą”[53]. Jednak to twierdzenie jest bezpodstawne: Sokrates postawił Meletosa przed zupełnie oczywistym wyborem między teistyczną innowacją a konsekwentną niewiarą w istoty boskie[54]. Dlaczego więc Meletos nie wybrał pierwszej opcji interpretacji, która w świetle omówienia zarzutów nieformalnych, a także obaw samego Meletosa związanych z zastąpieniem bogów państwowych Sokratejskimi *καὶνὰ δαιμόνια*, jawi się jako znacznie bliższa prawdy?

Odpowiedź na to pytanie oczywiście ma charakter spekulacji – trzeba ją dopiero wyłuskać z szeregu sugerujących ją okoliczności. Przede wszystkim, z uwagi na przytoczoną powyżej charakterystykę „pierwszych” zarzutów, dokonaną przez samego Sokratesa, możemy założyć, że uprzedzenia wobec filozofów przyrody i sofistów (oraz łączenie jednych i drugich z ateizmem) były bardzo rozpowszechnione. To, że Sokratesa od dawna z nimi kojarzono, stanowiło fakt, z którego Meletos musiał sobie w pełni zdawać sprawę. W związku z tym mógł on

ślepo dać wiarę tym uprzedzeniom, jak twierdzi sam Sokrates[55]. A nawet jeśli tak nie było, to Meletos mógł sądzić, że są one tak rozpowszechnione i głęboko zakorzenione (podczas gdy różnice dzielące poszczególne stopnie religijnej heterodoksji wyznawanej przez przedstawicieli nowych prądów intelektualnych są dla sędziów nieuchwytny)[56], że zarzut konsekwentnego ateizmu będzie stanowił najlepszą taktykę[57]. Co więcej, gdyby Meletos miał skarżyć Sokratesa na podstawie pierwszej interpretacji, w świetle której religijność Sokrates została w pewnym sensie wyeksponowana, to nie mógłby wtedy liczyć na jeszcze większą wrogość opinii publicznej wobec konsekwentnego, zupełnego ateizmu (a tym samym ryzykowałby, że oskarżony zostanie uniewinniony)[58]. Załóżmy, że Meletos liczył na to, że według większości sędziów typowi intelektualiści odrzucają wszelkie typowe bóstwa dające się zidentyfikować (zwłaszcza takie, które w przewidywalny sposób reagują na składanie materialnych ofiar przebłagalnych). Przyjmijmy też, że Meletos zamierzał również (przypuszczalnie) wykazać, że Sokratejskie *καὶὰ δαιμόνια* nie są też żadnymi rzeczywistymi bóstwami. W świetle tych dwóch założeń nadzieja Meletosa na to, że Sokrates zostanie skazany na podstawie konsekwentnego ateizmu, nie była pozbawiona podstaw.

Na to, że Meletos rzeczywiście uważa to oskarżenie za zasadne, wskazuje jego zdecydowana negatywna odpowiedź na pytanie Sokratesa (zadane, aby wyjaśnić sprawę oskarżenia o konsekwentny ateizm) dotyczące tego, czy nie wierzy on, że Słońce i Księżyc są bogami (tak uważa większość ludzi)[59]. Meletos stanowczo kwestionuje teizm Sokratesa[60] i przypisuje mu doktrynę, według której Słońce to kamień, a Księżyc to ziemia (tę doktrynę powszechnie kojarzono z Anaksagorasem)[61]. Ten fakt również wskazuje na to, że Meletos rzeczywiście spodziewa się przekonać sędziów o ateizmie Sokratesa, a także uznaje za wiarygodne przypuszczenie, że większość

Ateńczyków uważa Anaksagorasa za ateistę, mimo że głosi on koncepcję kosmicznego Umysłu. Takie innowacje, nawet gdyby można je było nazwać bogami, nie są tożsame z bogami większości Ateńczyków (gdyż tacy „bogowie” nie wydają się ani domagać kultu ofiarniczego, ani na niego reagować w przewidywalny sposób)[62]. Oczywiście, wybór interpretacji, dokonany przez Meletosa, mógł też wynikać z jego braku bystrości i z niezdolności przewidzenia niekorzystnej implikacji, że wiara w bóstwa wiąże się z wiarą w bogów. Mogło to wynikać z chwilowego zamroczenia, do którego przyczynił się fanatyzm religijny, czy też (co niewykluczone) z jakichś innych, bardziej mrocznych, motywów natury egoistycznej[63].

Niezależnie od motywacji Meletosa jego nadzieje na udowodnienie zasadności tego zarzutu były dużą zuchwałością. Przecież Sokrates już wcześniej zaprzeczył, że posiada tego rodzaju wiedzę, do której aspirują filozofowie przyrody (np. Anaksagoras). Ponadto Sokrates zaprzeczył nie wprost – lecz w sposób niebudzący wątpliwości – że jest ateistą – zrobił to zarówno zanim Meletos „doprecyzował” ten zarzut[64], jak i później[65]. Powołał się na „boga” (Apollona) i na Zeusa oraz deklarował, że jest oddanym sługą boga (Apollona Pytyjskiego – bóstwa otaczanego kultem państwowym)[66]. Ponadto Sokrates jasno i wyraźnie dał do zrozumienia, że młodzież ateńska raczej nie musi być wdrażana w plagiatorskie doktryny zawarte w tekstach, które można nabyć za drachmę (chodzi o tekst Anaksagorasa)[67]. Uwagi[68] Sokratesa mają również efekt retoryczny – filozof potwierdza w ten sposób swoją wiarę, że Słońce i Księżyc są w istocie pewnego rodzaju bóstwami[69]. Na końcu zaś, jak już widzieliśmy, Sokrates wykazuje Meletosowi ewidentną sprzeczność, zabójczą dla jego oskarżeń, która kryje się w zarzucie, podyktowanym (co właśnie zostało dowiedzione) przez „pychę i młodzieńczą zuchwałość”[70]. Zauważmy, że w tym miejscu nie pada żadna replika. Oczywiście, powyższy triumf okaże się

pyrrusowym zwycięstwem, gdyż dostatecznie duża część składu sędziowskiego jest tak bardzo uprzedzona wobec Sokratesa. Zatem i tak zostanie on skazany, mimo że stroną skarżącą rozgromił metodą elenktyczną.

Tak więc czytelnicy *Obrony* zasadniczo odnoszą wrażenie, że Meletos zaprzepaścił coś, co mogło stanowić dużo bardziej zdecydowany atak. Byłoby tak, gdyby Meletos zauważył np. to, że sam Sokrates nigdzie nie formułuje założeń, na których opiera się jego refutacja zarzutów Meletosa (tzn. filozof nigdzie nie stwierdza, że rzeczywiście wierzy w istnienie tradycyjnie pojmowanych *daimones*), a zamiast tego stosuje metodę elenktyczną, która za punkt wyjścia bierze wyłącznie twierdzenia Meletosa. Jednak nawet jeśli Sokrates nie wierzył w każdą z przesłanek swojej refutacji, nie oznacza to, że jego obrona staje się wskutek tego oszustwem czy zwykłym atakiem *ad hominem*. Wykazanie, że wniesiona skarga jest niespójna, powinno bowiem w zupełności przekonać każdego trzeźwo myślącego sędziego, że cała podstawa zarzutów jest wątpliwa. Co więcej, w tym przypadku Meletos – jako wnoszący *graphe* – jest również „świadkiem” oskarżenia, a zatem byłoby całkiem zasadne, gdyby Sokrates zupełnie podważył wiarygodność tego świadka[71]. Często jednak podejrzewa się, że w rezultacie taktyki obranej przez Sokratesa wielu sędziów nie wyzbyło się wątpliwości co do pozytywnego credo Sokratesa. Być może właśnie dlatego część z nich głosowała za skazaniem oskarżonego na podstawie jakiejś wersji pierwszego zarzutu, a także innych oskarżeń, wobec których Sokrates nie miał żadnej linii obrony[72]. Jakże zatem inne możliwości miała do wyboru strona skarżąca?

Opcje Meletosa

Przypuśćmy przede wszystkim, że Meletos obstaje przy swoim wyborze (1b) – oskarża Sokratesa o konsekwentny ateizm i wywiera nacisk, by filozof wyartykułował swoje poglądy religijne. Aby uniknąć sprzeczności powyższego oskarżenia z drugim zarzutem (dotyczącym innowacji religijnych), Meletos musiałby wykazać, że albo on sam, albo Sokrates mógłby się nie podpisać pod przynajmniej jedną z następujących przesłanek *elenchosu*, które Sokrates wykorzystuje przeciw Meletosowi:

- Każdy, kto wierzy w istnienie (*nomidzein*) wszelkiego rodzaju spraw boskich (*daimonia pragmata*), musi wierzyć w istnienie bóstw (*daimones*) (tak jak ci, którzy wierzą w istnienie „spraw końskich”, muszą wierzyć w istnienie koni)[73].
- Każdy, kto wierzy w istnienie bóstw (*daimones*), musi również wierzyć w istnienie bogów (*theoi*), gdyż *daimones* to albo bogowie, albo potomstwo bogów (podobnie jak ktoś, kto wierzy w istnienie potomstwa koni, musi wierzyć w istnienie koni)[74].
- Jeśli ktoś wierzy w istnienie bóstw i/lub (z przekonaniem) o nich naucza (drugi zarzut), musi również wierzyć w istnienie jakichś spraw boskich (*daimonia*)[75].

Tak się jednak składa, że żadne z powyższych stwierdzeń nie może zostać zasadnie zanegowane przez Meletosa. Nie można również wykazać, by którekolwiek z nich było kwestionowane przez Sokratesa (i większość Ateńczyków). Co więcej, posiadamy przekonujące argumenty, by mniemać, że zarówno Meletos, jak i Sokrates podpisaliby się pod wszystkimi trzema stwierdzeniami.

1a. Sam Meletos (z racji zdroworozsądkowych, podzielanych przez innych Ateńczyków, a także z uwagi na kilka innych przekonujących świadectw przytoczonych przez Sokratesa)[76] musi przyznać, że wiara w sprawy boskie implikuje wiarę w istnienie bóstw. Bardzo wiarygodne wydaje się przypuszczenie, że sam Sokrates, z uwagi na swoje własne przykłady, przekonany jest o tym, że jeśli jakaś aktywność jest definiowana przez odniesienie do działań danej istoty i jeśli ktoś uznaje istnienie tak zdefiniowanej aktywności, to ten ktoś musi również uznawać istnienie tej istoty. W odpowiedzi na pytanie o to, czy

ktokolwiek odrzuciłby jakąś egzemplifikację (1), Sokrates natychmiast udziela Meletosowi (który odpowiada przecząco, choć z niechęcią)[77] oraz sędziom odpowiedzi przeczącej. Ona także wskazuje na to, że Sokrates zgadza się z (1). Dlaczego jednak po prostu nie stwierdzi on, że uznaje (1)? Odpowiedź na to pytanie, a także wyjaśnienie całej struktury tego Sokratejskiego argumentu *ad hominem*, według mnie tkwi w prawniczej strategii Sokratesa oraz jego przeświadczeniu o wartości metody elenktycznej (i jej prawidłowego stosowania). Sam Sokrates uważa, że zadaniem, które go czeka na tym etapie, jest wykazanie, że zarzuty Meletosa wynikają z pomieszania pojęć. Metoda dowiedzenia tego faktu, najbardziej efektywna pod względem retorycznym, nie sprowadza się jednak do udowodnienia (1) za pośrednictwem (3). Polega na pokazaniu, że Meletos nie potrafi spójnie interpretować zarzutów stawianych Sokratesowi w sposób pozwalający uniknąć sprzeczności. W dodatku stosuje on zasadę swojego *elenchosu* („powiedz, co sądzisz, Meletosie”) i w ten sposób może podważyć te zarzuty, a równocześnie wykazać za pomocą przykładów (a nie przez proste negacje), że nie jest winny demoralizacji młodzieży. Sokrates może teraz powiedzieć, że – zgodnie z tym, co twierdził w swojej replice na zarzuty pierwszych oskarżycieli – wykazuje że nie naucza nie tylko żadnych doktryn (nie mówiąc już o ateizmie), lecz także tak oczywistych tez jak (1), a jedynie krąży między ludźmi i testuje ich aspiracje do mądrości[78].

2a. Sam Meletos z trudem mógłby zaprzeczyć twierdzeniu, że uznanie *daimones* wymaga uznania *theoi*. Ktoś, kto wszczyna proces z tytułu oskarżenia o bezbożność nie mógłby tak po prostu zająć stanowiska kwestionującego obowiązujące przekonania religijne. Nie powinniśmy też dopatrywać się w alternatywie, którą Sokrates wpisuje w (2), jakiegokolwiek niepewności z jego strony odnośnie do prawdziwości tego stwierdzenia. W potocznym użyciu słowo *daimones* miało płynne

znaczenie, dzięki któremu mogło się odnosić do każdego przejawu boskiej mocy – mogło desygnować Afrodytę[79], ale równie dobrze mogło też oznaczać nienazwaną siłę okultystyczną opiekującą się człowiekiem[80].

Próby przypisania Sokratesowi tego drugiego stwierdzenia wzbudziły większy sprzeciw niż przypisane mu dwa pozostałe twierdzenia[81]. Mimo to brakuje potwierdzenia, by ktokolwiek z obecnych na procesie (nie wyłączając Sokratesa) przyjmował istnienie *daimones* i jednocześnie odrzucał istnienie *theoi*[82]. Co więcej, drugi zarzut formalny przeciw Sokratesowi (dotyczący wprowadzania *kaina daimonia* wszelkiego rodzaju, a więc i *theoi*), zdaje się po części wynikać z otwarcie głoszonej wiary w *daimonion*, z której filozof był znany i której Meletos wcale nie zamierza podważać[83]. A wreszcie, przypisanie Sokratesowi stwierdzenia (2) uwiarygodnione jest przez to, że w całej *Obronie* bardzo jednoznacznie daje on do zrozumienia, że wierzy w bogów[84].

3a. Z tych samych powodów trudno byłoby Meletosowi zakwestionować na tym etapie, że według Sokratesa wiara w bóstwa implikuje wiarę w rozmaite „boskie sprawy” (a w każdym razie – że Sokrates ewidentnie wierzy w istnienie „boskich spraw”). Weźmy jednak pod uwagę, że Meletos znajduje się pod presją obowiązku, którym sam się obciążył. Wiąże się on z udowodnieniem tego, że Sokrates jest ateistą konsekwentnym. Wobec tego Meletos mógłby spróbować dowieść, że bóstwa, które zaakceptowałby Sokrates, kryjące się za formułą *kaina daimonia* nie są prawdziwymi, autentycznymi bóstwami. Jednak taka próba łączy się z trudnościami nie do przewyciężenia. Pierwszą i największą z nich jest fakt, że nie wydaje się, aby istniał jakikolwiek przekonujący dowód świadczący o tym, że

Sokrates jest konsekwentnym ateistą. Przeciwnie: Sokrates otwarcie i jawnie artykułuje wiarę w bogów i bóstwa – swój *daimonion* traktuje jako głos jakiegoś boga[85]. Tak więc Meletos może doprowadzić do skazania filozofa za nieszczerą deklarację teistyczną jedynie wtedy, gdy zaprezentuje dowód na to, że Sokrates myślał co innego, niż twierdził. Kiedy jednak przedstawia on później świadków fałszywości zarzutu demoralizowania młodzieży (za pomocą niereligijności), zauważa przy okazji, że sam Meletos nie przedstawił żadnego świadka. Następnie wywołuje każdego, kto chciałby poświadczyć, że on, Sokrates, zdemoralizował kogoś spośród młodych. Wypływa z tego oczywisty wniosek, że Sokrates nigdy nie nauczał doktryny ateizmu, a zatem żaden taki dowód nie istnieje[86]. Załóżmy, że Meletos byłby nawet gotów podjąć się prawdziwie misternej pracy teologicznej, która polegałaby na próbie przekonania sędziów, że bogowie Sokratesa (łącznie z tym, który daje mu „znak”)[87] nieco przypominają Wir, będący mechanistycznym pseudobóstwem opisanym w *Chmurach*. Jednak nawet wtedy Sokrates i tak mógłby wrócić przynajmniej do swojej wcześniejszej linii obrony przed zarzutem demoralizacji. Mógłby zażądać powołania świadków. Gdyby wtedy się okazało, że on, Sokrates, wyznaje i głosi fałszywe nauki, wówczas należałoby nie tyle go za to karać, ile raczej – pouczyć[88]. Zatem jest oczywiste, że skoro Meletos postanowił skarżyć Sokratesa na podstawie zarzutu o ateizm, to sam powinien podlegać karze z powodu wysuwania fałszywych oskarżeń przeciw filozofowi (a już z pewnością z powodu ich nieadekwatnego uzasadnienia). Fakt, że Meletos mimo to wygrywa proces, potwierdza Sokratejską ocenę skali istniejących uprzedzeń wobec jego osoby.

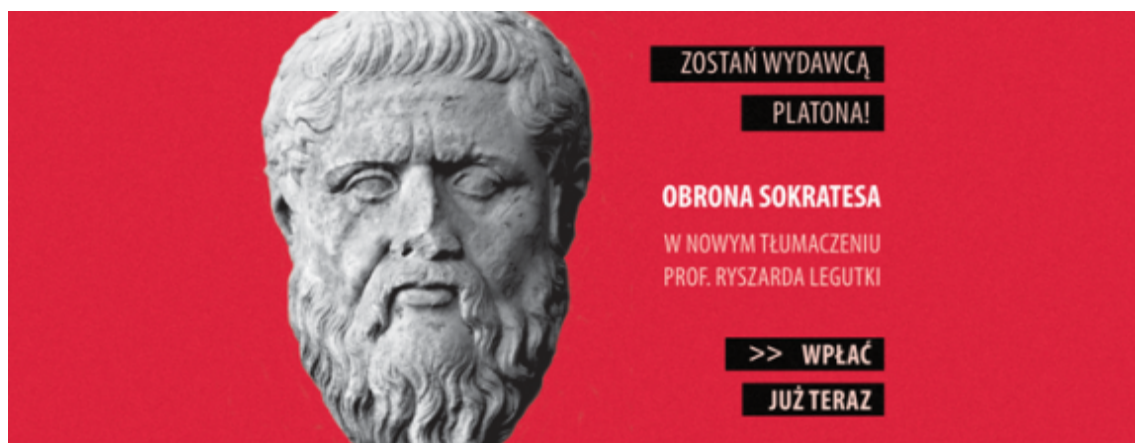
Aby lepiej zrozumieć naturę tych uprzedzeń, a także aby doprecyzować poglądy religijne Sokratesa, musimy się zastanowić, jak mógłby się potoczyć cały proces, gdyby Meletos pozostał przy swoich początkowych zarzutach. Nie jest to jedynie ćwiczenie wyobraźni:

niezależnie od tego, czy pod wpływem Sokratejskiego badania Meletos przekształciłby swoje formalne zarzuty, to wstępne oskarżenia i tak istniałyby w świadomości przynajmniej części sędziów oraz nadal domagałyby się refutacji (zwłaszcza z uwagi na zadawnioną niechęć do Sokratesa oraz – co musieli zauważyć bardziej spostrzegawczy sędziowie – fakt, że Meletos nieco wyolbrzymił całą sprawę pod wpływem badania elenktycznego Sokratesa). A zatem, co by się stało, gdyby – wbrew faktom – Meletos obstawał przy swoim początkowym oskarżeniu i zarzucał Sokratesowi niewiarę w bogów państwowych oraz wiarę w bóstwa inne niż te „uznawane przez państwo” (i tym samym zarzucał filozofowi, że – na mocy drugiego zarzutu – wierzy on w jakieś nowe bóstwa i otacza je czcią)? Spróbuję wykazać, że powyższe stanowisko byłoby bardziej uzasadnioną strategią, która przypuszczalnie zaprocentowałaby nieco większą liczbą głosów za skazaniem Sokratesa. Istnieją bowiem przesłanki wskazujące na to, że miał on podejrzane poglądy religijne. Tak więc nasze pytanie brzmi: Czy Meletos mógł wykorzystać domniemane niestandardowe przekonania religijne Sokratesa, aby uzyskać wyrok skazujący, który byłby adekwatny (czy też – bardziej adekwatny) do faktów związanych ze sprawą?

Mark L. McPherran

Powyższy tekst jest fragmentem książki Marka L. McPherrana pt „Religia Sokratesa” wydanej nakładem Teologii Politycznej. Pozycja ta uważana jest za najlepszą książkę, która została napisana jak dotąd o objawieniu i religii w życiu oraz filozofii Sokratesa.

ZOSTAŃ WYDAWCĄ PLATONA - KLIKNIJ I WPŁAĆ NA "OBRONĘ SOKRATESA"



[1] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 18c8–d2.

[2] Por. tamże, 23e1–2.

[3] Por. tamże, 20b–24b.

[4] Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 111–112.

[5] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 18d5.

[6] Por. np. J. Beckman, *The Religious Dimension...*, s. 61; por. J. Burnet, *Plato's Euthyphro...*, przyp. dotyczące fragmentów 24c9, 26a4, 26d4 *Obrony Sokratesa* Platona; por. A.S. Ferguson, *The Impiety of...*, s. 170;

por. R.M. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933, s. 104; por. A.E. Taylor, *Socrates*, 1933, [przedr. w:] Garden City [w stanie Nowy Jork] 1953, s. 100.

[7] Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 112–117; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 82–87; por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Plato's Socrates*, rozdz. 5. i 6.1.

[8] Por. np. Izokrates, *Areiopagitikos*, 7.29.–30.

[9] W kwestii oskarżenia o bezbożność (ἀσεβεια/*asebeia*) w kontekście prawnym – por. D. Cohen, *The Prosecution of Impiety in Athenian Law*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 118 (1980), s. 695–701; por. D.M. MacDowell, *The Law in Classical...*, s. 197–202; por. H.S. Versnel, *Heis Dionysos*, s. 123–131.

[10] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 32a–c. Por. D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society*, Cambridge 1991, s. 213–216. D. Cohen zauważa, że komentarze, które w *Eutyfronie* wygłasza Sokrates (por. Platon, *Eutyfron*, 3b–c i 5e–6d), potwierdzają, że nie zgłasza on obiekcji przeciw prawom zakazującym bezbożności jako takim. Sokrates pod koniec *Obrony* okazuje także gotowość podporządkowania się rządowi prawa. (por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 34b–35d; por. tegoż, *Kriton*). Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na sugestię (por. tegoż, *Kriton*, 50a–54d), że każdy powinien czynić, co w jego mocy, by odwołać prawa, z którymi się nie zgadza. Jeśli zaś nie zdoła tego dokonać, powinien się im podporządkować; por. R. Kraut, *Socrates and the State*, rozdz. 3.; R.E. Allen (por. R.E. Allen, *Socrates and Legal...*, s. 15–19) jest jednym z

nielicznych, którzy uważają, że nieortodoksyjne przekonania religijne nie były zabronione przez ateńskie prawo, które zakazywało bezbożności.

[11] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 17a–b, 23d, 28a2–4.

[12] Por. tamże, 24c–d. Np. M. Ostwald (por. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty...*, s. 494–495) wskazywał na to, że jednym z motywów Meletosa (w momencie, kiedy składał swój wniosek) była chęć politycznego zrehabilitowania się i zdystansowania od polityki Trzydziestu Tyranów, w których rządzie odgrywał czołową rolę; por. H. Blumenthal *Meletus the Accuser of Andocides and Meletus the Accuser of Socrates: One Man or Two?*, „*Philologus*” 117 (1973), s. 169–178; por. D.M. MacDowell, *Andokides on the Mysteries*, s. 208–210. Wydaje się również, że Meletos był jednym z „niczego niewiedzących” poetów, którym ignorancja została wcześniej wykazana za pomocą *elenchosu* (najprawdopodobniej przez jednego z młodych naśladowców Sokratesa; por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 23d–24b, 22a–c; por. tamże, 19b1–2). Niektórzy uczeni identyfikują Meletosa z tym Meletosem, który oskarżył Andokidesa i tym samym sugerował, że jest to ktoś w rodzaju religijnego zeloty (por. A.E. Taylor, *Plato: The Man...*, s. 110). Zatem – w przeciwieństwie do Sokratesa – kiedy wnosi swoje zarzuty, ma on szczerze motywy religijne (por. np. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 98–99). Argumenty przeciwko tej tezie można znaleźć w: T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 27–29.

[13] Por. Platon, *Kriton*, 54c; por. tamże, 50a–52.

[14] Por. tegoż, *Obrona Sokratesa*, 19a2–4.

[15] Por. tamże, 28a2–4. Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 112, przyp. 6.; por. ciż, *Plato's Socrates*, s. 185.

[16] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 18a5–6, 20d5–6, 22b5–6, 28a6, 31e1, 32a8, 33c1–2.

[17] Por. tamże, 35c–d.

[18] Por. D.M. MacDowell, *The Law in Classical...*, s. 240–242; por. J.D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, s. 85, 94.

[19] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 24c–26a; por. tamże, 37a.

[20] Tamże, 26b2–6.

[21] Tamże, 26b7.

[22] Tegoż, *Eutyfron*, 3b1–4. Z tym stanowiskiem nie zgadzają się niektórzy badacze (np. M.C. Stokes, *Socrates' Mission*, [w:] B. Gower i M.C. Stokes, *Socratic Questions*, s. 66), według których zarzut demoralizacji obejmuje „głoszenie wątpliwych nauk moralnych”. Jeśli chodzi o zarzut R.M. Hackforth (R.M. Hackforth, *The Composition...*,

s. 105), por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 75–76; por. tamże, s. 96, przyp. 35. Z powodu pogłosek przypisujących Sokratesowi ateizm, które były rozpowszechniane przez pierwszych oskarżycieli, zarzut nieuznawania bogów państwowych nie jest wnioskowaniem z zarzutu mówiącego o καινὰ δαιμόνια. Przeciwny pogląd głosi A.E. Taylor (A.E. Taylor, *Varia Socratica*, s. 8, przyp.1).

[23] Jak zauważono poniżej, Sokrates musi jedynie obalić interpretację zarzutów formalnych przedstawioną przez oskarżyciela. Żadne inne interpretacje (np. pogląd głoszący, że Sokrates demoralizował młodzież w jakiś inny sposób) nie są przedmiotem obrad sądu (por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 119; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 79, 84–87). Na podstawie *Obrony Platona* (Platon, *Obrona Sokratesa*, 26c–d) przyjmuję również, że Sokrates i Meletos rozumieją, że niezależnie od tego, czego „uczy” Sokrates (tzn. czego prawdziwość głosi swoim uczniom), uczy on zgodnie z własnymi przekonaniem. Właśnie dlatego przekonująca obrona przed zarzutem ateizmu będzie polegała na udowodnieniu, że Sokrates wierzy w jakichkolwiek bogów.

[24] Por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 151. R. Garland argumentuje, że Sokrates był jednoznacznie winny „wedle litery prawa”.

[25] D. Cohen, *The Prosecution of...*, s. 698, por. tegoż, *Law, Sexuality...*, s. 207–210; por. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and...*, s. 294.

[26] Zarys historii tej debaty, odnośniki bibliograficzne, a także bezstronne ujęcie niniejszego problemu, można znaleźć w: T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 30–34; por. W. Fahr, *Theous Nomizein*; por. H. Yunis, *A New Creed...*

[27] Por. np. J. Burnet, *Plato's Euthyphro...*, s. 184. W interpretacji J. Burneta pierwszy zarzut dotyczy „nieprzestrzegania praktyk religijnych, nie zaś – nieortodoksyjnych przekonań religijnych”.

[28] H. Yunis, *A New Creed...*, s. 65; por. K.J. Dover, *Aristophanes: Clouds*, s. 203; por. W. Fahr, *Theous Nomizein*, s. 15–17, 107, 138–139.

[29] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26b8–d5, 29a1–4, 35d2–5. Por. H. Yunis, *A New Creed...*, s. 39, 63–66; por. W. Fahr, *Theous Nomizein*, s. 153–157; por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 31; por. W.R. Connor, *The Other 399...*, s. 50, przyp. 10.; por. H.S. Versnel, *Heis Dionysos*, s. 125; por. E. Derenne, *Les procès d'impiété...*, s. 217–223. E. Derenne przekonująco argumentuje, że w przypadku większości fragmentów tekstu Platona interpretacja: „nie wierzy w istnienie bogów [rozumiane na sposób tradycyjnie przyjęty w *polis*]” jest poprawną egzegezą formuły θεοὺς οὐ νομίζων. C.D.C. Reeve (por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 78) argumentuje też, że νομίζειν θεοὺς w całym tekście *Obrony* sprowadza się do νομίζειν θεοὺς εἶναι.

[30] Por. D.M. MacDowell, *The Law in Classical...*, s. 184–186, 199–200, 240–242; por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 33.

[31] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 2–5, zwłaszcza 1, 1, 5.

[32] Por. np. H. Yunis, *A New Creed...*, s. 39.

[33] R. Garland (por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 14, 142–144) – w przeciwieństwie do większości współczesnych komentatorów – sugeruje, że pierwszy zarzut dotyczy tak naprawdę nieprzestrzegania tradycyjnych praktyk religijnych, jednak nie przedstawia żadnych argumentów potwierdzających tę sugestię.

[34] Por. Arystofanes, *Chmury*, 425–426.

[35] Por. tamże, 365.

[36] Por. rozdział 3.4 niniejszej książki.

[37] Zauważmy, że Ksenofont broni Sokratesa, kładąc nacisk na to, że zarówno jego wypowiedzi, jak i jego zachowanie miały charakter z gruntu ortodoksyjny (por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 20.); por. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty...*, s. 137, por. D. Cohen, *Law, Sexuality...*, s. 200–217.

[38] C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis...*, s. 307–309. Kult u Greków niemal zawsze nakierowany był na jakiś aspekt bóstwa, nie zaś na samo bóstwo ujęte abstrakcyjnie – np. wiązał się z Ateną Polias, protektorką Aten, nie zaś z Ateną *simpliciter* – przy czym każdy taki aspekt mógł być postrzegany jako niezależne bóstwo. Por. C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis...*, s. 300, 307; por. J.D. Mikalson, *Honor Thy Gods*, s. 10; por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 144, 151.

[39] Platon, *Obrona Sokratesa*, 26b8–9; wydanie polskie: przeł. R. Legutko, s. 45. Wydaje się zupełnie oczywiste, że nie jest to odniesienie do bogów, o których mowa w drugim zarzucie (*kaina daimonia*), a więc też i nie do *daimoniona* Sokratesa. Jest to raczej potwierdzenie tego, że sam Sokrates również uznaje (przynajmniej w pewnym sensie) istnienie bogów państwowych.

[40] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26b9–c6.

[41] Por. tamże, 26c7.

[42] Por. tamże, 26e3–5.

[43] Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 5; por. Arystoteles, *Retoryka*, 1419a8–11.

[44] Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 117–119; por. tegoż, *Plato's Socrates*, s. 182–189; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 78–79, 84–87; por. R.E. Allen, *Socrates and Legal...*, s. 22–32; por. R. Bonner i G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, 2 tomy, Chicago 1938, 2:123; por. K.J. Dover, *Freedom of the...*, s. 41; por. D.M. MacDowell, *The Law in Classical...*, s. 43–46, 60.

[45] Nie widzę powodu, by zgodzić się z Reeve'em, który twierdzi, że „Meletos nie zarzuca Sokratesowi jedynie głoszenia ateizmu. Zarzuca mu głoszenie ateizmu za pośrednictwem głoszenia wiary w *daimonia*” (C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 95); por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26b8–c7.

[46] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 27a5–6; por. tamże, 27c4–8.

[47] Por. tamże, 27c1–2.

[48] Por. tamże, 27c10–d3.

[49] Por. tamże, 27d10–e3.

[50] Por. tamże, 27a1–7.

[51] Warto zwrócić uwagę na bardziej sformalizowaną wersję tego argumentu, zrekonstruowaną przez C.D.C. Reeve'a (por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*), a także na relację Arystotelesa (por. Arystoteles, *Retoryka*, 1419a10). Jeśli chodzi o echa tej samej argumentacji – por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1, 1, 4.

[52] Por. R.E. Allen, *Socrates and Legal...*, s. 6–7; por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 143; por. G. Grote, *A History of Greece*, 7:152–163; por. R.M. Hackforth, *The Composition of...*, s. 104; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 82–83, 94.

[53] A.E. Taylor, *Varia Socratica*, s. 9; por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Plato's Socrates*, s. 184. T. Brickhouse i N.D. Smith twierdzą, że według autorów (zalicza się do nich również autor niniejszej książki), którzy w Sokratejskiej koncepcji bogów upatrują zagrożenia dla istniejących praktyk religijnych, Sokrates „skrupulatnie unika” zarzutu formalnego (1a), „zmuszając Meletosa do sformułowania zarzutu w taki sposób, by stał się oskarżeniem o ateizm”.

[54] Por. C. Phillipson, *The Trial of Socrates*, Londyn 1928, s. 306–311; por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 84.

[55] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 19b1–2.

[56] Por. tamże, 23d.

[57] Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 123; por. tegoż, *Plato's Socrates*, s. 185. T. Brickhouse i N.D. Smith skłaniają się ku wyjaśnieniu, że Meletos zdecydował się na zarzut ateizmu, ponieważ uległ zaślepieniu pod wpływem uprzedzeń, które rozpowszechniali pierwsi oskarżyciele.

[58] T. Brickhouse i N.D. Smith (por. tamże, rozdz. 6.2.4.) zwracają uwagę na to, że wiara Sokratesa w moralnych bogów jest oczywista (nawet w czasie procesu). Gdyby groziła ona niewiarą w bogów związanych z kultem państwowym (według ścisłej interpretacji), to wówczas nawet tak mało inteligentny człowiek jak Meletos potrafiłby jasno wyeksplikować to zagrożenie i w związku z tym obstawałby przy (1a) zamiast przy zarzucie ateizmu (1b). Jednak na tym etapie naszych rozważań powinno być jasne, że samo dostrzeżenie (a co dopiero przekonujące udowodnienie) faktu, że teoria moralna Sokratesa podważa pewne aspekty kultu państwowego (choć nawet i to wymaga od nas filozofii), po prostu przekracza możliwości intelektualne Meletosa. Podkreślmy, że to, czego on nie zauważa, można dostrzec bez narażania się na ryzyko pomieszania pojęć, które byłoby jeszcze bardziej druzgoczące w przypadku dowodu elenktycznego niż tego przedstawionego wcześniej (por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26b–27e). W każdym razie byłoby to zadanie znacznie trudniejsze niż oskarżenie Sokratesa o ateizm.

[59] Por. tamże, 26d1–3.

[60] Por. tamże, 26d4–5.

[61] Anaksagoras mógł być sądzony kilka lat wcześniej pod zarzutem ateizmu; por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, 2, 12–14; por. Plutarch, *Żywot Peryklesa*, 32. K.J. Dover (por. K.J. Dover, *Freedom of the...*, s. 27–32) podał w wątpliwość hipotezę, że taki proces faktycznie miał miejsce. Mimo to można uznać, że fragment *Obrony Sokratesa* (por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26d6) zawiera silną sugestię, że tak właśnie było; por. H. Yunis, *A New Creed...*, s. 66–72.

[62] Por. L. Woodbury, *The Date and...*, zwłaszcza s. 208; por. W. Fahr, *Theous Nomizein*, s. 15–17, 107, 138–139; por. M. Ostwald, *From Popular Sovereignty...*, s. 525–536.

[63] R. Garland (por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 143) sugeruje tę pierwszą ewentualność, natomiast C.D.C. Reeve (por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 94) opowiada się za drugą.

[64] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 19a, 20e–23c.

[65] Por. tamże, 26e3, 28d–31a, 33c.

[66] Por. przyp. 161 niniejszej książki.

[67] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 26d9–e2.

[68] Por. tamże, 26d1–3.

[69] „Czyż zatem nie wierzę, że słońce i księżyc są bogami, tak samo jak wierzą w to inni?” (Platon, *Uczta*, 220d). Sokratejska modlitwa do Słońca stanowi dodatkowe świadectwo na rzecz tezy, że Sokrates przyjmował boskość Słońca; por. B.D. Jackson, *The Prayers of...*, s. 14–17. Świadczą o tym również boski status Słońca i Księżyca przypisywany im przez Platona w *Prawach* (por. Platon, *Prawa*, 821b, 886d–e, 887e) oraz wprowadzony w *Prawach* (por. Platon, *Prawa*, 945b–948b) kult Słońca. J.D. Mikalson (por. J.D. Mikalson, *Unanswered Prayers in Greek Tragedy*, „JHS” 109 (1989), s. 98) zauważa, że wybór bogów dokonany przez Sokratesa jest zaskakujący, bo jeśli chciał on odeprzeć zarzut nieuznawania bogów, to przecież mógł wybrać jakiegoś boga (lub bogów) otaczanego kultem państwowym (a wedle naszej wiedzy nie wiązał się on z Heliosem). Jednak R. Garland (por. R. Garland, *Introducing New Gods*, s. 144, przyp. 7.) snuje domysły, że być może Sokrates wybrał właśnie Heliosa, bo chciał odwrócić sytuację na swoją korzyść kosztem Meletosa i sędziów. Dał w ten sposób do zrozumienia, że skoro sami sędziowie zwyczajowo modlą się do Heliosa (por. Hezjod, *Prace i dni*, 339; por. Sofokles, *Ajaks*, 823 i nn., zwłaszcza 846, 857; por. Platon, *Prawa*, 887c), to również i oni winni są drugiego zarzutu, bo oddają część bóstwu, które nigdy nie zostało formalnie „zatwierdzone” przez państwo. Wydaje mi się, że Sokrates mógł też w ten sposób bronić się przed wnioskiem Arystofanesa (por. Arystofanes, *Chmury*, 225–234), który zarzucał filozofowi, że ten nie uznaje boskości Słońca.

[70] Platon, *Obrona Sokratesa*, 26e.

[71] Por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 86, 105–106.

[72] Por. np. R.E. Allen, *Socrates and Legal...*, s. 7.

[73] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 27b3–c10.

[74] Por. tamże, 27c5–e3.

[75] Por. tamże, 27c5–8. Por. T. Brickhouse i N.D. Smith, *Socrates on Trial*, s. 121–124. C.D.C. Reeve (por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 76–78) argumentuje, że formuła *kaina daimonia* z drugiego zarzutu (a więc i *daimonia*, o których mowa tutaj) odnosi się do boskich czynów. Jednak słowo „sprawy” wydaje się odpowiedniejszym przekładem, gdyż intencją oskarżyciela jest – jak się zdaje – udowodnić, że zarzut wprowadzania innowacji religijnych powinien dotyczyć również nieformalnych uprzedzeń. Wedle nich Sokrates wierzył w istoty, których nie przewidywały dotychczasowe konwencje, np. w takich bogów, jak Arystofanesowe Chmury, Umysł Anaksagorasa oraz boga czy *daimona*, którego głosem jest *daimonion*.

[76] Por. sprawy ludzkie, końskie i „fletowe”; por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 27b3–8.

[77] Por. tamże, 27b8–9.

[78] Por. tamże, 33a1–b8. Por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 160–166.

[79] Por. Homer, *Iliada*, 3, 420.

[80] Por. rozdz. 1., przyp. 61. niniejszej książki; por. W. Burkert, *Greek Religion*, rozdz. 3.3.5; por. Platon, *Uczta*, 202e–203a.

[81] Por. np. R. Guardini, *The Death of Socrates*, s. 43; por. K.R. Seeskin, *Dialogue and Discovery...*, s. 84; por. T.G. West, *Plato's Apology of Socrates*, Ithaca i Londyn 1979, s. 146–147. Sokrates mógł też rozumieć to stwierdzenie metaforycznie.

[82] Chociaż we fragmencie 27d9–10 *Obrony* pogląd, że δαίμονες to bogowie lub potomstwo bogów, ma status hipotetyczny, to już we fragmencie 27c10–d jest to po prostu stwierdzenie. Por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 94, przyp. 31.

[83] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 31c7–d2; por. tegoż, *Eutyfron*, 3b5–6; por. przypis poniżej. C.D.C. Reeve (por. C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology*, s. 76–77, 84, przyp. 14, 97) posuwa się jednak za daleko w twierdzeniu, że Meletos obejmuje swoim zarzutem postulowania *kaina daimonia* jedynie Sokratejskie *daimonion*. Gdyby C.D.C. Reeve miał rację, wówczas Meletos nie użyłby formy liczby mnogiej: *daimonia*.

[84] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, zwłaszcza 35d5–7.

[85] Por. np. tamże, 40b1; por. tamże, 31c8–d4; por. rozdz. 4.1.3. niniejszej książki.

[86] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 33d–34b; por. Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, 19–20.

[87] Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, 40b1.

[88] Por. tamże, 24c–26a.