

Sokrates i nowa apologia

Apologeci dobrze wiedzą o tym, że „należy zajmować się tym, co niezmiennie, a nie fizyczną rzeczywistością, w której wszystko wciąż się zmienia i w końcu ginie. Niezmiennie są natomiast idee, które mają znaczenie moralne: prawda, cnota, sprawiedliwość, odwaga” dlatego znajdują w ateńskim mędrцу pokrewną duszę – pisze ks. Przemysław Artemiuk.

Apologia narodziła się w antycznej Grecji, tam bowiem po raz pierwszy pojawiło się to określenie, przyjmując konotacje prawno-filozoficzne, a następnie zostało przyswojone i zaadoptowane przez chrześcijaństwo[1]. Apologijna swoistość starożytnych Greków fascynuje myślicieli tak różnych jak Leo Strauss (zm. 1973)[2], Eric Voegelin (zm. 1985)[3], Leszek Kołakowski (zm. 2009)[4], Charles H. Kahn (ur. 1928)[5], Ryszard Legutko (ur. 1949)[6], Dariusz Karłowicz (ur. 1964)[7] czy też Piotr Nowak (ur. 1966)[8]. Postać Sokratesa także we współczesnych badaniach nad apologią, które prowadzą teologowie fundamentalni, staje się nieodzowna[9]. Sięgając do osoby ateńskiego męża, widzą w nim prekursora tego rodzaju retoryki i pierwszego apologetę prawdy. Słusznie więc apologia Sokratesa staje się oryginalnym modelem obrony, którą John Henry Newman (zm. 1890) w przyszłości określi jako *apologia pro vita sua*. Dostrzegając ścisły związek, istniejący między osobą ateńskiego mędrca a nową apologią, rzeczą konieczną staje się zbadanie jej genezy oraz ukazanie wizerunku starożytnego filozofa obecnego w platońskim dziele „Obrona

Sokratesa”, a także przyjrzenie się wybranym, współczesnym recepcjom myśli Ateńczyka. Taka perspektywa wydaje się niezbędna, jeśli chcemy zrozumieć fenomen współczesnej apologii i jej starożytne korzenie.

Geneza apologii

W antycznej Grecji apologia była zrazu jedynie sądową mową obronną, z czasem zaś stała się wypowiedzią literacką, samodzielnym gatunkiem, w którym broniono osób czy poglądów i uzasadniano, przywołując argumenty i racje, wiarygodność danych przekonań. Narodziny tej formy obrony dokonały się właśnie w Grecji, która uchodzi za kolebkę myśli spekulatywnej. Voegelin początki intelektualnej refleksji uzasadnia w następujący sposób. „Hellada, wyjaśnia myśliciel, przekroczyła ramy miasta-państwa nie za sprawą imperialnego zjednoczenia i rozwoju politycznego summodeizmu (związanego z tym samym typem symbolicznym, co mit pojedynczych miast-państw – jak to się stało w cywilizacji mezopotamskiej), lecz dzięki wysiłkom jednostek, które odkryły porządek ludzkiej *psyche* poza porządkiem polis i wyraziły to w formie symbolicznej, nazwanej przez nie mianem filozofii. Zatem filozofia była czymś więcej niż tylko intelektualnym przedsięwzięciem, w którym przodowali pojedynczy Grecy; była także formą symboliczną, która wyrażała określone doświadczenia porządku w opozycji do polis. Napięcie między Helladą poetów i filozofów a polis, której się sprzeciwiali, było prawdziwą formą cywilizacji helleńskiej”[10].

I właśnie ten ścisły związek, sprzężona zależność między społeczeństwem, przyjmującym formę miasta-państwa (polis) a jednostką (filozof, poeta), wpłynął decydująco na helleński rozwój. „W

*W antycznej Grecji apologia
była zrazu jedynie sądową
mową obronną, z czasem zaś
stała się wypowiedzią
literacką, samodzielnym
gatunkiem*

pokoleniu Heraklita i
Parmenidesa, dodaje
Voegelin, możliwości
tego przedsięwzięcia
zostały jednak w
pełni
zaktualizowane, a
być może nawet
wyczerpane. Mit –
terminus a quo

ruchu ku transcendencji – rozpadł się w wyniku odkrycia duszy i jej władz, natomiast *terminus ad quem* w postaci ludu, który mógłby wieść żywot zgodny z odkryciami filozofów mistycznych, nie został jeszcze odkryty. Autorytatywne «Otóż Ja wam mówię...» wymagało społecznej odpowiedzi, jeśli nie miało zaniknąć, powtarzane sporadycznie przez samotne jednostki. Rozważania Heraklita na temat «śpiących za życia» rzucają ponure światło na społeczny impas tego wspaniałego przedsięwzięcia. Aby wspomniane napięcie rzeczywiście mogło stać się formą cywilizacji, musiało polegać na czymś więcej niż tylko na drażnieniu polis przez osobliwe jednostki. Do ukształtowania społeczeństwa czujnie reagującego na głębię duszy, na nowe człowieczeństwo odkryte przez filozofów w miłości *sophón* konieczne było coś na kształt Wielkiego Przebudzenia. Wielkie Przebudzenie z piątego wieku przed Chrystusem stanowiło istotne osiągnięcie ludu ateńskiego, mającego doniosłe, do dziś trwające skutki dla historii ludzkości. Bez paradygmatycznej egzystencji Aten z czasów bitwy pod Maratonem nie mogłaby bowiem zaistnieć duchowa i intelektualna substancja wspólnoty, na której wyrosła filozofia polityczna Platona i Arystotelesa. Tylko dzięki historycznie istniejącemu wzorcowi takiego społeczeństwa mogła się rozwinąć – w przekonującej postaci – filozofia porządku społeczeństwa ludzi dojrzałych”[11]. Niemiecki myśliciel dynamikę przemian Aten V wieku przed Chrystusem dostrzega w trzech

wymiarach życia. Najpierw charakteryzuje rozwój tragedii, następnie zajmuje się sofistami, ich poglądami i edukacją, w końcu analizuje historyczną refleksję nad władzą.

Z perspektywy naszych badań szczególnie cenne są uwagi Voegelina dotyczące nauki. Amerykański filozof zauważa, że Ateny tamtego czasu były Mekką zarówno dla wszystkich poszukujących wiedzy, jak i dla mędrców ze świata. Osoby takie „gościły w domach polityków i przywódców społecznych, nieraz na dłuższy czas, aby poprzez indywidualne nauczanie bądź też publiczne wykłady udzielać własnej mądrości – tym, których było na to stać, za wysoką opłatą, a mniej zamożnym słuchaczom po niższych cenach”[12]. To, co wówczas działo się w Atenach, doskonale charakteryzuje w „Polityce” Arystoteles (zm. 322 przed Chr.). Ateńczycy bowiem, zauważa Stagiryta, „przy wrastającym dobrobycie uzyskali więcej czasu na spoczynek i rozwinęli w duszy więcej pędu do cnoty, a poczucie dokonanych czynów już i przedtem, ale zwłaszcza po wojnach perskich, dumą napełniło ich duszę, rzucili się do wszelkich nauk, wcale nie przebierając, lecz [coraz to nowe] wyszukując”[13]. Początkowo zadanie edukacyjne spełniali sofiści, czyli wędrowni nauczyciele, którzy, aby pozyskać uczniów i dochody, musieli wychodzić naprzeciw zapotrzebowaniom słuchaczy. Demokracja ateńska stawiała bowiem wymagania, którym oni właśnie mieli sprostać. „Opanowanie typowych zagrywek i argumentów w debacie publicznej, zasób gruntownej wiedzy dotyczącej spraw polis – zarówno w stosunkach wewnętrznych, jak i na poziomie całego imperium, dowcip pod ręką, dobra, wyćwiczona pamięć, zdyscyplinowany intelekt gotów wychwycić istotę sprawy, wytrenowana zdolność doboru argumentów na poczekaniu, przygotowany zestaw anegdot, paradygmaty i powiedzenia wzięte z dzieł poetów dla zilustrowania danej kwestii, ogólna doskonałość oratorska, zręczne prowadzenie dyskusji, tak aby mniej lub bardziej

elegancko wpędzić oponenta w konfuzję, rozległa wiedza psychologiczna w postępowaniu z ludźmi, należyta prezentacja i aparycja, naturalny, choć wypracowany wdzięk w rozmowie – wszystko to było potrzebne do odniesienia sukcesu w rywalizacji o polis. Każdy, który potrafił ćwiczyć umysł do podejmowania ważnych decyzji i narzucania ich innym w realiach tej nowej formy polityki – w debacie, przemowie, sporze i przekonywaniu – był tu mile widziany”[14].

*Sofiści odpowiadając na
wymagania ateńskiej
demokracji, w gruncie rzeczy
uporządkowali obszary
wiedzy, które mogły służyć
dobrze wykształconemu
człowiekowi w wytwornym,
pełnym ambicji
społeczeństwie*

Z czasem jednak w osobach Sokratesa (zm. 399 przed Chr.) i Platona (zm. 347 przed Chr.) uformowała się opozycja, która doprowadziła do usunięcia sofistów, czyli „obcych” nauczycieli. Pozostały jednak ich osiągnięcia, które

trudno było odrzucić. „Na ile możemy wnioskować z zachowanych źródeł, podpowiada Voegelin, sofisci w gruncie rzeczy uporządkowali obszary wiedzy, które mogły służyć dobrze wykształconemu człowiekowi w wytwornym, pełnym ambicji społeczeństwie. Stworzyli coś na kształt programu edukacji liberalnej; ich wysiłki w tym względzie wytrzymały próbę czasu, ponieważ ich uporządkowanie przedmiotu nauczania przetrwało wieki w postaci podziału na *quadrivium* i *trivium*. *Quadrivium* arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii przyjęto w tamtym czasie z pewnymi obawami, ponieważ powątpiewano, czy znajomość matematyki może mieć jakąś wartość dla

młodego dżentelmena, który chciał stać się przywódcą politycznym. Jednak w Państwie Platona oraz w praktyce Akademii matematyka, a szczególnie geometria, zajmuje już mocną pozycję na początku programu, nie tylko jako ogólne narzędzie intelektualnego treningu, lecz także jako dogodna metoda odzwyczajania studentów od fascynacji konkretnymi faktami i uświadomienia im znaczenia struktur formalnych, a ostatecznie – idei. Co do praktycznej wartości *trivium* gramatyki, retoryki i dialektyki nie było nigdy wątpliwości. Opanowanie formy języka, mowy oraz myśli w każdych okolicznościach było rzeczą konieczną”[15].

Aktywność sofistów nie tylko dotyczyła *quadrivium* i *trivium*, ale w związku z funkcjonowaniem w strukturach demokracji stworzyli oni obok już istniejących zupełnie nową dyscyplinę, określaną jako *techne politike*, czyli sztuka polityki. Chodziło w niej o nowy sposób wychowania człowieka, polegający na systematycznym wdrażaniu go od najmłodszych lat w tradycje jego wspólnoty, wzorce i obyczaje. Zwieńczeniem całego procesu było przekazanie wiedzy na temat samej polis, szczególnie jej prawa ucieleśniającego ostateczne zasady, warunkujące sposób funkcjonowanie wspólnoty. „W tym punkcie, zauważa Voegelin, lepiej widoczna staje się chyba zasadnicza różnica między starą edukacją arystokratyczną a nową, demokratyczną. Odwołanie do autorytetu, stanowiące element edukacji, nie polega już na nawiązaniu do czynów szacownych przodków i bohaterów ani do paradygmatycznej *aristei* czy parenetycznych fragmentów epiki; pręcej kieruje nas ku prawom polis jako ostatecznie obowiązującego standardu postępowania, zwłaszcza jeśli idzie o problematykę dowodzenia i posłuszeństwa. Nowa edukacja została ograniczona horyzontem miasta-państwa; jej celem było kształtowanie odpowiedzialnego i dobrze prosperującego obywatela”[16].

Dziedzictwo sofistów to szeroki i gruntowny spis problemów, które powracają u filozofów tej miary co Platon i Arystoteles, ale już w ujęciu o wyższym stopniu teoretyczności. Następcom „obcych” nauczycieli nie udaje się całkowicie odciąć od tej tradycji. Wybrzmiewa ona w ich dziełach i dlatego staje się dzisiaj możliwa jej rekonstrukcja[17].

Proces Sokratesa

Platon na własne oczy mógł się przekonać, jak funkcjonuje antyczne państwo. Przygotowany do kariery ateńskiego polityka, wybiera prawdziwą filozofię, która pozwala człowiekowi zrozumieć, co jest sprawiedliwe w polis oraz w życiu jednostki[18]. Momentem przełomowym dla młodego myśliciela okazuje się kryzys (ok. 390 roku przed Chr.), który wywołały najprawdopodobniej ataki Polikratesa na Sokratesa. Dialog *Gorgias* jest tego świadectwem. W kolejnych latach Platon przekonał się, że próba ustanowienia sprawiedliwego porządku w Atenach może być, jeśli nie niemożliwa, to niemal niewykonalna. Ta obserwacja jednak nie doprowadziła go do rezygnacji. Postanowił bowiem „odbudować porządek cywilizacji helleńskiej, czerpiąc z zasobów własnego umiłowania mądrości, wzmocnionego paradygmatem życia i śmierci męża najsprawiedliwszego – Sokratesa”[19]. Voegelin podkreśla, że to jest najciekawszy wątek myśli filozofa, czyli „sprzeciw wobec nieporządku panującego w otaczającym go społeczeństwie”[20] oraz próba „przywrócenia, poprzez umiłowanie mądrości, porządku cywilizacji helleńskiej”[21]. Kluczem do myśli Platona pozostaje osoba Sokratesa. Poznajemy ją głównie z dzieła zatytułowanego „Obrona (apologia) Sokratesa”[22]. Niemniej jednak osoba mistrza stale jest obecna w twórczości Platona do tego stopnia, że staje się maską samego filozofa[23].

*Nowy sposób wychowania
człowieka, polegający na
systematycznym wdrażaniu go
od najmłodszych lat w
tradycje jego wspólnoty,
wzorce i obyczaje*

Chociaż wciąż trwają dyskusje na temat genezy tego dzieła Platona[24], można przyjąć, że inspiracją do napisania utworu było skazanie w roku 399 Sokratesa na karę śmierci[25].

Diogenes Laertios przechował w swoim dziele oświadczenie złożone przez oskarżyciela Meletosa. Brzmiało ono tak: „Sokrates jest winny nieuznawania bogów uznawanych przez polis oraz wprowadzania nowych bóstw [*daimonia*]; jest także winny psucia młodzieży. Kara śmierci” (II, 40)[26]. Charakteryzując sam utwór, należy podkreślić, że Sokrates, wykonując swoje zadanie, czyli broniąc się, posłuszny jest bogu. Ma świadomość bowiem, że jego mądrość nie pochodzi jedynie z intelektu, przyszła do niego z Delf. Dlatego góruje nad rozmówcami, widząc w ich wysiłkach jedynie chęć dorównania mu, co jest przejawem pychy. „Próbuje, podkreśla Voegelin, wstrząsnąć poszczególnymi Ateńczykami, przede wszystkim najbardziej pysznymi, aby przywołać ich z powrotem do prawdziwego porządku. Sokrates jest dla polis darem boga, ateńskim gzem, który ma pobudzić Ateny do życia. Odwołując się do heraklitowej frazy, Sokrates napomina swoich sędziów, aby nie wpadli w irytację jak człowiek nagle przebudzony ze snu; muszą go oszczędzić, ponieważ niełatwo znajdą jego następcę, który będzie ich pobudzał, przekonywał i napominał. Człowiek, który stoi przed nimi oskarżony o bezbożność – mówi Sokrates – jest prawdziwym sługą boskiego porządku, posłanym przez delfickiego boga dla zbawienia bezbożnych oskarżycieli”[27].

Jak przebiega cała rozprawa? „W mowach obrończych, zdaniem niemieckiego filozofa, dzieją się jednocześnie trzy rzeczy: proces Sokratesa zakończony skazaniem go, proces Aten zakończony odrzuceniem zbawcy oraz oddzielenie Sokratesa od polis zakończone jego śmiercią w samotności”[28].

Pierwsza mowa jest właściwą obroną Sokratesa. Dowodzi on bowiem, że oskarżenie go o bezbożność jest bezpodstawne, „nie może być on bowiem bezbożnikiem, skoro próbuje zreformować polis zgodnie z nakazem boga z Delf”[29]. Filozof próbuje także wytłumaczyć sędziom, co wewnętrzny głos *daimonion* mu mówi[30]. Nie zachęcał go do ubiegania się o urząd w celu uratowania społeczeństwa, ale doradzał, aby nadal prowadził badania nad mądrością innych. Niemniej jednak, filozof dokładnie widział problem Aten, który polegał na rozdzieleniu władzy i ducha. Przy czym to właśnie brak reform konstytucyjnych, a przy tym równoczesne zepsucie rządzących prowadziły do upadku polis. „Sokrates, stwierdza Voegelin, przemawiając jako przedstawiciel boskiej mocy Hellady, podkreśla ironię faktu, iż to właśnie on – jedyny Ateńczyk, który wierzy w bogów do tego stopnia, że wypełnia ich nakazy i naraża tym swoje życie – został oskarżony o bezbożność, i to przez tych samych ludzi, których brak wiary w rzeczy boskie stanowi przyczynę zepsucia”[31]. Słowa Sokratesa nie wywołały powszechnego entuzjazmu. Jego mowa obronna, o czym świadczy głosowanie, nie była w całości zaakceptowana, a słuchacze, czyli Pięciuset, znajdowali się w sytuacji niezwykle stresującej. Ostatecznie sąd podzielił się niemal równo, bowiem 281 jego członków zagłosowało za winą filozofa. Broniąc się przed oskarżeniami, Sokrates w swojej mowie wyrokuje w sprawie Aten. Ma do tego pełne prawo, bowiem jest postrzegany jako objawienie boga delfickiego i na tym właśnie polega jego misją.

*Sokrates dokładnie widział
problem Aten, który polegał
na rozdzieleniu władzy i
ducha*

W drugiej mowie z
kolei następuje
oddzielenie filozofa
od polis. Dokonuje
się ono według
określonej procedury
prawnej. Powód musi

zapropionować karę, oskarżony zaś, jeśli przyznaje się do winy, winien przedstawić swoją kontrpropozycję. Oczywiście oskarżyciel domaga się kary śmierci. Oznacza to, że duchowy zbawca polis, czyli filozof, zostaje odrzucony, chociaż pozostaje wolny. Pozostając w takim zawieszeniu, Sokrates medytuje nad służbą na rzecz miasta i nad stosowną zapłatą za swoją działalność. Nie uznaje postawionych mu zarzutów, ale posłuszny prawu polis i wierny procedurom, proponuje drobną grzywnę. W konsekwencji sąd skazuje go na śmierć[32].

W ostatniej mowie Sokrates zwraca się do sędziów, którzy go skazali. Przypomina im o odpowiedzialności za jego śmierć i o przeznaczeniu, przed którym nie ma ucieczki. Przed tymi, którzy go uniewinnili, odkrywa tajemniczy porządek obrad: skoro w żadnym punkcie procedury *daimonion* go nie ostrzegł, to oznacza, że bogowie zaakceptowali obronę przez filozofa linię obrony[33]. Apologię zamyka wielki temat, który będzie się przewijał przez dzieła Platona. Jest nim sens życia filozofa, jego misja wobec państwa oraz przeznaczenie. „Obrona Sokratesa” do dzisiaj uchodzi za utwór wyjątkowy i posiada ogromne znaczenie z kilku przynajmniej powodów.

Po pierwsze, jest najwcześniejszym z dzieł Platona i relacjonuje wydarzenia dopiero co dokonane. Stanowi zatem nie tylko reportaż z przeszłości, ale jest już z pewnością interpretacją życia Sokratesa widzianego oczami Platona, a równocześnie ekspozycją idei filozofa, które z czasem ulegną rozwojowi.

Sokrates odżegnał się wyraźnie od nastawienia prooligarchicznego, ale też nie miał ochoty przedstawić się jako zwolennik demokracji

Po drugie, co łatwo stwierdzić, czytając antyczny tekst, odpowiedzi oskarżonego mijają się z zarzutami, bowiem nie o to mu chodzi, aby je

odeprzeć. Sokrates, podkreśla Legutko, „nie chciał dać się wciągnąć w to, co było oczywistym podtekstem procesu: zagrożenie demokracji ze strony zwolenników oligarchii, konflikty między stronnictwami oraz zła pamięć o krótkich, lecz brutalnych rządach Kritiasa i innych. Odżegnał się wyraźnie od nastawienia prooligarchicznego, ale też nie miał ochoty przedstawić się jako zwolennik demokracji. Próbował wytłumaczyć Ateńczykom, że jego działalność nie ma związku z politycznymi sporami i nie da się do nich sprowadzić. Dotyczy czegoś bardziej podstawowego niż konflikty o władzę między zwolennikami różnych ustrojów. Prawdziwym celem mowy było wyjaśnienie współobywatelom sensu swoich działań, a ten polegał na szczególnym sposobie uprawiania filozofii. Filozofowanie takie było kierowaniem uwagi ludzi na problemy dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, po to, by w wyniku refleksji nad nimi oraz nad własnym życiem mogli to życie uczynić lepszym”[34]. Można zatem

wnioskować, że w apologii Platon rozpoczyna prezentację jednego z najważniejszych wątków, a mianowicie dokonuje pierwszej refleksji nad rolą filozofa w życiu publicznym i nad sensem życia filozoficznego.

Po trzecie, apologia Sokratesa była zdecydowanie czymś więcej, niż tylko obroną przed oskarżeniami. Sokrates w mowie procesowej chciał wyjaśnić, jakie znaczenie, sens ma jego działalność. Filozofowi na pewno nie chodziło o prezentację własnej wizji reform Aten czy też wyjaśnienie koncepcji wychowania, które miało go oczyścić z zarzutu bezbożności i demoralizacji młodzieży.

*Filozofowanie Sokratesa było
kierowaniem uwagi ludzi na
problemy dobra i zła,
sprawiedliwości i
niesprawiedliwości, po to, by
w wyniku refleksji nad nimi
oraz nad własnym życiem
mogli to życie uczynić
lepszym*

Po czwarte, Sokrates chciał jasno wyartykułować Ateńczykom, że nie może zrezygnować z własnej misji, ponieważ jest ona nienegocjowalna w kategoriach politycznych. Nie chodzi bowiem o korzyści płynące z niej dla polis.

Filozofia, a zatem refleksja nad tym, co dobre i sprawiedliwe, oznacza coś o wiele większego. Tutaj, jak zauważa Legutko, tkwi podstawowe przesłanie i największe odkrycie Sokratesa. Filozofia bowiem nie zależy „ani od nastrojów w społeczeństwie, ani od przewagi fizycznej czy militarnej, ani od wyroków sądu, ani nawet – jak się okaże w innych dialogach – od woli bogów. Było to dla Sokratesa odkrycie tak

niezwykle, że zmieniło całe jego życie. Wyobrażał sobie zapewne, że kto dobrze pojmie, iż źródła mądrości nie podlegają arbitralnej władzy człowieka, ten również musi swoje życie przewartościować”[35]. Odkrycie okazało się również ponadczasowe. Jego skutki bowiem trwają do dzisiaj. „Refleksja filozoficzna uzyskała status niezależności od wszelkich subiektywnych i społecznych uwarunkowań. Stała się narzędziem, za pomocą którego mogliśmy oceniać siebie i innych, prowadząc spory co do sensu moralnego naszych działań”[36].

Po piąte, okazało się, iż refleksja filozoficzna to nie tylko sfera intelektu, ale również moralności. Człowiek bowiem podejmując namysł nad podstawowymi pojęciami, zaczął w oparciu o nie zmieniać swoje życie, podporządkowując się im. „Ta władza czy siła duchowa, którą Sokrates nazywał duszą, nie była więc jedynie sprawnością intelektualną, ale tak naprawdę stanowiła to, co było istotą człowieka, czyli jego moralną podmiotowość. (...). Dzięki trudowi filozoficznemu mogliśmy, według Sokratesa, zobaczyć siebie inaczej: nie w swoich rolach społecznych, nie w przebraniu, jakie dawała nam nasza pozycja czy reputacja, nie w stanie zadowolenia wywołanym przyjemnościami i sukcesami. Mogliśmy zobaczyć siebie takimi, jacy jesteśmy niezależnie od tych wszystkich przebrań. A gdy już ktoś osiągnął taką zdolność patrzenia na siebie, to musiał, zdaniem Sokratesa, dojść do nieodpartego wniosku, iż owa ocena jest jedyną, jaka się naprawdę liczy i że całe swoje życie powinien pokierować w ten sposób, by wypadła ona jak najlepiej”[37].

Czy jednak sam rozum i wiara w filozofię wystarczą, aby odkryć prawdę, która nada życiu sens? Przecież nadmierna ufność w intelekt zgubiła już wielu. Chrześcijańskie objawienie podpowiada, iż prawda nie pochodzi z nas, lecz jest darem, światło przychodzi z zewnątrz od Boga.

Refleksja filozoficzna to nie tylko sfera intelektu, ale również moralności

Tego jednak Sokrates wiedzieć jeszcze nie mógł. Kołakowski nazywa go najważniejszym architektem kultury europejskiej i to nie

ze względu na doktrynę, ale sposób docierania do prawdy[38]. Ateńczyk pytaniami usiłował zmusić rozmówców do jej poszukiwań. Wierzył jednak, iż sama prawda znajduje się w ludzkim wnętrzu, należy tylko ją wydobyć odpowiednimi sposobami. „Prawda – streszcza myśl Sokratesa Kołakowski – jest już w nas – choć najczęściej o tym nie wiemy; przeniesiona jest z poprzedniego naszego wcielenia; nie uczymy się zatem naprawdę, lecz przypominamy sobie zapomnianą wiedzę”[39]. Dla antycznego filozofa najważniejszy był Rozum. W nim najpierw szukał prawdy. Rozum pozwalał odróżnić dobro od zła. Był też jedynym autorytetem i wszystko pozostawało na jego łasce. Dlatego Kołakowski zastanawia się, „czy może jest jakaś racja w mniemaniu Sokratesa, iż zło, które czynimy, ma za przyczynę ignorancję naszą; po prostu marny nasz Rozum nie potrafi zła i dobra odróżnić; pomyślmy też, czy gdyby tak było, wynikałoby stąd, że jesteśmy po prostu niewinni, cokolwiek czynimy”[40].

Współczesne recepcje Sokratesa

Postać Sokratesa nieustannie inspiruje[41]. Jej ślady odnaleźć możemy zarówno u autorów starożytnych, jak i u współczesnych apologetów. Chrześcijanie, jak zauważa M.L. McPherran, bardzo szybko zaczęli porównywać antycznego filozofa z Chrystusem[42]. Podobieństw dopatrywali się najpierw w historii życia Sokratesa, czyli w

niesprawiedliwych zarzutach, procesie, karze pieniężnej, uwięzieniu w celi i samotnej śmierci, ale powiązań szukali również na poziomie idei. Sokrates jawił się jako „protoplasta i prorok Chrystusa”[43]. Pierwszym, który dostrzegł paralele między tymi postaciami, był św. Justyn Męczennik (*Apologia pierwsza*, V,3-4; *Apologia druga*, X,4-8). Kolejni, to Klemens Aleksandryjski (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I,XIV,63,3; V,XIV,99,3; V,XIX,92,3; *Zachęta do Greków*, VI,71,1 i nn) Orygenes (*Przeciw Celsusowi*, III,66,67; IV,89; VII,56) i Augustyn (*O wierze prawdziwej*, c.39, przyp. 72; II,2; *Wyznania*, I,II; *O zgodności Ewangelistów*, I,12,18).

Z kolei współcześni apologeci, sięgając do Sokratesa, widzą w nim zarówno wzorzec filozofa polityki i zarazem krytyka oligarchicznego układu, dominującego wśród starożytnych Ateńczyków (R. Legutko[44]), jak i model świadka-męczennika, dokonującego całkowitej konwersji w imię prawdy (D. Karłowicz[45]). Przyjrzyjmy się ich analizom.

Współcześni apologeci widzą w Sokratesie zarówno wzorzec filozofa polityki, jak i model świadka-męczennika

R. Legutko podkreśla, że myśl klasyczna posiada „nieskończenie głębokie pokłady treści ukazujące się umysłowi badacza w

kolejnych odsłonach”[46]. Dlatego zgłębiając chociażby Sokratesa, „studiuujemy – zauważa krakowski filozof – także coś, co stało się filozoficznym modelem człowieczeństwa, modelem, który dla dalszych pokoleń był wzorem i miarą doskonałości. Stajemy wobec tego wzorca onieśmieleni, bo wiemy, że przedmiotem badań nie jest po prostu

system filozoficzny, lecz że dotykamy tutaj jednego z głównych składników ludzkiej duchowości”[47]. Spojrzeniu Legutki na osobę Sokratesa towarzyszą trzy intuicje, nie całkiem oryginalne, jak zauważa krakowski filozof, ale też i nie całkiem banalne.

„Pierwsza myśl dotyczyła Sokratesa jako nauczyciela. Odkryłem ku swojemu zaskoczeniu, że ten bodaj najślawniejszy nauczyciel moralności w historii filozofii poniósł klęskę. Wiele pisano o jego wpływie na ludzi, lecz taki obraz nie znajduje potwierdzenia w tekstach. Ludzie, którymi się otaczał, a którzy sami uważali się za jego uczniów i byli za takich uważani przez innych, niewiele rozumieli z jego nauk”[48]. Zatem cel, jaki stawiał przed sobą Sokrates-Nauczyciel, nie został osiągnięty, słuchacze bowiem nie zaczęli kultywować cnotliwego życia, ani nie szukali siły moralnej we własnej duszy. Jego koncepcja, „która miała opisywać prawdziwą naturę człowieka, nie sprawdziła się w społeczeństwie ateńskim jako klucz wychowawczy”[49].

*Studiując Sokratesa zgłębiamy
także coś, co stało się
filozoficznym modelem
człowieczeństwa*

Druga intuicja jest
związana z postawą
intelektualną
Sokratesa. Postrzega
się go, w
przeciwieństwie do
autorytarnego

Platona, jako myśliciela niezwykle otwartego, pobudzającego słuchaczy do dialogu i stawiania pytań. Niejednokrotnie przybierał on maskę prostaczka, podkreślając własną niewiedzę. „Jest kilka znanych metafor – zauważa Legutko – mających pokazać inspirujący charakter kontaktów z Sokratesem”[50]. W *Teajtecie* filozof nazywa się

akuszerem myśli, który pomaga przyjść na świat poglądom ludzi. W innym miejscu ironicznie nazywa siebie gzem, który kąsa intelektualnie Ateńczyków. Jednym słowem, Sokrates chce innych pobudzić do myślenia, wprowadzić intelektualny niepokój i takie sobie przypisuje zadanie. Jak było w rzeczywistości? „Bliższa lektura pokazuje, że Sokrates nie był ani szczególnie dialogiczny, ani szczególnie inspirujący do intelektualnego wysiłku swoich rozmówców. Był umysłem dominującym i mimo przybierania maski prostaczka doskonale kontrolował przebieg wymiany zdań oraz jej plan. Śledzenie jego rozmów, tak je opisywał Platon, daje wgląd w funkcjonowanie niezwykłego umysłu, wobec którego interlokutorzy okazują się mało ciekawym tłem. Forma pytań i odpowiedzi – gdy przyjrzymy się jej dokładnie – okazuje się popisem wirtuozerii Sokratesa. Podstawowe przesłanki całego rozumowania, które prowadzą do takiego, a nie innego wniosku, nie powstały w głowach rozmówców w wyniku intelektualnej akuszerii, lecz zostały tam włożone przez Sokratesa. Giez, który kąsał gnuśnego konia ateńskiego, też okazał się raczej nauczycielem konkretnych treści moralnych niż niepokojącym ironistą, który skłaniał innych do samodzielnej refleksji”[51].

Trzecia intuicja interpretacyjna dotyczy stosunku ateńskiego filozofa do demokracji. I chociaż dzisiaj stara się tę krytyczną relację łagodzić, to jednak trzeba podkreślić, iż spór Sokratesa był głęboki i zasadniczy. Na czym miał on polegać? „Sokrates, podkreśla Legutko, nie zastanawiał się, który ustrój i z jakiego powodu ma wyższość nad którym. Pytania takie stawiali Platon i Arystoteles, udzielając na nie rozmaitych odpowiedzi, z których przynajmniej jedna miała odegrać fundamentalną rolę w teorii i praktyce politycznej świata zachodniego. Odpowiedź ta wskazywała na ustrój mieszany jako rozwiązanie optymalne. Ale nie taka była perspektywa Sokratesa. (...). Jego niechęć do demokracji była innego rodzaju. Podstawowym przedmiotem

zainteresowania Sokratesa był człowiek i jego dusza, a filozofia, jaką proponował, miała pokazać drogi do rozwinięcia tego, co w człowieku najlepsze (*to beltiston*). Refleksja tego dotycząca nie powstawała wyłącznie poprzez abstrakcyjne wywody. Zrodziło ją też doświadczenie, a tym doświadczeniem była demokracja, szczególnie zaś typ ludzki, który ten ustrój obsługiwał, tworzył go i był przez niego tworzony. Takiego człowieka demokratycznego obserwował Sokrates, a wnioski, jakie wyciągał, nie były krzepiące”[52]. Co w takim razie odnalazł ateński filozof?

Po pierwsze skonstatował, że w tym systemie trzeba brać pod uwagę opinię szerokich mas, które będą żądały od wszystkich, by upodobnili do nich swoją naturę (*Gorgias*).

Po drugie odkrył, że nie ma związku między kreatywnością w myśleniu a swobodą działania. Dobitnie ukazały to także przyszłe dzieje świata. Wobec ateńskiego systemu Sokrates pozostał nieufny, „nie lubił człowieka demokratycznego, ponieważ odnajdywał w nim głęboką niechęć do filozofii, do refleksji i autorefleksji, do poszukiwania prawdy. Dlatego uleganie demosowi stanowiło śmiertelne zagrożenie dla duszy”[53].

Mędrzec to świadek zdający sprawę z tego, co widział na własne oczy

D. Karłowicz z kolei, widzi w Sokratesie przede wszystkim figurę świadka-męczennika, protochrześcijanina.

Kategoria świadectwa, będąca następstwem przyjęcia wiary i życia

według niej, zajmuje ważne miejsca w refleksji polskiego filozofa, bowiem „wymóg zgodności nauki z życiem jest jednym z najstarszych tropów literatury chrześcijańskiej”[54]. Dlatego szukając właściwego rozumienia terminu świadek, redaktor „Teologii Politycznej” sięga do osoby Sokratesa, aby ukazać całe zagadnienie w szerokiej perspektywie filozofii antycznej.

Chrześcijanie II wieku, mówiąc o męczennikach, nazywali ich świadkami (*martyrs*). Nawiązywali w ten sposób do pogańskich myślicieli, którzy jak Sokrates – o czym wspomina Platon w „Państwie” – łączyli ze swoją misją ryzyko śmierci[55]. „Cokolwiek sądzić o powodach [ich] decyzji, przyznaje Karłowicz, był to wybór czytelny dla wszystkich, którzy wychowali się na metaforze jaskini oraz legendzie procesu Sokratesa. Kim jest mędrzec, jeśli nie świadkiem zdającym sprawę z tego, co widział na własne oczy? Czy świadek nie występuje przed sądem jako reprezentant rzeczywistości znajdującej się poza zasięgiem naszego doświadczenia, jako jej – jak mawiał Epiktet – ambasador czy posłaniec? I wreszcie: czy na jego życie nie czyhają przeciwnicy prawdy («gdyby tylko mogli..., na pewno by go zabili?»)? Tak, z pewnością, kategoria świadectwa mocno przemawiała do filozoficznej wyobraźni antyku. Rzecz jasna, nie wynika stąd, iż teologię męczeństwa można sprowadzić do tradycji filozofii pogańskiej. Jeśli jednak należy strzec się pokusy redukcjonizmu, to warto również pamiętać, że teoria i praktyka świadectwa śmierci nie powstała w filozoficznej próżni.

Trudno wątpić, że dla wielu starożytnych myślicieli męczeństwo stanowiło odpowiedź na podstawowe problemy filozofii antycznej. Jego filozoficzna interpretacja nie była nadużyciem ani na gruncie filozofii, ani chrześcijaństwa”[56]. Można zatem patrzeć na rzeczywistość

*Z uwięzionym Sokratesem
chrześcijan łączy przekonanie,
że stały wysiłek
przygotowania do śmierci jest
najwłaściwszym sposobem
życia*

świadczenia-
męczeństwa, jak
podkreśla Karłowicz,
z perspektywy
antycznej filozofii
śmierci i radykalnej
przemiany
człowieka.

Odrzucając kategorie
psychologiczne czy

socjologiczne, a biorąc pod uwagę jedynie racje filozoficzne, można zobaczyć w świadectwie śmierci „intersubiektywny argument przemawiający za prawdziwością Objawienia”[57]. W ten sposób, zauważa redaktor „Teologii Politycznej”, chrześcijańska postawa wobec prześladowań może być pojmowana jako urzeczywistnienie niezrealizowanych ambicji filozofii oraz dowód pośredni prawdziwości nauki objawionej przez Jezusa Chrystusa[58]. Odwołując się do źródeł filozoficznych, widzi w nich Karłowicz zapowiedzi, które spełniają się w życiu Jezusa i jego uczniów. „Z uwięzionym Sokratesem chrześcijan łączy nie tylko więzienie i kajdany i nie tylko zgoda, że ten ponury los stanowi metaforę sytuacji człowieka sprawiedliwego, ale również przekonanie, że stały wysiłek przygotowania do śmierci jest najwłaściwszym sposobem życia”[59]. A zatem kwestia właściwego przygotowania się do śmierci, to model duchowej walki, wyzwolenia od pokus i namiętności, ku któremu wiodą filozofowie[60]. Wypełnienie zadania ćwiczenia się w umieraniu, stanowi proces wyzwolenia duszy od zależności ciała. Ta zmiana perspektywy, polegająca na odrzuceniu namiętności, a skupieniu się na wnętrzu, prowadzi do widzenia wzrokiem serca. Jest to rzeczywista konwersja (gr. *metastrophe*). „Przeprowadza się ją całością duszy. Tak pojęta przemiana odwraca oko

duszy od partykularnego i subiektywnego punktu widzenia, jaki wyznacza ciało, w stronę perspektywy obiektywnej i uniwersalnej, kieruje od tego, co zmienne, ku temu, co trwałe”[61].

Dlatego akty męczeństwa chrześcijan są przez nich samych postrzegane jako kategoria wybitnie filozoficzna. Męczeństwo zaś staje się „dziełem dopełnienia (*teleiosin*), ale nie dlatego, że człowiek znajduje w nim kres swego życia, lecz dlatego, że jest pełnią dzieła miłości”[62]. Dowodzi on naocznie „prawdziwości i wyższości tego, co jest *para Theo*, nad tym, co jest *par’antropois*, a więc objawionej przez Boga nauki nad zawodnymi, ludzkimi mniemaniami”[63]. Świadek, naśladowując Chrystusa poprzez cierpienie i śmierć, całkowicie jednoczy się ze swoim Zbawcą, do tego stopnia, że – jak uczy św. Cyprian – „Chrystus w nim mieszka” (Egist. 60.3). Ostatecznie męczennik (*martys*) „wydaje się być postrzegany jako zmysłowa manifestacja Ducha. Będąc już kimś z innego porządku, ukazuje-dowodzi istnienia rzeczywistości, którą głosi nauka chrześcijańska. W Jego osobie ukazana zostaje spełniona nadzieja: jego ciało ujawnia rzeczywistość zmartwychwstania, przemiana duszy manifestuje się poprzez wolność od lęku, równowagę ducha i miłość okazywaną wobec prześladowców, a on sam na oczach braci staje się podobny Bogu. Oto rdzeń epistemologicznej funkcji świadectwa. Bez żadnej pomocy ze strony zawodowego ze swej natury dowodzenia prawdopodobnego sama osoba świadka stanowi najwyższy z dostępnych w empirycznym świecie dowodów istnienia Boga. Dowód dokonuje się nie poprzez rozumowanie prawdopodobne (gr. *peithos logos*), lecz przez ukazanie (gr. *apodeiksis*)”[64].

Właściwe przygotowanie się do śmierci, to model duchowej walki, wyzwolenia od pokus i namiętności, ku któremu wiodą filozofowie

Przemiana dokonuje się w męczenniku na wielu płaszczyznach: w samym byciu, poznaniu, aż do niejakej afirmacji Boga i ostatecznej deifikacji,

przebóstwieniu człowieka. Należy jednak pamiętać, że chrześcijanie nie byli za życia przekonani o pełnym upodobnieniu się do Boga. Żywili nadzieję, ale dalecy byli od pewności. W męczeństwie nadzieja chwały szczególnie mocno wybrzmiewa. Tutaj teologia krzyża i cierpienia objawia się jako teologia chwały i Zmartwychwstania[65]. Tę tajemnicę męczennicy ukazują w sposób niepodważalny. Przykładem jest sam Chrystus, który jako pierwszy ukazał się w ciele przemienionym i uwielbionym. W Dziejach Apostolskich, które przekazują scenę męczeństwa św. Szczepana, czytamy: „A wszyscy, którzy znajdowali się w sali posiedzeń, widzieli, że ma twarz jakby oblicze anioła” (Dz 6,15). Dlatego chrześcijanie twierdzą, że ciało męczennika, podobnie jak ciało zmartwychwstałe, jest już wolne od cierpień i bólu[66]. „Fakt cielesnej transformacji męczenników, podkreśla Karłowicz, chrześcijanie uważają za rodzaj dowodu zmartwychwstania”[67]. Jest to ciało szczególnej godności, świętości i chwały. W licznych aktach męczeństwa ciało męczennika porównuje się do eucharystii, którą spożywali za życia, a potem sami się nią stawali. „Naśladowanie Chrystusa poprzez cierpienia i śmierć prowadzi bowiem do całkowitego zjednoczenia wierzącego ze Zbawcą”[68]. Dlatego też męczennik może wyznać za św. Pawłem: „zostałem przybity do Krzyża. Teraz zaś już nie

ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,19-20). Ten rodzaj świadectwa zdaje się być niezbędnym, jeśli chcemy, aby nauka Chrystusa przetrwała i wydała owoce.

Arcyparadoks śmierci, jak ukazuje Karłowicz, dla starożytnych pogan ogniskował się wokół postaci Sokratesa, a dla chrześcijan wokół krzyża. Nikomu też przed Chrystusem nikt nie uwierzył w takim stopniu, jak temu filozofowi, by pójść na śmierć za swoją naukę. Z kolei paradoksalna postawa doskonałych naśladowców Chrystusa stanowiła przyczynę konwersji kolejnych pokoleń chrześcijan[69]. To ich świadectwo krwi było i jest przyczyną narodzin nowych chrześcijan, a akty męczeństwa stają się gotowymi wzorami dla nawróceń. Dlatego, pytając o postawę na czas sekularyzacji, Karłowicz w pierwszej kolejności ukazuje siłę świadectwa, które nic nie straciło ze swojej aktualności.

*Świadectwo jest więc
rodzajem odsłonięcia czy
ukazania rzeczywistości
duchowej*

Jak w takim razie
moglibyśmy
zdefiniować
świadectwo-
męczeństwo?
Karłowicz
podpowiada, że

„prawda przychodzi do nas za pośrednictwem ludzi. Świadek, doskonały konwertyta, stanowi rodzaj prześwitu, przez który w świecie zmysłowym ukazuje się rzeczywistość kryjąca się poza postacią zjawisk. Świadectwo jest więc rodzajem odsłonięcia czy ukazania (gr. *apodeiksis*) rzeczywistości duchowej. Świadek jest bowiem w jakimś stopniu tożsamy z przedmiotem swojego świadectwa, jest on poniekąd tym, o czym świadczy”[70]. Zatem gdyby nauka chrześcijańska nie była

prawdą, to nie mielibyśmy takiej rzeszy męczenników. Oddanie życia za wiarę, jak potwierdzają liczne dokumenty, stanowi dowód prawdziwości całej nauki chrześcijańskiej i jest argumentem potwierdzającym wiarygodność Objawienia.

W czym tkwi siła prawdziwości męczeństwa? Karłowicz zwraca uwagę, że „tu słowo i czyn zbiegają się w sposób niezwykle doskonały. Dlatego postawa chrześcijan wobec śmierci zdolna jest zmienić człowieka, doprowadzając do zachwiania jego dotychczasowych uprzedzeń i postawienia go w obliczu najbardziej podstawowych pytań przez to uwiarygadniając chrześcijańską nadzieję”[71]. Człowiek staje wobec rzeczywistości, która nie jest dla niego wprost wytłumaczalna, jednocześnie przekracza granicę jego doczesności i ukazuje obiektywną miarę człowieczeństwa, która wyraża się w najwyższej miłości.

„Obojętność wobec cierpienia i śmierci, podkreśla w tym kontekście Karłowicz, stan bezpośredniego poznania Boga i naoczna przemiana bytu, stosując kryteria *par excellence* filozoficzne, uwiarygodniały prawdziwość nauki, która prowadzi do doskonałości i szczęścia, a dodatkowo, niejako poza filozoficznego dyskursu, stanowiły potwierdzenie eschatologicznej obietnicy złożonej chrześcijanom przez Zbawiciela”[72]. Chrześcijańscy świadkowie-męczennicy, urzeczywistniając ideał pogańskiej doskonałości, przekraczali go, „stając się w oczach bezpośrednich obserwatorów [ich] śmierci kimś podobnym Chrystusowi”[73].

Zakończenie

Apologia Sokratesa stanowi model obrony, swoisty wzorzec. Sama akcja zakorzeniona jest w konkretnym wydarzeniu, pokazuje proces filozofa z roku 399 przed Chrystusem. Jednak jej wydźwięk, przesłanie, które niesie, zdecydowanie przekracza ramy starożytności. To do niej będą sięgali późniejsi twórcy, szukający wzoru dla własnych dzieł. „Obrona Sokratesa” na zawsze pozostanie obrazem, który będą naśladowali pisarze zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy. Jej ponadczasowość została zapisana w formule, dialogu, który odsłania zarzuty stawiane filozofowi, a równocześnie prezentuje odpowiedzi oskarżonego, przyjmujące formę apologijnych mów, w których filozof wyłuskuje własne racje, poparte logiczną argumentacją.

*Siła prawdziwości świadectwa
tkwi w doskonałym złączeniu
słowa i czynu*

Nowa apologia,
stwierdza H.
Seweryniak, widzi w
platońskim dziele
matrycę. Sokratesowi
chodzi przecież o

„niezmienne idee o znaczeniu moralnym”[74]. Dlatego późniejsi apologetyci, Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, a w nowszych czasach J.H. Newman, G.K. Chesterton, broniąc własnych racji, wchodząc w spór ze światem, chętnie spoglądali na ateńskiego męża, który pierwszy zdecydował się na apologię *pro vita sua*, bo wiedział, że są rzeczy nienegocjowalne, których nie może zmienić żaden system polityczny. Istota myśli Sokratesa, zauważa H. Seweryniak, jest następująca: „należy zajmować się tym, co niezienne, a nie fizyczną rzeczywistością, w której wszystko wciąż się zmienia i w końcu ginie. Niezmienne są natomiast idee, które mają

znaczenie moralne: prawda, cnota, sprawiedliwość, odwaga”[75].
Apologeci dobrze o tym wiedzą, dlatego znajdują w ateńskim mędrцу pokrewną duszę.

ks. Przemysław Artemiuk

[1] W tekście wykorzystuję fragmenty mojej książki „Renesans apologii” opublikowanej nakładem Płockiego Instytutu Wydawniczego w roku 2016.

[2] L. Strauss, Sokrates i Arystofanes, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.

[3] E. Voegelin, Platon, przekład A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

[4] L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 7-13.

[5] Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny. Wykorzystanie literackiej formy na użytek filozofii*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2018.

[6] R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

[7] D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007.

[8] P. Nowak, *Umieram, więc jestem*, Warszawa 2016.

[9] Zob. H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, Warszawa 2018, s. 23-29.

[10] E. Voegelin, *Świat polis*, przekład M.J. Czarnecki, Warszawa 2013, s. 310.

[11] Tamże, s. 415-416.

[12] Tamże, s. 450.

[13] Arystoteles, *Polityka*, VIII,1341a6, przekład L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 223.

[14] E. Voegelin, *Świat polis*, s. 453-454.

[15] Tamże, s. 454-455.

[16] Tamże, s. 455-456. Na temat powstania greckiego porządku politycznego zob. Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, przekład M.A. Cichocki, Warszawa 2012.

[17] Zob. E. Voegelin, *Świat polis*, s. 458-539.

[18] Zob. tenże, *Platon*, s. 20.

[19] Tamże, s. 21.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

[22] Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłumaczenie i komentarz R. Legutko, Kraków 2007.

[23] Zob. P. Friedländer, *Plato*, New York 1959, t. I, s. 126. Więcej na temat Sokratesa i jego dziejów zob. M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, przekład M. Filipczuk, Warszawa 2014.

[24] Zob. R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 7-19.

[25] Zob. C. Wodziński, *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk 2008; J. Grzybowski, *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 17-47.

[26] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekład zbiorowy, Warszawa 1982, s. 99.

[27] E. Voegelin, *Platon*, s. 24-25.

[28] Tamże, s. 25.

[29] Tamże.

[30] „Sokratejski daimonion, wyjaśnia M.L. McPherran, jest wewnętrznym głosem, znakiem ostrzegawczym oraz głosem ukazującym się w horyzoncie świadomości za sprawą bóstwa, bóstw lub boskiego daimona. Przed Sokratesem daimonion pojawiał się nielicznym lub wręcz nikomu, natomiast Sokratesowi towarzyszył od dziecka. Ingerencje tego głosu w sprawy filozofa – zarówno istotne, jak i drobne – są dobrze znane. Zazwyczaj (albo zawsze) przyjmuje się, że daimonion działa w ten sposób, że daje Sokratesowi znak, który – bez uprzednich przygotowań – ostrzega filozofa, by nie podejmował on działań, w które właśnie ma zamiar się zaangażować”; tenże, *Religia Sokratesa*, s. 343-344.

[31] E. Voegelin, *Platon*, s. 26.

[32] Zob. tamże, s. 27-28.

[33] Zob. tamże, s. 28.

[34] R. Legutko, *Sokrates i jego obrona*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 15-16

[35] Tamże, s. 18.

[36] Tamże.

[37] Tamże, s. 19.

[38] Zob. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, s. 7.

[39] Tamże, s. 10.

[40] Tamże, s. 13.

[41] Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański, Warszawa 2003, s. 95-139.

[42] M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, s. 19.

[43] Tamże.

[44] R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

[45] D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna. Pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007²; myśl Sokratesa nieustannie wzbudza zainteresowanie filozofów zob. P. Augustyniak, *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*, Kraków 2016.

[46] R. Legutko, *Sokrates*, s. 12.

[47] Tamże; analiza innych wątków filozofii klasycznej w perspektywie współczesnej zob. tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 73-107.

[48] Tenże, *Sokrates*, s. 11.

[49] Tamże.

[50] Tamże, s. 13.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 14-15.

[53] Tamże, s. 16.

[54] D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 163; inne analizy wybranych wątków myśli antycznej zob. D. Karłowicz, *Kreon i Dionizos. O tragedii politycznego rozumu*, „Teologia Polityczna” 2/2004-2005, s. 165-182; tenże, *Pierwszy rok bezkrólewia*, „Teologia Polityczna” 3/2005-2006, s. 43-48; tenże, *Traktat o trutniach*, „Teologia Polityczna” 4/2006-2007, s. 318-332; tenże, *Bitwa i wojna*, „Teologia Polityczna” 6/2012, s. 97-100; tenże, *Ta karczma Rzym się nazywa*, „Teologia Polityczna” 8/2015-2016, s. 15-26.

[55] Zob. Platon, *Państwo*, VII, 516e-517a, przekład W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 290.

[56] D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 9-10.

[57] Tamże, s. 11.

[58] Tamże.

[59] Tamże, s. 201.

[60] Tamże, s 195.

[61] Tamże, s. 196.

[62] Tamże, s. 284.

[63] Tamże, s. 298.

[64] Tamże, s. 318-319.

[65] Zob. tamże, s. 282-283.

[66] Zob. tamże, s. 291.

[67] Tamże, s. 297.

[68] Zob. M. Starowieyski, *Męczennicy. Ojcowie żywi*, Kraków 1991, t. IX, s. 123.

[69] Zob. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 322-323.

[70] Tenże, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004, s. 175.

[71] Zob. tenże, *Arcyparadoks śmierci*, s. 168-169.

[72] Tamże, s. 176.

[73] Tamże.

[74] H. Seweryniak, *Apologia i dziennikarstwo*, s. 29.

[75] Tamże, s. 25.