

## DIACHRONICZNY SOKRATES KOSTASA VARNALISA

KRYSTYNA TUSZYŃSKA, NINA TRZASKA

Kostas Varnalis (1884–1974) reprezentuje bogatą twórczość literacką, w której mieści się poezja, proza, często liryczna, ale również eseistyka i krytyka literacka. Niewielu pisarzy greckich z równą swobodą poruszało się w obrębie gatunków literackich, świadomie ingerując w ich kształt formalny i śmiało przekazując treści, szczególnie społeczne i polityczne. Niewątpliwie cechami artyzmu K. Varnalisa pozostaje żywotność obrazu, ironia, sarkazm i ostra krytyka, co znalazło wyraz w określeniu go przez Konstandinosa Christomanosa, odnowiciela teatru greckiego, mianem „Scyty” za odważny wyraz literacki<sup>1</sup>. Ale byłoby nieporozumieniem upatrywać w Kostasie Varnalisie jedynie pisarza chłoszczącego istniejący porządek społeczno-polityczny. Jest w jego twórczości niezwykle wiele ciepłego humanizmu i zaufania do wartości ogólnoludzkich.

Był doskonałym mistrzem słowa, opanował giętkość języka greckiego i soczystość jego wyrazu. Studiował najpierw pedagogikę w Greckiej Akademii Pedagogicznej w Burgas, gdzie urodził się w diasporze greckiej, a następnie filologię grecką i filozofię na Uniwersytecie Ateńskim, gdzie też otrzymał tytuł doktora filozofii<sup>2</sup>. Po latach wykształcenie uzupełniał, jak wielu młodych Greków w tym okresie, w Paryżu, gdzie studiował historię sztuki i estetykę. Rozległe wykształcenie zaowocowało umiejętnością wypowiedzania się w różnych formach literackich i swobodnego poruszania się w obszarze literatury, filozofii,

---

<sup>1</sup> Por. Chadzinikolau, N. 1985. *Literatura nowogrecka 1453–1983*. Warszawa/Poznań: PWN. 111.

<sup>2</sup> Dane zaczerpnięte z posłowie do polskiego przekładu *Prawdziwej obrony Sokratesa* Kostasa Varnalisa. 1960. Warszawa: PIW. 102.

sztuki i zagadnień społecznych. Droga literacka Kostasa Varnalisa naznaczona jest momentem przełomu twórczego: w początkach działalności pisarskiej znajdował się pod wpływem kwitnącego bujnie przede wszystkim we Francji parnasizmu oraz estetyzmu – prądów, które wkrótce stały się udziałem innych artystów europejskich, w tym także greckich<sup>3</sup>. Grecy pisarze doby modernizmu byli ludźmi bardzo dobrze wykształconymi, znającymi języki obce, dorobek artystyczny swoich zachodnich kolegów, często byli ich tłumaczami. Zatem Kostas Varnalis zadebiutował jako parnasista, pod wpływem parnasistów francuskich, zbiorem poetyckim *Woszczyny (Kierithres)* w 1905 roku, wchodząc w typowy dla parnasistów klimat kultu antyku i zewnętrzną doskonałość formy. Kunsztowne strofy i wyszukane rymy, faworyzowane przez ten prąd literacki, który narodził się między romantyzmem a symbolizmem<sup>4</sup>, stały się udziałem twórcy, który do historii literatury przeszedł przede wszystkim jako pisarz o wyostrzonej satyrze i sarkazmie, zainteresowany żywo współczesnym życiem społecznym i ideami politycznymi. Można postawić sobie pytanie, co wiąże Kostasa Varnalisa z modernizmem? Niewątpliwie we wczesnych latach twórczości jest to obecność poetyki parnasizmu i estetyzmu, idealistyczne tendencje w sztuce oraz głoszenie kultu „sztuki czystej”, „sztuki dla sztuki”<sup>5</sup>. Modernizm jednak jest prądem kulturowym niezmiernie zróżnicowanym, w którym, zdaniem T. S. Eliota, jest miejsce zarówno dla artystów związanych z przeszłością, jak i tych, którzy swoje miejsce widzą w dynamicznie rozwijającej się teraźniejszości i angażują się w przyszłość, zrywając z tradycją i wyrażając wobec niej stosunek krytyczny<sup>6</sup>. To dwa różne oblicza tego samego okresu kulturowego: z jednej strony zapatrzony w tradycję literacką klasycyzm, czerpiący pełnymi garściami z przeszłości, o którym Czesław Miłosz powiedział, że w dojrzałej postaci modernizm to literatura karmiona literaturą<sup>7</sup>, z drugiej strony to czas artystów, którzy swoje miejsce widzieli tylko

<sup>3</sup> Pod wpływem estetyzmu pozostaje wczesna twórczość Nikosa Kazantzakisa, zwłaszcza takie utwory, jak *Wąż i Lilia, Świta, Mistrz, Złamane dusze, Co mi mówią maki* i inne. Por. Ciszek, H. 2011. „W cieniu estetyzmu – początki twórczości Nikosa Kazantzakisa”. *Scripta Neophilologica Posnaniensia* XI. 175–184.

<sup>4</sup> Hasło: „Parnasizm” w: Głowiński, M., Okopień-Sławińska, A., Sławiński, J. i T. Kostkiewiczowa (red.). 1988. *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Ossolineum.

<sup>5</sup> Por. Nikos Chadzinikolau, op. cit., s. 111.

<sup>6</sup> T.S. Eliot głosił takie poglądy w esejach *Ulisses, Order and myth; What is a classic?, Tradition and an individual talent*.

<sup>7</sup> W literaturoznawstwie pojawiają się coraz częściej terminy „modernizm wysoki” i „modernizm klasyczny”, przy czym pierwszy odnosić się zwykło do dzieł awangardowych, drugi – do nurtu zwanego klasycyzmem, opartego na wizji autora-erudyty, wykorzystującego całą śródziemnomorską tradycję literacką, mity, podania, folklor, pojęcia filozoficzne, koncepcje socjologiczne i polityczne, ale ingerującego w nie na swój własny „modernistyczny” sposób, a przez to zachowującego wobec nich dystans.

w przyszłości i mieli ambicję ją kształtować, często szydząc z przeszłości, jak choćby Tommaso Marinetti, dla którego „ryczący samochód, ze swoim pudłem zdobnym w wielkie rury podobne do węzów o ognistym oddechu, który zdaje się pędzić po taśmie karabinu maszynowego jest piękniejszy od Nike z Samotraki”<sup>8</sup>. Owi futuryści postawili sobie za zadanie „uwolnić Włochy od śmierdzącej gangreny profesorów, archeologów, zawodowych przewodników i antykwariuszy”<sup>9</sup> i rzucali światu gwałtowny manifest nowego kreowania sztuki. Dziwić nas może, że Marinetti, założyciel i czołowy przywódca ruchu futurystycznego, urodzony w Aleksandrii, bawiąc tam z wizytą spotkał się z innym Aleksandryjczykiem, najwybitniejszym poetą nowożytnej Grecji, Konstandinossem Kawafisem, i w rozmowie, którą śledziła aleksandryjska prasa, nazwał Kawafisa futurystą, a także potem poświęcił mu esej<sup>10</sup>. To, co wywarło największe wrażenie na Marinettim i skłoniło go do sformułowania sądu o Kawafisie- futuryście, to „uniwersalne myśli” Aleksandryjczyka, „zerwanie ze światem łzawego poetyckiego romantyzmu” przez poetę greckiego, co doprowadziło włoskiego futurystę do stwierdzenia, iż „każdy, kto wyprzedza swój czas w sztuce, albo w życiu jest futurystą”<sup>11</sup>. Drugim obliczem modernizmu jest zatem awangarda, zaangażowana w teraźniejszość i kreująca przyszłość. Awangarda nie zrywa z „instytucją sztuki”, lecz przeciwnie – zainteresowana oddziaływaniem sztuki na społeczeństwo twórczo włącza się w proces historyczno-społeczny i niejako wtórnie wiąże artystę z odbiorcą, ratując tak nadwyrężoną przez hasła *l'art pour l'art* instytucję sztuki<sup>12</sup>. Awangarda zwraca sztukę odbiorcy.

Nie jest naszym zamiarem bynajmniej uznanie Kostasa Varnalisa za futurystę, choć w myśl założeń Marinettiego mieściłby się wśród futurystów, podobnie jak Kawafis, a jedynie zwrócenie uwagi na pojemność pojęcia „modernizm” oraz, co najważniejsze, uznanie, że artyści modernistyczni zerwali z poetyką romantyczną, byli zainteresowani teraźniejszością i przyszłością, a jeżeli sięgali do przeszłości, jak czynił to zarówno Konstandinos Kawafis, jak i Kostas Varnalis, to twórczo ingerowali w przeszłość, przetwarzając ją w swojej nowoczesnej wizji. Drugą cechą modernistyczną Kostasa Varnalisa jest powszechna dla artystów modernistycznych negacja filisterskiej moralności i mieszczaństwa. U Kawafisa znalazła ona wyraz w poruszaniu tematów tabu we wcześniejszym okresie w literaturze, szczególnie tematyki „zwichniętego erotyzmu”,

<sup>8</sup> Cytat według: Szubert, P. 1999. *Sztuka świata*. Tom 9, „Futuryzm”. Warszawa: Wydawnictwo Arkady. 89–90.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Kubiak, Z. 1995. *Kawafis Aleksandryjczyk*. Warszawa: Tenten. 72.

<sup>11</sup> Idem, 73.

<sup>12</sup> *Odkrywanie modernizmu. Komentarze i Przekłady*, pod redakcją i ze Wstępem R. Nycza, Kraków 2004, artykuł Astradura Eysteinssona *Awangarda jako/czy modernizm* (przekład D. Wojda). 180–184.

dla Varnalisa z kolei negacja mieszczańskiej moralności znalazła wyraz w sarkazmie, ostrej satyrze społecznej i tematyce naznaczonej żywym zainteresowaniem procesem historycznym i przekonaniem o nieodwracalności przemian społeczno-politycznych. W *Prawdziwej obronie Sokratesa* świadczy o tym choćby krytyka spekulacji i układów społecznych – Sokrates skarży się, że wpływowi Ateńczycy starali się go przekupić, „zatkać mu gębę”, ponieważ obawiali się języka filozofa<sup>13</sup>.

Zwiastunem nowej poetyki Varnalisa stał się wiersz *Pokłonnik (Proskiritis)* z 1919 roku, a dojrzałym utworem jego wewnętrznej przemiany było *Światło, które parzy (To fos poukiei)*, proza poetycka przeplatana wierszowanymi intermezzami. Utwór ten, zdaniem Nikosa Chadzinikolau<sup>14</sup>, zadecydował o pozycji Kostasa Varnalisa w literaturze, a słynny krytyk, Dimitrios Glinos na łamach czasopisma „Młodzi Awangardiści” („Nei Protopori”) napisał w 1935 roku, iż „Sztuka Varnalisa osiągnęła najwyższy poziom doskonałości”<sup>15</sup>. Ten charakterystyczny dla twórczości Varnalisa zwrot nastąpił podczas pobytu w Paryżu, gdzie poeta zetknął z postępowymi prądami politycznymi i z koncepcją marksistowską. Pierwsza wojna światowa, zwana wówczas „Wielką Wojną”, rzuciła swój cień na poglądy ówczesnej inteligencji, napełniła artystów pesymizmem i przerażeniem, na które różni artyści różnie reagowali – od samobójstwa i obłędu przez poszukiwania własnych wartości po rzucenie się w wir życia ze świadomością chęci jego przemiany. Echa rewolucji październikowej oddziaływały również na młodego Varnalisa, a oba doświadczenia historyczne pchnęły go w kierunku artystów żywo zainteresowanych nowymi czasami. Dawna liryka osobista zespoliła się z nutą społeczno-rewolucyjną i ze świata estetyzmu oraz parnasizmu przeniósł się Varnalis w dramatyczną rzeczywistość, w pełni interesując się życiem narodu. Rewolucyjny utylitaryzm, radości, niepokoje, triumfy i upokorzenia narodu greckiego stają się od tej pory tkanką jego twórczości.

Na tym tle historyczno-literackim możemy dopiero czuć się uprawomocnieni do analizy eseju filozoficznego Kostasa Varnalisa *Prawdziwa obrona Sokratesa (i Alithini apologia tou Sokrati)*. Utwór powstał w 1931 roku jako protest, pełen gorzkiej satyry, a nawet sarkazmu, wymierzonego przeciw współczesnej artyście demokracji, której wady dostrzegał, podobnie jak Platon, pisząc swoją *Obronę Sokratesa* gorzko przeżywał smak marionetkowego procesu swojego mistrza i odsuwał się zdecydowanie od czynnego udziału w życiu politycznym demokratycznych Aten, które w 399 p.n.e. skazały Sokratesa, postępowego myśliciela i krytyka powszechnego samozadowolenia na karę śmierci. Atmosfe-

<sup>13</sup> Varnalis, K. 1960. *Prawdziwa obrona Sokratesa*, przeł. Zofia Korczak Zawadzka i Lefteris Mavroidis. Warszawa: PIW. Cz. III, par. 22.

<sup>14</sup> Chadzinikolau, N. op. cit., 113.

<sup>15</sup> Idem, 113.

ra polityczna, w której powstawały oba utwory, pomimo dzielącej je przepaści wieków, jest podobna.

W obu przypadkach mamy do czynienia z przecenianym systemem politycznym, rozczarowującym i godzącym w indywidualizm jednostki. Ateny Sokratesa, Ateny V w. p.n.e., z perspektywy czasu wydają się ówczesnym rajem, *polis* urządzoną niemal idealnie, wzorem dla reszty świata greckiego, co odnotował historyk Tukidydes w mowie pogrzebowej Peryklesa zawartej w *Wojnie peloponeskiej (Krótko mówiąc, twierdzą, że nasze państwo jest szkołą wychowania Hellady)*<sup>16</sup>. Pozory te jednak nie są w stanie przysłonić zdewaluowanej demokracji, która była zwykle systemem marionetkowym oligarchii. Nawet Perykles, który jest uważany za jednego z największych obrońców władzy ludu, korzystał ze swojego potencjału oraz charyzmy do pociągania za sznurki i umacniania w ten sposób swojej pozycji. Ateńczycy oficjalnie nienawidzili wszelkiego despotyzmu, dumnie pielęgnując pamięć o tyranobójcach i głośno wychwalając swoją politykę, jednak nieformalnie nadal tkwili w rękach arystokracji, polityków i demagogów. Ci ostatni byli szczególnie wpływowi, bowiem mogli za pomocą swojej oracji znacząco manipulować opinią publiczną i doprowadzać do pożądanych przez siebie rozwiązań. Z jednej strony rozwijała się pozycja Aten, kwitły sztuka i nauka, z drugiej – nie sposób zapomnieć, że *polis* trwała w ciągłym konflikcie zarówno z innymi helleńskimi miastami, jak i z Persją. Ateny i Sparta zaciekle rywalizowały o wpływy polityczne i usiłowały osiągnąć hegemonię w Helladzie. Politycy ateńscy, tacy jak kontrowersyjny do dziś Alkibiades, wielokrotnie zmieniali stronnictwo we wszelkiego rodzaju konfliktach, rzadko oddając się jednej sprawie. Świadczy to o rozprzężeniu moralnym powszechnie występującym w tym czasie. Nie sposób nie zauważyć błędnych założeń ówczesnej polityki. Platon i Arystoteles w swoich pismach krytykują reguły prawne leżące u podnóża demokracji – izonomię (równość wobec prawa -*isonomia*), izogerię (równy dostęp do urzędów -*isegoria*) oraz wolność słowa (*parrhesia*)<sup>17</sup>. Filozofów uderzał fakt, że w nierówność społeczną wyklucza sprawiedliwość prawa. Fakt, że masy ludzi przeciętnych mają takie same kompetencje prawne jak wybitne jednostki, sprawia, że normy prawne są wypadkową liczbową, a nie najlepszą możliwą alternatywą<sup>18</sup>. Wiele stanowisk

<sup>16</sup> Tukidydes. 1988. *Wojna peloponeska*, przełożył, przedmową przypisami opatrzył Kazimierz Kumaniecki. Warszawa: Czytelnik. Ks. II, 41 (110). Słowa te stanowią podsumowanie długiego wywodu uzasadniającego wyższość ustroju politycznego Aten nad innymi miastami – państwami greckimi.

<sup>17</sup> Por. artykuł Piotra Jaroszyńskiego, *Demokracja – politeja czy ochlokracja?*, dostępny w wersji elektronicznej: [piotjaroszynski.pl/felietony-wywiady/725-demokracja-politeja-czy-ochlokracja](http://piotjaroszynski.pl/felietony-wywiady/725-demokracja-politeja-czy-ochlokracja).

<sup>18</sup> Arystoteles. 2003. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz. W zbiorze: *Dziela wszystkie*. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN; dostępne w wersji elektronicznej: [katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/arystoteles\\_polityka.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/arystoteles_polityka.pdf), Księga trzecia, 8. *Górujący bezwzględnie cnotą winni*

wybieranych było nie na drodze głosowania, a za pomocą losowania, co sprawiło, że urzędy piastowały osoby niekompetentne<sup>19</sup>. Pojęcie wolności również jest nadinterpretowane, wskutek czego lud, często prosty i naiwny, zamiast podejmować decyzje korzystne dla całej społeczności, kierował się raczej własnym interesem<sup>20</sup>. Demokrację zastąpiła ochlokracja. Kroplą przelewającą czare goryczy były proces i egzekucja Sokratesa, które bezpośrednio przekreślały nieomyślność systemu i ukazywały jego głęboką niesprawiedliwość.

Paradoksalnie, morale Grecji lat 20. XX wieku wcale nie odbiegały znacząco od przedstawionych wyżej. Ze względu na kruchość niepodległego, wyniszczonego wojnami państwa, politycy musieli podejmować trudne decyzje, często stawiając na radykalne kompromisy. Narażali się w ten sposób na krytykę skrajnych stronnictw politycznych. I tak, jak w starożytnych Atenach, o dominację walczyli demokraci i oligarchowie, tak w Grecji początków dwudziestego stulecia toczył się spór rojalistów i liberałów. Rojaliści chcieli przywrócenia monarchii i wspierali króla Jerzego II, a liberałowie pragnęli stworzenia republiki. Zgromadzenie Narodowe (25.03.1924) oraz plebiscyt (13.04.1924) zadecydowały o pozbawieniu tronu dynastii i wprowadzeniu republiki. Nie można zapomnieć przy tym, że ledwie jedenaście lat później, w plebiscycie w 1935, 75% ludności opowiedziało się za restauracją monarchii<sup>21</sup>. Stopniowo zwiększało się również znaczenie ugrupowań socjalistycznych. Grecy liczyli na spektakularne i nierealne sukcesy kraju na polu międzynarodowym i liczyli na ekspansję terytorialną. Mit „Wielkiej Grecji” (*Megali Idea* – „Wielka Idea”) zweryfikowała tragiczna w skutkach Katastrofa Małozajatycka w 1922 roku. Państwo pogrążyło się w chaosie. Jednym z najbardziej wpływowych polityków tamtych czasów okazał się być Kreteńczyk Elefterios Wenizelos, który trochę przywodzi na myśl współczesnego Alkibiadesa. Wenizelos musiał podejmować niepopularne decyzje i decydować się na ustępstwa, nie zawsze zjednujące mu powszechną sympatię. Gdy obywatele liczyli na cudowne ozdrowienie armii greckiej i zjednanie sobie potężnych sojuszników, którzy wspomogliby Grecję w walce o należne jej tereny, polityk musiał decydować się na zawieranie kontrowersyjnych umów – np. ugody z Turcją, największym wrogiem państwa, oraz paktu bałkańskiego z Rumunią, Jugosławią i Turcją w 1934. Było to spowodowane wyższą koniecznością, jako że kraj trawiły wojny nie tylko międzynarodowe (wojny z Turcją,

---

*zajmować przemożne stanowisko w państwie; nie uznające tej zasady demokracje usuwają takie jednostki w drodze ostracyzmu*, 1, s. 73.

<sup>19</sup> Platon. 1999. *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk; dostępne w wersji elektronicznej: [katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon\\_sofista\\_solityk.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_sofista_solityk.pdf), 297B, str. 125–126.

<sup>20</sup> Platon. 1999. *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk; dostępne w wersji elektronicznej: [katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon\\_panstwo.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_panstwo.pdf), Księga VIII, 563 D, str. 272–273.

<sup>21</sup> Bonarek, J., Czekalski, T., Sprawski, S. i S. Turlej. 2005. *Historia Grecji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 555–556.

Niemcami, Bułgarią), ale też głębokie konflikty domowe (schizma narodowa), co również w pewien sposób stanowi paralelę do sytuacji Aten, które toczyły boje zarówno z innymi *poleis*, jak i z Persją. Podobieństwo stanowi również fakt, że tak jak w VI wieku p.n.e. zdarzały się incydenty tyranii (Pizystrat i synowie), tak w latach 20. XX wieku do władzy starali się dobrać dyktatorzy – Theodoros Pangalos (3.01.1926), Jeorjos Kondylis (22.08.1926), a sam Wenizelos podczas swojej kadencji 1928–32 czuł się jak *parlamentarny dyktator*<sup>22</sup>. Symbolicznym zwieńczeniem epoki „nowej tyranii” stanie się dyktatura wprowadzona przez Joanisa Metaxasa czwartego sierpnia 1936 r.

Sokratesa można dziś uznać za ofiarę nieudolności systemu oraz kozła ofiarnego złożonego na ołtarzu wypaczonej sprawiedliwości. Również burzliwe czasy niepodległej Grecji obfitowały w przykłady karanych politycznych „męczenników”. Ilustracją może być obarczenie winą za rozmiary Katastrofy Małozajatyckiej sześciu oficerów i polityków rojalistycznych i skazanie na ich śmierć, mimo obiekcji Wielkiej Brytanii. Zdarzało się, że represjonowano również ludzi sztuki i kultury, szczególnie za dyktatury – Jannis Ritsos znalazł się na liście autorów zakazanych, a posiadanie niektórych instrumentów muzycznych (np. buzuki czy baglami) było przestępstwem. Samego Varnalisa również prześladowano<sup>23</sup>.

Rzeczą znaną jest zatytułowanie swojego utworu przez Kostasa Varnalisa *Prawdziwą obroną Sokratesa*, co wskazuje, że powstałe w starożytności *Obrony Sokratesa*, z których zachowały się dwie – Platona, ucznia Sokratesa, który był obecny na procesie i dał, zdaniem badaczy Platona<sup>24</sup>, wierną replikę wystąpienia filozofa w trakcie procesu oraz obrona przekazana przez Ksenofonta, o którym wiemy tylko, że zetknął się w młodości z Sokratesem, ale kontakt ten był tak poruszający duchowo dla przyszłego pisarza i publicyisty, żołnierza i gospodarza majątku ziemskiego, że sam mienił się uczniem Sokratesa, nie oddawały prawdy o tym, co myślał i powiedział Sokrates w sądzie. Portret Sokratesa przekazany przez Ksenofonta niepozbawiony jest ciepłych nut humoru i humanizmu, jak choćby w słowach pocieszenia, jakie

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 553.

<sup>23</sup> Strasburger, J. 1995. *Słownik pisarzy nowogreckich*. Warszawa: Wiedza Powszechna. 147; hasło: *Varnalis, Kostas*.

<sup>24</sup> Por. Wstęp Władysława Witwickiego do jego przekładu dialogu Platona: *Wprawdzie obrona Sokratesa była tematem licznych studiów i wypracowań retorycznych po śmierci filozofa i stąd my się mogło nasuwać podejrzenie, czy i rzecz Platona nie jest własnym wymysłem autora, dalekim od autentycznych słów Sokratesa; jednak szereg okoliczności zdaje się przemawiać za tym, że to nie wolny pomysł, ale zbliżona do rzeczywistości reprodukcja obrony wypowiedzianej naprawdę – reprodukcja pisana ręką artysty*. Platon. 1984. *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przełożył, wstępem, komentarzami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki. Warszawa: PWN. 240.

podobno Sokrates skierował po zapadnięciu wyroku skazującego do płaczącego ucznia, młodego Apollodora: *Jakże to najdroższy Apollodorze? A ty byś wolał, abym zginął sprawiedliwie?*<sup>25</sup> Natomiast u Platona Sokrates jest przede wszystkim dialektykiem, bo też dialektyka wywarła na młodym jeszcze Platonie największe wrażenie, a potem, po założeniu Akademii, stała u podstaw nauczania prowadzonego w jego własnej szkole. Na kształceniu się w dialektyce adept Akademii spędzał około 10 lat<sup>26</sup>. Postawę Sokratesa nazywamy intelektualizmem etycznym, ponieważ filozof wierzył, że wiedza otwiera drogę do cnoty i żaden człowiek nie grzeszy dobrowolnie (*nemo sua sponte peccat, oudeis hekon hamartanei*). Przeciwnie, większość ludzi wymaga pouczenia, gdyż u podstaw ich rozumowania leżą fałszywe przeświadczenia. Metoda dialektyczna Sokratesa zakładała etap elenktyczny, czyli argumentację określoną później przez Arystotelesa jako pejrastyczną<sup>27</sup>, to znaczy taką, której teza została obalona, kiedy zaprzeczenie wyprowadzono z przekonań samego rozmówcy. Sokratesowi zależało jednak na szukaniu prawdy, zatem był też drugi etap metody, majeutyczny, wymagający od „badanego” za pomocą pytań własnego wysiłku w „rodzeniu”<sup>28</sup> wiedzy prawdziwej. Dla Sokratesa żyć sprawiedliwie i myśleć było jednym i tym samym. I chociaż Ksenofont nie posiadał subtelności dialektycznej Platona, wydobyl z sylwetki Sokratesa aspekt wychowawczy i dobrze rozumiane moralizowanie. Jest i trzeci portrecista ateńskiego filozofa, komediopisarz Arystofanes. Komedia staroattycka nastawiona na ośmieszanie, przedstawianie karykatur, postaci w krzywym zwierciadle może wydawać się chybionym gatunkiem literackim do odnajdywania cech Sokratesa, ale jak

<sup>25</sup> Ksenofont, *Obrona Sokratesa* par. 28. Trzy różne portrety Sokratesa przekazane przez starożytnych współczesnych ateńskiemu filozofowi przedstawiłam w artykule z 2000 r. (Tuszyńska-Maciejewska, K. 2000. „Trzy literackie portrety Sokratesa”. *Meander* 2. 109–120).

<sup>26</sup> Władysław Tatarkiewicz w *Historii filozofii*, t. 1 (1978. Warszawa: PWN), s. 86 podaje, że orientacja filozoficzna Platona była podwójna: etyczna i matematyczna i według tych dwóch dziedzin formował swe poglądy filozoficzne. Giovanni Reale w *Historii filozofii starożytnej*, t. 2, s. 130 podkreśla, że Platon przypisywał matematyce ogromną rolę poznawczą do przygotowania dialektycznego sposobu myślenia. Dialektyka Platona prowadzi od tego, co zmysłowe ku temu, co inteligibilne, zbierając wielość rzeczy zmysłowych na różnych poziomach w jedność tego, co inteligibilne. Matematyka była dla Platona najbliższa ideałowi nauki, ponieważ pomijając to, co zmienne, zjawiskowe, operowała pojęciami i zmierzała do ustalania związków. Nie mniej jednak prawdziwą, czystą metodą naukową, nie posiadającą braków matematyki (myślenie obrazowe i dogmatyzm ze względu na operowanie założeniami) jest dla Platona dialektyka, która opiera się na bezobrazowym, czystym myśleniu oraz szuka prawdy na drodze zestawiania pojęć i twierzeń, ich analizy i syntezy. Zapobiega dogmatyzmowi przez badanie własnych założeń i szukania dla nich racji, aż znajdzie rację dostateczną. Por. Tatarkiewicz, W. op. cit., t. 1, 97.

<sup>27</sup> Por. Paczkowski, D. 1998. *Jedność filozofii Platona*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej. 117–126.

<sup>28</sup> Majeutyka = położnictwo. Sokrates mawiał, że kontynuuje zawód swojej matki – akuszerki, z tą różnicą, że ona pomagała w rodzeniu dzieci, on – w rodzeniu pojęć.



pokaże analiza utworu Varnalisa, także *Chmury* Arystofanesa niejedno wypowiedziały satyrykowi, jakim był modernistyczny autor *Prawdziwej obrony Sokratesa*.

Dochodzimy do sedna tezy niniejszego artykułu: Kostas Varnalis był po pierwsze filologiem greckim, po drugie – filozofem, po trzecie – pisarzem o zacięciu satyrycznym, nastawionym na obnażanie wad, w tym konkretnym utworze fałszywej demokracji i uczulonym na kołtuńską moralność. Wiedza filologa sprawiła, że znał zarówno zasady greckiej retoryki komponowania mowy obrończej, co posiadał znajomość pism autorów greckich, współczesnych Sokratesowi, to znaczy wspomnianych Platona, Ksenofonta, Arystofanesa. Wiedza filozoficzna pozwoliła Varnalisowi na rzucenie poglądów wyrażanych przez jego Sokratesa na szerokie tło filozoficzne. Z kolei jego modernistyczna ironia, sarkazm, umiejętność satyrycznej obserwacji środowiska zaowocowały nutami prześmiewczymi. Z tych trzech składników, niczym z trzech barw, odwzorowany został przez artystę „prawdziwy” portret Sokratesa, a jego obrona ujawnia wpływy wszystkich trzech starożytnych portrecistów. Przede wszystkim jednak utwór Varnalisa ukazuje prawdziwą atmosferę toczącego się procesu i postawę w nim samego oskarżonego, który każdym zdaniem odsłania niższość intelektualną i moralną swoich sędziów, ale bez obecnego u Platona świętego oburzenia, przeciwnie – z gorzkim uśmiechem człowieka, który wie.

Sokrates Kostasa Varnalisa otwarcie twierdzi, że gniew obywateli ateńskich wobec niego wypływa z jego ironicznego, wywyższającego się ponad tłum stosunku do Ateńczyków: *Albowiem miałem umysł rozległy i widziałem was na wskroś, jakbyście byli ze szkła. A ponieważ wiedziałem, że sam nic nie mogę naprawić, naigrywałem się... Tak, niełatwo przychodzi nam ironia! Ironia to gra, a jednocześnie sztuka. Trzeba posiadać wielką wyobraźnię, doświadczenie życiowe i zdolność rozumowania. I trzeba umieć żonglować tym z wdziękiem i efektownie, bez wysiłku. Ironia to nie początek filozofii, ale jej koniec*<sup>29</sup>. Takie słowa wypowiada Sokrates Varnalisa. Tymczasem historia filozofii poucza nas, jak wspomnieliśmy, że Sokrates rozpoczynał od ironicznej wiedzy niewiedzy, na tym polegała jego „ironia wyjściowa” – *oida hoti ouden oida, scio me nihil scire, wiem, że nic nie wiem*, która stanowiła punkt wyjścia, a nie punkt dojścia Sokratejskiego badania. U Varnalisa jest inaczej. Wynika to z pewnością z faktu, że Sokrates jest jedyną postacią historyczną i jedynym filozofem z obszaru kultury europejskiej, który bardzo szybko przeszedł z historii do mitu. Możemy mówić o Sokratesie zmitologizowanym, co wynika po pierwsze z braku sprawdzonych danych biograficznych, ale po drugie i przede wszystkim z faktu, że ateński filozof nie pisał, uprawiał rozmowę, *dialegesthai*, od niego wzięła nazwę metoda sokratyczna, dialog sokratyczny, a zatem metoda pytań i odpo-

<sup>29</sup> Kostas Varnalis, op. cit., 57–58.

wiedzi, nawet, jeżeli rozmówca był osobą fikcyjną. Ów zmitologizowany Sokrates odżył bardzo wczesnie w twórczości literackiej, co zaowocowało przejściem Sokratesa z filozofii do literatury. Pierwszy akt tego procesu miał miejsce jeszcze za życia Sokratesa, kiedy komediopisarz Arystofanes wystawił komedię *Chmury*, z Sokratesem w roli sofisty, z własną szkołą zwaną „dumalnią”. Zachowała się druga wersja komedii z roku 423 p.n.e., w pierwotnym agonie bowiem Arystofanes przegrał konkurs dramaturgiczny na Lenajach. Sokrates Varnalisa wspomina o tym wydarzeniu, z właściwą sobie ironią: *Doszło do tego, że pewnego razu Arystofanes, jedyny, który godzien był być poetą, albowiem był mizantropem i zrzędą, wprowadził mnie do swojej sztuki i stałem się bohaterem jego „Chmur”! Lud śmiał się ze mnie do rozpuku, a ja rosłem w dumę, aż mnie zmusili, bym stanął na ławie i by mnie wszyscy obejrzeni! Od tej pory stałem się „znakomitym” człowiekiem. Mówiła o mnie cała Hellada...*<sup>30</sup> Słowa te dowodzą tylko, jak łatwo legenda, mit o znanym człowieku, może wpłynąć na interpretację jego wizerunku. Sokrates w *Obronie Sokratesa* autorstwa Platona, napisanej przez filozofa po śmierci mistrza, przedstawia ten ważny epizod ze swojego życia w sposób zgoła inny. Sokrates Platona z goryczą, a nie z ironią, wspomina o swoim wizerunku w komedii Arystofanesa niby o grudce ziemi rzuconej na jego trumnę: *Obywatele, oni niejednego z was już jako chłopaka brali do siebie, wmawiali w was i skarżyli na mnie, że jest taki jeden Sokrates, człowiek mądry, i na gwiazdach się rozumie, i co pod ziemią to on wszystko wybadał, i ze słabszego zdania robi mocniejsze. Obywatele, to oni, to, co o mnie takie pogłoski porozsiewali, to są moi straszni oskarżyciele. [...] A ze wszystkiego najgłupsze to, że nawet nazwisk ich nie można znać, ani ich wymienić. Chyba, że przypadkiem który jest komediopisarzem*<sup>31</sup>. Dwie różnie przedstawione reakcje Sokratesa na tzw. zaoczną skargę, jedna u Platona, druga u Varnalisa świadczą, że mamy do czynienia z Sokratesem literackim, którego kreacja pozostaje w zgodzie z zamiarem twórczym i ideowym autora utworu literackiego, z jego temperamentem i sposobem wyrażania emocji. Platon czuł przede wszystkim oburzenie i odrazę do zafałszowanej demokracji ateńskiej, Varnalis oprócz odrazy wyraził w sposób sobie właściwy sarkazm i ironię. Każdy z portrecistów Sokratesa dysponował innymi środkami wyrazu, zależnymi nie tylko od osobistych przeświadczeń, ale też od gustów epoki i trendów kulturowych. Platon, mimo że w innych dialogach nieco mitologizuje swojego mistrza, w *Obronie* przedstawia Sokratesa jako człowieka żywego, z krwi i kości, a nie wzniosłą postać idealną. Słysz się w Platónskim Sokratesie grę uczuć: dumy, zawziętości, ironii, pogardy, osamotnienia, goryczy, beznadziejnego buntu i rezygnacji<sup>32</sup>. Sokrates Varna-

<sup>30</sup> Ibidem, 70.

<sup>31</sup> Platon. *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, op. cit., 18 b–d, 246–247.

<sup>32</sup> Tak charakteryzuje sylwetkę Sokratesa w *Obronie* Platona tłumacz utworu W. Witwicki. Por. Platon. *Obrona Sokratesa*, op. cit., 240.

lisa jest tym bardziej odmitologizowany. Na tym polega diachroniczność sylwetki Sokratesa. Każda epoka ma swojego Sokratesa: średniowieczne Bizancjum i zachodnioeuropejskie średniowiecze postrzegają Sokratesa w krzywym zwierciadle Arystofanesa, Renesans, a później Oświecenie odkrywają własnego Sokratesa, czyli pioniera i obrońcę prawego słowa, szermierza przeciw religijnemu i ziemskiemu dogmatyzmowi<sup>33</sup>. Z kolei pisarze XIX i XX wieku wprowadzają do pierwotnego mitu Sokratesa postacie drugoplanowe z jego otoczenia, te, które tkwiły w historycznej biografii Sokratesa, jak żonę filozofa – Ksantypę, pierwszego stratega – Peryklesa, ulubieńca tłumów, bogatego, genialnego, ale i nieprzewidywalnego Alkibiadesa, czy wykształconą kurtyzanę i zarazem drugą żonę Peryklesa-Aspazję. Postaci te obecne są także w wizerunku Sokratesa, jaki jawi się w *Prawdziwej obronie Sokratesa* Kostasa Varnalisa. Pomagają przedstawić złożoną problematykę małymieszczańskiej społeczności, konflikty między etyką a estetyką, tak typowe dla czasów modernistycznych. „Moda” na Sokratesa zawitała z końcem wieku XX także do Polski. O rodzimych produkcjach nie warto wspominać, ale zapotrzebowanie na nową kreację Sokratesa zaowocowało kilkoma przekładami z języków obcych, m.in. *Sokratesem* A. Gottlieba (przeł. W.J. Bober, Warszawa 1998), książką-esejem J. Hellera *Namaj to* (przeł. J.G. Jackowski, Gdańsk 1993), *Sokratesem* J. Bruna (przeł. H.G. Igalson-Tygielska, Warszawa 1999), *Nową obroną Sokratesa* Irwina Stone’a („Ameryka” 230, 1989), czy wreszcie najbardziej typową dla intelektualisty i baczego satyrycznego obserwatora – Woody Allena alternatywną dla Platońskiego Sokratesa postacią filozofa w *Skutkach ubocznych* (przeł. B. Baran, Kraków 1991). Nowy Sokrates najczęściej występuje w kontekście oceny, poważnej, bądź satyrycznej, ustrojów demokratycznych, idei wolności słowa, ikony moralnie silnego człowieka. Każda epoka posiada swojego Sokratesa. Jest to rezultatem wspomnianego bardzo szybkiego przejścia Sokratesa- filozofa do literatury, co wyzwoliło fantazję literacką, a nawet więcej – stało się zaczynem powstania w starożytności dwóch nowych gatunków literackich – Platońskiego dialogu filozoficznego, który naśladował sposób filozofowania Sokratesa na ulicach Aten oraz pamiętnikarstwa literackiego, którego twórcą jest Ksenofont, autor *Wspomnień o Sokratesie*, pierwszego pamiętnika w historii literatury europejskiej. Nic zatem dziwnego, że tak sugestywnie oddziałująca sylwetka skusiła także Kostasa Varnalisa jako pretekst do ośmieszenia i zaatakowania mieszczańskiego społeczeństwa i pseudodemokracji greckiej w przededniu dyktatury Joannisa Metaxasa.

Przyjrzyjmy się po kolei etapom wystąpienia Sokratesa w *Prawdziwej obronie Sokratesa*, zestawiając równolegle to, co powiedzieli autorzy starożytni

<sup>33</sup> Doskonałym przykładem jest antyklerykański Sokrates Woltera (*Sokrates*, 1759). O różnych wcieleniach literackich Sokratesa wspomina Giorgos Veloudis *O Sokratesie tou Varnali* – [www.torima.gr/default.asp?pid-2&ct-114&artid-134899oc](http://www.torima.gr/default.asp?pid-2&ct-114&artid-134899oc) (dostęp 08.07.2011).

z wymową Sokratesa u Kostasa Varnalisa. Upoważniają nas do tego słowa samego autora, który w *Prologu* do mowy Sokratesa z krytyką i niezadowolaniem odnosi się do przekazów starożytnych. Dzięki tego typu analizie wykażemy współczesność Sokratesa Varnalisa umieszczonego również w realiach prawosławnej Grecji oraz spróbujemy uzasadnić, dlaczego Varnalis zaopatrzył swoją wersję obrony Sokratesa epitetem *alithini*, *prawdziwa*.

Paragraf 10 *Prologu* do *Prawdziwej obrony Sokratesa* zawiera następujące wyznanie Varnalisa: *Owe rzekome prawdziwe „apologie”, które napisali jego przyjaciele i uczniowie –wszystkie są plodem fantazji, politowania godnymi próbami, by dowieść, jakoby Sokrates był niewinny, jakoby Prawo było sprawiedliwe, a sędziowie zacni i poczciwi Ateńczycy, którzy popełnili omyłkę, i jakoby wszystkiemu byli winni tylko trzech łajdacy, co prześladowali nieboraka*<sup>34</sup>. Niniejsze słowa są świadectwem, że Varnalis winę za śmierć Sokratesa upatruje w całym systemie sądownictwa ateńskiego, w przypadkowych i wątpliwych pod względem reprezentowanych wartości moralnych sędziach w procesie Sokratesa, a może po części nawet w koncepcji obrony, jaką wygłosił filozof przed motłochem, nazywanym przez pisarza „Kundlem”. Owego Kundla w ryzach trzyma religia i pozory prawa, a spuszczone z łańcucha okazuje się niebezpieczny, tego niebezpieczeństwa doświadczył Sokrates. Należy zacząć od tego, że konstrukcja *Prawdziwej obrony Sokratesa* jest inna niż *Obrony Sokratesa* Platona i jeszcze inna niż *Obrony Sokratesa* Ksenofonta. Obie starożytne obrony powstały w podobnym czasie, dość długo po wykonaniu wyroku na Sokratesie. Filozof u Platona przychodzi do sądu, by walczyć, popisać się dialektyką, pouczyć tłum. U Ksenofonta Sokrates jest pogodzony z ewentualnym wyrokiem śmierci, nie przygotowuje się do obrony, bo – jak twierdzi – całe jego życie stanowiło przygotowanie do obrony, ponieważ nigdy nie popełnił żadnego złego uczynku, co w jego opinii jest najlepszym przygotowaniem do obrony<sup>35</sup>. Poza tym Sokrates Ksenofonta uważa, że śmierć wybawi go od niedogodności wieku starczego, ponieważ dalsze życie sprawi tylko, że będzie gorzej widział, gorzej słyszał, trudniej uczył się i łatwiej zapominał to, czego się nauczył, stawał się coraz niedołężniejszy i będzie ciężarem dla bliskich oraz przyjaciół<sup>36</sup>. Sokrates Ksenofonta jest nie tyle zrezygnowany, co przekonany, że przeżył dane mu życie w sposób najlepszy, jak umiał (par. 5). Sokrates Ksenofonta przemawia raz, choć sędziowie wrzawą przerywają mu wystąpienie. Sokrates Platona przemawia trzy razy, raz zaraz po oskarżycielach, drugi raz po zaproponowaniu kary, trzeci raz po zapadnięciu wyroku skazującego na śmierć. Sokrates Kostasa Var-

<sup>34</sup> Varnalis, K., op. cit., 10.

<sup>35</sup> Ksenofont. 1967. *Pisma Sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, przeł. Leon Joachimowicz. Warszawa: PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii. 3 (par. 3).

<sup>36</sup> Ibidem, 4–5 (par. 6–7).

nalisa przemawia po oskarżycielach, mowa podzielona jest na pięć części. Wyrok u Varnalisa w zasadzie już zapadł. Woźny powiadamia o nim oskarżonego, którego pierwszą reakcją jest stwierdzenie, iż był przekonany, że to oni, Ateńscy, będą się bronić. Ponaglany przez uczniów przystępuje jednak do przedstawienia swojej obrony (*Nauczycielu! Kolej na Ciebie!*), podzielonej na pięć wspomnianych części. Pierwsza odnosi się do wyroku śmierci i jest atakiem zarówno na sędziów, co oskarżycieli, napisana w ostrym, szyderym tonie. Druga część stanowi dywagację na temat śmierci, jak również zasad filozofowania Sokratesa. To w niej sformułowane zostają zarzuty przeciw myślicielowi, szersze od tych znanych z Platona i Ksenofonta. Tutaj popis należy do Varnalisa – filozofa. Trzecia część jest krytyką społeczeństwa ateńskiego i jego norm prawnych oraz obroną przed zarzutem „bycia sofistą”. W tej partii utworu mamy do czynienia z Varnalidem – krytykiem fałszywej moralności i wadliwego systemu prawnego, z Varnalidem – pisarzem społeczno-politycznym. Czwarta część jest typowo filozoficzna, chociaż Sokrates Varnalisa rozpoczyna ją, ze znawstwem sztuki retorycznej, od zjednania sobie tłumu, przez opowiadanie anegdot, zanim uderzy w wyższe tony, wyjawi, iż nie jest filozofem w powszechnym tego słowa znaczeniu. Ale tutaj właśnie padnie najważniejsze zdanie o duszy ludzkiej, jako siedlisku świadomości, sformułowanie, które stanowi największy wkład Sokratesa w dzieje filozofii europejskiej<sup>37</sup>. Varnalis jednak we właściwy sobie, satyryczny sposób, przedstawia ustami Sokratesa dowód na istnienie duszy, i to nieśmiertelnej duszy: *Dowiodłem, że nasza dusza jest nieśmiertelna! A zatem dusza istnieje! Dla niej istnieją (to znaczy musza istnieć) państwo, czyli prawa, i kapłani, czyli bogowie! [...] Gdyby nie było państwa, nie byłoby ani bogów, ani kapłanów, ani nieśmiertelnej duszy*<sup>38</sup>. Największa zasługa filozofa ateńskiego dla myśli i kultury europejskiej zostaje przez Varnalisa sprowadzona do na pozór absurdalnie brzmiącego zdania, w którym jednak tkwi ziarenko prawdy: religia w Grecji leżała w gestii państwa, święta religijne były świętami państwowymi, obraza bogów była wykroczeniem przeciw państwu. Istotnie, gdyby nie było państwa, które opierało się na prawach, nie byłoby potrzeby oddawania czci bogom. Sokrates, jak powiemy nieco później, przekonał się sam, jak niebezpiecznie jest igrzać z religią państwową. Część piąta jest bardzo krótka: Sokrates odnosi się do swojego *daimonion*, wewnętrznego głosu rozsądku i za-

<sup>37</sup> Giovanni Reale w *Historii filozofii starożytnej*, t. 1, (przełożył Zieliński, E.I. 1993. Lublin: KUL. 316–317) rozpatruje odpowiedź Sokratesa na pytanie: Czym jest człowiek? Odpowiedź Sokratesa jest jednoznaczna: *Człowiekiem jest jego dusza*. Wprawdzie pojęcie duszy, *psyche*, istniało przed Sokratesem, w literaturze poczynając od Homera, w wierzeniach religijnych – od orfików, ale nigdy nie stanowiła ona siedliska świadomości. G. Reale pisze: *Dla Sokratesa natomiast dusza jest naszą myślącą i działającą świadomością, naszym rozumem i siedliskiem naszej aktywności myślenia i działania etycznego*.

<sup>38</sup> Varnalis, K., op. cit. (par. 18, część IV), 88.

gubiony nagłym pośpiesznym rozchodzeniem się sędziów, spowodowanym skończeniem się wody w klepsydrze, proroczymi słowami o sprawiedliwości społecznej dziejów kończy, prosząc Platona, aby ten odprowadził go do więzienia, ponieważ sędziowie tłoczący się po swoje wynagrodzenie za udział w procesie zupełnie zapomnieli o oskarżonym i skazanym filozofie. Wydzwięk *Prawdziwej obrony Sokratesa* jest szokujący czytelnika, dysonans między głębokimi refleksjami Sokratesa, często podanymi jednak w jędrnym języku a hałastrą sążącego go tłumu jest bardzo silnie podkreślony. Czytelnik odczuwa nieproporcjonalność między oskarżonym, występującym często w wyzywającym tonie wobec przeciwników sądowych i samych sędziów a biernością i brakiem zainteresowania motłochu sprawą Sokratesa. Ów dysonans dwóch stron decyduje, naszym zdaniem, o tym, że Kostas Varnalis nazwał swoją obronę „prawdziwą”. Werner Jaeger, wielki badacz antyku, twierdzi, iż Sokrates popadł w pewien „konflikt osobowościowy”, gdyż z jednej strony był jednym z ostatnich obywateli w rozumieniu greckiej *polis*, wypełniającym nakładane przez nią obowiązki, ale z drugiej strony jest ucieleśnieniem i najdoskonalszym wyrazem nowego moralnego i intelektualnego indywidualizmu<sup>39</sup>. Ten indywidualizm wynosi go ponad tłum, a nawet więcej – stawia go w opozycji do tłumu. Nie bez znaczenia pozostaje w kontekście indywidualizmu etycznego Sokratesa jego *daimonion*. *Daimonion* u obu autorów antycznych apologii Sokratesa jest inne: Platónskie *daimonion* wyłącznie powstrzymuje Sokratesa przed niektórymi czynami, stojąc na straży słuszných wyborów życiowych filozofa, odradza, nigdy nie doradza. Natomiast *daimonion* Ksenofonta jest głosem nie tylko odradzającym, ale też doradczym i to nie tylko wobec samego Sokratesa, ale także jego przyjaciół<sup>40</sup>. Także Kostas Varnalis charakteryzuje Sokratesowe *daimonion*, w języku zgoła nie filozoficznym, ale w społecznym, dosadnym odparciu zarzutu o wprowadzaniu nowych bóstw. *Daimonion* u Varnalisa jest czymś w rodzaju sumienia zbiorowego, „prastare sumienie Stada, pradziadowskie jarzmo, które sprzęgło duszę Sokratesa z duszami Ateńczyków” (par. 1, części V). Zdaniem Varnalisowego Sokratesa *daimonion* nie jest bynajmniej „aniołem przewodnikiem”, ale uzyskuje negatywnie brzmiącą charakterystykę: jest „aniołem stróżem publicznego Fałszu”, który oślepił filozofa, wyrażał bowiem „prawo silniejszego”. Ale to *daimonion* odegrało też rolę pozytywną, ponieważ za jego sprawą Sokrates wprzęgnięty w wóz *polis* ateńskiej, choć poruszający się jak w pół śnie, utartą drogą nawyku, demaskował gwałcicieli prawa i szydził z nich, zamiast szydzić z praw i demaskować prawa, z nakazu *daimonion* szydził z zadufanych w sobie głupców, zamiast litować się nad nimi. Varnalisowy Sokrates ogłasza, że od

<sup>39</sup> Jaeger, W. 1962. *Paideia*, przeł. Marian Plezia, T. 1. Warszawa: PAX.

<sup>40</sup> Por. Tuszyńska-Maciejewska, K. 2000. „Sokratesa sen o wolności”. *Symbolae Philologorum Posnaniensium* XIII. 11.

kilku miesięcy *daimonion* go opuściło, wyczuwając kres dni filozofa i kres jego działalności obywatelskiej i „powróciło do oddziału Defensywy, by złożyć raport, czego dokonał i otrzymać awans”<sup>41</sup>. *Daimonion* u Varnalisa odgrywa rolę społeczną, jest siłą napędową obywatelskiej działalności Sokratesa, służy mu w demaskowaniu fałszu, zakłamania społecznego tak długo, jak Sokrates może być jego narzędziem, jak długo był skuteczny. Ale jest to *daimonion* w służbie publicznej i dlatego przetrwa nawet po śmierci Sokratesa, a za to, czego dokonał wcielony w słowa filozofa, dopóki miały one moc oddziaływania, czeka je awans. Te słowa Varnalisowego Sokratesa do pewnego stopnia korespondują z proroctwem Sokratesa z *Obrony Sokratesa* Platona: *Przepowiadam wam więc, obywatele, którzyście mnie zabili, iż przyjdzie na was kara zaraz po mojej śmierci, znacznie cięższa, na Zeusa, niż ta, którą mnie zabijacie. Bo wyście to dziś popełnili, myśląc, że się pozbędziecie ciągłego rachunku sumienia; tymczasem wypadnie wam coś całkiem przeciwnego. [...] Jeżeli sądzicie, że zabijając ludzi powstrzymacie kogoś od tego, żeby was nie ganiał i nie lajał, to nie żyjecie, jak należy, nie widzicie rzeczy, jak należy*<sup>42</sup>. Rozważania o *daimonion* należy podsumować stwierdzeniem, że Kostas Varnalis występuje przede wszystkim jako sędzia moralności publicznej, nie mniej jednak nie można zaprzeczyć, że źródła mógł znaleźć w słowach Platona, wyeksponował jednak w znacznym stopniu to, co u założyciela Akademii znaleźć można w załączku. Sokrates Varnalisa występuje z ironią i wzdumą wobec ustroju i praw ateńskich, wobec „świętej Opinii Publicznej”. Pełne oskarżenia wobec prawodawstwa ateńskiego są słowa Sokratesa: *Albowiem cel waszych „praw” – to karać nie winowajców, lecz pokrzywdzonych*” (par. 18, część IV). Winą Sokratesa jest bowiem to, że okazał się niezdolny do podeptania prawa (par. 4, część II). Najgorszą jednak rzeczą, według osądu Varnalisowego Sokratesa, jest sądenie przez tłum, rozjuszony motłoch, przypominający ogromnego kundla uwięzowanego do słupa w spiekocie, przez Opinię Publiczną. Gdyby każdy z pięciuset sędziów sądził Sokratesa oddzielnie, filozof, jest przekonany, że zostałby uniewinniony (par. 5, część II). Uważa siebie za ofiarę systemu, złożoną „dla przykładu”: *Potrzebna wam ofiara...nie po to, by wasze dzieci nauczyły się miłować Cnotę, ale po to, by bały się Rzeczypospolitej! Potrzebna wam wielka ofiara po to, by okupić zbrodnie wczorajszej tyranii i zagrozić jej drogę powrotu*<sup>43</sup>. Zarówno uznanie Sokratesa za bohatera narodowego i wyprawienie mu uroczystego pogrzebu jak i publiczna egzekucja miałyby taką samą wartość i stanowiłyby w danych okolicznościach taki sam przykład dla społeczeństwa, jak ironicznie wspomina w paragrafie 2. części II sam zainteresowany. Nie chodzi o jego faktyczną winę,

<sup>41</sup> Varnalis, K., op. cit., 94 (par. 2 część V).

<sup>42</sup> Platon. *Obrona Sokratesa*, op. cit., 39 c–d, 283.

<sup>43</sup> Varnalis, K., op. cit., (par. 3, część II), 31.

a jedynie o konwencję i zaspokojenie niskich żądań tłumu, który domaga się kozła ofiarnego. W tym miejscu analizy utworu warto powrócić do tła politycznego Grecji, echa którego znalazły swój wyraz u Varnalisa: okres międzywojenny w Grecji był czasem zmian ustrojowych, z ustroju monarchicznego na republikański, co jednak nie przyniosło oczekiwanej stabilizacji politycznej<sup>44</sup>, rozgrywki międzypartyjne, niepewność jutra politycznego, rosnące niezadowolenie mas społecznych i chwiejność kolejnych gabinetów politycznych dały dużo siły partii komunistycznej, w efekcie czego Grecka Partia Komunistyczna, która wyłoniła się z Greckiej Socjalistycznej Partii Robotniczej, założonej w 1918 roku stała się jedyną partią komunistyczną na Bałkanach działającą legalnie. Kostas Varnalis sympatyzował z komunistami już od czasów paryskich, zatem słowa Sokratesa posiadają rewolucyjny wydźwięk. Elementów bolszewickich jest zresztą w *Prawdziwej obronie Sokratesa* znacznie więcej. Pojawiają się one szczególnie w ostatnich partiach utworu, kiedy Sokrates odwołuje się do bolszewicko-marksistowskich symboli – młotów i sierpów oraz komunistycznych haseł „powszechnej pracy, powszechnego dobrobytu, powszechnej wolności”. Sokrates Varnalisa przewiduje, że nie każdemu spodobać się te hasła, ale oponuje, iż nadejdzie czas, kiedy wszyscy będą musieli „ratować swoje ciało, duszę i ducha”, jednak myśl ta jest urwana u Varnalisa, bo oto kończy się woda w klepsydrze i sędziów zupełnie przestają interesować ostatnie słowa oskarżonego. Kontekst zatem, w którym umieszczone zostały symbole bolszewizmu, jest znaczący. Jak się wydaje, Varnalis zdaje sobie sprawę, że społeczeństwo nie dorosło jeszcze do tych haseł, „strzepuje” je z siebie, zapatrzony w prywatne i doraźne interesy. Wszystkie te wspomniane ostatnio elementy pozwalają nam wnioskować, że mamy do czynienia z utworem zaangażowanym politycznie i społecznie. Ale gdy wnikiemy głębiej w słowa Platonskiego Sokratesa, również zauważymy oskarżenia autora *Obrony Sokratesa* pod adresem demokracji ateńskiej. Mimo wszystko jednak Sokrates Platona, a już na pewno Sokrates Ksenofonta, jest bardziej skupiony na sobie i swojej służbie ojczyźnie, zarówno w życiu prywatnym, jako nauczyciel obywateli, jak

---

<sup>44</sup> W kwietniu 1924 roku ustrój w wyniku referendum narodowego zmienił się z monarchicznego na republikański: 758 tys. Greków głosowało za republiką, 325 tys. opowiedziało się po stronie monarchii. Nie mniej jednak scena polityczna Grecji była bardzo niestabilna, miały ją podzielać na Unię Republikańską, rojalistyczną prawicę oraz Grecką Partię Komunistyczną, która opowiadała się za bolszewizacją życia politycznego. Brak skuteczności władzy wykonawczej również dawał się we znaki, kolejno upadały różne gabinety, rząd Eleferiosia Wenizelosa przeżywał kryzys polityczny i nie utrzymał władzy. Wzmagало się niezadowolenie społeczne, które w 1936 r. znalazło wyraz w strajku powszechnym w Salonikach, kontrolowanym przez komunistów, w którym zginęło 12 osób, a ponad 100 zostało rannych. W obliczu wzburzenia społecznego król Jerzy II odwołał się do „rządów silnej ręki” gen. Joanisa Metaxasa. Por. Bonarek, J., Czekański, T., Sprawski, S. i S. Turlej. 2005. *Historia Grecji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 550–557.



i w życiu publicznym, kiedy należał do Wielkiej Rady i jako jedyny sprzeciwił się sumarycznemu sądzeniu wodzów po bitwie morskiej pod Arginzami w 406 r. p.n.e. za nieposprzątanie trupów poległych na morzu z powodu burzy oraz kiedy, tym razem za czasów przewrotu oligarchicznego Trzydziestu, zlekceważył polecenie tyranów dostarczenia Leona z Salaminy, który podpadł rządowi<sup>45</sup>. Do sądzących go Greków zwraca się tylko po dialektycznym pojedynku z Meletosem, oraz w proroczych słowach po zapadnięciu wyroku skazującego, o czym pisałyśmy. Tymczasem Sokrates Varnalisa często zaczepia sędziów, a także oskarżycieli, ale bynajmniej nie w dialektycznych pojedynkach. Ten Sokrates w zasadzie nie posługuje się dialektyką, co dziwi odbiorcę w kontekście filozoficznego wykształcenia autora. Metoda dialektyczna i budowanie definicji należą do bezsprzecznych osiągnięć historycznego Sokratesa jako filozofa<sup>46</sup>. Varnalis zdaje się pomijać zupełnie tę zasługę mistrza Platona. Co więcej, Varnalis przypisuje w swoim utworze Sokratesowi naukę o ideach (par. 6, część IV, s. 79). Badania filozoficzne dowodzą, że Sokrates jest wyrazicielem myśli Platońskiej, kiedy w dialogach okresu średniego, a szczególnie późnego, przekazuje naukę, czy raczej namiastkę nauki o ideach, w dialogach, które są pismami egzoterycznymi. Najprawdopodobniej natomiast w pismach ezoterycznych zostało zawarte to, co nazywamy „niepisaną nauką Platona”<sup>47</sup>. Kostas Varnalis przypisuje Sokratesowi koncepcje, a dokładnie – naukę o Ideach, której Sokratesnie był autorem. Tym samym „rozciąga” w czasie metody Sokratesa, łącząc jego dialektykę, która służyła badaniu pojęć etycznych z dialektyką Platona, której cele były natury metafizycznej. Jak się okaże, przeprowadzenie ciągłości filozoficznej na linii Sokrates – Platon będzie po-

<sup>45</sup> Platon. *Obrona Sokratesa*, op. cit., 32 b–d.

<sup>46</sup> Arystoteles w *Metafizyce* 1078 b 23–30 przypisuje Sokratesowi wnioskowanie indukcyjne i ogólną definicję, uważając, że Sokrates poszukiwał istoty rzeczy przez zadawanie pytań, czym dana rzecz jest. Również Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* IV, 6, 1 uważa, że Sokrates kształcił swoich uczniów na dialektyków, będąc zdania, że kto wie naprawdę, *czym jest istota danej rzeczy*, potrafi to dobrze wytłumaczyć innym. Giovanni Reale w *Historii filozofii starożytnej* t. 1, s. 388 (1993. Lublin: KUL, przeł. E.I. Zieliński) podsumowuje nieco ostrożniej starożytne świadectwa: *Sokrates był wspaniałym geniuszem logiki, ale nie wypracował logiki na poziomie teoretycznym. W jego dialektyce znajdują się zalążki, które doprowadzają w przyszłości do ważnych odkryć logicznych, ale nie ma w niej jeszcze samych tych odkryć logicznych sformułowanych w sposób świadomy.*

<sup>47</sup> „Niepisana nauka Platona” to część jego filozofii zwana ezoteryczną, czyli inaczej przeznaczoną do użytku wewnątrz Akademii. Posłużenie się tym terminem wyjaśnia K. Gaiser w *La teoria dei Principi in Platone: Gdy nazywam ezoteryczną platońską teorię idei zasad zawartą w „naukach niepisanych”, to chcę powiedzieć, że Platon chciał mówić o tych sprawach tylko w ścisłym kręgu uczniów, którzy po długim i intensywnym przygotowaniu matematyczno-dialektycznym byli w stanie przyswoić je sobie w sposób adekwatny.* Cytat za: Reale, G. 1996. *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński. T. 2. Lublin: KUL. 47. Przez „zasady” autor rozumie „idee” – przypis autorek.

trzebne Varnalisowi dla przeprowadzenia własnej analizy filozoficznej, opartej na polemice i angażującej współczesne mu poglądy filozoficzne.

Pisarz, zainteresowany żywo kwestiami etycznymi i społecznymi, uzyskuje efekty satyryczne przez sposób formułowania przez Sokratesa zarzutów pod adresem swoich oskarżycieli oraz pod adresem sędziów. Sokrates Varnalisa wykazuje brak powściągliwości w słowach, personalnie i w sposób grubiański atakując przeciwników (*Namaszczony wonnościami Meletos, nieznany rymopis, ale znany pederasta. Oto chłop na schwał!*<sup>48</sup>; *Oto Wszecchnotek z Plaki, przewodniczący towarzystwa ochrony moralności, który nie ścierpi, żeby dwa psy zeszły się na ulicy, ale po kryjomu używa swej żony gachom, a sam się przypatruje*<sup>49</sup>). Oczywiście, tym samym podważone zostaje ich prawo ścigania innych i stawiania przed sądem pod zarzutem deprawacji młodzieży.

Właśnie, skupmy się nad zarzutami postawionymi Sokratesowi w akcie oskarżenia. Zgodnie z prawem ateńskim oskarżyciel przedkładał projekt kary. Tekst oskarżenia wysuniętego przeciw Sokratesowi zachował się do II w. po Chrystusie w ateńskim archiwum państwowym, w świątyni Kybele, zwanym Metroon i brzmiał: *O to zaskarżył pod przysięgą Meletos, syn Meletosa z Pittos, Sokratesa, syna Sofroniska z Alopeków: Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię popełnia też psując młodzież. Kara śmierci*<sup>50</sup>. Wprowadzanie nowych duchów dotyczyło *daimonion* Sokratesowego, ale było zarzutem o bezbożność, *asebeia*, i jako taka objęta była karą śmierci, bowiem religia w *polis* ateńskiej leżała w gestii państwa, zatem przestępstwo Sokratesa uważano za wymierzone przeciw państwu. Sąd, przed którym stawał Sokrates nazywał się heliaja i składał się z pięciuset losem wybranych sędziów, spośród co najmniej trzydziestoletnich obywateli. Rozprawa odbywała się przed trybunałem na rynku, sędziowie otrzymywali po skończonym posiedzeniu takse sądową w kwocie trzech oboli, płatną z kasy państwowej. Czas przemówień w sądzie był ograniczony, mierzono go wodną klepsydrą. Wszystkie te realia zostały zachowane w utworze Kostasa Varnalisa. Jednak akt oskarżenia jest poszerzony o jeden zarzut – wykraczanie przeciw Logice: *Tak oto i wy, skoro tylko wam doniesiono, że godzę w religię, psuję młodzież i wykraczam przeciw Logice, zerwaliście się jak bestia o tysiącu nogach, [...] grożąc, że mnie zetrzecie w proch*<sup>51</sup>. Interpretacja tego zarzutu jest trudna. Jak się nam wydaje, Varnalis odniósł się do wspomnianego już w niniejszym artykule sokratejskiej *wiedzy niewiedzy* – *oida hoti*

<sup>48</sup> Varnalis, K., op. cit. (par. 11, część I), 19.

<sup>49</sup> Ibidem, par. 13, część I, 21.

<sup>50</sup> Tekst za: Platon. *Obrona Sokratesa*, Wstęp W. Witwicki, 237.

<sup>50</sup> Varnalis, K., op. cit. (par. 11, część I), 19.

<sup>51</sup> Varnalis, K., op. cit. (par. 5, część II), 33.

*oden oida, wiem, że nic nie wiem*. Historia filozofii poucza, że są dwa źródła poznania, rozum, *ratio*, lub zmysły, *sensus* i jeden typ poznania nazywamy racjonalnym, drugi sensualnym lub niekiedy empirycznym. Zdarzało się wprawdzie w historii filozofii wprowadzenie trzeciego źródła poznania – intuicji. Zapoczątkował to św. Augustyn, a w okresie modernizmu zmodyfikował Henri Bergson. Zawsze jednak rozum, zmysły lub intuicja dawały poznanie, wiedzę, którą uważano za mniej lub bardziej niezawodną. Tymczasem wyznanie Sokratesa: *wiem, że nic nie wiem* jest oczywistym paradoksem, ponieważ ktoś, kto uważa, że nic nie wie, wie jednak to, że nic nie wie. Punkt wyjścia ironii sokratejskiej przypomina w swej konstrukcji logicznej paradoks Greka-kłamcy: Grek Symonides powiedział, że wszyscy Grecy kłamią, czyli Symonides, ponieważ jest Grekiem, kłamie, a skoro kłamie, to nieprawdą jest, że wszyscy Grecy kłamią, jak twierdzi Symonides. Pozornie z tego paradoksu nie ma wyjścia. Ale wystarczy, że pozbawimy paradoks ramy modalnej „Grek Symonides powiedział”, a otrzymamy logiczny sylogizm na wzór sylogizmu Arystotelesa: Wszyscy Grecy kłamią (przesłanka większa), Symonides jest Grekiem (przesłanka mniejsza), *ergo*: Symonides kłamie (wniosek). Jak można przypuszczać, Kostas Varnalis zwrócił uwagę na paradoksalność punktu wyjścia dialektycznej metody Sokratesa i wprowadził trzeci zarzut. Ale też w swojej obronie nie dał ani jednej próbki dialektyki w przemówieniu Sokratesa, mimo że do zwyczaju sądowego należało zadawać pytania stronom i tak też zachował się Sokrates u Platona, badając Meletosa i ośmieszając jego odpowiedzi, przez co dowiódł, jak twierdził swojej niewinności<sup>52</sup>. Jest faktem zastanawiającym, dlaczego Kostas Varnalis nie przedstawił próbki dialektyki sokratejskiej, tym bardziej, że metoda dialogowa (dyskusyjna, *dialegesthai*) zdecydowanie kieruje się ku zagadnieniom moralnym, ku duszy i dbaniu o duszę<sup>53</sup>. O dobro moralne, o poszczególną duszę można dbać wyłącznie za pomocą dialogu, czyli *logosu*, który stosując pytania i odpowiedzi, aktywnie wciąga nauczyciela i ucznia w jedno doświadczenie duchowe wspólnego poszukiwania prawdy. Metoda dialektyczna Sokratesa ma, zdaniem G. Reale<sup>54</sup>, zasadniczo cele etyczne i wychowawcze, a dopiero wtórnie logiczne i gnozeologiczne. Skoro Sokrates u Varnalisa oskarżony jest dodatkowo o wykraczanie poza Logikę, dlaczego w utworze tak bardzo nacechowanym aspektem społecznym brakuje metody dialektycznej? Jest to tylko przypuszczenie, ale wydawać by się mogło, że

<sup>52</sup> Sokrates w *Obronie Platona*: *Zatem, obywatele, że ja nie popełniłem zbrodni, takiej wedle skargi Meletosa, na to, zdaje się, nie potrzeba długiej obrony; wystarczy już i to*. Zob. Platon. *Obrona Sokratesa*, op. cit., 264 (28 a).

<sup>53</sup> Tak interpretuje moralny wydźwięk metody dialektycznej Sokratesa Giovanni Reale w *Historii filozofii starożytnej*. T. 1, op. cit., 369.

<sup>54</sup> Reale, G. *ibidem*, 370.

Sokrates Varnalisa nie usiłuje w swojej obronie nikogo już wychowywać. Opis jego podejścia do wygłoszenia mowy – ociąganie się, rozcieranie zeszywniałego kolana, drwiące stwierdzenie, że to sędziwie, których przewinienia wypomina, powinni byli się bronić – wskazują, że Sokrates nie ma złudzeń co do tego, że jest zdolny zmienić propozycję kary, ani też nie uważa, aby mógł wychować jeszcze, w tym ostatnim wystąpieniu, Ateńczyków. Nawet jego *daimonion* go opuściło, wyczuwając, że na nic się zda w ciele Sokratesa, zatem filozof może jeszcze tylko ze swej strony zaserwować dawkę szyderstwa i sarkazmu. Pomimo jędrnego języka i układu retorycznego mowy Sokrates Varnalisa wydaje się być zrezygnowany, bez nadziei na wskóranie czegokolwiek w społeczeństwie, z poczuciem, że jego misja życiowa dobiega końca. Równocześnie jest jednak przekonany głęboko o swojej wyższości moralnej i w swoim odczuciu, indywidualnym, przekonany o własnej niewinności. Pozostaje do końca wierny prawom, jak Sokrates z dialogu Platona *Kriton*, prosząc Platona – swego ucznia, oniemiałego wobec zachowania sędziów biegnących w pośpiechu po swoją takkę, o odprowadzenie do więzienia, celem dopełnienia wyroku. Sokrates Platona z dialogu *Kriton* odmawia ucieczki przygotowanej przez uczniów, powołując się na Prawa Ateńskie. W tym samym duchu zachowuje się Sokrates u Varnalisa – do końca posłuszny obywatel *polis*, ale bez złudzeń, że jeszcze teraz on może „naprawić” ludzi. Jak się zdaje, dlatego Kostas Varnalis nazwał swoją obronę *prawdziwą*. Sokrates szydzi przez cały czas swojego wystąpienia, ale to szyderstwo i sarkazm są jego bronią, nie zaś metoda dialektyczna. Być może, dlatego uważa, że jest wolny od wszystkich trzech zarzutów, także od wykraczania przeciw prawom Logiki.

Utwór Kostasa Varnalisa, pozornie jasny, napisany rzeczywiście w języku „Scyty”, soczystym, odważnym w sformułowaniach, czasem wręcz sarkastycznym, wymaga wrażliwej lektury. Autor bowiem przenosi pomosty między czasami i koncepcjami filozoficznymi. Dlatego możemy powiedzieć o Sokratesie Varnalisa, iż jest diachroniczny.

W okresie modernizmu, z którym wiążemy sylwetkę pisarza, święciła triumfy filozofia Fryderyka Nietzschego, która uderzała w dotychczas uznawane wartości moralne. W związku z filozofią Nietzschego możemy mówić o przewartościowaniu wszystkich wartości. Filozof niemiecki<sup>55</sup> był podobnie jak Kostas Varnalis filologiem klasycznym i wiele swoich porównań i przenośni czerpał z antyku. Jego ideałem była postawa dionizyjska, pełna witalności, siły,

<sup>55</sup> W zasadzie Fryderyk Nietzsche był polskiego pochodzenia. Wywodził się ze zniemczonej rodziny Nickich. Pisał wprawdzie po niemiecku i Niemcy uważają go za swojego filozofa, ale on sam z Niemiec uciekał, pogardzał Niemcami, wytykając im ich wady, przykładowo uważał, że w kulturze Niemcy są spóźnieni dwięście lat w stosunku do Europy i nigdy już tego nie nadrobią. Por. Tatarkiewicz, W. op. cit., t. III, 163.

plodności życia, jego pędu, który znosi wszystkie granice, obala wszystkie prawa, rozbija wszystkie harmonie. Jak grecki Dionizos był dla Nietzschego symbolem siły i dynamiki, z której wywodzi się wszystko, co w dziejach twórcze i potężne, tak Apollo, bóg harmonii, niesie ze sobą to, co opanowane, przejrzyste, zamknięte, zrównoważone. Kultura antyczna, wydająca nam się tak bardzo apollińską, jest w swej osnowie, zdaniem Nietzschego, dionizyjska<sup>56</sup>. „Przewartościowanie wszystkich wartości” oznacza u filozofa wykazanie bezwartościowości tego wszystkiego, co powszechnie za wartościowe uchodzi, i postawienie w to miejsce wartości prawdziwych, tzn. wartości życia, wolności silnego oraz założenia nierówności ludzi: między ludźmi są „lepsi” i „gorsi”, co uzależnione jest od tego, ile mają w sobie siły i życia. Dlatego też istnieje moralność panów i moralność niewolników. U podstaw pierwszej leży siła, dostojność, „patos dystansu”, czyli poczucie swej pozycji i wyższości, u źródeł drugiej leżą fałszywe ludzkie przekonania o równości, litości, zasadzie altruizmu i wyższości ogółu nad jednostką. Na temat ogółu zresztą Nietzsche miał bardzo marne zdanie, twierdząc, iż ogół posiada znaczenie tylko jako opór, który pobudza działanie wielkich i silnych jednostek i mówił o nim *bierz go diabeł i statystyka*<sup>57</sup>. Zresztą Platon również wyrażał się z przekąsem o tzw. ogóle, posługując się w dialogach sformułowaniem *szerokie koła*, w znaczeniu powszechnej opinii publicznej, której przekonania nacechowane są potocznym myśleniem i brakiem głębszej refleksji. W kontekście tego, co powiedziane, może nieco dziwić niechęć Fryderyka Nietzschego do postaci Sokratesa i Platona oraz zgubnej dla silnych jednostek, jak uważał Nietzsche, idei dobra, którą później przyswoiło chrześcijaństwo, „platonizm dla ludu”<sup>58</sup>, utrwalając panującą fałszywą, nacechowaną litością, altruizmem i współczuciem, moralność. Etyka, którą reprezentował Nietzsche, była „poza dobrem i złem”, to znaczy poza dobrem i złem moralnym pojętym w duchu chrześcijańskim. Warto może wspomnieć, że w ostatnich latach życia filozof zmienił antytezę Dionizos – Apollo na Dionizos – Chrystus, w której Chrystus – Bóg na krzyżu, symbolizuje ofiarę z własnego życia dla dobra ogółu ludzkości. Sam Nietzsche jest oczywiście pełnym sercem po stronie Dionizosa.

Wydaje się rzeczą niemożliwą, aby tak silnie oddziałująca w epoce modernizmu filozofia<sup>59</sup> nie znalazła odbicia w twórczości Kostasa Varnalisa. Już samo umiejscowienie w centrum utworu właśnie postaci Sokratesa, którą tak głęboko

<sup>56</sup> Por. Tatarkiewicz, W., op. cit., 168.

<sup>57</sup> Idem, 167.

<sup>58</sup> Określenie za Tatarkiewiczem, op. cit., 166.

<sup>59</sup> Drugą ważną filozofią dla kultury modernizmu była filozofia Henri Bergsona: tam, gdzie Nietzsche zadawał rany, Bergson niósł balsam łączności człowieka z naturą i Bogiem. Mimo wszystko jednak filozofia Bergsona została również potępiona przez Kościół w encyklice *Pascendi Dominici gregis* (*Wypasając stado Pańskie*) w 1907 r.

krytykował Nietzsche, stanowi rodzaj nawiązania dialogu z jego filozofią. Władysław Tatarkiewicz nazwał go wręcz „wrogiem Sokratesa, Platona, chrześcijaństwa i demokracji”<sup>60</sup>. Uważny czytelnik dostrzeże, że w książce splatają się ze sobą wszystkie te motywy. Sokrates Varnalisa reprezentuje sobą nie tylko postawę sokratejską, ale również, jak już zostało to wspomniane, głosi platoński idealizm, uosabia sobą wszelkie wady sytemu demokratycznego, a także, ze względu na pojawiające się nawiązania do religii prawosławnej (jak np. w paragrafie 8. części II), koresponduje z chrześcijaństwem. Poza tym, w utworze pojawiają się często echa konkretnych poglądów Nietzschego. Motyw „śmierci Boga” widać już w prologu (par. 6.) – Sokrates nazywa węża Erechteusa *boskim bydłem*, na co zgromadzeni na jego obronie widzowie reagują gromkim śmiechem. Ateńskie społeczeństwo nie wydaje się być przesadnie religijne, a podkreśla to w cyniczny sposób fakt, że bezbożnikiem nazywają Sokratesa dopiero wtedy, gdy ten uznaje, że to jemu należy się ich wynagrodzenie. Jednocześnie pojawia się krytyka chrześcijańskiej wiary, która „zniewala” społeczeństwo. Zamiast dociekania praw społecznych, ludność wierzy w sprawiedliwość w życiu wiecznym. Niepewna nagroda na „tamnym świecie” ma rekompensować trudy doczesności. Według Nietzschego jedynie życie ma wartość; postępowanie według przykazań boskich marnuje energię, którą człowiek mógłby spożytkować w życiu doczesnym<sup>61</sup>. Metafora panów i niewolników również znajduje odbicie w *Prawdziwej obronie Sokratesa*, szczególnie w drugiej części apologii. Paragrafy 16–18 stanowią wręcz kwintesencję moralności pańskiej i niewolniczej: *Albowiem cel waszych „praw” – to karać nie winowajców, lecz pokrzywdzonych, i nie dawać rabować tym, co zostali obrabowani. Prawo – oznacza wolność silniejszych i bezsilność pozbawionych woli. Prawo – to nic innego jak interes silniejszych* (cz. II, par. 18). Warto zwrócić jeszcze uwagę, na padające w wypowiedzi Sokratesa słowo *wola*, tak bardzo kluczowe dla nietzscheizmu. W paragrafie 8. części IV pojawia się jeszcze bardziej dobitny opis nierówności społecznej wywołanej

<sup>60</sup> Tatarkiewicz, W., op. cit., t. III, 166.

<sup>61</sup> Pomimo, że najslawniejszym krytykiem myśli chrześcijańskiej jest właśnie Nietzsche, to wspomniana myśl bierze początek już w filozofii Thomasa Hobbesa (1588–1679) w jego naturalistycznej etyce i polityce: w przeciwieństwie do Arystotelesa twierdził, że człowiek nie jest istotą społeczną, *zoon politikon*, a przeciwnie – z natury i instynktu każdy zajmuje się swoimi własnymi sprawami, każdy kocha siebie, jest egoistą, jedynym celem jest zachowanie siebie, jedynym dobrem – własne dobro. Nie ma praw ani obowiązków, które ograniczałyby człowieka, każdy ma tyle, ile dla siebie wywalczy. Stąd *status naturalis* człowieka to walka wszystkich przeciw wszystkim, *homo homini lupus* (por. Tatarkiewicz, W., op. cit., t. II, 66–69). Natomiast według koncepcji Juliana Offraya de La Mettrie’ ego, XVIII-wiecznego materialisty francuskiego, nawet w przypadku istnienia Boga, człowiek nie jest zobowiązany ani do jego kultu, ani do specjalnego trybu życia. Szcześnie ma przynieść ludzkości wyzbycie się religii (por. Tatarkiewicz, W., op. cit., t. II, 133–137).

rozdźwiękiem moralności: *Od najwcześniejszego dzieciństwa, w domu i na ulicy, w szkole, przyuczamy się, nawet o to nie pytając, co to jest dobro i zło – „prawo silniejszego”.* Jako siedemnastoletni młodzieńcy, o duszy świeżej i radosnej, wzruszonym dyszkantem przysięgamy wierność wszelkim Obowiązkom i Idealom – „prawu silniejszego”. Po odbyciu służby wojskowej i staniu się pełnoprawnymi obywatelami, słyszymy i sami głosić będziemy na agorze, w sądach, na zgromadzeniach ludowych, w teatrach, to samo – „prawo silniejszego”. Lecz skoro i malcy, i dorośli, i wczoraj, i dziś, i jutro wierzą w jedno i to samo, oznacza to, że istnieje prawo przez „istotę niebieską” zrodzone w niebiosach. I tak oto wędrujemy, nie zastanawiając się, drogą wyznaczoną przez los, związani ciasno jeden z drugim i przekonani, że interesy silniejszego są właśnie naszymi interesami. W interesie naszym leży, byśmy byli skrepowani, a nie wolni; w interesie naszym leży, byśmy byli krzywdzeni, a sami nie brali odwetu. A gdyby jakiś szaleniec raptem z nożem rzucił się, by wypruć bebechy Wilkowi, nadstawilibyśmy własne ciała i dusze, by przyjąć cios na siebie. A gdyby – o zgrozo! – Wilk znikł, natychmiast zaczęlibyśmy szukać innego, jeszcze bardziej krwiożerczego, by nas pożerał. Ponadto, w eseju Varnalisa można odnaleźć również oddźwięk hasła „życia jako celu samego w sobie”. Nietzsche uznawał życie za pierwszą, bezwzględną i, przede wszystkim pozytywną wartość, dzięki czemu wyszedł poza pesymizm Schopenhauera. W utworze widać ten optymizm szczególnie przy opisie z dnia życia Sokratesa (cz. III, par. 12–26) oraz w cytacie z paragrafu 2. III części: *Kiedym zrozumiał, że ci, co otaczają mnie, nie są duszami ani duchami, lecz odbytnicami, a życie nie ma innego celu prócz śmierci, nie szukałem szczęścia ani nie starałem stać się lepszym: byłem nim!*, szczególnie, jeśli odczytać te słowa w kontekście przekonania Sokratesa o jego wyższości duchowej i intelektualnej. W tej samej części apologii Sokratesa pojawia się charakterystyczne porównanie mędrca i dziecka (cz. III, par. 10), które znane jest przede wszystkim z *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Warto wspomnieć jeszcze o stosunku Nietzschego do kobiet, który jest przede wszystkim znany z cytatów typu: *Idziesz do kobiet? Nie zapomnij bicza! Czy: Kobieta jest niewymownie gorsza do mężczyzny, także mędrsza; dobroć w kobiecie jest już formą zwyrodnienia.* Chociaż pojawiają się dziś głosy sprzeciwu, które uzasadniają i interpretują słowa filozofa w inny sposób, przez długi czas był on uznany za nieprzejednanego wroga kobiet i kobiecości<sup>62</sup>. W utworze Varnalisa również można

<sup>62</sup> Bez wątplenia, Nietzsche nie jest pierwszym i jedynym filozofem, którego filozofia nosi znamiona mizoginii. Jest kwestią sporną, jaki stosunek do kobiet żywił sam Sokrates. Arystoteles, uczeń Platona, mówi w *Retoryce* o niższości kobiety, uważając pochwałę mężczyzny (jego czynów) za rzecz piękniejszą niż pochwałę kobiety, gdyż ta z natury jest czymś gorszym. Ksenofont nie podaje informacji o jakimkolwiek równouprawnieniu moralnym mężczyzn i kobiet w myśli Sokratesa. Z drugiej strony, w dialogu Platona *Meneksenos* Sokrates wygłasza mowę pogrzebową, którą rzekomo poprzedniego dnia usłyszał od Aspazji, żony Peryklesa, nazywając ją swoją nau-

odnaleźć elementy mizoginizmu, np. w paragrafach 1–2 części IV (spytany o najbardziej filozoficzny i absolutny sposób miłości, Sokrates odpowiada: *najpierw trzeba ile mocy bić kobietę, a potem, kiedy zaczną się wiać na podłodze, krzycząc i drżąc na całym ciele, powalić ją na grzbiet*) oraz w paragrafie 4. części III, przy opisie Ksantypy. W końcu, w *Prawdziwej obronie Sokratesa* pada pojęcie cnota (np. w części I, par. 7: *Obalwszy mnie, obywatele Ateńscy, chcą oni umocnić w waszych sercach zachwianą cnotę!*). Nawet jeśli przyjmiemy, że Varnalis używa tego słowa w sposób ironiczny, należy zwrócić uwagę, że Nietzsche krytykuje pojęcie cnoty – uznaje, że termin ten to gloryfikacja właściwości, do których zmuszeni są niewolnicy, takich jak pokora, łagodność, zaparcie się siebie<sup>63</sup>. Uznając cały proces i egzekucję Sokratesa za „umocnienie cnoty”, a jego samego za kozła ofiarnego, poświęconego w imię Ideałów (czyli „prawa silniejszego”, moralności panów), można zauważyć całościową myśl nietzscheańską w eseju Varnalisa.

Wykazanie elementów filozofii Nietzschego w *Prawdziwej obronie Sokratesa* pozwala na zinterpretowanie pojawiającego się w tytule utworu przymiotnika *prawdziwy, alithini*. Jak już wcześniej wspomnieliśmy, pozornie dziwić może to, że w apologii Sokratesa Varnalis nie stosuje bezpośrednio dialektyki, metody filozoficznej przypisywanej antycznemu myślicielowi. Kluczem do zrozumienia utworu jest jednak dostrzeżenie dialogu wewnętrznego, dialogu rozgrywającego się „między wierszami”, dialogu koncepcji filozoficznych. Nietzschanizm jest przeciwstawiony sokratyzmowi łączącemu się z platonizmem. Na tej podstawie możemy rozpoznać przedstawione w eseju różne koncepcje dotyczące „prawdziwości” obrony zaprezentowanej przez Varnalisa.

Nietzsche twierdził, że nie istnieje obiektywna, wolna od percepcji struktura świata. Oznacza to, że prawda jest dokładnym odbiciem subiektywnego postrzegania, tym, za co uważa ją konkretna jednostka. „Prawdziwość” obrony Sokratesa Varnalisa odzwierciedla więc przekonania autora. W tym wymiarze jest tak samo prawdziwa, jak apologia spisana przez Platona czy Ksenofonta. Kolo-kwialnie mówiąc, prawda Varnalisa jest z jego punktu widzenia „prawdziwsza” niż ta zawarta w apologiach napisanych przez uczniów i przyjaciół Sokratesa, o których wspomina w 10. paragrafie prologu. Nie oznacza to jednak, że wspomniana prawda Varnalisa jest obiektywnie i historycznie „prawdziwa”, a jedynie stanowi refleksję autora.

W samej treści utworu pojęcie prawdy jest bardzo pejoratywne. W bajce Sokratesa (cz. II, par. 20–23) pod tym terminem kryje się po prostu wygodna dla warstwy rządzącej (czyli złodziei) interpretacja rzeczywistości, umożliwiająca

---

czytelką w retoryce. Sokrates Varnalisa z pewnością drwi z Ksantypy, poza tym ma drugą, młodszą żonę, co jest faktem nieznanym z życia Sokratesa.

<sup>63</sup> Por. Tatarkiewicz, W., op. cit., t. III, 165.



bezkarne zerowanie na warstwie biedoty. Prawda ma więc charakter umowny i wysoce ironiczny. Koncepcja ta koresponduje z wizerunkiem Sokratesa przedstawionym przez Arystofanesa w *Chmurach*, w krzywym zwierciadle sofistyki, która nie uznawała jednej obiektywnej prawdy, ale wielość prawd subiektywnych i przemijających. Sofistyka jest tu istotnym określeniem – Sokrates ma opinię „sofisty nad sofistami” (cz. II, par. 5) i, jak jest wspomniane w paragrafie 18. części III, ma zdolność *robienia białego z czarnego*. Nie jest jednak wiadomo, której wizji świata dotyczy „sofistyka” Sokratesa. Jeśli odniesiemy się do rzeczywistości skonstruowanej przez sofistów, którzy sami, jako relatywiści, powinni móc przemienić czerń w biel, znaczy to, że mamy do czynienia z odwrotnością. Jeśli sofista nazywa czerń bielą, znaczy to, że Sokrates na nowo przywraca oryginalne znaczenie słowa czerń. Prawda oznacza więc nie obiektywny stan rzeczy, ale jest wynikiem umowy społecznej.

Siłą Sokratesa jest jednak dostrzeżenie prawdy absolutnej, która wymyka się relatywizmowi. Epitet *alithini* oznacza zatem odejście od prawdy konwencjonalnej, prawdy sofistów, prawdy postrzeganej zależnie od punktu widzenia jak u Nietzschego i przejście do prawdy absolutnej, przynależącej do platońskiej koncepcji świata idei. Wyraża to porównanie zawarte w paragrafie 3. części I: *Dawniej mój umysł zazwyczaj zapuszczał się bardzo daleko, w jakąś krainę baśniową, krainę, gdzie ani ptak nie zaleciał, ani okręt nie dopłynął, albowiem kraina taka w ogóle nie istnieje. Wracał on stamtąd, zawsze wypełniony dźwiękami, blaskiem i bólem nieznośnym. Była to kraina Idei, obywatele Ateńscy! A temu, co choć raz jeden tam wstąpi, przytrafia się to samo nieszczęście, co Tejrezjaszowi, który ujrzał Pallas Atenę nagą: traci na zawsze wzrok! W paragrafie 6. części IV koncepcja Idei i ich prawdziwości jest przedstawiona jeszcze bardziej dobitnie i otwarcie: *Z początku niedojrzałym, a później dojrzałym już umysłem zawsze usiłowałem znaleźć jeden jedyne osąd, przydatny w każdym przypadku i obowiązujący wszystkich, to znaczy wieczny i niezmienny, niezawisły od czasu, przestrzeni i ludzi – sąd absolutny. Winien był zawierać w sobie coś boskiego, być „idea”. „Idei” owej nie należało szukać w świecie zewnętrznym, przemijającym i zwodniczym. Należało jej szukać w naszej duszy, która jest niematerialna i nieśmiertelna. W głębi duszy spoczywają „idee-prawdy”, pogrzebane pod grubą warstwą rdzy: „zmysłów-pragnień” i „pragnień-interesów”.**

Sokrates buntuje się przeciwko relatywnej prawdzie (prawdzie nietzscheańskiej, prawdzie sofistów) i objawia prawdę uniwersalną, diachroniczną (prawdę absolutną, przynależącą do platońskiego świata idei) – *Falsz, złodziejstwo i hańba – oto daimonion państwa, oto „wewnętrzne bogactwo”, które was wywyższa! A później zjawił się mój „daimonion”, nowy „daimonion”, który próbował ożywić padlinę, tchnąć w nią przez trzcinę filozoficznego „ducha prawdy” i stworzyć z padliny czyste idee, niezawisłe ani od czasu, ani od ludzkich kapryśków w świecie nieograniczonego umysłu* (cz. IV, par. 16). Problemem okazuje się jednak nie tyle brak

jakiegokolwiek efektu w walce z nierównością społeczną, ale wręcz podtrzymywanie znenawidzonego systemu. Odnoszenie się do „prawdy obiektywnej” nie poprawia niczych warunków życia. W paragrafie 19. części IV Sokrates sam stwierdza: *Tak oto moja filozofia podtrzymywała ustrój nierówności – „prawo silniejszego”*. *Daimonion* Sokratesa okazuje się nie sumieniem stojącym na straży sprawiedliwości, ale wręcz *aniołem stróżem publicznego Fałszu* (cz. V, par. 1). W ten sposób filozof korzy się i przyznaje do winy – wyrzuca sobie, że zaślepiiony przez *daimonion* zajmował się krytyką i demaskacją gwałcicieli prawa, a nie demaskacją samego prawa.

Wynika z tego, że „prawdziwość” *Prawdziwej obrony Sokratesa* polega na ironicznej i okrutnej zabawie konwencją inter-filozoficznego dialogu, na żonglowaniu pojęciem prawdy Sokratesa/Platona i Nietzschego. Wrażenie to dodatkowo potęguje fakt, że Sokrates wychodzi ze swojej historycznej roli i ściąga maskę starożytnego mędrca. Jest diachroniczny i staje się uniwersalną postacią dla wszystkich epok i systemów religijno-polityczno-społecznych. Wie, co stanie się w przyszłości – w całej fabule utworu wymiennie opisywana jest religia prawosławna i starożytny politeizm, filozof przepowiada narodziny Chrystusa i swoją późniejszą sławę oraz ma pełną świadomość przyszłych skutków swojej błędnej nauki. Sokrates znajduje się bez wątpienia poza ramami czasu i przestrzeni, stanowi symbol.

Na sam koniec swojej przemowy Sokrates żałuje, że brak mu było faktycznego czynu – tak zatracił się w krytyce jednostek rządzących, że nie wytłumaczył ludziom, że nic nie czyni ich niewolnikami poza ich własnym przyzwoleniem – *Haniebna filozofia naucza, że staliście się niewolnikami. Lecz ani bogowie, ani natura nie nakazali nasieniu waszych rodziców, by was poczęli jako niewolników. Uczynił was niewolnikami przypadek, a nawyk utrwalił ostatecznie ten wasz stan. Staliście się niewolnikami po to, żebyśmy my byli wolnymi* (cz. V, par. 8). Sokrates twierdzi, że gdyby tylko mógł cofnąć czas, to zamiast głosić idealizm, nawoływałby ludność do odebrania władzy ciemnościom. Obalenie „panów” nie miałyby na celu jednak odwrócenia ról społecznych, tak jak w filozofii Nietzschego, gdyż nie przyniosłoby to z sobą żadnej faktycznej zmiany i efektu – warstwa biedoty przejęłaby po prostu kompetencje warstwy rządzącej. Konkretnym działaniem mającym na stałe odmienić los wszystkich byłoby wprowadzenie socjalizmu i uczynienie wszystkich równymi. Prawda przysłoniła Varnalisowemu Sokratesowi właściwy użytek, który powinien był uczynić z własnego rozumu. Zamiast proklamować aktywne działanie, koncentrował się na pasywnej polemice. W swojej „prawdziwej” obronie przyznaje się więc do winy i uznaje swój błąd. Nie ma to jednak już żadnego znaczenia. Zniewolony lud nie chce prawdziwej wolności – *Do diabła z taką wolnością! Nie podoba nam się!* (cz. V, par. 8) – i zabija mędrca.

Na epitet *prawdziwa*, *alithini*, Kostas Varnalis zapracował zarówno wykształceniem filozoficznym, jak i zapatrywaniami społeczno-politycznymi. Oba aspekty twórczości literackiej Varnalisa łączą się w *Prawdziwej obronie Sokratesa*. Pisarz prowadzi dialog między koncepcjami filozoficznymi, które Europa otrzymała w spadku po starożytności, szczególnie z intelektualizmem etycznym Sokratesa i Platońskim światem Idei a filozofią zrodzoną w łonie modernizmu, kwestionującą spadek antyczny, nawet więcej – wrogo nastawioną wobec idealizmu i uznawanych powszechnie tzw. wartości moralnych, to znaczy nietzscheanizmem. Sokrates Varnalisa jest niezadowolony nie tylko ze swoich współziomków, ale także z siebie, ponieważ zdaje sobie sprawę, że jego *daimonion* tak naprawdę było na usługach stróża publicznego Fałszu i pomagało mu demaskować gwałcicieli prawa, podczas gdy należało demaskować prawo jako takie, źródło i przyczynę z jednej strony zakłamania społecznego, z drugiej braku prawdziwego obiektywnego wymiaru sprawiedliwości. Sokrates zdaje się być nieco rozdrażniony z powodu uświadomienia sobie dysonansu między tym, co mogłoby być, gdyby jego *daimonion* „nie poszło na służbę” i nie czekało na awans a tym, czego jest świadkiem – powszechnej obłudy, obojętności motłochu, nawet w tej konkretnej sprawie – sądzeniu jego za trzy przewinienia. Właśnie, trzecia wina Sokratesa – wykroczenie przeciw prawom Logiki, nieznamna z przekazów antycznych, jest w tym punkcie kulminacyjna: oto Sokrates zdaje sobie sprawę, że jego wyjściowe twierdzenie o wiedzy niewiedzy nic nie pomogło – Ateńczycy pozostali ignorantami w sprawach dobra, moralności i sprawiedliwości. A on – osądzony i skazany, obojętny swoim oprawcom po upływie czasu przewidzianego na sądzenie, stoi bez złudzeń, niczego już nie naprawi. Pozostaje mu tylko wewnętrzne poczucie obowiązku wobec prawa, tego, którego przewrotności nie zdołał za życia zdemaskować, a zatem prosi Platona, aby odprowadził go do więzienia. Czytelnik odczuwa gorycz Varnalisa. Jest to gorycz Sokratesa. Dlatego pisarz, identyfikując się z refleksją Sokratesa, nazwał swoją wersję obrony filozofa – *prawdziwą*.