

Ks. Alfred WIERZBICKI

SOKRATES: NARODZINY EUROPY

Prawda i wolność – obydwie europejskie ideały, zostają przez Sokratesa rozpoznane w ich wzajemnym związku, na mocy którego wolność spełnia się w uznaniu prawdy.

Nie wystarczy powołać się tylko na mapę geograficzną, żeby powiedzieć, czym jest Europa. Bardziej zasadne wydaje się spojrzenie na dzieje tych, którzy siebie uważają za Europejczyków. Ale i tutaj można posłużyć się różnymi kluczami interpretacyjnymi tak, iż zgoda co do tego, czym jest Europa może się okazać trudna. Trzeba wszakże patrzeć na nią jako na proces stawania się pewnej świadomości, jako na proces natury duchowej artykułujący się w kulturze. Proces ten to sam bieg dziejów, ale jego treść nie pokrywa się z jego nurtem. Postęp jest tu względny, faktyczne są regresy. Prawda dziejów Europy a tym samym ich sens nie daje się rozpoznać w samej historycznej immanencji.

„Europa” jest pojęciem filozoficznym związanym z określonym samorozumieniem człowieka. Jest ona pojęciem antropologicznym nie tylko w sensie antropologii kulturowej, pojęciem jakoś paralelnym do pojęcia „Azji” czy „Afryki”, ale pojęciem antropologii par excellence – sama bowiem jako fakt i proces kulturowy podejmuje pytanie o człowieka jako człowieka. „Europa” jest pojęciem filozoficznym związanym z podmiotową koncepcją człowieka, człowieka jako podmiotu swego bytu i działania.

Ta koncepcja człowieka w różnych swoich odmianach przenika cały długi już proces kształtowania się Europy w trzech fazach: starożytnej, chrześcijańskiej i oświeceniowej. Nie jest to jedynie historia spokojnego przechodzenia epoki w epokę, jakby zmiana paradygmatu dokonywała się bez doniosłego powodu, lecz raczej historia pełna sporów i napięć. Do istoty Europy, zgodnie z jej greckimi początkami, należy pytanie o arché, o zasadę z jakiej wynika jej wewnętrzna konstytucja. Zwłaszcza w momentach kryzysu i zagubienia tożsamości pytanie o arché staje się naglące i nieodzowne dla wszelkiego myślenia. E t o s upomina się tutaj o l o g o s. Europa jest pojęciem filozoficznym, ponieważ w jej duchowym łonie poczęła się filozofia jako myśl zorientowana ku prawdziwościowemu poznaniu samych podstaw rzeczywistości, czyli jej zasad. Pytając dzisiaj o człowieka, o ten szczególny sposób bycia człowiekiem, jaki stworzyła i objawiła Europa, czy można byłoby stawiać to

pytanie nie formułując go jako pytania filozoficznego, a więc wolnego pytania o prawdę? Wolność bowiem i towarzysząca jej odwaga zarówno w stawianiu pytań, jak i w przyjmowaniu racjonalnej odpowiedzi zdają się przynależeć istotnie do etosu europejskiego¹.

Arché – to początek i zasada. Co więcej, w przypadku Europy jej arché daje się zidentyfikować z osobą. Jest nią osoba Sokratesa, pierwszego filozofa skupiającego swoją uwagę wyłącznie na człowieku. Mamy u niego do czynienia z wyraźnym zwrotem antropologiczno-etycznym polegającym na dostrzeżeniu oczywistości, że człowiek poznaje siebie i sam wiąże się poznawczo prawdą w swoim działaniu. Jest on jednym i tym samym podmiotem swojego poznania i działania. Czy nie trzeba odczytywać Sokratesowego imperatywu: *p o z n a j s a m e g o s i e b i e* jako arché, zasady antropologii i etyki, i czy nie trzeba jednocześnie widzieć w owym *primum anthropologicum* i *primum ethicum* aktu fundacyjnego Europy? Sokratesa odkrycie człowieka jako wolnego i racjonalnego podmiotu wezwanego do poznania i do adekwatnego w stosunku do poznania działania wiąże się z odkryciem przez niego istoty człowieka. Dla Sokratesa istota człowieka utożsamia się z jego duszą, a więc ze świadomością myślącą i działającą, która jest naszym rozumem i wolą. G. Reale stwierdza: „dla Sokratesa dusza to świadome ja, osobowość intelektualna i moralna”². Trudno dziś w pełni zdać sobie sprawę z rewelacyjności Sokratesowego odkrycia. Oznacza ono przede wszystkim odkrycie czegoś absolutnego w człowieku, wskazanie na niegasnące ognisko jego bytu i złożenie odpowiedzialności za siebie we własne ręce człowieka.

Z tego odkrycia rodzi się Europa jako samoświadomość człowieka w refleksji nad własnym doświadczeniem (poznaj samego siebie!). Europa, która staje się sobą poprzez odkrycie człowieka człowiekowi, musi nieustannie wracać do tego doświadczenia, które pozwoliło Sokratesowi dostrzec istotę człowieka czytelną w przejawach jego myśli i działania. Faktycznie to Sokratejskie odkrycie zostało w ciągu wieków, z jednej strony, wzbogacone wieloma wglądami i poświadczane wymownymi postawami, z drugiej strony, wielokrotnie odrzucone i wprost skazywane na śmierć, jak sam Sokrates. Ten dramat, dramat Europy, stał się treścią wiersza Cypriana Norwida.

Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie,
 Że ci ze złota statwę lud niesie
 otruwszy pierwej?...

¹ Por. F. R i c c i, *Cronache d'Europa perdute e ritrovate*, Forlì 1990, s. 21.

² G. R e a l e, *Storia della filosofia antica*, Milano 1984, s. 302 (tłum. własne – A. W.).

Poeta przywołuje kolejno Dantego, Kolumba, Comoensa i Kościuszkę – wielkich odrzuconych za życia i pośmiertnie uznanych. Zwraca się wreszcie do Mickiewicza:

Każdego z takich jak ty świat nie może
 Od razu przyjąć na spokojne łóżce,
 I nie przyjmował nigdy, jak wiek wiekiem,
 bo glina w glinę wtapia się bez przerwy,
 Gdy sprzeczne ciała zbija się aż ćwiekiem
 Później... lub pierwej...³

Norwid zauważa, że wielkość tkwi w duchu, a sprzeczność wewnętrzna byłaby śmiercią ducha, dlatego człowiek pozostając w zgodzie z samym sobą, musi zaprzeczać nieprawdzie i doznawać negacji ze strony tego wszystkiego, co w kulturze pochodzi z nieprawdy. Norwid podobnie jak Sokrates, lecz inaczej niż Goethe i Hegel (*der Geist immer verneigt*) wewnętrzną siłę ducha widzi w transcendentnej prawdzie. Ona jest nosicielką twórczości i wyzwolenia.

Pójdźmy jeszcze krok dalej odnotowując fakt, że Europa za sprawą Sokratesa narodziła się z kontemplacji filozoficznej. Odkrywając ludzką duchowość Sokrates odkrył jednocześnie nową potencjalność ludzkiego poznania, a mianowicie zdolność do kontemplacji intelektualnej poprzez intelektualny wgląd w istotę rzeczy. Przejście od materialistycznego, czysto zmysłowego, poznawania rzeczy do poznania intelektualnego nazywa Sokrates swoją drugą podróżą⁴. Doprowadziła ona później Platona do przyjęcia dualizmu ciała i duszy i do ontologizacji poznawanych idei. Są to konsekwencje dalszych „podróży”, przede wszystkim podróży z dziedziny epistemologii w dziedzinę metafizyki.

Sokrates jako postać historyczna, a nie tylko postać z dialogów Platona, przedstawia się jako myśliciel mniej zajmujący się spekulacją. Jest on raczej eksploatorem wydobywającym intelektualne treści z doświadczenia, zmierzającym do zdefiniowania poznawanych stanów rzeczy. Wobec duszy i jej aktów stosuje metodę empiryczną. Zachowuje się jak lekarz, który ma zbadać nie ciało, lecz duszę. Związek filozoficznej metody Sokratesa z medycyną podkreśla przekonywająco W. Jaeger. Píše on: „Dla oceny stanowiska Sokratesa w dziejach filozofii starożytnej, jak również dla zrozumienia antropocentrycznego zwrotu, jaki on jej nadał, jest rzeczą pierwszorzędnej doniosłości nie tracić nigdy z oka jego stosunku do tej wielkiej potęgi kulturalnej owych czasów, jaką była medycyna. Uderzająco często zdarza mu się powoływać na jej przykład. Nie są to sprawy przypadkowe, lecz związane z organizacją jego myślenia, co więcej z tym, co sam mniemał o sobie i o swoim powołaniu. On był

³ C. K. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, s. 235-236.

⁴ Zob. *Fedon*, 99DE-100AB.

naprawdę lekarzem”⁵. Odkrywszy duszę, Sokrates badał ją tak, jak każdy realny obiekt narzucający się umysłowi w swojej własnej przedmiotowości i racjonalności. Co więcej, dzięki odkryciu duszy o naturze umysłowej, nastąpiło epistemologiczne uprawomocnienie poznania intelektualnego, a w tym również ugruntowanie realizmu filozofii jako dziedziny intelektualnej kontemplacji.

F i l o z o f i a, zgodnie z jej etymologią, jest dla Sokratesa miłością mądrości. Nazywa ją także s ł u ż b ą b o ż ą. Oto autoportret Sokratesa filozofa. „I to mi tyle czasu zabiera, że ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić czegoś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić; ostatnią biedę klepię przez tę służbę bożą”⁶. Dla Sokratesa poszukiwanie mądrości nie ma wyłącznie indywidualnego sensu. Skoro jest ona służbą bożą, bożym posłannictwem, to mądrość jest dobrem wspólnym wszystkich, którzy w niej uczestniczą. Jest ona w oczach Sokratesa darem Boga dla ludzi.

Sokrates nie uważa siebie za nauczyciela mądrości. Jest świadomy różnicy, jaka zachodzi pomiędzy jego służbą bożą na rzecz mądrości a działalnością sofistów. Podczas gdy ci ostatni używają rozumu jedynie w jego funkcji negatywnej i krytycznej, relatywizującej wszelkie twierdzenia, Sokrates przypisuje rozumowi również funkcję poznawczą polegającą na zdolności ujmowania prawdy. Jeśli podobnie jak sofiści odrzuca zastane przekonania, to właśnie po to, by oczyścić umysł na przyjęcie prawdy. W porównaniu z sofistami, jak zauważył J. Maritain, Sokrates jawi się jako konserwatysta szukający ugruntowania tradycji w rozumie otwartym na wartości⁷. Publiczny charakter poszukiwania mądrości, jej oczywisty sens polityczny i wreszcie kontekst religijny (służba boża!) zbliżają Sokratesa do biblijnej tradycji proroków Starego Testamentu i świadków Nowego Testamentu. Profetyzm jako służba prawdzie jest zjawiskiem głęboko zakorzenionym w świecie Biblii, ale nie ogranicza się do niego⁸. Zagadka Sokratesa – ojca humanistycznej filozofii europejskiej, protagonisty logiki i etyki – zdaje się ukazywać, że Ateny i Jerozolima nie leżą na antypodach. Ich przeznaczeniem jest uniwersalizm, a ten uzasadnia się tylko przez odwołanie do prawdy.

Sokratesa filozofia jako służba boża to troska o duszę⁹. Samo to pojęcie wskazuje na pewną paralelę z medycyną, lecz jako takie stanowi nowość etyki Sokratesa i – jak powie J. Patočka – zawiera testament Europy, sam rdzeń,

⁵ W. J a e g e r, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 82.

⁶ *Obrona Sokratesa*, 23BC (cyt. wg: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 99 n.).

⁷ Por. J. M a r i t a i n, *La philosophie morale*, Paris 1960, s. 18-19.

⁸ Zob. M. F i l i p i a k, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 41-46.

⁹ Zob. *Obrona Sokratesa*, 29DE; *Gorgiasz*, 504D nn.

wokół którego ona konstytuuje się, rozwija i odradza z katastrof¹⁰. Odkryw-
szy duszę jako istotę bytu ludzkiego, Sokrates widzi, że cel ludzkiego życia
polega na dążeniu do *fronesis*, to jest do poznania tego, co dobre.
Dusza uporządkowana poprzez poznanie prawdy jest dobra. W pasjonującej
dyskusji z Kaliklesem Sokrates konkluduje: „A to mówię, że jeśli rozumnie
panująca nad sobą jest dobra, to znajdująca się w stanie przeciwnym rozumne-
mu panowaniu nad sobą jest zła. A to jest dusza nierozumna i rozpasana? No
tak. A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak nale-
ży, i w stosunku do bogów, i do ludzi, boby nie był rozumny, gdyby postępo-
wał, jak nie należy? Oczywiście, to musi tak być. A znowu, postępując jak
należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie, a w
stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie, musi
być sprawiedliwy i zbożny? Jest tak”¹¹. Swoją nauką o duszy Sokrates od-
wraca dotychczasowy układ wartości. Na jego szczycie znajduje się cnota, a
więc dobro moralne, które nie da się sprowadzić do żadnych dóbr pozaducho-
wych. Jest ono dobrem samej duszy, jeśli ta staje się dobra.

Sokrates utożsamiał cnotę z poznaniem. Ściągnęło to na niego zarzut intele-
ktualizmu etycznego, wedle którego pierwszeństwo w powstawaniu wartości
moralnej, w czynieniu człowieka dobrym poprzez cnotę moralną, przysługuje
intelektowi, a nie woli. Faktycznie Sokrates dąży do wyzwolenia człowieka z
niewiedzy. Wiedza wszakże zaczyna się od uświadomienia niewiedzy. Sokrates
nie jest oświecicielem, oferuje swoją pomoc jak akuszer przy porodzie wiedzy.
Wiedza, o ile jest autentyczna, jest aktem samego podmiotu. Dostrzegając to
najwyższej rangi zaangażowanie podmiotu w nabywanie wiedzy, nie mógł
Sokrates nie przypisać mu charakteru moralnego. Jest on właściwie pierwszym
filozofem, który tak głęboko penetruje obszary ludzkiego wnętrza. Pomimo to
nie potrafi jeszcze dostrzegać jego złożonej struktury i różnorodnych władz w
postaci intelektu i woli¹². Niektóre sformułowania Sokratesa, zwłaszcza twier-
dzenie o wiedzy jako cnocie, brzmią jak tezy intelektualistyczne w etyce. Cały
jednak wydźwięk jego etyki broni się przed zarzutem intelektualizmu.

Sokratesowi nie jest obce pojęcie wolności. Wolność rozumie jako czynienie
tego, co dobre. Konieczność (*ananke*) i wolność (*eleutheria*) są współmierne,
ponieważ miarą wolności jest rozum (*logos*)¹³. Sprzeczność działania z rozu-
mem poznającym prawdę burzy porządek duszy i w rezultacie prowadzi do jej
znieprawienia. Oto dlaczego Sokrates utożsamia cnotę z wiedzą. Ten, kto
poznał prawdę, nie może jej nie wybrać, nie sprzeniewierzając się samemu

¹⁰ J. P a t o ě k a, *Platon et l'Europe*, Paris 1983, s. 99.

¹¹ *Gorgiasz*, 507AB (cyt. wg: Platona *Gorgiasz*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958, s. 130).

¹² Por. G. R e a l e, *Storia*, dz. cyt., s. 320.

¹³ Por. E. C o r e t h, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck 1985, s. 16-19.

sobie. Spełnienie wolności Sokrates widzi w samopanowaniu. Pojawia się u niego pojęcie samorządności (autarchia), którego sensu nie rozumie np. Kalikles, zwolennik prymatu siły nad prawdą. W odpowiedzi na pytanie Kaliklesa – co znaczy rządzić sobą, słyszymy: „mieć zdrowy rozsądek i umiarkowanie w sobie, panować nad rozkoszami i żądzami, które są w człowieku”¹⁴. Sokrates nie umie jeszcze zinterpretować ludzkiego doświadczenia jako osoby (ta kategoria pojawi się znacznie później), dopiero w myśli chrześcijańskiej, mimo to – dysponując ubogim arsenalem metafizycznym – już wyraźnie dostrzega ludzką samoistność wyrażającą się w zdolności do bycia wolnym w samodeterminowaniu. Wolność rozumie jako samowiązanie się podmiotu z poznana prawdą i jako czynienie dobra, dzięki któremu sam człowiek jako istota duchowa staje się wolny w prawdzie, ściślej mówiąc – samozależny w prawdzie. Prawda i wolność – obydwie europejskie ideały – zostają przez Sokratesa rozpoznane w ich wzajemnym związku, na mocy którego wolność spełnia się w uznaniu prawdy. Sokrates, podobnie jak potem Jezus, przypisuje prawdzie moc wyzwolenia. Z tego tak ścisłego związania wolności i prawdy w myśli Sokratesa rodzi się europejski etos, który jest etosem wartości.

Sokrates jest świadomy swojej roli odkrywcy etosu prawdziwie godnego ludzi wolnych. Do Ateńczyków, sprawujących nad nim sąd, powie: „Mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne”¹⁵.

Etyka Sokratesa jest daleka od indywidualizmu. Sokrates poznaje człowieka we wspólnocie, sam czuje się Ateńczykiem i nie potrafi nawet wyobrazić sobie życia poza Atenami. Jako Ateńczyk widzi całą szpetotę moralnych pęknięć wspólnoty. Jak lekarz umie postawić diagnozę. Państwo jest chore, ponieważ chore są dusze. Proponuje również terapię, co więcej – zaczyna ją stosować oddając się służbie bożej na rzecz mądrości. Jego etyka staje się teorią polityczną i samą polityką. Pierwszy wypowiada pogląd, że państwo można odnowić poprzez moralne podniesienie duszy ludzkiej¹⁶.

Sokrates nie garnał się do piastowania urzędów publicznych. Sprawował je wyjątkowo i jedynie urzędy niższej rangi. Jego rola znacznie przerosła jednak znaczenie jakiegokolwiek urzędu. Stał się prawdziwym reformatorem polityki wprowadzając do niej instancję duchową o charakterze racjonalnym i mądrościowym. Dzięki racjonalności wiązał politykę z rozumem poznającym wartości,

¹⁴ *Gorgiasz*, 491D (cyt. wg: Platona *Gorgiasz*, s. 100).

¹⁵ *Obrona Sokratesa*, 30B (cyt. wg: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, s. 111 n.).

¹⁶ Por. W. J a e g e r, *Paideia*, dz. cyt., t. 2, s. 119.

natomiast dzięki ideałowi mądrości uwalniał politykę od gry sił i od prawa silniejszego, kładąc jej pełnić rolę służebną wobec wyższego duchowego sensu ludzkiej egzystencji. Nowość poglądu Sokratesa nie sposób przecenić. Jest on zwiastunem i to w pełni dojrzałym europejskiej tradycji prymatu prawdy nad siłą i suwerenności ducha w stosunku do relacji społecznych i politycznych.

Publiczna działalność Sokratesa zakończyła się jego osobistą katastrofą. W pełni odsłoniła się dramatyczność ducha i prawdy. Wstrząśnięty pozostanie tym na zawsze Platon. Sam absolutysta i bardziej skłonny do dogmatyzmu od Sokratesa dostrzeże obecność ironii, sprawiającej że to, co absolutne, zawisłe jest od przypadkowego. Może w tym doświadczeniu należy szukać źródeł jego dualizmu. Platon był świadkiem skazania mądrego, sprawiedliwego i pobożnego człowieka na śmierć. Nie mógł nie dostrzegać w tym sprzeczności urągającej rozumowi i sercu. To była ironia, ale właśnie ona dała Platonowi najwspanialsze widowisko jego życia. W tej ironii – jak mądrze napisał R. Guardini – „objawia się szczególne doświadczenie bytu. Byt jest potężny, wspaniały, płodny, tajemniczy, i jeszcze czymś innym – jest przecież także sprzeczny, a w tym szczególny”¹⁷. Śmierć Sokratesa, ponieważ jest świadectwem, wnosi coś istotnego i szczególnego w poznanie człowieka i jego ducha. Jest dopełnieniem mądrości Sokratesa.

Sokrates zadający pytania na ulicach miasta, biesiadnik na ucztach oraz Sokrates przed sądem i w więzieniu, jest tym samym człowiekiem, w pełni zgodnym z sobą, posłusznym głosowi prawdy. Pozostaje zawsze świadkiem suwerenności sumienia. Staje przed nami jako dobry człowiek, który wprowadzie pokonany, dzięki swojej prawości nie przestaje oddziaływać¹⁸. Przyjęcie śmierci przez Sokratesa jest właśnie owym aktem fundacyjnym Europy, bez którego zabrakłoby jej własnej formy i własnej treści, własnej bytowej konstytucji w arché sumienia. Sokrates jest posłuszny sądowi sumienia, że lepiej doznać krzywdy niż ją czynić. Niemoralność, przed którą przestrzega głos sumienia prawego człowieka, byłaby degradacją samego człowieka. Sokrates umiera, ponieważ nie może zgodzić się na degradację ani własnego, ani czyjegokolwiek człowieczeństwa. W dramacie europejskiej historii jest to pierwszy, lecz nie jedyny akt starcia się racji sumienia z racją siły. Sokrates staje jako świadek wartości, w obronie których lepiej jest umrzeć niż wybrać świadomie kłamstwo.

Powołując się na wewnętrzny głos dajmoniona¹⁹, Sokrates ujawnia naturę sumienia. Nie jest ono wyrocznią udzielającą jakichś enigmatycznych rad, lecz duchowym organem odczytywania prawdy, moralną inteligencją człowieka.

¹⁷ R. G u a r d i n i, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn 1987, s. 27 (tłum. własne – A.W.).

¹⁸ Zob. T. S t y c z e ń, *Sumienie a Europa*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4, s. 156-160.

¹⁹ *Obrona Sokratesa*, 31D.

Zlekceważenie tego głosu jest zlekceważeniem siebie. O tym wie dobrze Sokrates. Zdaje się wiedzieć jeszcze więcej, jakkolwiek pozostaje oszczędny w udzielaniu tej wiedzy. Sumienie jest czymś boskim w człowieku. Sokratesowi byłoby bardzo trudno wytłumaczyć się z tej intuicji. Wie bardzo mało o Bogu. Rozpoznaje jednak sumienie jako ślad pozostawiony przez Boga w najgłębszej istocie człowieka. Sumienie bowiem rości pretensję do poznania prawdziwości i pewnego, a takie poznanie musi być bezwzględne.

Rzetelne rozpoznanie tego, czym jest sumienie, musi pociągać za sobą pytanie o źródło sumienia. Dzieje kultury europejskiej, owo spotkanie dziedzictwa starożytności z chrześcijaństwem dokona się na linii tego pytania, które niewątpliwie rodzi się z myśli i z czynu Sokratesa. Pytanie o człowieka doprowadza bowiem do pytania o Boga. Na swój sposób piękne jest ostatnie zdanie *Obrony Sokratesa*: „Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko Bóg”²⁰. Sokrates wypowiadający to zdanie wydaje się bardziej prawdziwy od Sokratesa przedstawionego w Platońskim *Fedonie*, nazbyt rezonującego w obliczu śmierci. Słyszemy w tym zdaniu oczekiwanie na objawienie. Rozum penetrujący tak głęboko tajemnice ludzkiej duszy i znajdujący w niej samej dość światła, by nie ulec kłamstwu, nie zamyka się na światło, które może pochodzić ze źródła pozaludzkiego. Ten dramat tak jak dramat Europy, jak dramat każdego ludzkiego życia, otwiera się na perspektywę dramatu Boga, który stał się człowiekiem.

²⁰ *Obrona Sokratesa*, 42 (cyt. wg: Platona *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kriton*, s. 132).