

Cezary Wodziński

Pan Sokrates. Esej o powierzchowności*

Narodziny Sokratesa. Zgodnie z mitem podanym wiernie przez Platona i potwierdzonym przez mitolubnego Diogenesa — Sokrates był synem „akuszerki, dzielnej i wspaniałej baby Fajnarety” (*Teajtet* 149a)¹ oraz „Sofroniska kamieniarza” (DL II 5, 18), o którym Lizymach powiada, że „to był człowieczysko najlepszy w świecie” (*Laches* 181a). Pocziwy Witwicki z właściwą sobie kongenialnością rozpoznaje pocziwość mitu o narodzinach. Syn „baby” i „człowieczyska”...

Jak zawsze, Platon od początku wie, co robi. Ręką, która nie zna drżenia, zakrywa niezwykłą prawdę o początku zasłoną pospolitego mitu.

A jak było naprawdę? Oczywiście, zdania są tu podzielone. Pewne jest jednak, że Sokrates nie urodził się w ateńskiej gminie Alopeke, lecz gdzieś w arka-dyjskich dolinach lub na stokach Majnalosu. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był synem Hermesa i jednej z córek Dryopsa albo — co równie prawdopodobne — Zeusa i arkadyjskiej nimfy Kalisto.

Istnieje ponadto apokryficzna wersja — przytaczana przez Likofrona — wedle której Sokratesa poczęła Penelopa złączywszy się z Hermesem na zbo-

* Fragment większej całości.

¹ Dialogi Platona cytuję wykorzystując różne polskie przekłady, posługując się tradycyjną paginacją. Pozostałe teksty wedle następującego klucza:

AC — Arystofanes, *Chmury*, przeł. A. Sandauer, w: Arystofanes, *Komedie wybrane*, Kraków 1977.

DL — Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłumacze różni, Warszawa 1982.

GB — Gernot Boehme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main 1992.

KK — Karl Kerényi, *Hermes przewodnik dusz*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

KS — Ksenofont, *Pisma Sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

PH — Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

RC — Roberto Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995.

ZH — Zbigniew Herbert, *Dramaty*, Wrocław 1997.

ZW — objaśnienia tłumacza w: Platon, *Biesiada*, przeł. E. Zwolski, Kraków 1993.

czach Mantinei. Natomiast zdaniem innych „nikczemna i nierządna lisica” spłodziła go w konwulsyjnych uściskach z ciałami stu ośmiu zalotników. „Kroki Odyseusza dudniły w pustych korytarzach pałacu, zalotnicy już leżeli w krwi, a Penelopa jeszcze spała. Odyseusz otworzył drzwi do jakiejś komnaty, o której istnieniu zapomniał. Była całkiem pusta. Z ciemności patrzyło na niego dziecko o sprytnym wyrazie twarzy, z dwoma wzruszającymi rogami wyrastającymi mu z kosmyków włosów i z łapami kozła. Dwa błyszczące kopytka wystawały spod skóry zajęczej...” (RC, 368-369).

Tak oto przyszedł na świat Pan... Sokrates.

(Należy ufać Platonowi, kiedy skrzętnie zakrywa prawdę.)

Nieprawdaz? Nie należy mówić całej prawdy. Dlaczego? Z wielu istotnych powodów, których pokazną kolekcję zestawiał Platon. Poprzestańmy tu na jednym z nich: prawda jest „niesamowita”. Tak niesamowita, jak sam Sokrates.

Platon wie jednak również, że można dyskretnie uchylać rąbki — i potrafi to robić z wprawą wstydliwego podglądacza. Dla niepoznaki podnosić niekiedy skrawki zasłony, żeby nie umrzeć gwałtownie ze zdziwienia niczym na atak apopleksji pod udarem Słońca. Dziwić się trzeba powoli, stopniowo, ze znużeniem i doświadczeniem dobywanym na drodze wzwyz z czeluści jaskini. Dziwić się i stale... umierać ze zdziwienia. „Ćwiczenie się w śmierci”, do którego — słowami Platona — zachęca Sokrates, to właśnie wprowadzanie się w dziwienie: ukradkowymi odsłonami „niesamowitej” prawdy.

Dlaczego żaden z miłośników Sokratesa, którzy od Alkibiadesa i Ksenofonta po Nietzschego i Hadota — tak skwapliwie przyrównują go do Sylena, nie pomyślał o prawdziwych narodzinach Pana? Pana, który wkrótce mienić się będzie wieloimiennie — już to Marsjaszem, już to Satyrem czy Faunem, już to Sylenem właśnie. Rozmieniony na drobne postaci poważnych i groźnych wesolków z orszaku Dionizosa. Dlaczego? Bo za radą Platona nauczyli się dziwić powoli i dzięki temu względnie bezpiecznie. Łatwo i ochoczo przymykają oczy na prawdziwe narodziny Sokratesa Pana — a to przecież także ledwie ukradkowe spojrzenie — bo nie licują im one z mitem Pana Sokratesa.

W samo południe. Zerknijmy raz jeszcze w to bezwstydnne zwierciadło. W zwierciadło, które bez rumieńców odbije nawet szpetne lico prawdy.

Bez narażania się na paniczny strach można to zrobić tylko w samo południe. Nad brzegiem Ilissosu, w odludnej ostani, gdzie w cieniu rozłożystego platanu odpoczywa Pan. Gdy słońce stoi w zenicie, słysząc tylko igranie cykad i harce pluskających się w strumieniu nimf... Nic nie szkodzi.

Wolno... przypatrzeć się obliczu uspionego Sylena. Najpierw wyobraźmy sobie oczy, które teraz przymknięte. Zagląda w nie wyzwany przez Sokratesa na konkurs piękności Kritobulos: w „te oczy na wierzchu”, jak powie Teodoros (*Teajtet* 143e), w „oczy raka”, jak skwituje z niesmakiem Nietzsche. I co widzi? „...moje oczy — powiada Sylen — są piękniejsze od twoich... Ponieważ twoje

oczy widzą tylko w prostej linii przed sobą, moje oczy natomiast przez to, że są wystające z orbit, widzą ponadto i z boku” (KS, 278). Piękne oczy dookoła głowy.

Teraz nos, ściśle: „wklęsłość nosa” (*Teajtet* 143e), która także piękniejsza od Kritobulosowego: „Twoje nozdrza są skierowane prosto na dół, moje zadarte do góry, dzięki czemu mogą zewsząd chłonać zapachy”. Ponadto „nos zadarty nie przegradza oczom pola widzenia, ale pozwala patrzeć bez przeszkód, na co zechcą”. Co za nos! wklęsły i zadarty jednocześnie. Otwarty szeroko na wszystkie wonie świata i pięknie zestrojony z oczami.

Wreszcie: usta — „odęte wargi”, jak warknie Nietzsche, który z niezwykłą bacznością — fascynacja walczyła w nim zawsze z nieskrywanym obrzydzeniem — przyglądał się śpiącemu Sylenowi. Usta ułożone do pocałunku, „a nie ma silniejszej podniety do miłości niż pocałunek” („Z jednej bowiem strony nie daje całującemu pełnego zadowolenia, z drugiej podsycia słodkie nadzieje” — KS, 265). I w tej materii krasolicy Kritobulos przegrywa z kretesem: „według tego, co mówisz, moje wargi muszą być brzydsze od warg osła”. Tymczasem usta Sylena: „ponieważ mam grube wargi, nie sądzisz, że i pocałunki moje bardziej miękkie niż twoje?” „Na pewno” — przytakuje upokorzony Kritobulos.

Dlaczego orzeczenie w konkursie piękności wypadło jednogłośnie na niekorzyść Sokratesa? Wyrok wołający o pomstę dajmona, skoro: „...jestem piękniejszy od ciebie — wyrokuje Piękniejszy — jeśli nawet Najady, choć należą do grona bogów, rodzą Sylenów, którzy są podobniejsi z wyglądu do mnie niżeli do ciebie”. O wyroku przesądziło przekupstwo, jak sugeruje prostoduszny Ksenofont. Wy tłumaczenie Platona jest znacznie bardziej wyrafinowane i wykrętne... Bodaj trzecia część Platońskich dialogów próbuje odwrócić niesprawiedliwy wyrok. (Tylko raz zdarzyło się Sokratesowi spotkać Piękniejszego, gdy w „przedziwnie dobrze udanym” młodzieńskim *Teajtecie* przegląda się, jak w krzywszym zwierciadélku: „Abym się sam sobie przyjrzał, jaką to ja mam twarz” — *Teajtet* 144e).

Tak oto spojrzeliśmy w lico Sylenowej prawdy. Jakże zmysłowej — same ślepie, nozdrza i wargi — arcyzmysłowej. Nie ma powodu rozwodzić się drobiazgowo, przypominając, że owa prawda Twarzy zatopiona w kształtach rzeźbionych „tłustym brzuchem” i „wielkim zadem”, nie mówiąc o kopytkach, które z czasem stały się kopytami, i o przytępionych w licznych ulicznych potyczkach rogach... Fizjonomista Zopyros na widok Sokratesa rzucił krótko: „monstrum”! (Podobno Sokrates przystał na morderczo lakoniczną charakterystykę przenikliwego fizjonomisty. A że sam miał niejakię podejrzenia co do własnej monstrualności, świadczy o tym najwierniej „badanie” z *Fajdrosa*: „badam samego siebie, czy ja przypadkiem nie jestem potworem bardziej zagmatwanym i rozszalałym niż Tyfon...” 230a). Zopyros dodał później, że to wyjątkowo głupie i ograniczone monstrum, jako że... brak mu wklęśnięć przy obojczykach (podaję za: PH, 77).

Nie wolno lekceważyć tej reakcji na widok prawdy. Póki co Sylen śpi. Ale jak się obudzi...

Za-myślenie! Na przekór jawnym czy ledwie skrywanym szyderstwom uczonych komentatorów-psychologów Platon był wybornym portrecistą. Jako że wbrew powszechnej manierze i żywionym po dziś dzień oczekiwaniom portretował dusze (co stanowiło zresztą także najgłębsze zarzewie jego słynnego sporu z malarzami). Portretował (na) żywo. A malował tym, czym umiał. Żywym słowem.

Tajemnica tej sztuki — w której Platon osiągnął najwyższą maestrię — prostsza niż śniło się to wszystkim krytykom sztuki wszystkich epok. Jako że...

Weźmy obraz. Przecie każdy obraz chce być jak ikona. Chce, żeby niewidzialne stanęło nam przed oczami. I chce, żebyśmy przed tym niewidzialnym, które się nam nagle przygląda, przyklekli. Ikona w(y)dziera się ku Niewidzialnemu. I nas po(d)rywa. (Modlitwa jest milczeniem. Ale i... prawdziwe milczenie jest modlitwą).

Zważmy jednak: wydarzenie między ikonicznym (ikonalnym) Niewidzialnym a-nami-w-zadziwieniu, to: gwałt, porwanie, przemoc. (Kontemplacja jest gwałtem. Uderzeniem pioruna, który potrafił tak potężnie... że aż z(a)marliśmy).

Weźmy słowo. Przecie każdy wers jest zamachem, ba, inwazją w Niewysłowione. U-siłuje porwać się na granicę słowa, przesunąć, potargać... Przerwać mur milczenia. Wedrzeć się w sam środek, który choć sam Bez-słowny otoczony zewsząd i morzami, i rafami słów.

Weźmy dźwięk. Czymże innym jest muzyka niżli przeprowadzką — przelotem — w sfery, których słuchać niepodobna. A które chwilami pozwalają się posłyszeć. Pośród...

Zanim ośmielimy się scalić — i ocalić... dopowiedzmy, co istotne i proste: Powiadamy „gwałt” bez ogródek, podczas gdy gwałt zadawany systematycznie — przypomnijmy sobie tych, którzy (na)malowali, (na)pisali i (na)grali więcej niż jeden obraz, jeden wiersz, jedną nutę — zdaje się czymś (nad)zwyczajnym, (nie)powtarzalnym, wręcz (mono)tonnym... (Tyle że nigdy nie sposób „po prostu” wcisnąć przycisku zdalnie-sterowanego pilota...)

Oddajmy tedy sprawiedliwość gwałtownikom! Szczególnie — seryjnym! Ba... sami gwałtujmy! Ile się da! Porywajmy i milczmy! Bierzmy i śpiewajmy! Grajmy...

Gwałtu rety! — wrzeszczy, kto nie wie, co się staje. A staje się tak... ilekroć ręka, oko i ucho wdzierają się w Nie... w „niesamowite nie...” Chciałoby się, na prędce, rzec: w nie-zmysłowe. Ale wrzask! Ale rwetes! Ale ból!

Tymczasem... Dotykając niedotykalnego ręka sama staje się nieporęczna, nie-do-dotykania. Oko dopatruje się w sobie bielma, co potrafi przejrzeć tam, gdzie... nie sięga. Ucho się nadszarpuje, nasłuchując... Słowem: odmieniają się, przemieniają — na naszych... — nasze... zmysły, wyciągnięte, zapatrzone, zasluchane...

A teraz — przepis: Dodać rękę do niedotykalnego, ucho dodać do niesłyszalnego, oku dodać niewidzialne, zamieszać, silnie wstrząsnąć i... I, nic nie ujmując, wyjdzie nam z tej (nie)równości: ...Myślenie.

Zmysły — zmyślać!

Harce Sylena. Bo kiedy Pan się zbudzi... zaczynają się cudaczne swawole. Zestawmy wpieryw dziwną sekwencję epitetów, które prowokuje harcujący Satyr. *Idiotes anthropos* — czy wypada to wyrażenie przetłumaczyć po prostu jako „prosty człowiek”? „Sokratesie, przedziwny człowieku!” — ten termin pojawia się kilka razy w dialogach: o *daimonie* *Dzokrates* (zob. m.in. *Państwo* 366d, *Kriton* 44b). „Dajmonowy Sokratesiel!” — słyhać w tym tyleż zdziwienie, co przypomnienie półboskiego, sylenowego rodowodu. „Ty jesteś obrzydliwiec, Sokratesie” — jako że — bynajmniej nie chodzi tu już o powierzchowność — bierziesz myśl z tej strony, z której byś ją najgorzej mógł okaleczyć” (*Państwo* 338d). „Utrapieniec okropny” (*Hippiasz W.* 290e). W pseudo-platońskim *Kleitofonie* nad wyraz krytycznie usposobiony rozmówca zamyka dialog następującą konkluzją: „jesteś niemal zawadą na drodze do doskonałej cnoty i osiągnięcia szczęścia” (410e). „Nauczyciel zabawny i niejasny” (*Państwo* 392e; „boję się mówić jasno” — powiada sam Sokrates — *Hippiasz W.* 301e).

Osobną kategorię w tej sekwencji zajmują liczne charakterystyki związane ze znaną *atopia* Sokratesa. Idzie w nich nie tylko o topologiczne „nieumiejscowienie”, „niezakorzenienie”, związane skądinąd z właściwą Sokratesowi niechęcią do bycia-poza-*polis* („wyglądasz na obcokrajowca — powiada Fajdros podczas ekskursji do odludnego *atopos* — bo ty z miasta ani nie wybierasz się w okolicę, ani poza mury... zgola nie wychodzisz” — *Fajdros* 230d; dobitniej przedstawia tę kwestię *Kriton*: „jeszcze mniej się z miasta ruszałeś niż kulawi, ślepi i inne kaleki” — *Kriton* 53a). Chodzi tu raczej o swoistą ekscentryczność Sokratesowego sposobu bycia, którego niepodobna opisać w żadnych typowych kategoriach. „Bycie nie na miejscu” — „cudaczność”, jak *atopia* oddaje jeden z tłumaczy. Sam Sokrates powiada o sobie: „mówią o mnie, że skończono dziwadło (*atopotatos*) i że tylko aporię wytwarzam” (*Teajtet* 149a). Nietypowość, niepochwytliwość w „ludzkich” kategoriach (zob. dalej „apologię” Alkibiadesa), nietutejszość czy wręcz obcość („obcy jest mi tutejszy język” — powiada Sokrates w *twarz ateńskim sędziom* — *Obrona* 17d).

Te epitety można mnożyć. Trzeba się było solidnie napracować — między innymi wytrwale i skutecznie psując ateńską młodzież — by na nie zasłużyć. Diogenes przypomina, że Sokrates „wywoływał nieraz wściekłość audytorium; rzucano się nań, bito go po twarzy, szarpano za włosy. Najczęściej jednak był przedmiotem drwin i pogardy. Wszystko to znosił cierpliwie. Nie zareagował nawet na kopniaka, którym go uraczono” (II 5, 21). Ksenofont wspomina, jak niegdysiejsi przyjaciele, *Kritiasz* i *Charikles*, „kategorycznie zabronili, aby prowadził dyskusje z młodymi” (KS, 35-36). Czy można się dziwić, że *Kallikles* re-

komenduje Sokratesowi „solidne baty”, a nawet stwierdza, że „kogoś takiego... można bezkarnie policzkować” (*Gorgiasz* 485cd, 486c). Zaiste, Sokrates miał pełne prawo rzec: „przez całe życie przygotowywałem się do obrony” (KS, 3, 234).

Istotniejsze jednak od epitetów, które można uszeregować wedle rosnącego potencjału agresji i reakcji — zagrożenie tężalo niczym burzowe „chmury” — i które ostatecznie stwardniały w formule śmiertelności oskarżenia, są atopiczne autocharakterystyki Sokratesa. Dopiero w nich wyczytać można moc zagrożenia i elementarne, ocierające się o krawędź samobójstwa, ryzyko, nieuchronnie związane z harcami Sylena.

W *Teajtecie* przytaczając swą słynną akuszerską genealogię, powiada przy okazji przytoczonej już „dziwaczności” i niezwyklej umiejętności zbijania innych z tropu i wbijania w zakłopotanie: „niejeden mnie beształ, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie” (150c). Zakłopotanie, jakie staje się udziałem obcujących z Satyrem, wybornie ilustruje Eutydem, który w toku rozmowy wprawdzie traci „wiarę w sens swoich odpowiedzi”, następnie „nie potrafi odpowiadać do rzeczy”, by na końcu dojść do wniosku, że „najlepszym dla mnie wyjściem... będzie milczenie” (KS, 189-198). Ksenofontowy Hippiasz potwierdza: „Ciagle stawiasz innym pytania, przypierasz każdego do muru i w ten sposób naszmiewasz się z wszystkich. Ale nikomu nie chcesz dać odpowiedzi ani wyjawić swego zdania o niczym” (KS, 208). Jeszcze bardziej kłopotliwy stan staje się udziałem Menona — pod wręcz magicznym wpływem Sokratesa, o którym słyszał: „że i sam jesteś pogrążony w wątpliwościach, i innych doprowadzasz do zwątpienia. I teraz, jak mi się wydaje, zaczarowałeś mnie i opętałeś jakimś magicznym napojem, tak że stałem się pełen wątpliwości”. Sokrates jawi się tu niczym dręt看ik, który powoduje, że „drętwieje i dusza, i usta”. Z istotnym zastrzeżeniem przystaje na to ichiologiczne porównanie: „Co do mnie, jeśli dręt看ik powoduje odrętwienie siebie samego tak samo jak innych, jestem do niego podobny... Nie jest bowiem tak, że ja budzę w innych wątpliwości sam nie mając żadnych, ale dlatego że mam ich więcej niż inni” (*Menon* 80c). Wreszcie najsłynniejszy bodaj autoportret z samobójczej „samoobrony”: „żebyście czasem nie obrazili boga za to, że was obdarował... Bo jeśli mnie skazecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak jak bąk z ręki boga puszczoney, siadał miastu na kark... I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, od boga mu przydany; ja, który was ciągle budzę...” (*Obrona* 30de).

Zakłopotanie i zaniepokojenie, drętwota i stupor, wątpliwości i zaczarowanie, bezsenność i wściekłość... to wszystko dajmoniczne skutki publicznego udzielania się uprzykrzonego Satyra. Skutki bynajmniej nie uboczne. Chociaż nie jedyne i nie najboleńsze. Te najbardziej raniące i najbardziej zarazem ryzykowne efekty harców Sylena pokazują się w uwodzicielskich praktykach Erosa na „łące prawdy”.

Erosoman gawędziarz. „Luby Fajdrosie — drepzcząc za pięknym młodzieńcem, pyta Satyr lubieżnie: co tam chowasz w lewej ręce pod płaszczem?” (*Fajdros* 228e). Platona, który już ma na końcu języka... („pismo”! „rękopis”!), uprzedza w odpowiedzi pornograf Arystofanes: „...tylko — bez osłonek odpowiadając Sokratesowi Strepsjades — kuškę swoją w garści trzymam” (AC, 158). Poznając powierzchowne życie Sylena, trzeba umieć wytrzymać i taką odpowiedź. W *Charmidesie* Sokrates dzieli się gorącymi jeszcze wrażeniami: „zobaczyłem, co tam było pod płaszczem, i gorąco mi się zrobiło” (155d). Arystofanes bynajmniej nie drwił z Sokratesa. Arystofanes spryskiwał swoimi sprośnymi graffiti świeży, acz już tężejący wizerunek żywopisany przez Platona. Sam Sokrates trząsłby się ze śmiechu.

O sztuce uwodzenia gawędy Sokrates we „wspomnieniach” Ksenofonta. I to nie z byle kim, bo z „niewiaścą niezwyklej urody, imieniem Teodota”, słynną ateńską heterą, kochanką Alkibiadesa. Jak „złović i zatrzymać przy sobie bestię ludzką”? Osobliwe pytanie w ustach dobrodzieja Sokratesa. Ale nie w „grubych wargach” Sylena, nawykłych do pieszczotliwych pocałunków. Ten bez wahania poucza kokotę, „jak to się robi”! „Teodoto...mam wiele przyjaciółek, które nie pozwalają ani w dzień, ani w nocy wyjść z domu. Uczą się bowiem ode mnie sporządzania miłosnych napojów i czarodziejskich zaklęć”. Hetera z miejsca podejmuje odwróconą rolę i prosi Sokratesa o użyczenie jej „czarodziejskiego koła”, by dzięki jego obrotom „zwabić do siebie” samego Satyra. Sokrates igrza do końca: „Prawdę mówiąc — *sic!* — nie chciałbym być zwabiony. Wolałbym raczej, żebyś ty do mnie przyszła...” (KS, 170).

Dialog na odwrócone na pozór role nie jest bynajmniej na żarty. To nie konwersacja, którą Sokrates nigdy nie zamykał sobie ust (nawet u prostodusznego Ksenofonta). Pamiętajmy bowiem, że w cieniu za krotochwilami Sokratesa i Teodoty stoi... Alkibiades. Stoi i czeka na... mocarniejszego uwodziciela.

Oto właśnie! Pseudouwodzieielskie gawędy Sokratesa o sztuce uwodzenia to fraszka-igraszka w porównaniu z tym, co Satyr umie zdziałać. Nikt bardziej dotkliwie nie doświadczył tego, aniżeli pięknoduch i piękno(ch)ciał Alkibiades. Nikomu też bodaj nie zadał Sokrates bolesniejszych ran. I co za dziw! — od nikogo innego, samego Platona nie wyłączając, nie usłyszał bardziej miłosnej, wielkodusznej i prawdziwej Apologii.

Nie-obecność Alkibiadesa. Jak to możliwe, że Ksenofont przeoczył wtargnięcie i obecność Alkibiadesa w finale Uczty? Łatwo i bez hermeneutycznego ryzyka zaproponować objaśnienie biesiadne: po prostu uczta urwała mu się wcześniej, kiedy przysnął znużony nadmiarem mów i wina. Ksenofont nie miał mocnej głowy Satyra.

To wyjaśnienie jest jednak zbyt prawdopodobne, żeby mogło uchodzić za prawdziwe. Zwłaszcza, że obecność Alkibiadesa była tak natarczywa i przemożna.

Po kolei jednak...

Stosunki Sokratesa z Alkibiadesem były dajmoniczne od samego początku. Otwórzmy *Alkibiadesa I* (cóż z tego, że apokryf, skoro „stosunkowo” wierny!): „Synu Kleiniasa — tłumaczy się Sokrates z kilkuletniego milczenia — przyczyną tego było coś ponadludzkiego, a mianowicie sprzeciw dajmona, o którego mocy dowiesz się później” (*Alkibiades I* 103a). Dajmon, którego ulubioną powierchownością jest maska Erosa (zob. opowieść Diotymy w *Uczcie* 202e), patronuje niczym nieusuwalny myślnik tej miłosno-miłosnej Parze. Nikt inny — ciągnie „niebezpieczny myśliwy” — „nie ma takiej mocy nad twoim postępowaniem i nad tobą” — „ani nikt inny poza mną — z pomocą boga — nie udzieli ci tej mocy, której potrzebujesz” (*Alkibiades I* 105de). Od tej chwili — na znak dajmona — Alkibiades oddaje się bez reszty mocy Satyra.

Jak wyjaśnić tedy — powtórzmy — nieobecność Alkibiadesa w Ksenofontowej „uczcie”? Jeśli nawet słabogłowy biesiadnik nie dotrwał do końca, to musiał znać wielki dionizyjski finał z relacji innych wytrwalszych uczestników.

Trzymając się tego pewnika, ryzykuję karkołomną interpretację: Jeden jedyny raz udało się Ksenofontowi przerosnąć Platona o głowę w sztuce erotografii (czy trzeba dodawać, że w ten sposób wyrósł ponad samego siebie na przynajmniej dwie głowy?) Właśnie w opisie finałowej sceny... „Wreszcie Dionizos powstał, wraz z nim wstała Ariadna i obecni mogli oglądać ściskającą i całującą się parę w różnych pozach. Wszyscy urzeczeni niezwykłą pięknnością Dionizosa i kwitnącą urodą Ariadny uważniej przypatrywali się scenie, kiedy spostrzegli, że całują się nie na żarty, ale naprawdę... wszyscy obecni gotowi byli przysiąc, że chłopiec i dziewczyna kochają się rzeczywiście. Wyglądali nie tak, jak by odgrywali wyuczone role, ale jak by wreszcie znaleźli sposobność, aby uczynić to, czego pragnęli od dawna” (KS, 297). Czy Sylen z orszaku Dionizosa mógł przyglądać się tej scenie powściągliwie? Czy nie zrzucił wtenczas maski? Czy, pomny swego zwyczaju, nie zamienił się rolami? Kto inscenizował finał Uczty, skoro sam Dionizos igrał z samą Ariadną?

Tym razem to Ksenofont usłyszał podszept dajmona, by nie wypowiadać imienia Alkibiadesa nadaremno.

Erotyczna prawda. Ale i Platon prawdziwie nazmyślał. Wbrew (a może na odwrót? w myśl...?) swojemu najżywotniejszemu przesłaniu Platónski Sokrates wie Jedno. I wie to na pewno i naprawdę. „Twierdzę, że nie znam się na niczym, poza sprawami miłosnymi” (*Uczta* 177e). „Tylko ten dar — dopowiada w dialogu „o przyjaźni” — jakoś mam od boga, że prędko potrafię poznać, jeżeli się ktoś kocha albo jest kochany” (*Lyzis* 204c). Ksenofont swoim zwyczajem uprości: „nie mogę sobie przypomnieć chwili — powiada jego Sokrates — abym kogś nie kochał” (KS, 284-285).

Ta erotika — w „tych sprawach” Sokrates był Sztukmistrzem. Platon zaś, zdając sobie i innym z tego „sprawę”, ważył się tu na najśmielsze odsłonięcia.

Prawda jest z natury swej erotyczna. To twierdzenie rzuca nas gwałtem w wir skomplikowanych i wyrafinowanych stosunków między prawdą i Erosem. Aksjomaty są jednak oczywiste: Eros nie potrzebuje pochwał — domaga się tylko i wyłącznie prawdy (i to na wyłączność!). Wbrew wszystkim chwalcom Erosa — od Fajdrosa do Agatona — Sokrates składa solenną obietnicę: „...będę chwalił w inny sposób. Na wasz bowiem nie potrafię. Natomiast rzeczy prawdziwe (*talethe*), jeśli macie ochotę słuchać, chętnie opowiem” (*Uczta* 199ab). Nie ma żartów: zbliżając się do Erosa, trzeba liczyć się tylko z prawdą. Ale i na odwrót: właściwym *pedion aletheias* („błoniem prawdy” — *Fajdros* 248b) jest przestrzeń *ta erotika*.

Jeszcze dramatyczniej przedstawia się ta relacja w *Fajdrosie*, gdzie sam Sokrates daje się wciągnąć w rolę retorycznego chwalcę, ale niebawem — słysząc swój „nieswój” głos — zdaje sobie sprawę nie tyle z niestosowności, ile z bluźnierstwa. Na samym sobie — łaską swej trans-zmysłowej wrażliwości — doświadcza otwartej konfrontacji między *logos rethorikos*, który z istoty zamknięty jest na prawdę, i *logos erotikos*, który pozwala wypowiedzieć się prawdzie. Efekty konfrontacji są szczególne: kiedy bowiem znika *eros*, znika również *aletheia*. I na odwrót. Zasłonięta — jakby zawczasu zawstydzona — twarz Sokratesa — i „otwarta głowa” podczas drugiej mowy, właściwej „mowy erotycznej” (*Fajdros* 237a, 243b). Palinodia — „ów starodawny obrzęd oczyszczenia”, by uniknąć strasznej kary dajmona, któremu się uchybiło — „pieśń odwrotna”, „pieśń przebłagalna”, znaczy: w obecności Erosa nakrycia z głów! „W obecności Erosa” zaś — znaczy: w obliczu Prawdy.

Alkibiadesowa apologia. Dlatego trzeba wyjątkowo otwarcie traktować „pochwałę” wygłoszoną przez Alkibiadesa, która pod pozorem chwalby odsłania... prawdę. Alkibiades doświadcza, mówiąc („pora bowiem na śmiałość, gdy w ustach prawdziwe słowa, a mówisz o prawdzie” — *Fajdros* 247c). Jest istotą równie dajmoniczną, jak Sokrates. Ściślej: stosunkami między jednym i drugim („wielki bóg, który jest między nami obecny” — KS, 284) rządzi, jak powiedzieliśmy, „wielki bożyc”, któremu obaj są równie — choć na różne sposoby — oddani.

Przyjrzyjmy się tu jedynie kluczowej metaforze.

Porównanie Sokratesa do Sylena jest bezsprzecznie zasługą dajmonicznej zmyślności Alkibiadesa, zasługą, którą skwapliwie przypisują sobie najbliżsi apologeti. „Twierdzę, że jest podobny do Satyra, Marsyasa. Że z kształtu jesteś do nich podobny, Sokratesie, sam przyznasz; a że i pod innym względem, zgódź się” — otwiera swoją apologię Alkibiades (a „obrazem posłużę się gwoli prawdy, nie śmiechu” — *Uczta* 215b). „I bardziej niż Marsyas zadziwiasz swoją sztuką. Marsyas z pomocą narzędzi czarował ludzi siłą z ust i po dziś dzień czaruje przez osoby, które go grają... Ty zaś od Marsyasa jedynie o tyle się różnisz, że bez narzędzia gołymi słowami, to samo sprawiasz” (215c). Można sobie wyo-

brazić, ile heroizmu kosztowało Platona wierne zacytowanie tych słów. Wystarczy przypomnieć jego niewyuczoną odrazę do Marsjaszowego instrumentu („przynajemy pierwszeństwo Apollonowi i muzycznym narzędziom Apollona przed Marsjaszem i jego instrumentami” — *Państwo* 399e). Chodziło jednak o coś znacznie więcej niż o aulos czy syringę — organy Marsjasza. Platon wiedział, że w metaforze Satyra kryje się wielkie niebezpieczeństwo dla jego własnego wizerunku Sokratesa. Ba, dla samego Sokratesa (nie mówiąc o... satyrze).

Potrafił jednak przewyciężyć obawę i odrazę — „gwoli prawdy”: „drugiego takiego nie znajdziesz — cytuję wiernie — chyba że ktoś pójdzie moim śladem, i przedstawiając tego człowieka — i jego mowy! — sięgnie po obrazy nie kogośkolwiek z ludzi, lecz Silenów i Satyrów” (*Uczta* 221d).

Wiele strachów Platona. Zaczniemy od tego „naturalnego”, najbardziej zamaskowanego: „syleny i satyrowie — demaskuje Hadot — były to stwory hybrydalne, półzwierzęta, półludzie... Bezwstydne, groteskowe i sprośne... reprezentują byt w postaci czysto naturalnej, zaprzeczenie kultury i cywilizacji, groteskowe błazeństwo, rozpasanie instynktów” (PH, 77, 95). Prymitywna, górsko-leśna natura w tym Arcymieszczuchu? Dzięki nieokrzesanie w Nauczycielu *arete* i *sophrosyne*? Nieposkromiona falliczna żądza w tym, który nie ustawał w wysiłkach, by głosić wyższość pięknołubnej miłości duchowej nad bezdusznym mroczno cielesnym wyuzdaniem (rzadko ocierał się tu o dwuznaczną ukradkowość: „o sprawy seksualne (*aphrodisia*), to wszyscy by z nami walczyli, że to rzecz najmilsza na świecie, ale jeśli to już kto robi, to tak to trzeba robić, aby nikt nie widział, bo to bardzo szpetny widok” — *Hippiasz W.* 299a; „nocy oddajemy to wszystko, aby tego światło nie oglądało” — *Fileb* 66a)? Syleniczna bezwstydność i „swawola” (*hybris*) w tym, który delikatne zbliżenie się z Kritobulosem — co podpatrzył zazdrosny Charmides — przypłacił bolesnym poczućciem „jakby mnie jakaś dzika bestia ugryzła. I przeszło pięć dni bolało mnie ramię” (choć „przy tym miałem wrażenie, jakby mnie coś łaskotało w sercu” — KS, 265-266).

Na pozór. Jest pewna prosta sztuczka, by uniknąć tych drażliwych, jeśli nie wręcz skandalicznych pytań. Sokrates tylko „z wyglądu bardzo przypominał Sylena” (KS, 263), czy jak u Alkibiadesa: „z kształtu”. Wówczas niepokojąca i ewokująca niestosowne pytania figura Sylena wpisuje się bezpiecznie już to w kształt „sokratejskiej ironii”, już to — właściwej dialektycznym popisom Sokratesa „maskaradzie” i „dysymulacji”. „Wygląd zewnętrzny Sokratesa, owa powierchość niemal monstrialna, szpetna, błazeńska i bezwstydna, jest tylko fasadą i maską” (PH, 78). Twarz Satyra jest ledwie maską, która skrywa coś zgoła innego... nie-satyrowego. Trzeba się tylko wyuczyć jasnowidzenia na wskroś maski, na przestrzał pozorów, a „zaklinacz szczurów” (Nietzsche) odmieni się na naszych oczach w czystutki, niepokalanego Sokratesa („wykapany, w butach pod stopami, jedno i drugie rzadkość” — *Uczta* 174a).

W pewnym istotnym sensie demaskatorski — pseudosatyrowy — trop odkrył i podsunął innym sam Alkibiades. Ekspozuje go na kilka sposobów: „Twierdę więc, że jest uderzająco podobny do silenów — tych z pracowni rzeźbiarskich, którzy siedzą z piszczałką lub fletem, a gdy ich otworzysz, okazuje się, że w środku mają posagi bogów” (215ab). I dalej: „A niech okaże powagę i nagle się otworzy: Co za posagi w środku! Nie wiem, czy ktokolwiek z was je widział. Ja raz widziałem i wydały mi się tak boskie i złote, tak ze wszech miar piękne i dziwne...” (216e). I wreszcie ten ważny „inny wzgląd” (inny niż powierzchowny wygląd): „i jego mowy do złudzenia przypominają otwieranie się Silenów... Odkrywają się — od zewnątrz — w imiona i rzeczenia, jak w skórę swawolnego Satyra... Kto natomiast widział, jak się otwierają na oścież, i wewnątrz nich stanie, odkryje przody, że są z mów jedyne, które mają w środku myśl, a następnie, że są w najwyższym stopniu boskie, że zawierają w najwyższej liczbie posagi cnoty, i sięgają najdalej, lub raczej tak daleko, jak winien sięgać wzrok człowieka, który zamierza stać się piękny i dobry (*kalo kagathos*)” (221e – 222a). Niczym sam „piękno-dobry” (*kalos kagathos*) Sokrates (KS, 296). Czyżby to ostatecznie zdanie podyktował Platonowi ktoś inny niż prawdolibny Alkibiades? Nagle zniknęły bowiem i rogi, i kopyta, i wylupiaście oczy... Słychać tylko zduszony rechot przebiegłego Satyra. „Raz jeszcze — tym szczętniej — udało mi się skryć...”

(*Ad marginem*: Dialektykę „pozoru” i „prawdy” w wizerunku Sokratesa wykorzystuje także Nietzsche. Tyle że — zgodnie ze swoją strategią „odwracania” — *à rebours*. Za maską brzydala kryje się bowiem istotna szpetota: dekadencja racjonalność, gminny agonizm, chorobliwa hipertrofia „tego, co logiczne”, „złośliwość rachityka”, zagłada instynktu życia, tragiczności itd. Nawet arcypodejrzliwy Nietzsche dał się zwieść prostemu i sterylnemu schematowi).

Otwieranie brzucha. Chórzysta z *Jaskini filozofów* Herberta wyklada metaforę Alkibiadesa literalnie: „Dla mnie sprawa jest prostsza. Sokrates jest dla Ateńczyków człowiekiem niepokojącym, nikt właściwie nie wie, co w nim siedzi. Chcą go roztluc i zobaczyć, co jest w środku” (ZH, 35).

Sokrates był i pozostał „niepokojącym człowiekiem” nie tylko dla Ateńczyków. Sam bez ustanku niepokoił się tym, „co w nim siedzi”. Często — jak już widzieliśmy — dawał wyraz tym niepokojom: „we mnie jakieś chyba lichy (*daimonia*) siedzi...” (*Hippiasz W.* 304bc) — nie krył zdziwienia w rozmowie z Hippiaszem.

Co za lichy?

Ani sen, ani Nietzsche nie musiał zalecać Sokratesowi „uprawiania muzyki” (zob. *Fedon* 60c-61b). Sokrates grał niestrudzenie (z równym upodobaniem tańczył, jak wspomina Ksenofont): ta muzyka częściej jednak przypominała dionizyjskie piszczałki, bębenki i aulosy aniżeli harmonijne dźwięki apollinijskiej liry.

Sokrates jako Sylen z przyrodzenia grał na duszach (i jakże często dzięki temu na... nerwach). Był wytrawnym psychagogiem. Gdyby poprzestał na ciałach...

Ulubioną kompozycją Sokratesa było uwodzenie. Z lubością uprawiał „polowanie na ludzi”, które Platon wytykał sofistom (zob. *Sofista* 222c, *Eutydem* 290b, *Fileb* 47b). „Ukąszony przez węża” Alkibiades — dotknięty do żywego („nic nie uszczknąłem!”, „nic nie wskórałem!”) — nie cofa się przed oskarżeniem: Sokrates rozkochuje innych w sobie, ale sam nie kocha („Omamia jako miłosny, by się w lubego przedzierzgnąć” — *Uczta* 222b). Niczym sam dajmon Eros: „Zastawia pułapki na szlachetne dusze, bo jest czelny, bezwstydy i wytrwały. Niebezpieczny to myśliwy, wciąż szukający jakiegoś podstępu, żądny biełości, pełen sposobów, wciąż przemyśliwający o zasadzkach, okrutny czarownik, magik i sofista” (203d). Alkibiades dodaje z wyrzutem: udający zakochanego („jako miłosny...” — zgodnie ze strategią ironicznej maskarady. Wbrew temu jednak, co pisze Haddot, Alkibiades nie wygłasza pochwały Sokratesa miast pochwały Erosa. Sławiąc Sokratesa, głosi apologię „nagiej prawdy”.

Czy jednak — w myśl apologetycznego oskarżenia — Sokrates nie ryzykował w erotycznej grze własną duszą? Licho — o które dopytuje się Sokrates — wie. Licho wie, że stawiał swoją duszę stale na szali — był to warunek niezbędny, by stać się sztukmistrzem psycho- i periagogii. Cóż z tego, że żaden z uwiedzionych młodzieńców i starców nie widział nigdy „Sokratesa w odurzeniu”? Sokrates mówił prawdę, kiedy twierdził, że wyznaje się tylko na „sprawach miłosnych”. Jak nikt inny zdawał też sobie sprawę z osobistego ryzyka, które bez obawy nazwać można „radikalnym”. Jasnowidzący Antystenes nazwie go „stręczycielem samego siebie”! (KS, 285).

Nie może kłamać jednak również głoszący apologię prawdy Alkibiades, kiedy eksponuje syleniczny charakter Sokratesowych mów — „mów erotycznych”. Wyrażenie, za pomocą którego Sokrates deklaruje swoje wiedne doświadczenie w „sprawach miłosnych”, brzmi dokładnie: „jestem strasznie biegły (mowny) (*deinos ta erotika* — *Uczta* 198d). Akcent pada na wielce osobliwe słówko *deinos*. Tłumacz wyklada jego daleką i zawiłą etymologię: „Greckie *deos*, „strach”, i *deinos*, „straszny” wiąże się ze staroindyjskim *dvesti*, „nienawidzi”, awestyjskim *dvaes* — „szkodzi”; oba wiążą się z *duei*, *dui*-, „dwoić”, „rozdwajać” (ZW, 124). Zgodnie ze starogreckim literackim użyciem słowo to znaczy wiele: „dziwny”, „straszny”, „niesłychany”, „niesamowity” — „groźny”, „potężny”, „przemóżny”, „gwałtowny” — „zręczny”, „biegły”, „przebiegły”, „sprytny” — „niezwyczajny”, „niepospolity”, „nieswojski”, „nietutejszy” (zob. *Odyseia* XI 633-635 i zwłaszcza *Antygona* 332-333). To „niesamowite słowo”, jak powie o nim Heidegger, stanowi „idealny” skalpel do przeprowadzenia operacji „otwarcia Sylena” i wydobywania na jaw „niesamowitości” erotycznej prawdy.

(W nawiasie: za pomocą tego samego słowa scharakteryzuje Platon w *Fajdrosie* (275d) istotę pisma — i to jego wieloznaczność, a nie domniemana ezo-

teryczna *agrapha dogmata*, stanowi właściwy szyfr do Platońskiej „agrafologii” i „ortografii”).

Raz jeszcze Alkibiades: „Gdy więc ten Satyr gra swoje arie na flecie... siłę dziwną posiada” (*Uczta* 216c). Deinosowe lichy... To nie aureola ani upierzone skrzydła unoszące wprost ku Słońcu, lecz kopyta, chwost i rogi stanowią najgłębsze znamię pokrewieństwa z bogami. „Rogata dusza”, która siedzi w Sokratesie i która rodzi jego „niesamowitość w mowie” — to najbardziej intymne potwierdzenie boskiego rodowodu Sylena.

Pan Sokrates. Dziwna historia w prologu *Protagorasa* (309ab): „Skąd się Sokratesie zjawiasz?” — wita wyraźnie rozochoczonego Satyra „znajomy”. Niepodobna ukryć: „z polowania na wdzięki Alkibiadesa”. Sokrates wygląda jednak, swoim zwyczajem, na zakłopotanego: „wiesz, dziwna rzecz, co ci chcę powiedzieć: Byłem przy nim, a nie zwracałem na niego uwagi, a nawet zapominałem o nim chwilami”. Pomiędzy nimi pojawił się „obcy” — „szczyt hellenńskiej mądrości” — którego Hippokrates zaanonsował, waląc „z całej siły łaską do bramy” Sokratesowego domostwa.

Skąd nagle ta chwila obojętności „na wdzięki Alkibiadesa”? Czyżby „niebezpieczny myśliwy” wyczuł swymi sylenowymi nozdrzami piękniejszy łup?

Zawieśmy to pytanie, by wrócić do niego krętą ścieżką.

Pierwszy zakręt w stronę najbardziej bodaj zagadkowego i najsilniej nasyczonego *ta erotika* dialogu. Ten dziwny — atypiczny — dialog, w którym Sokrates, pomny retorycznego i a-erotycznego niepowodzenia z pierwszej mowy, decyduje się w palinodii na nadludzki eksperyment, by oddać głos samemu Erosowi, od pierwszego kroku do ostatniego zdania dzieje się w cieniu ukradkowej obecności Pana. I na wspak: Od przepięknej modlitwy („Luby Panie...” — *Fajdros* 279bc) w podzięcie za dajmoniczne i deinosowe schronisko na czas wygłaszania *logos erotikos*, która znów skonstruowana wokół dialektycznej elipsy wewnętrznego i zewnętrznego, „pozoru i prawdy” („dajcie mi stać się pięknym od wewnątrz; a co mam od zewnątrz — *sic!* — niechaj z tym, co w środku, przyjaźń zawrze”) — do wspólnej z Fajdrosem przechadzki *extra muros*, by w ustronnej *katagoge*, w „miejscu wyglądającym na boskie”, w „przybytku Pana”, znaleźć właściwą erosową inspirację i miarę (zob. 227a – 230e, 236d, 238c). Pozamiejski, zatopiony w dionizyjskim cieniu *atopos*, w którym zawieszone zostają „normalne” relacje i prawa, rządzące stosunkami w obrębie *polis*. I właśnie tu Eros uobecnia się w całej swej okazałości. W tym nie-miejscu można się wyciągnąć na tyle swobodnie, by nie kryć wstydlivej „wewnątrz” *polis*... kosmatości. „Tu” naprawdę rozgrywa się „dramat satyrów i sylenów” (*Uczta* 222d). „Przybytek”, w którym skwarnym południem odpoczywa Pan, to jedyny w swoim rodzaju *symposion*, kiedy Sokrates bez wahania i bez reszty oddaje swój *logos* w jarzmo dajmona Erosa. „Naga” prawda „czystego” Erosa jest kosmata od pasa w dół i rogata na czubku głowy.

Drugi zakręt w stronę dialogu najbardziej bodaj sofistycznego i aporetycznego zarazem. Wymyślna etymologia imienia Pana (historycznie od *pao* — „paść”) stanowi niechybnie najgłębsze „wyznanie natury” Satyra. „Wiesz, że mowa (*logos*) wszystko (*to pan*) oznacza... i ma podwójną wartość — jest prawdziwa i fałszywa” — zwraca się Sokrates do niemal oniemiałego w całym dialogu Hermogenesa. „Czyż to, co prawdziwe, nie jest gładkie i boskie, i mieszka w górze wśród bogów, fałsz zaś nisko, wśród wielu spośród ludzi, jest chropowaty i koźli (*tragikon*) — tu najwięcej bajek i fałszu, w tragicznym życiu? Słusznie więc, żeby ten, który „wszystko” (*pan*) wyjawia i „zawsze porusza” (*aei polon*), był zwany *Pan aipolos* (Panem kozłarzem) — podwójnej przecież natury syn Hermesa, u góry gładki, u dołu chropowaty, podobny do kozła”. I konkluzja: „Jest więc Pan albo sam Logosem, albo jego bratem, jeśli jest synem Hermesa, wszak nie dziw, że brat do brata podobny” (*Kratylos* 408cd).

Gdzie się znaleźliśmy dzięki tym dwóm niespodzianym — sylenicznym — zakrętom?

Dziedzictwo Sokratesa Pana. Popadliśmy w najgłębszą i najciemniejszą studnię Platońskich — a więc „naszych” — dylematów dialektycznych. Okrężną drogą — nie napomykając ani o „ideach”, ani o „dobro-pięknie”, ani o *ousia ontos ousa*, ani o *to ontos on* itd., itd. — dotarliśmy po śladach kopytek Satyra do Platońskiego — a więc wciąż naszego — *to be and not to be*.

Jak to możliwe, by „podwójnej natury syn Hermesa”, „mistrz na polu mów” (*Fajdros* 263d) — ucieleśnienie samego Logosu, harmonijna i dzika pełnia arcyduchowego i arcyznysłowego — *logos erotikos* we własnej osobie rozdzielił się tak radykalnie na „gładkie i boskie” oraz „chropowate i koźle”? Jak to możliwe, by tęskniący za *copula* — *logos erotikos* doznał głębokiego rozszczepienia na „wysoką prawdę” i „niski fałsz”? Rzecz zgola nieprawdopodobna, by udziałem „gładko-chropowatej”, „bosko-kosmatej” erotycznej prawdy stał się ten rozkład, ta rozłaka, to rozstanie „prawdy” i „pozoru”, „prawdy” i „fałszu”, „prawdy” i „błędu”, „prawdy” i „kłamstwa”, której „my” — my wszyscy z jednego Platońskiego chitonu — jesteśmy nieprawymi bądź legalnymi spadkobiercami. W jaki sposób — na mocy czego — źródłowa dwuznaczność rozdwaja się na dwie spolaryzowane jednoznaczności? Krótko: jak prawda traci swoją prawdziwie erotyczną naturę?

Inaczej mówiąc: jak owa jedyna, niepodzielna, choć zawdzięczająca swą niepodzielność nieusuwalnej dwu- albo i wielo-znaczności „niesamowita prawda” udziela się „na dwoje”: udziela się *logos alethes*, który wypowiada to, co jest, i *logos pseudes*, który skazany jest odtąd na wypowiadanie tego, co nie jest? Najkrócej — w uścisku niewołącego swym prostactwem paradoksu: jak może być to, co nie jest? Platońska zagadka Sokratesa.

Jak to możliwe...? „Dwojenie”, „rozdwojenie”...? Czyżby deinosowe lichy porzuciło „na dobre” *pedion aletheias*? Czy nie na odwrót? Czy przewrotne lichy

nie kryje w sobie — na ostatnim ze swych stu den — mocy „dwojenia” i „rozdwajania”? Czy nie machnęło raz jeszcze swoim ogonem, by nas do cna zwieść, uwieść, odwieść, rozwieść...?

A przecież, bliźniaczy brat, ba! sobowtór Logosu, tańczący i grający na flecie Sokrates zdaje się nie znać tych znaków zapytania. „Przed nami stoi szczególna para: Sylen i Hermes. Między nimi delikatna figura sarny zwiastuje dziki świat, który uległ czarowi dionizyjskości i na którego gruncie, zaznaczonym linią rytmicznych i nieskończonych spiralnych meandrów, toczy się ta znacząca gra i zabawa bogów. O ile możemy się domyślać, nie jest to scena z dramatu satyrowego! Gdyby jednak była to taka scena, to także wtedy te rysy twarzy, zwierzęc-poważna i nadludzko inteligentna głowa i mimo to stapiająca się w jedność istota powiedziałyby nam wszystko. Sylen ma lirę i plektron Hermesa. A Hermes za nim, niemal jak sobowtór, jednakże wyraźnie rozpoznawalny dzięki kapeluszuwi ze skrzydłami i uskrzydłonym sandałom, trzyma w dłoni dionizyjskie naczynie Sylena. Zamienili się rolami i mogli to zrobić, albowiem w ich najgłębszej podstawie, tam gdzie także Hermes jest tylko Kabirem, łączy ich jedno i to samo: umiejętność wyczarowania jasnego życia z ciemnej otchłani, którą obaj są na swój sposób” (KK, 76).

I bądź tu mądry...

Koinos Hermes! „Niebawem pośpieszymy na sąd mądrości... a rozsądzać nas będzie Dionizos” (*Uczta* 175e).

Socrates as Pan. An Essay on superficiality

The essay offers a new approach to Socrates. The author focuses on the goatish and sylvanic nature of Socrates, and places him in the line of such characters as Satyr, Marsyas and, perhaps the most puzzling personality in the pantheon of the Greek mythology — Pan. This approach leads the author to the discovery of the originally erotic nature of truth and the irreducible ambiguity of the Greek *logos*.