

JERZY ONISZCZUK¹

Znaczenie i archaiczne korzenie braterstwa

Streszczenie

Dla kreowania wizji demokracji i wolności duże znaczenie ma przypominanie źródeł i sensu ważnych europejskich wartości, także takiej wartości jak braterstwo. Korzenie odnajdywane są w poezji przedarchaicznej, a później w refleksji pierwszych filozofów, a jeszcze bardziej sofistów i stoików. Braterstwo wyraża wspólne pochodzenie i dziedzictwo ludzi. Opisy rzeczywistości społecznej ujawniają współcześnie różne formy dyskryminacji, m.in. właśnie ze względu na pomijanie nakazu braterstwa. Gwarancja wyłącznie większościowego decydowania bez utrzymywania życzliwości powszechnej w ujęciu C. Znamierowskiego czy braterstwa nie zapewni ustrojowi demokratyczności. W tej sytuacji także problematyczna jest prawość ustaw.

Słowa kluczowe: braterstwo, epoka archaiczna, Homer, życzliwość powszechna, idea demokracji, postliberalizm, dyskryminacja

¹ Prof. dr hab. Jerzy Oniszczyk – Katedra Administracji Publicznej Szkoły Głównej Handlowej; e-mail: jerzy.oniszczyk@sgh.com.pl

JERZY ONISZCZUK

The Significance and Ancient Roots of Fraternity

Abstract

Reaching back to the sources and the meaning of essential European values is of great importance to creating the vision of democracy and freedom. This applies also to values such as fraternity. The root thereof is found in pre-ancient poetry, later in the reflection of early philosophers – especially of the Sophists and the Stoics. Fraternity stands for the common descent, background, and heritage of humans. Descriptions of social reality nowadays reveal various forms of discrimination, e.g. on account of passing over the imperative of fraternity. A guarantee of only majority decision-making without common kindness as defined by C. Znamierowski and without fraternity will not make a system democratic. In such circumstances, the righteousness of legal acts is also debatable.

Keywords: fraternity, the ancient period, Homer, common kindness, the idea of democracy, post-liberalism, discrimination

Braterstwo bywa różnie pojmowane. Może pojawić się jako stan emocji tłumu, gdy ludzie ulegają nastrojowi oczekiwania na wielkie wydarzenia. Ulegają poczuciu „braterstwa i jedności”. W takim nastroju ludzie czują się wyzwoleni, ośmieleni do działania, a wreszcie do niepoczuwania się do winy za popełnione zło. „Opuszczanie” takiego braterstwa wymaga obudzenia ludzi ze złudzeń².

Braterstwo bywa również chętnie wykorzystywane przez ideologie. Pierwsza scena filmowej komedii francuskiej z lat 70. XX w. rozpoczyna się od wielkiego napisu – hasła rewolucji francuskiej: „Wolność Równość Braterstwo”. A następnie poniżej tego hasła wyświetla się kolejny fragment tekstu: „Więzienie miejskie”³. Zaskakujące zestawienie, kojarzące się na pierwszy rzut oka z jakimś dowcipem, karykaturą czy chęcią wywołania zabawnego nastroju. Ale też niewielka doza krytycznej refleksji nad opisem rzeczywistości sprawia, że owo paradoksalne zestawienie zdań nie jawi się bynajmniej jako przynależne wyłącznie do gatunku komediowej, chwilowej rozrywki. Przywołany zestawienie zdań – napis, który miał być prześmiewczy, pojawił się w filmie z XX w., a więc w epoce, w której poddano ogromnej instrumentalizacji, ideologizacji i demagogizacji ważne dla kultury europejskiej wartości. Różne ideologie odwołują się do wartości pewnej wspólnoty, zwykle o charakterze plemiennym, narodowościowym, klasowym itd. i takie też „plemienne” podejście niejednokrotnie proponują w stosunku do braterstwa⁴, przyjaźni czy współpracy. Wiele ideologii projektujących utopie, sprawiedliwościowe naprawienie świata doprowadziło do ludobójstw. Wspólnoty ideologiczne proponują ograniczony zakres ochrony i istotnie różnią się od ukształtowanej prawnie wspólnoty demokratycznej uznającej wolność, równość i braterstwo. Można dodać, że nawet takie ideologiczne rewolucje wolnościowe, jak francuska, a jeszcze bardziej rosyjska, nie okazały zrozumienia dla zasad liberalnych⁵. I trudno o większy paradoks, ale dla idei wolności, sprawiedliwości, równości, solidarności czy braterstwa rewolucje likwidowały te wartości dla coraz większej liczby ludzi w świecie realnym.

² Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Kraków 2018.

³ Zob. też: J. Oniszczuk, *Equality and Democracy. The Use of Universal Kindness*, „Krytyka Prawa” 2011, 3(1), s. 253.

⁴ Termin „braterstwo” ma oznaczać przyjaźń, solidarność czy koleżeństwo, zaś „braterski” to przyjacielski, serdeczny, przyjazny. Z „braterstwem” kojarzone jest też zaufanie. Zob. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa 1978, s. 197.

⁵ T. Venclova, *Miało być szczęście, przyszła gilotyna*, „Gazeta Wyborcza” 28–29.05.2016, s. 29.

Wspomniany filmowy napis wydaje się urastać do rangi przewrotnego symbolu, tym bardziej, że w pierwszych dziesięcioleciach XXI w. wykształciła się dojrzała forma języka konfliktu i opresji. Stan ten kojarzony jest z dominacją na świecie neoliberalnej ideologii, która zakwestionowała kulturę obywatelskiej, demokratycznej i liberalnej *polis*, na rzecz totalnej opresyjnej konkurencji i rządów przemocy służących rynkom. Zrozumiałe, że w sytuacji zamieszania pojęciowego wprowadzanego przez ideologię i praktykę zwłaszcza neoliberalną ma znaczenie przypomnienie korzeni i sensu ważnych europejskich wartości, jak np. braterstwo. W owym przywoływaniu można dostrzegać sens strząsania zafalszowań wartości fundamentalnych dla kultury europejskiej. Inaczej mówiąc przypomnienie o „skale macierzystej” współczesnych wartości pomaga w odtwarzaniu ich prawdziwego sensu dla utrzymania chociażby wizji poprawnej idei demokracji.

Można tylko najogólniej przypomnieć, że wartości oznaczają przede wszystkim wzajemne relacje między człowiekiem i światem. Zbiorowe ich wytwarzania powoduje zbiorowy charakter wartości, a nadto wyróżnia się je ze względu na kryterium publicznego bądź prywatnego znaczenia. Przypisywanie wysokiego stopnia „publiczności” dotyczy tych dóbr, które służą nie tylko członkom grupy, która je wytworzyła, ale mogą być użytkowane przez innych ludzi. Produkowanie i konsumpcja dóbr w ramach określonych struktur postrzegane jest jako znaczące dla istoty porządku społecznego. Wśród różnych dóbr wyróżniane są te na sprzedaż i takie zbiorowe, jak przyjaźń, akceptacja, wzajemne wspieranie się czy solidarność⁶. Ale też można dodać, że miłość, przyjaźń czy sympatia traktowane są jako uczucia, które mają znaczenie dla charakteru ludzkiej społeczności, albowiem występują jako sposoby przełamywania i zmniejszania poziomu agresji. Dowodzi się, że osobnicy, którzy nie przejawiają agresji, tracą mniej energii, mają mniej stresu, więc mogą skupić się na czymś ważnym⁷, mogą rozumieć konsekwencje działań. Ich ekonomiczne, „energooszczędne” podejście przez to, że nie tyle skupiają się na burzeniu, konflikcie i niechęci, co poszukują tego, co ma sens wartości dodanej, sprawia, że są postrzegani jako ludzie rzeczywiście twórczy i prospołeczni.

Szczególnie ważna dla systemu wartości znaczących dla rozwiązywania problemów na świecie, a więc nie jednostkowych, stanowych czy klasowych okazała się zwłaszcza oświeceniowa (choć nie tylko) wizja humanistyczna, a w tym uzasadniająca jej twierdzenia myśli zwłaszcza o solidarności międzyludzkiej, o braterstwie czy powszechnej życzliwości. Na przykład, owa solidarność przedstawiona została jako wynikająca z faktu wspólnego pochodzenia ludzi i związana z od-

⁶ Zob. np. teoria solidarności grupowej M. Hechtera jako teoria racjonalnego wyboru w: J.H. Turner, [w:] *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 350 i n.

⁷ A. Kruszewicz, *Polityka w świecie zwierząt*, „Dziennik Gazeta Prawna” 15–17.07.2016, s. A14–15.

powiedzialnością za wspólną przyszłość ludzkości, a więc dostarczająca podstawy dla wytwarzania polubownych sposobów rozstrzygnięcia konfliktów. To przyjaźń i solidarność, jako podstawowe pojęcia, mają same w sobie służyć uporządkowaniu relacji współistnienia; w takiej sytuacji unikalność (zróżnicowanie) ludzi nie uzasadnia przeciwstawiania ich sobie. Znaczący dla tej wizji jest oświeceniowo-rozumowy kantowski ogląd rozwiązywania problemów ludzkości z pozycji „obywatela świata” i jego myśl o kulturze gościnności. Z okoliczności bowiem, że ludzie żyją na powierzchni Ziemi i nie mają dokąd pójść, filozof wnosił, iż muszą zastanowić się nad nakazem Natury o potrzebie gościnności (światowej) i nad koniecznością pokojowego współżycia; wyjście miało znaleźć się we wspomnianej solidarności międzyludzkiej⁸.

Na ową użyteczność przyjaźni, braterstwa czy solidarności zwrócono uwagę już w epoce przed- i archaicznej. Zaś w XX w. myśl o znaczeniu braterstwa pojawiła się w fundamentalnej dla wolności i praw człowieka rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 217 A (III) z 10 grudnia 1948 r.⁹ Wedle art. 1 owej Deklaracji Praw Człowieka, wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa. Z kolei art. 2 określa, że każdy człowiek jest uprawniony do korzystania z wszystkich praw i wolności wyłożonych w niniejszej Deklaracji, bez względu na różnice rasy, koloru skóry, płci, języka, religii, poglądów politycznych

⁸ J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012, s. 862.

⁹ We wstępie tego dokumentu stwierdzono: „Zgromadzenie Ogólne ogłasza uroczyste niniejszą Powszechną Deklarację Praw Człowieka jako wspólny cel dla wszystkich ludów i narodów, aby każda jednostka i każdy organ społeczeństwa, zachowując stale w pamięci niniejszą Deklarację, dążyły poprzez nauczanie i wychowanie do coraz pełniejszego poszanowania tych praw i wolności i aby zapewniły poprzez stopniowe kroki o zasięgu krajowym i międzynarodowym ich powszechne i skuteczne uznanie i poszanowanie, zarówno wśród ludów samych państw członkowskich, jak i wśród ludów terytoriów pod ich jurysdykcją”. Wśród uzasadnień uchwalenia Deklaracji pojawiło się stwierdzenie, że to z powodu braku poszanowania i pogardy dla praw człowieka doszło do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości. Dlatego uznano, że najwznioślejszym celem człowieka jest dążenie do świata, w którym ludzie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku. Z treści wstępu wynika też pogląd, że dla praw człowieka istotne jest popieranie rozwoju przyjaznych stosunków między narodami. W rezolucji wyrażono też wiarę Narodów Zjednoczonych w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej i w równe prawa mężczyzn i kobiet, a także wypowiedziano stanowczą wolę NZ popierania postępu społecznego i polepszania warunków życia w większej wolności. Jeżeli chodzi o pełną realizację Deklaracji, tj. zapewnienie powszechnego poszanowania i przestrzegania praw człowieka oraz podstawowych wolności, to wyrażono stanowisko, że będzie temu służyła współpraca państw członkowskich z Narodami Zjednoczonymi, jednakowe podejmowanie tych praw i wolności, a także uznano za istotne, aby prawa człowieka były chronione przez przepisy prawa, tak aby człowiek nie musiał, doprowadzony do ostateczności, uciekać się do buntu przeciw tyranii i uciskowi.

lub innych przekonań, narodowości, pochodzenia społecznego, majątku, urodzenia lub jakiegokolwiek inne różnice. Nie wolno ponadto czynić żadnej różnicy w zależności od sytuacji politycznej, prawnej lub międzynarodowej kraju lub obszaru, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy jest on niepodległy, powierniczy, autonomiczny lub poddany innym ograniczeniom suwerenności.

Korzenie tej niezwykle ważnej deklaracji NZ z 1948 r., odnajduje się w największym stopniu w normie wolności ujętej w dwóch wcześniejszych deklaracjach państwowych. Pierwszą jest *Deklaracja niepodległości* trzynastu Stanów Zjednoczonych Ameryki z 1776 r. Drugim aktem o założycielskim znaczeniu jest francuska *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r., wedle której: wolność człowieka polega na możliwości czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym. Ta wolność służyć ma przeciw dowolności tyranii, oligarchii czy swobodzie anarchicznej. Nie może być realizowana kosztem innego człowieka; wyrasta z ludzkiej podmiotowości oraz prawa i odpowiedzialności człowieka za swój los. Związana jest z indywidualnym człowiekiem, który ma swoje interesy. Wolność może miarkować tylko prawo (prawne ograniczenie) i podobna wolność innego człowieka (godzenie wolności). Tak rozumiana wolność nie może być ograniczana przez nieformalne reguły takiej czy innej grupy. Deklaracja z 1789 r. obok wolności uznała niezwykłą ważność równości i braterstwa (*liberté, égalité, fraternité*). Wartości te pojawiły się jako proceduralne i materialne podstawy, warunki *sine qua non* demokracji. Inaczej mówiąc, bez istnienia odpowiedniego poziomu braterstwa i równości demokracja będzie miała charakter fasadowy. Zatem dyskryminacja, krzywdzenie z jakiegokolwiek powodu, a także pomijanie nakazu braterstwa oznaczają, że ustrój nie jest demokratyczny.

Braterstwo, jak zaznaczono, jest **fundamentem** demokracji. Można tu odnotować, że wśród różnych współczesnych uzasadnień sensu braterstwa dla demokracji znajduje się ideał demokracji w postaci wzoru życzliwości powszechnej Czesława Znamierowskiego. Owa wizja normatywna (moralna) akceptuje podstawowe „rysy” demokracji, o ile „w państwie, formalnie demokratycznym, dzieje się naprawdę po jej myśli, zgodnie z jej dążeniem do powszechnej szczęśliwości”. I tylko te osoby, które postępują wedle koncepcji „życzliwości powszechnej” prezentują postawę demokratyczną. Jest tak dlatego, że, jak uważa Znamierowski, to życzliwość powszechna zainspirowała ideał demokratycznego ustroju uwzględniający pragnienie równości, wolności i braterstwa¹⁰. Sens braterstwa znalazł się też w wizjach stowarzyszeniowych np. Abramowskiego. Według wizji filozofa państwo nie zapewnia człowiekowi koniecznej autonomii. Taką podmiotowość dostarczają wolne kooperatywy będące szkołą samorządu społecznego i demokracji. Proponując

¹⁰ Cz. Znamierowski, *Szkola prawa. Rozważania o państwie*, Warszawa 1999, s. 502–504.

kooperatywę, Abramowski kieruje uwagę na braterstwo, solidarność, zespolenie dobrowolne, a także przyjaźń. Podnosi te cechy do godności absolutu¹¹. W socjalistycznych XIX-wiecznych utopiach proponowano likwidowanie napięć pomiędzy interesem własnym i wspólnym za pomocą własności państwowej i usunięcie konkurencji na rzecz braterskiej współpracy. Podejścia te zaproponowały antropologię uznającą, że człowiek urzeczywistnia się tylko przez afirmację związków z innymi ludźmi opartych na idei braterstwa. Uspołecznieniu człowieka miała przeszkadzać własność prywatna. Zatem wolność można osiągnąć, zmieniając struktury społeczne i własność¹². Saintsimoniści w postępie pojęć moralnych, dzięki którym ludzie dochodzą do uświadomienia przeznaczenia społecznego, znaleźli ogólne prawo historyczne. Rozwój uczuciowy miał prowadzić do zaniku egoizmu ludzkiego i zwycięstwa solidarności międzyludzkiej. W rozwijającej się społeczności odkryto organizm dążący do „zrzeszenia powszechnego”. Ten jej wzrost umożliwia prawo postępu będące „prawem fizjologicznym”, „absolutnym”. Celem działań ludzi miało być urzeczywistnienie za pomocą sposobów naukowych tego, co „wieszczą uczucia”, tj. braterskiej więzi. Saintsimoniści wątpili, aby sensem działań na świecie było tworzenie konstytucji gwarantującej prawa człowieka, zaś zasadniczą formą wiążącą społeczeństwo była „więź podatkowa”. Fundament widzieli w interesie wspólnym, a nie osobistym. Stąd czerpała ich krytyka istnienia własności prywatnej¹³.

Wspomniano o archaicznych, a nawet przedarchaicznych początkach wykształcania myśli o braterstwie. I tradycyjnie stoicy przywoływani są jako twórcy koncepcji braterstwa między ludźmi. To w ich koncepcji, ale też starszej wizji sofistów i młodszej epikurejskiej, odnajdywane są korzenie tzw. praw człowieka. Filozofowie, kształtując wizję o prawach naturalnych ludzi, zakładali, że człowiek powinien mieć jakieś prawa. Na przykład sofista Antyfon (V w. p.n.e.) twierdził, że z natury ludzie są równi, a podstawowym prawem natury jest zachowanie życia przez człowieka. W filozofii sofistycznej odnajdywane są źródła poglądu o istnieniu pewnych wolności człowieka i o przysługujących mu prawach, chociaż realnie nie istniały jeszcze rozwiązania chroniące go przed państwem. Jeżeli chodzi o obszar kształtowania się wolności, to uznawano, że następuje to w życiu publicznym¹⁴.

¹¹ R. Paradowski, *Światopogląd Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1990, s. 65, 139 i powoł. E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 344, 422 i n.

¹² Zob. C.H. Saint-Simon, *Wprowadzenie do prac naukowych XIX wieku (z lat 1807–1808)*, *Katechizm industrialistów (z lat 1823–1824)*, *Nowe chrześcijaństwo (z 1825 r.)*.

¹³ S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2003, s. 296–297.

¹⁴ J. Oniszczuk, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s. 58; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Lublin 2000, s. 88.

Sofistyczne propozycje kształcenia związane były z określonymi wartościami obywatelskimi. Za takie zaś uznawali np. „kierowanie się rozsądkiem politycznym w ocenianiu prawa stanowionego (Protagoras), uznania równego statusu obywateli na mocy prawa natury (Hippiasz z Elidy, Antyfon) czy konsekwentnego dążenia do rozwijania swoich zdolności intelektualno-etycznych, niezbędnych do osiągnięcia szczęścia (*eudaimonia*) i mądrości (*sofia*) (Gorgiasz, Sokrates)”¹⁵. W koncepcji tych myślicieli doskonalenie kompetencji przez obywateli nie było związane jedynie z sensem życia w *polis*, ale także z możliwością bycia „obywatelem świata”. Ten status był bowiem pochodną takiego postępowania człowieka, które umożliwiałoby mu życie zgodne z regułami prawa natury. Treść tego prawa nie wyznaczały decyzje władzy ani ograniczenia geograficzne. W tym podejściu odnajduje się wizję kosmopolitycznego obywatelstwa (członkostwa w światowej wspólnocie). Projekt tej wspólnoty (*cosmopolis*) pojawia się jako fundament myślenia uznającego „egalitaryzm, braterstw[o] i wzajemn[y] szacun[ek] jako uniwersaln[e] dyrektywy postępowania obywatelskiego”¹⁶. W tym nastawieniu polityka opisywana jest jako obszar „aktywności obywatelskiej, podejmowanej pospołu przez rządzących i rządzonych w imię realizacji etycznych i filozoficznych ideałów dobra, sprawiedliwości, wolności i szczęścia”. W sprzeczności z tą koncepcją jest projekt polityki tych sofistów, którzy „wyprowadzali normy postępowania z idei prawa silniejszego, antyegalitaryzmu i relatywizmu” (Kallikles, Trazymach, Kritias)¹⁷.

Pewien przykład nawiązania do starszych tradycji myśli o demokracji i do opisów epoki sofistów dotyczących braterstwa i przyjaźni przedstawia **mowa polityczna Peryklesa** z początku wojny Peloponeskiej dotycząca ustroju politycznego Aten. Polityk ten stwierdził, że nazywa się go „demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeżeli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznanie pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów. W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli zajmie się tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprowadzie

¹⁵ K. Dziubka, *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spółczesność obywatelska*, Wrocław 2001, s. 101.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteście posłuszni każdorazowej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisany, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę [...]. Myśmy też tworzyli najwięcej sposobności do wypoczynku po pracy, urządzając przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne oraz pięknie zdobiąc nasze mieszkania, których urok codzienny rozprasza troski. Z powodu zaś wielkości miasta zwozi się tutaj towary z całej ziemi; możemy tedy na równi rozkoszować się wytworami obcych narodów co i naszymi własnymi". Także w sprawach wojennych Ateny miały różnić się od nieprzyjaciół (Sparty), albowiem jak mówił Perykles: „Miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom: mamy bowiem zaufanie nie tyle do działań i podstępów wojennych, ile do własnej odwagi w działaniu. (...). Przecież jeśli idziemy naprzeciw niebezpieczeństw raczej w lekkim nastroju niż wśród trudów i mozołów i jeśli odwaga nasza jest raczej wrodzona, niż płynie z posłuszeństwa prawom (...). U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. Zawsze sami oceniamy wypadki i staramy się wyrobić sobie trafny sąd; nie stoimy na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, że najpierw trzeba dać się pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi. (...) i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem”¹⁸.

W powyższej mowie Peryklesa nastąpiło nawiązanie do innej tradycji greckiej, niż ateńska, a mianowicie do spartańskiej. Ta z kolei wiązana jest ze szczególnym przypadkiem etosu hoplitów i ich znaczenia w zmilitaryzowanej *polis*. Ale też dosyć powszechnie dowodzi się, że wpływ na wykształcanie się idei i praktyki równości, wolności i demokracji w Grecji miał rozwój cywilizacji wojskowej hoplitów. Szczególnego znaczenia dla kwestii etyki nabrało prowadzenie walki w formie falangii (*phalanx*). Taktyka, w ramach której hoplita chronił tarczą nie tylko swoją lewą stronę, ale także prawą sąsiada, wymuszała szczególny porządek i kontrolowaną odwagę hoplitów, gdyż jakiegokolwiek opuszczenie szyku naruszało spójność falangi i wprowadzało zagrożenia dla pozostałych¹⁹. Szczególne znaczenie w uzbrojeniu hoplity stanowiła tarcza, która umożliwiła częściową ochronę wojownika

¹⁸ Zob. mowa Peryklesa ku czci poległych w 430 r. p.n.e. w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Warszawa 1988, s. 107–108.

¹⁹ O. Murray, *Narodziny Grecji*, Warszawa 2004, s. 169 i n.

stojącego po lewej stronie. Na ważne znaczenie tarczy ma też wskazywać m.in. przestroga Spartanek-matek wręczających synom tarcze, aby wracali z nimi, lub na nich. Niesławą okrywali się w Sparcie hoplici, którzy porzucali swoje tarcze, natomiast nie było niesławą pozbycie się hełmu i czy napierśnika, albowiem w tym drugim przypadku chodziło o uzbrojenie chroniące samego żołnierza, zaś tarczę hoplita nosił dla ochrony, dla dobra całej linii²⁰. Każdy hoplita w tym „murze” tarcz stanowił część połączoną. Jako element musiał być tej samej jakości jak pozostałe elementy. W tych warunkach zanikały różnice między członkami klas na rzecz koniecznej solidarności i jednolitości. Przewodziła im myśl, że stanowią społeczność równych wspólnie walczących o swoją sprawę (dobro wspólne). To podejście zastępowało koncepcję wyróżniającą indywidualistów toczących pojedynki przed frontem wojowników czy na polu walki. Ciężkozbrojny hoplita polegający na towarzyszach miał utrzymać linię (szereg). W sytuacji pęknięcia linii dochodziło do klęski. W każdym razie zmiany, które pojawiły się w wojsku, wpłynęły na system polityczny i etyczny ówczesnego społeczeństwa greckiego. Wspomniano, że przemiany dotyczące armii nie dokonywały się jednorazowo w VIII czy VII w. ale rozciągały się w czasie. Stąd też wpływy wzorów wypracowanych w armii hoplitów na demokrację i jej wartości pojawiły się wraz z dojrzewaniem tej formacji.

Koncepcji nowej armii miało towarzyszyć inne podejście umysłowe do wojny, inne miało być wychowanie młodych żołnierzy, zwłaszcza w modelowej (czy raczej wyidealizowanej) Sparcie. Zorientowane ono było zwłaszcza na ład, dyscyplinę, spokój oraz samokontrolę szkolonych. Założeniem było, że w wojnie nie chodzi o mordowanie, ale o zwycięstwo. Propagowanie nowej wizji armii, jej podejścia do sensu wojny i samej bitwy znalazło się w nowym typie poezji. Zaproponowała ona inne postawy moralne w porównaniu do kanonu homerowskiego. W nowej poezji ma miejsce nawoływanie i zachęcanie do bohaterskiej walki, na podobieństwo walk herosów, ale też pojawiają się nowe uzasadnienia żądające zdyscyplinowanego męstwa w boju. We wzorcowej dla nowej sytuacji poezji Tyrtajosa ze Sparty (druga poł. VII w. – w okresie drugiej wojny messeńskiej), pojawiają się opisy cech dzielności, waleczności, wytrwałości, opanowania, chwały i sensu walki w postaci poświęcenia dla ojczyzny²¹, a także nawoływania do nieopuszczania w walce współobywateli, a zwłaszcza starców²². Opiewając zaś samą walkę, poeta zwraca uwagę

²⁰ P. Krenz, *Warfare and Hoplites*, [w:] H.A. Shapiro (red.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007, s. 62.

²¹ B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 190–192 i i powoł. J.-P. Vernant, *Annuaire du Collège de France 1981–1982, Résumé des cours et travaux*, t. 82, s. 414–416.

²² T. Zieliński, *Grecja niepodległa*, Warszawa 1995, s. 42.

na dyscyplinę i jej znaczenie dla losów bitwy; zachęca do wytrwania podczas walki w szyku falangi. W utworach tego poety odnajdywane są nowe reguły moralne „epoki hoplitów”, którzy postrzegani są jako określona grupa społeczna. W miejsce homeryckiego pojmowania *arete* (doskonałości) pojawia się nowe rozumienie cnoty, tj. niewzruszona odwaga niezbędna hoplitom w walce. Poeta odchodzi od arystokratycznej doskonałości, od wizji, że zaszczyty bohatera po śmierci przyznawane są przez arystokrację, ale mówi, że stanowią one wyraz uznania całej wspólnoty. Poeta, który przedstawił powiązanie odwagi z życiem całej społeczności, zaproponował też nową rolę państwa w stosunku do żołnierzy. Do niego należało teraz określenie i gwarantowanie reguł moralnych wojowników. Inaczej więc niż w utworach Homera podkreślających chwałę rodziny poległego²³, nowa poezja wojenna uznaje że „śmierć za własną społeczność już sama w sobie jest chwalebna”. W interpretacji Tyrtajosa *polis* okazała się równie istotna „jak rodzina i ziemia”. Nowa etyka zaproponowała „służb[ę] jednostki w interesie państwa” i z wytworzeniem tej wizji związane jest zainicjowanie drogi „przechodzenia od homeryckiej etyki współzawodnictwa do etyki współpracy. W miejsce podążania za osobistymi zaszczytami został zaproponowany patriotyzm, zaś wytrwałość i nieustępliwość określiły nową treść odwagi. Szczególne następstwo tych przemian odnajdywane jest w wykształcaniu się świadomości grupowej hoplitów i zbioru jej wartości; w walce bowiem nie miało znaczenia pochodzenie czy zamożność, ale męstwo, które miało fundamentalne znaczenie dla spójności falangi i musiało zatem cechować wszystkich walczących w szyku w równym stopniu. Nowa taktyka falangi spowodowała, że wojownicy spartańscy pochodzący z ludu na polu bitwy nie różnili się, jeżeli chodzi o charakter uzbrojenia i wyszkolenie, od arystokratów. Stąd też fundamentalne zasady prowadzenia walki, tj. „współpraca i równość” żołnierzy-obywateli nie mogły nie dać znaczącego efektu w praktyce politycznej *polis*²⁴, a także w refleksji etycznej i wreszcie filozoficznej. W identycznej funkcji wojowników w boju bez względu na pochodzenie i zamożność odnajduje się uzasadnienie silnego związku falangi z *polis* traktowaną jako taki typ społeczności, który niezależnie od podziałów zachowuje mocne więzi między członkami wspólnoty obywatelskiej²⁵.

Do powyższych opisów należy dodać istnienie między greckimi *poieis* już w epoce archaicznej połączeń o charakterze relacji osobistymi między znaczącymi osobami. U podstaw tych stosunków znajdowały się tzw. więzy gościnności (*xenia*). Ta prywatna instytucja polegała na wzajemnym zobowiązaniu konkretnych przyjaciół (*xenoi*) do udzielania gościny i wsparcia, gdy znaleźli się w mieście przyjaciela. To

²³ Homerowski bohater miał walczyć do końca za swoją rodzinę, jego *oikos* i *kleros*.

²⁴ O. Murray, op. cit., s. 169–184, 194, 249.

²⁵ B. Bravo, E. Wipszycka, op. cit., s. 193.

z tej praktyki wykształciła się w *poleis* instytucja quasi konsularna – *proxenia*. Osoba będąca *proxenos* mogła działać w zastępstwie przyjaciela (*pro-xenos*) w mieście goszczącym w stosunku do wszystkich przybyszów z innego konkretnego polis. Wykonywanie powyższej funkcji nie było sprawowaniem oficjalnego urzędu²⁶.

Zaznaczona wyżej wizja sofistów zamykała epokę archaiczną i pojawiała się w kolejnej. Zaś poszukiwania stoików wykształciły się w późniejszej epoce. Są one niezwykle znaczące dla współczesności, gdy m.in. pojawił się problem tzw. globalizacji powiązań oraz praw, w tym w odniesieniu do praw człowieka. Można np. przypomnieć, że kształtowanie podstaw wizji globalizacji przypisuje się filozofii stoików, której twórcą był Zenon z Kition (335–264 p.n.e.). Filozofia ta zaproponowała idee powszechnego braterstwa i trwałego pokoju. W ujęciu stoików globalizacja była pochodną owego braterstwa i oznaczała przekształcenie świadomości ludzkiej. Od tej wizji odbiega współczesna rzeczywistość globalizacja, albowiem dzisiejsze procesy globalizacji, jak łatwo dostrzec, mają głównie miejsce w zakresie „jednoczenia świata” przez rynki finansowe, tzw. globalne korporacje, w obszarze cywilizacji technicznej czy „amerykanizację” kultury²⁷.

W ujęciu stoików pojawiło się prawo naturalne jako oparte na rozumie wszech natury i uznanie, że ludzie jako istoty rozumne mają w nim swój udział, a także, iż ludzie są sobie równi i mają równe prawa. Z wizji o istnieniu lepszego stanu przedpaństwowego, doskonalszej natury wywodzono także wizję o godności czy braterstwie ludzi. Można tu mocniej odnotować, że to właśnie stoikom przypisuje się sformułowanie wyraźnej myśli o powszechnym braterstwie. Pojawił się też pogląd o czynieniu dobra i powszechnej miłości bliźniego. Stoicki człowiek z natury jest dobry, zaś zło miało pochodzić z zewnątrz. Wizja stoicka oddziela od siebie prawo stanowione i sprawiedliwość. Możliwe było sprawiedliwe prawo pozytywne, o ile odpowiadało ludzkiej godności, miłości bliźniego, a zwłaszcza równości. Istnienie prawa stanowionego sankcjonowanego przez prawodawcę uznawano za konieczne jedynie dla tłumu (głupców), gdyż nie umie on korzystać z rozumu. Tym, co cechuje stoicyzm, jest więc racjonalizm w tłumaczeniu świata; świat stoików rządony był przez wszystko obejmujący rozum.

Osiągnięcia wielkich nurtów filozofii sofistycznej i stoickiej miały ogromne znaczenie dla filozofii epoki oświecenia; także te dotyczące braterstwa między ludźmi. Ale koncepcje te nie były jakimś samorodnym wytworem. Można zaznaczyć

²⁶ M.H. Hansen, *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, Warszawa 2011, s. 185–187, 199–200 i powoł. tam literatura.

²⁷ M. Szyszkowska, *Etyka*, Białystok 2010, s. 55.

bowiem, że elementy myśli o braterstwie ludzi pojawiły się już w najstarszej poezji Homera.

Wspomniany poeta zaproponował np. myśl o ogólnoludzkim znaczeniu Zeusa, o jego uniwersalności. Wskazują na to zasmucone słowa boga w *Iliadzie*, gdy widzi Achillesa ścigającego pod Troją Hektora: „Biada mi! Męża, którego miłuję, widzą me oczy, / Jak go w krąg murów ścigają i serce me boleść przenika”. W owym zdaniu odnajdywany jest zresztą nie tylko pogląd o jednym bogu dla Greków i nieprzyjacielskich Trojan, ale też w owym sformułowaniu o miłowaniu Hektora przez Zeusa ma poeta formułować humanitarne podejście do ludzi²⁸. Próba refleksji etycznej Homera nie prezentuje jeszcze krytycznego podejścia, natomiast odnajduje się w niej pewien spójny namysł uznający, że „człowiek, który czci bogów i jest im posłuszny, ma zawsze przewagę nad ludźmi zarozumiałymi i nikczemnymi; ci zaś nie mogą wymknąć się boskiej pomście”²⁹. Dla pierwszych wielkich filozofów wzory herosów stanowią podstawę refleksji. Przecież podczas swojego procesu Sokrates odnosi się do wyobrażonej krytyki, że sam wywołał sytuację, która zagraża jego życiu. Odnosząc się do niej filozof przedstawił wielce znaczącą myśl: „Wynika z tego, że bohaterowie, którzy zginęli pod Troją, a zwłaszcza syn Tetydy nie są godni szacunku (...) kiedy Tetyda ostrzega Achillesa »synu mój, jeśli pomścisz śmierć twego towarzysza Patroklesa zabijając Hektora, ty sam wkrótce potem umrzesz« Achilles pogardził lękiem przed śmiercią, bojąc się o wiele bardziej żyć z plamą na honorze, gdyby nie pomścił przyjaciela”³⁰. Etyka bohaterów Homera charakteryzowana jest jako etyka indywidualistyczna, bo cześć (*time*) jest atrybutem związanym tylko z jednostką. Taka indywidualistyczna etyka dotyczy nie tylko jednostki – człowieka, albowiem „Nawet bogowie niewiele troszczą się o czyjąkolwiek *time* poza swoją własną”³¹. Wyjątkiem od zasady zabiegania o wyłącznie własną *time* był nakaz udzielenia pomocy przyjacielowi³². Walka zaś o ciała poległych przyjaciół oznaczała także zapewnienie duszom bohaterów spokoju³³.

Z kolei drugi z największych poetów Hezjod zaproponował różne sentencje-gnomy (*Prace i dni*) w których pojawiły się składniki braterstwa i przyjaźni, jak np.: „Kochaj przyjaciół, a tym, co życzliwi, okazuj życzliwość”; „A jeśli przypadkiem

²⁸ T. Zieliński, op. cit., s. 21–22.

²⁹ G. Reale, *Myśl starożytna*, Lublin 2003, s. 84.

³⁰ Cyt. Sokrates w: J.V. Luce, *Homer i epoka heroiczna*, Warszawa 1987, s. 297.

³¹ Tylko w odniesieniu do Zeusa twierdzi się, że w sposób ogólny czuwał nad tym, „aby zwyciężyła sprawiedliwość, lub przynajmniej starał się chronić pewne podstawowe zasady, choćby takie jak te, na których opierały się związki gościnności”, O. Murray, op. cit., s. 75.

³² J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 10; D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 48.

³³ J. Parandowski, *Homer, [w:] Homer, Odyseja*, Warszawa 1964, s. 20.

się zdarzy, / Że cię o przyjaźń poprosi i krzywdę wyrówna, co zaczął, / Przyjmij go w łaskę, bo rzeczą niedobłą jest zmieniać przyjaciół”.

Późniejsi poeci gnomiczni proponowali kolejne składniki do myślenia o braterstwie czy przyjaźni. Na przykład wśród nauk Pittakosa z Mityleny (ok. 640–569) miały być m.in.: „Przebaczenie jest lepsze niż zemsta”, Miał też radzić: „Nie mów źle o przyjaciółach, a także o nieprzyjaciółach”, „Dbaj o prawdę, wierność, wiedzę, zręczność, przyjaźń, staranność”³⁴. W radach Biasa z Prieny można dostrzec rolę prawnika. Twierdził bowiem, że „woli rozstrzygać spory między nieprzyjaciółmi niż między przyjaciółmi, bo rozsądzając na rzecz jednego przyjaciela, traci drugiego, sądząc zaś nieprzyjaciół zdobywa jednego przyjaciela”. Jeżeli chodzi o podejście do przyjaźni, to zalecał, aby „tak kochać przyjaciół, jakby oni mieli nas kiedyś znienawidzić”, co wynikało z jego poglądu, że większość „ludzi jest zła”³⁵. Jeszcze inny mędrzec Klobulos z Lindos miał mówić, zdaniem Laertiosa, że „przyjaciółom należy dobrze czynić, aby stali się jeszcze lepszymi przyjaciółmi, a nieprzyjaciółom należy także dobrze czynić, aby pozyskać ich przyjaźń. Strzec się bowiem należy nagany przyjaciół, a zdrady nieprzyjaciół”. Radził też, aby „unikać wyrządzania ludziom krzywd”, „nie stosować nigdy przemocy” i także „nie zachowywać wrogości”³⁶. Do wypowiedzi Chilona (miał być eforem ok. 560/557 bądź 556/553) miały należeć: „Panuj nad językiem, zwłaszcza w czasie uczt. Nie obmawiaj bliźnich, bo usłyszysz wiele przykrych rzeczy o sobie. Nikomu nie groź, bo jest to cechą kobiet. Spiesz do przyjaciół raczej wtedy, kiedy spotyka ich nieszczęście niż powodzenie. Kojarz skromne małżeństwa. Nie mów źle o zmarłych. Szanuj podeszły wiek. Strzeż się siebie samego. Wybierz raczej stratę niż haniebny zysk, tamta bowiem raz cię zaboli, ten zaś boleć będzie zawsze. Nie śmieję się z cudzego nieszczęścia. Będąc silnym, bądź łagodnym, aby bliźni raczej cię szanowali, niżby mieli się ciebie bać”. Natomiast jako powiedzenie mędrca o dużym uznaniu miało być: „Złoto sprawdzamy kamieniem probierczym, uzyskując w ten sposób oczywisty dowód jego prawdziwości, za pomocą złota natomiast sprawdzamy sposób myślenia ludzi dobrych i złych”³⁷.

Uznaniem jako mędrzec, niekoniecznie należący do siedmiu (Arystoteles), ale też jako prawodawca, cieszył się tyran Periander z Koryntu (625–585). Wydaje się, że posiadał on pewną głębszą świadomość zagrożeń związanych z tyranią³⁸, albowiem miał mówić, że: „ci którzy chcą bezpiecznie sprawować władzę tyranów,

³⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 48–51.

³⁵ Ibidem, s. 53–55.

³⁶ Ibidem, s. 57–58.

³⁷ Ibidem, s. 45–48.

³⁸ Miał się przyjaźnić z tyranem Miletu Trazybulem i pytać go o sposób sprawowania władzy.

powinni się otaczać życzliwością, a nie bronią”. Uznawał też wyższość demokracji od tyranii, ale w sprawie utrzymania tyranii twierdził, że „niebezpiecznie jest i dobrowolnie ustąpić, i wbrew woli utracić władzę”. I zapewne, nie tylko ogólny sens, ale też jako przydatny dla prowadzenia jakiejś lepszej tyranii, mogły posiadać jego mądrościowe nauki. Periander miał bowiem mówić, że „dobrą rzeczą jest spokój, niebezpieczną porywczosć”. Do jego rad należały też „Wobec przyjaciół zarówno w ich szczęściu, jak i w nieszczęściu bądź jednakowy”³⁹.

Osiągnięcia najstarszych filozofów następujących po epoce poetów i mędrców przedstawiają się jako próba korelacji między dobrze uporządkowanym kosmosem i *polis*, co oznaczało, że np. w mieście-państwie, na podobieństwo naturalnego świata, przesada i niesprawiedliwość przynoszą karę (Anaksymander)⁴⁰. Naturalna wizja moralności (Empedokles) zwróciła uwagę na ontologiczne relacje między różnymi rodzajami istot (bytów) na świecie i na to, które związki uzasadniają uznanie i przyjaźń między ludźmi a innymi bytami⁴¹. Wyrażono też pogląd, że ład wszechświata może być wyznaczony przez prawo (Anaksymander), a sprawiedliwy człowiek jest pochodną ustalenia ludzkiego, a nie natury (Archelaos). Człowiek wczesnych filozofów pojawiał się jako element wszechświata, ale nie został wydobyty na pierwszy plan (uczynili to dopiero sofisci). Kierowały zatem nim prawidłowości uniwersalnego porządku świata. Ujmując w skrócie myśl archaicznych filozofów przyrody, zarówno monistów, jak i fizyków-pluralistów, można zauważyć, że zainteresowana była racjonalnym opisaniem kosmosu, co wyraża się zwłaszcza w poszukiwaniu uniwersalnej zasady (pierwszej przyczyny). Człowiek w tej sytuacji, w refleksji nad *physis* przede wszystkim był jednym z bytów obok innych rzeczy. Niewyróżnianie człowieka z kosmosu w koncepcji *physis*, tj. przedmiotowe a nie podmiotowe podejście do niego, oznaczało, że nie rozważano czegoś takiego jak szczególna natura człowieka, jego uprzywilejowanej pozycji. Nie pojawiły w pełni filozoficzne argumentacje usprawiedliwiające prawa (normy), za pomocą których ludzie próbują określić swoje postępowanie. Nie podejmując problemu charakteru człowieka ówczesna myśl filozoficzna nie potrafiła też objaśnić cnoty cechującej człowieka (*areté*)⁴². Jednak filozofowie przyrody, kwestionując tradycyjne teogocyjne (*teogonie*) tłumaczenie

³⁹ Diogenes Laertios, op. cit., s. 60–61.

⁴⁰ Th.M. Robinson, *The Pre-Socratic Philosophers*, [w:] R.H. Popkin (red.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York 1999, s. 8.

⁴¹ G. Stamatellos, *Introduction to Presocratics*, New York 2012, s. 72–73. Ludzie i zwierzęta mają podobną fizyczną strukturę, żyją w tym samym kosmosie i włączeni są w taką samą walkę o życie i przetrwanie. Ontologiczne relacje między różnymi rodzajami istot na świecie uzasadnia respekt i przyjaźń.

⁴² G. Reale, *Myśl starożytna...*, s. 81.

świata, zakwestionowali tym samym uzasadnienie porządku patriarchalno-monarchicznego. Zainicjowali myślenie o samodzielnym decydowaniu o własnym życiu („kulturę samookreślenia”) i o zasadzie równości wobec prawa (*isonomia*)⁴³.

W znaczącej dla czasów archaicznych pitagorejskiej wizji świata elementy przeciwnostawne (bezkres i to, co ogranicza) ułożono w harmonii. Ów świat jest zbudowany „przez liczbę, liczbą i według liczby”. Tak liczbowo przedstawiony świat ma być powodem, dlaczego pitagorejczycy uznali, że świat jest „kosmosem” (tj. porządkiem). Platon⁴⁴ stwierdził, że „Powiadają mędrcy [...], że i niebo, i ziemię, i bogów, i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń, i porządek, i rozum, i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa [kosmosem], przyjacielu, a nie rozkładem ani rozpustą”. Świat przestał być obszarem „działania tajemniczych i nieprzeniknionych mocy, a stał się właśnie »porządkiem«, a jako uporządkowany stał się czytelny dla ducha. Porządek oznacza liczbę, a liczba oznacza rozumność, możliwość poznania, przeniknięcia przez myśl”. Władza liczby pojawia się jako rządy „rozumności i prawdy”⁴⁵. Pitagorejczycy mieli dowodzić, jak dodawał Laertios, że „cnota jest harmonią, podobnie jak zdrowie, wszelkie dobro i bóg. Dlatego wszechświat oparty jest na harmonii. Przyjaźń polega na harmonii i równości⁴⁶. Neoplatonicy zaś dodawali, że etyka pitagorejska była praktycznie realizowana za pomocą *akousmata*⁴⁷.

Można tu odnotować, że zagadnienia etyczne związane z mądrością pojawiły też w poarchaicznych poszukiwaniach Demokryta⁴⁸, który zastanawiał się nad celem życia. Najogólniejsza ocena charakteru poszukiwań Demokryta jest taka oto, że pozostawały w zasadzie „w duchowym wymiarze presokratyków”, nie wyrażały jeszcze zdolności do filozoficznego uzasadniania debaty o wymiarze moralnym⁴⁹. Wśród uwag etycznych filozofa znalazły się dotyczące np. przysług, życzliwości (przychylności) i przyjaźni⁵⁰. W pracy *O pogodzie ducha* Demokryt uznał, że dzięki stałemu wysiłkowi i edukacji ma dochodzić do określenia poprawnych cnót stanowiących wzory zachowania i umysłowe rygory (surowość). Osiąganie szczęścia – celu życia filozof związał z duszą, którą cechuje racjonalność. To szczęś-

⁴³ S. Filipowicz, op. cit., s. 14–15.

⁴⁴ Platon, *Gorgiasz*, 507e–508a.

⁴⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008, s. 116–117.

⁴⁶ Diogenes Laertios, op. cit., s. 485.

⁴⁷ Powołanie na ustalenia Jamblichy (*De vita Pythagorica*) i Porfiriusza (*De vita Pythagoreae*). G. Stamatellos, op. cit., s. 75–76.

⁴⁸ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, Warszawa–Poznań 1999, s. 421.

⁴⁹ G. Reale, *Myśl starożytna...*, s. 75.

⁵⁰ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 421.

cie nie odnosi się więc do satysfakcji (doznań) cielesnych, ale jest oparte na rozumie. Uznał on, że dar mądrości przekształca duszę i kieruje ją do jej przeznaczenia, którym jest głównie spokój. Spokój pojawiał się jako cel mądrości. Stąd mądry człowiek Demokryta nie jest tylko obywatelem konkretnej *polis*, ale również obywatelem całego świata: „mądry człowiek może wędrować przez świat, gdyż cały kosmos jest krajem (ojczyzną) dobrej duszy”⁵¹.

Znaczące archaiczne podstawy dla refleksji dotyczących przyjaźni, braterstwa można poszukiwać w wizji Empedoklesa z Akragas na Sycyli⁵². W opisie Diogenesa Laertiosa filozof bronił wolności, nie był zainteresowany posiadaniem władzy, a wreszcie miał wyrażać przekonania demokratyczne, opowiadając się za równością obywateli⁵³.

Filozof w swojej koncepcji nawiązał do pitagorejskiej metempsychozy, ale też udoskonalił ją. Ujął on bowiem człowieka jako upadłe bóstwo, ale też poprzez wprowadzenie go w cykl celowych przemian proponuje ludzkie przeznaczenie (*sens*). W projekcie tym odnajduje się zatem coś więcej, niż tylko sugestię co do ludzkiego ułożenia w porządku wszechświata⁵⁴. Celem dzieła filozoficznego Empedoklesa było zwłaszcza, jak dowodzi McKirahan, namawianie ludzi do osiągnięcia zbawienia i wskazania sposobu, jak to uzyskać. Filozof opisuje więc źródła profanacji i pokuty (ukarania), jaką wywołało zbezczeszczenie wywołane przez rozlew krwi i fałszywe świadectwo pod przysięgą. Ci, którzy narazili się na tę nieczystość są długowiecznymi *daimones* (l.p., *daimōn*). Pokutą za ich grzechy jest bezmierny okres tułaczki upadłych bóstw, podczas którego odradzają się one w różnych formach życia i są wpędzani w tułaczkę. Filozof wyjaśnia swoją zawiłą sytuację, a mianowicie, że jest jednym z upadłych bóstw cierpiącym okropny los. I stąd pojawia się sprawa, czy ludzie, którym filozof dostarcza powodu, aby poważali jego przesłanie, stają się świadomi ich boskiej natury, losu, środków odkupienia i oczekiwania. Do zrozumienia tego przekazu ludzie muszą poznać naturę i funkcjonowanie kosmosu i swoje w nim miejsce. W tym dostrzegane jest powiązanie między „naukową” i „religijną” stroną koncepcji Empedoklesa⁵⁵.

⁵¹ G. Stamatellos, op. cit., s. 77–78.

⁵² Empedokles żył ok. 490/495–430/435.

⁵³ Diogenes Laertios, op. cit., s. 499–500; VIII, 64–65.

⁵⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 319.

⁵⁵ R.D. McKirahan, *Philosophy before Socrates. An Introduction with Text and Commentary*, Second Edition, Indianapolis/Cambridge 2010, s. 256.

Filozof przedmiotem rozważań uczynił m.in. siły Miłości i Konfliktu, które wpływają na cztery elementy kosmosu (ogień, powietrze, wodę i ziemię). Zatem Miłość działa na zasadzie przyciągania niepodobnych do niepodobnych, w myśl wzajemnej miłości. Filozof określa tę siłę także za pomocą innych nazw, jak Afrodyta, Harmonia, Przyjaźń, Radość. Ta siła Miłości my być odpowiedzialna za przyjazne myślenie i pokojowe działania. Odnotowuje się przy tym podobieństwo między jednoczącą siłą kosmiczną i siłą, która jednoczy różnych ludzi. Moc bowiem, która ma znaczenie jednoczące we wszechświecie, cechuje się wymiarem nie tylko fizycznym, ale i psychologicznym. To dzięki Miłości różne elementy przyciągają się wzajemnie, „tęsknią” za sobą. Natomiast elementy podobne znajdujące się pod wpływem Konfliktu (Nienawiść), są „wrogami”. Cechuje je to, że są posepne, niszczące i złe. Siła Konfliktu działająca przez nienawiść sprawia, że elementy są gniewne i nienawidzą się wzajemnie. W tych cechach dostrzegane jest też moralne pośrednictwo obu sił. Mianowicie o ile Miłość i rezultaty jej działania są dobre, to Konflikt i to co wywołuje jest złe. Powyższe uwagi wskazują, że Miłość i Konflikt nie są jakimiś nieskomplikowanymi siłami mechanistycznymi, ale też cechuje je strona psychiczna i moralna. Wszechświat tak tworzony, zwłaszcza na poziomie mieszanin cechuje jakaś egzystencjalność⁵⁶.

W ciągłej przemianie Empedokles ujął ogólną równowagę między Miłością i Konfliktem. Nie można dostrzec Miłości, ale człowiek może dostrzec siłę jej istnienia ze skutków, jakie wywołuje w ludzkim świecie. Nawiązując do Parmenidesa, filozof wskazuje na pozostawanie Miłości w harmonii z elementami i Konfliktu w niezgodzie z nimi. W przedstawieniu dotyczącym przemennego panowania pierwiastków oraz Miłości i Waśni pojawia się opis mechanizmu utrzymania ogólnej równowagi dzięki ciągłej przemianie. Założeniem tej koncepcji równowagi jest myśl, że każdy pierwiastek, który bierze udział w cyklu przemian, jest równy innym. Kierujące procesami przemian Miłość i Konflikt, każda z nich, jest w „jakimś sensie (...) równa wszystkim pierwiastkom”. Warunkiem procesu przemian są więc „równe pierwiastki oraz równe siły kierujące nimi”. To ujęcie elementów różni się od stanowiska Heraklita, który ogień traktował jako najważniejszy element⁵⁷.

⁵⁶ Ibidem, s. 259.

⁵⁷ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 288–289 i cyt. Empedokles mówiący do ucznia: „Lecz chodź, posłuchaj mych słów, bo nauka pomnaża mądrość. Jak / powiedziałem wcześniej, pokazując granice swych słów, dwojaką rzecz / opowiem. Niegdyś wzrosły, by z wielu być tylko jednym, później znów się / rozpadły, by być wieloma z jednego – ogień, woda, ziemia i bezkresna / wysokość powietrza, z przekłętą waśnią oddzieloną od nich, równą w każdą / stronę, a z Miłością wśród nich, równą co do długości i szerokości. Ją umy- / ślem oglądaj, nie siedź z otępiałym wzrokiem. To o niej mówią, że jest / wrodzona śmiertelnym członkom, gdyż dzięki niej żywią żywciliwe uczucia / i dokonują przyjaznych czynów, nazywając ją Radością i Afrodytą, ty jednak słuchaj / niekłamliwego porządku mojej mowy”. „Wszystkie one są równe i równe wiekiem, ale każde ma

Wprowadzenie do wyjaśnienia sensu ludzkiego życia zawiera wypowiedź Empedoklesa, w której przedstawia swoje ubóstwienie⁵⁸. Cel dzieła filozofa (poemat *O naturze*) polegał na namawianiu ludzi do dążenia do osiągnięcia zbawienia i wskazaniu sposobu jak to uzyskać. W drodze do tego myśliciel zastanawiał się nad fizycznymi zasadami i takimi też siłami sprawczymi w kosmosie, cyklem wszechświata, poznaniem, mądrością i uczeniem się itd. W kolejnym poemacie *Oczyszczenie* filozof objaśnia stan związany z *daimōnes*, tj. boskimi duchami (w istocie ludźmi) od ich początkowej szczęśliwości, poprzez pierwotny grzech i upadek, a później następujące cierpienia i wreszcie perspektywę odzyskanie raju (dawnej boskości) poprzez cykl wcieleń. Empedokles w tym celu przedstawia warunki osiągnięcia zbawienia *daimōnes* w postaci odpowiednich praktyk ludzi.

Jeżeli chodzi o perspektywę odzyskania dawnej szczęśliwej boskości przez *daimōnes*, to Empedokles w tym celu zarysował drogę wcieleń. Natomiast co do szczęśliwego stanu czystej boskości, to filozof przedstawia go jako sytuację najwyższej władzy Miłości, a więc nie rządów Aresa czy Zeusa. We władzy Miłości rolę krwi był nieznaną a ożywioną naturą żyła harmonijnie. W tym opisie odnajdywana jest inspiracja złotym wiekiem Hezjoda (*Prace i dnie*) oraz podobieństwo do opisu czasu Kuli, gdy Miłość władała nad elementami (*O naturze*)⁵⁹. Ale ten błogosławiony stan zakończył się, gdy pojawił się rozlew krwi, wzrósł Konflikt. Filozof opisał nie tylko winę związaną z jedzeniem mięsa i krwawymi ofiarami, ale też dramat rozlewu krwi i ludożerstwa wynikający z następstwa przyjęcia wizji reinkarnacji. Opisał następstwa naruszenia „prawa natury” zakazującego zabijania żywych

inny przywilej / i inne ma cechy, a kolejno przeważają przy dopełnianiu się czasu. I nic poza / nimi nie powstaje ani nie ginie. Jak miałoby całkiem zniszczyć, skoro nic nie / jest ich pozbawione? Gdyby bowiem ginęły ciągle, nie byłoby ich. A co / mogłoby to wszystko pomnożyć? I skąd by przybyło? Są tylko one, ale bie- / gnąc przez siebie, stają się różnymi rzeczami w różnym czasie, a jednak / zawsze i ciągle są takie same”.

⁵⁸ „O przyjaciele, co w wielkim mieście nad żółtym Akragasem / mieszkacie, na jego akropolu, trosk pełni o dobre uczynki! / Bądźcie pozdrowieni! Jako bóg nieśmiertelny, a nie jako człowiek śmiertelny / przebywam teraz wśród was, otoczony wciąż należną przez wszystkich, / ozdabiany wstęgami i wieńcami zielonymi. / Gdy tak przystrojony wchodzę do miast kwitnących, / odbieram oznaki czci od mężów i kobiet! / Idą za mną tysiące ludzi spragnionych wiedzy: / jedni chcą ode mnie usłyszeć słowa wyroczni, / inni, nękanii chorobą, czekają na uzdrawiające zaklęcie”. Cyt. *Empedokles* [w:] Diogenes Laertios, op. cit., s. 498–499 (VIII, 62).

⁵⁹ „Nie było między nimi ani boga Aresa, ani wrzawy bitewnej, ani Zeusa króla, ani Kronosa, ni Posej-dona, lecz Cypryda [tj. Afrodyta] była królową. Ją radowali świętymi wizerunkami, obrazami stworzeń, pachnidłami o wymyślnych woniach, ofiarami z czystej mirry i wonnego kadzidla, strząsając na podłogę libacje złotego miodu. Ołtarz nie był splamiony nieopisaną rzezią wołów, a największą zmasą było jedzenie szlachetnych członów, którym wydarto życie”. „Wszystko było oswojone i łagodne dla ludzi, zwierzęta i ptaki, a życzliwość płonęła”. (Cyt. w: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 316).

sworzeń⁶⁰, a także powód własnego upadku (zjedzenie mięsa) oraz dotychczasowe wcielenia.

W sytuacji bóstw następstwem pierwszego zabójstwa okazało się cierpienie kary przez nieczyste bóstwa. Wyraża je stan upadku i nędzny los nieczystej boskości. Ponieważ bóstwo doznaje długiego cielesnego wygnania, toteż musi się rodzić się w ciałach kolejno żyjących rzeczy⁶¹. Jeszcze inaczej opisując: *daimōn* w następstwie „pierwotnej winy został wygnany z Olimpu szczęśliwych, wrzucony w ciało” i poddany cyklowi narodzin. Ci ludzie, którzy oczyszczają się w myśl określonych reguł, stopniowo „wcielają się w istoty coraz doskonalsze” i prowadzą „życie coraz to bardziej szlachetne”. Stan ten następuje aż do momentu, gdy oczyszczeni ludzie „uwolnią się całkowicie z cyklu narodzin” i ponownie staną się „bogami pośród bogów. Będą się wówczas cieszyć życiem szczęśliwym”⁶². Filozof uważał zatem, że *daimōn* zachowuje swoją tożsamość w kolejnych reinkarnacjach. To *daimōn* okazał się posiadaczem tożsamości osobowej, czego nie ma ciało, które jest tylko obcym ubiorem, które *daimōn* nosi i co pewien czas porzuca. W ujęciu Empedoklesa *daimōn* jest innym określeniem duszy, którą pitagorejczycy określali jako *psukhē*⁶³.

Kwestią jest co ludzie (*daimōnes*) muszą uczynić, aby przybliżyć się do zbawienia i osiągnąć je. Znaczące w tym miejscu jest przypomnienie, że Empedokles, podejmując problem duszy i reinkarnacji, okazał się być zwolennikiem orficko-pitagorejskiej koncepcji reinkarnacji. Jeżeli chodzi więc o owe ocalenie, to na podstawie niektórych fragmentów poglądów filozofa dowodzi się, że wyrażają one myśl, iż *daimōnes* zostali skazani na niewzruszony czas wygnania, tj. bez możliwości uwolnienia za dobre zachowanie. Ale też dostrzegany jest pozytywny sens tego dobrego zachowania, a mianowicie w tym, że poprawne życie nagradzane jest lepszą następną reinkarnacją. Oznacza to, że myśliciel uznawał możliwość

⁶⁰ „Lecz to, prawo dla wszystkich, rozciąga się bez kresu w szerokowładnym powietrzu i wielkim blasku [słońca]”. „Czy nie zaprzestaniecie wrzawy morderstwa? Czy nie widzicie, że pozeracie się wzajem w obojętności umysłu?”. „Ojciec, podniósłszy miłego syna w zmienionej postaci, wielki głupiec, zarzyna go, modląc się, żałośnie płaczącego i błagającego, gdy ten sprawuje ofiarę. On jednak, głuchy na krzyk, zarzyna i w salach szykuje złą ucztę. Tak samo syn, pochwycawszy ojca, a dzieci matkę, wydarłszy im życie, zjadają mięso ukochanych”. „Biada mi, że wcześniej nie zniszczył mnie bezlitosny dzień, zanim umyśliłem okropny czyn, by wziąć do ust mięso”. „Byłem już bowiem chłopakiem i dziewczyną, krzewem i ptakiem, i skaczącą nad wodę wędrowną rybą”. (Cyt. w: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 317).

⁶¹ R.D. McKirahan, op. cit., s. 285.

⁶² G. Reale, *Myśl starożytna...*, s. 67.

⁶³ R.D. McKirahan, op. cit., s. 286. Dusza, jak interpretuje Diogenes Laertios (op. cit., s. 505; VIII, 77) pogląd Empedoklesa, „wciela się w rozmaite postaci zwierząt i roślin. Mówi bowiem tak: »Byłem już kiedyś chłopcem i dziewczyną, / i rośliną, i ptakiem, i niemą rybą rzucającą się w wodzie«”.

pewnej poprawy sytuacji człowieka podczas wygnania, odpowiednio do jego postępowania. Szczególne znaczenie dla tego samodoskonalenia miało powstrzymanie się od zabijania zwierząt i spożywania mięsa. Uzasadnienie tego zakazu wynika z tego, że zabijanie narusza powszechne prawo; przecież stało się ono powodem zarówno upadku *daimōnes* jak i trwania nieczystości (zbeszczeszczenia). Objaśniając precyzyjniej powód owego unikania zabijania przez ludzi, filozof twierdził, że wszystkie żyjące byty są spokrewnione przez reinkarnację. Zatem zabijanie zwierzęcia jest zbeszczeszczaniem takim samym, jakby konkretny człowiek zabił najbliższego swojego krewnego. Każdy zabijający jest zatem mordercą, zaś zjadanie mięsa oznacza kanibalizm. Filozof w sposób ogólny zakazuje czynienia zła i nakazuje uzyskiwanie wiedzy o bogu⁶⁴. Z powyższej uwagi wynika, że w ujęciu filozofa poszczególne reinkarnacje mają różne znaczenie. Poprzez coraz lepsze wcielenia (rośliny, zwierzęta, ludzie) *daimōnes* zbliżają się do pierwotnego stanu, który opuścili⁶⁵. Najlepsze dla ludzi reinkarnacje obejmują bycie prorokiem, pieśniarzem, lekarzem czy monarchą. O podejściu Empedoklesa do życia można powiedzieć, że rozwinęło pitagorejską koncepcję zakazu zabijania ożywionych bytów, z uwagi na posiadanie duszy, która jest w cyklu reinkarnacji.

Postępowanie w myśl zaleceń filozofa ma pomóc ludziom zbliżyć się, na ile to możliwe na obecnym etapie kosmicznego cyklu, do boskiego ideału całkowitego połączenia. Zatem powstrzymując się od zabijania i zjadania zwierząt, ludzie zmniejszają sumę Konflikty, który ich obejmuje, a więc i ten Konflikt, który znajduje się w ludziach. Z ogólnego nakazu myśliciela unikania zła wynika zakaz udziału w działaniach Konflikty⁶⁶.

Filozof w celu oczyszczenia proponował pewne rytuały, wskazywał jakiego postępowanie którego ludzie powinni unikać. Ale też uważał, że do zbawienia konieczne jest posiadanie pewnej wiedzy, a zwłaszcza o boskiej naturze, co oznacza coś więcej niż zwykłą pobożność. Do tego więc potrzebna jest nauka filozofii Empedoklesa. Zatem do poznania boskiej natury konieczne jest rozumienie zarówno w kategorii kosmicznego systemu i materialnej (fizycznej) koncepcji, która znajduje się u podstaw systemu, jak i rozumienia w kategoriach relacji między bóstwami i ludźmi, gdyż ci ostatni byli bóstwami i mają potencjał, aby ponownie stać się bóstwami. Ludzie mogą osiągnąć boskość tylko przez wyzwalenie się z Konflikty, co jest częściowo sprawą tego, co ludzie czynią i częściowo tego, co ludzie wiedzą. Zwłaszcza ludzie powinni znać własną naturę (uwzględniając to, że są upadłymi *daimōnes*) i charakter Konflikty oraz jego rolę we wszechświecie. Ludzie

⁶⁴ R.D. McKirahan, op. cit., s. 286.

⁶⁵ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, op. cit., s. 315.

⁶⁶ R.D. McKirahan, op. cit., s. 289.

muszą też znać, które działania są dopuszczalne, a które są zakazane, aby mogli osiągnąć oczyszczenie konieczne dla odzyskania boskości⁶⁷.

Podjmując w wykładzie dla ucznia Pauzanasza wątek mądrości, Empedokles uznał, że uczenie się podnosi mądrość, która jest potrzebna do ważnych działań i do poprawy życia. Nauka powinna rozpoczynać się od tego, co jest oczywiste. Wiedza powstaje z poznawania najpierw czterech pierwiastków (korzeni) i zrozumienia jak są połączone przez Miłość. Ludzie znają siłę Miłości, która łączy rzeczy, po jej skutkach, chociaż samej Miłości wyraźnie nie mogą zobaczyć. Empedokles uważał siebie za będącego jaźnią (*ego*), jako ten, kto uzyskał najwyższą formę ziemskiego życia przez osiągnięcie *phronēsis* (prawdziwej mądrości) i dostał tego dzięki najlepszemu połączeniu czterech pierwiastków. Utrzymywał, że na myślenie wpływają cielesne składniki, ale wynikającym z nich skłonnościom można sprzeciwić się przez nauczanie, argumentowanie i wysiłek (staranie się). Zewnętrzne warunki wpływają na wewnętrzne struktury. Zmiany dotyczące wewnętrznej struktury powodują zmiany w myśleniu. Uważa się, że Empedokles podążył za Heraklitem traktując ludzki *ēthos* jako określony przez fizyczną strukturę i zwyczajowe zachowanie. W jego mniemaniu ludzie są więc zdolni do poprawienia jakości swojego życia i myślenia przez ciągłe starania. Co znaczące, są oni odpowiedzialni za taki wysiłek⁶⁸.

Mimo że z fragmentów pracy Empedoklesa nie wynika wprost, w jakim okresie znajduje się obecnie wszechświat, to wyrażany jest pogląd, że ma miejsce bardziej rozdzielanie elementów z całej masy. Myśliciel widzi określony poziom rozdzielania elementów, a mianowicie, że niemal cała ziemia jest zgromadzona razem, podobnie niemal cała woda otula ziemię, powietrze wodę, a ogień powietrze. Zatem zbliża się moment dominacji Konfliktu, gdy wszystkie związki przestaną istnieć. Kwestią jest obecna sytuacja ludzi, którzy żyją w fazie wzrostu panowania Konfliktu. Owa sytuacja w odniesieniu do ludzi jest postrzegana jako taka, w której przewagę ma nieprzyjazne nastawienie i występowanie wojen. Życie w okresie rozwoju Konfliktu oznacza, że przeszłość była mniej zła, niż czas obecny, a od niej gorsza będzie przyszłość. Interpretacja ta ma być wspierana przez tradycję mówiącą o stałym upadaniu ludzkości od złotej epoki. Temu strapieniu, że zbliża się moment zupełnej dominacji Konfliktu, ma towarzyszyć wspomniany przekaz o udziale wszystkiego w nieśmiertelności. Ale ta myśl filozofa, jak zaznacza McKirahan, jest akceptowana przez tych, którzy ją rozumieją i uznają sens wizji wszechświata według Empedoklesa⁶⁹.

⁶⁷ Ibidem, s. 289–290.

⁶⁸ G. Stamatellos, op. cit., s. 69, 76.

⁶⁹ R.D. McKirahan, op. cit., s. 272, 291.

Interpretując braterstwo wedle koncepcji Empedoklesa, można powiedzieć, że postawił on tej wartości najwyższe wymagania. Dopiero dopełnienie go oznacza oczyszczenie człowieka i umożliwia zbawienie jego duszy (*daimōn*).

Bibliografia

- Abramowski E., *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. I, *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988
- Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004.
- Dziubka K., *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spółczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001.
- Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2003.
- Gajda J., *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986.
- Hansen M.H., *Polis. Wprowadzenie do dziejów greckiego miasta-państwa w starożytności*, Warszawa 2011.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, Warszawa–Poznań 1999, s. 421.
- Krenz P., *Warfare and Hoplites*, [w:] H.A. Shapiro (red.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007.
- Kruszewicz A., *Polityka w świecie zwierząt*, „Dziennik Gazeta Prawna” 15–17.07.2016, s. A14–15.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Kraków 2018.
- Luce J.V., *Homer i epoka heroiczna*, Warszawa 1987.
- McKirahan R.D., *Philosophy before Socrates. An Introduction with Text and Commentary*, Second Edition, Indianapolis/Cambridge 2010.
- Murray O., *Narodziny Grecji*, Warszawa 2004.
- Oniszczyk J., *Equality and Democracy. The Use of Universal Kindness*, „Krytyka Prawa” 2011, 3(1).
- Oniszczyk J., *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2012.
- Oniszczyk J., *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004.
- Paradowski R., *Światopogląd Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1990.
- Paradowski J., *Homer*, [w:] *Homer, Odyseja*, Warszawa 1964.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008.
- Reale G., *Myśl starożytna*, Lublin 2003.
- Robinson Th.M., *The Pre-Socratic Philosophers*, [w:] R.H. Popkin (red.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York 1999.

- Stamatellos G., *Introduction to Presocratics*, New York 2012.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I, Warszawa 1978.
- Szyszkowska M., *Etyka*, Białystok 2010.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Lublin 2000.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Warszawa 1988.
- Turner J.H., [w:] *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004.
- Venclova T., *Miało być szczęście, przyszła gilotyna*, „Gazeta Wyborcza” 28–29.05.2016, s. 29.
- Zieliński T., *Grecja niepodległa*, Warszawa 1995.
- Znamierowski Cz., *Szkola prawa. Rozważania o państwie*, Warszawa 1999.