Jerzy Oniszczuk

Znaczenie eposu dla myślenia o władzy i sprawiedliwości

Rozważania najstarszych filozofów (począwszy od Jończyków z Miletu) nie pojawiły się nagle z tzw. niczego. Poprzedzało je myślenie o charakterze mitologicznym, poetyckim. Kwestią jest, na ile te wczesne opowieści podejmowały zagadnienia ważne dla późniejszych rozważań filozoficznych, a także politycznych i prawnych, a zwłaszcza zastanawiały się nad pytaniami o charakter kosmosu, o zasady natury, siły i reguły kierujące wszechświatem, nad porządkiem społecznym, władzą, prawem, sprawiedliwością czy polis.
Fundamentalne znaczenie dla odpowiedzi na te pytania przypisywane jest dziełom największych epickich twórców, tj. legendarnego Homera, którego poezje powstały po 750 r. p.n.e., i Hezjoda, tworzącego od ok. 700 r. p.n.e.. Refleksja Hezjoda postrzegana jest jako swoista kontynuacja pracy Homera, gdy arystokracja rodowa zastąpiła już ustrój patriarchalny. Zanikanie ustroju patriarchalnego, w którym jednostka nie miała znaczenia politycznego, oznaczało odchodzenie od władzy królewskiej, którą cechował duży woluntaryzm. Homer był jeszcze poetą ideałów i świata starożytnych dworów. Jego epika opisywała z założenia świat Greków mykeńskich sprzed 1100 r. p.n.e. – achajskich wojowników, władców zajętych wyprawami wojennymi (Iliada) i wędrówkami (Odyseja). Jednak jego eposy nie powstały w oderwaniu od rzeczywistości, w której tworzył; był jej obserwatorem i opisywał różne jej przejawy. W jego dziełach, oprócz próby przedstawienia czasów sprzed XII w. p.n.e., są też obecne późniejsze wyobrażenia i wiedza, tj. od wieków ciemnych (ok. 1100-800), aż do odrodzenia greckiego (VIII w. p.n.e.). W poetyckim świecie Homera występują więc elementy różnych epok. Jego arystokratyczna poezja dotyczy wyidealizowanej epoki przodków, pełnej bohaterów i ich wyjątkowych czynów oraz dramatycznych klęsk. W pieśniach Homera nie pojawia się lud z jego sprawami, nie snuje on też refleksji z własnego życia. Dostarcza zaś poezji pałacowej, która służy rozrywce, ale też refleksji nad minioną epoką i rzeczywistością ludzi w wykształcającej się polis.
Prace Homera oceniane są jako pierwsza, wielka próba scharakteryzowania istoty i reguł starszej rzeczywistości; ilustrują one wyobrażenia warstwy wyższej, której kultura kształtowała tradycję i jej przekaz[1]. Homer pojawia się więc jako przekaziciel pewnej tradycji. Ale w jego mitologicznej narracji pojawia się też wielokrotnie problematyka charakterystyczna dla najstarszych przedstawicieli myśli filozoficzno-politycznej i prawnej. W formie zalążkowej pojawiło się wiele podstawowych zagadnień filozoficznych.
Należy wreszcie odnotować szczególną rolę Homera (i Hezjoda) dla zrozumienia późniejszych, coraz bardziej złożonych systemów etycznych, politycznych i prawnych. Zwłaszcza chodzi o trudne do przecenienia znaczenie Homera jako pierwszego kronikarza zapisującego najwcześniejszą tradycję i jakiegoś jej literackiego „współtwórcę”. To owa tradycja wniosła zasady, na których opierały się późniejsze wizje etyczne. Pojmowanie współczesności bez tych korzeni jest niepełne, czy też, jak się dodaje, aby zrozumieć ideały etyczne, wzory osobowe konieczne jest sięgnięcie do wizji pierwszego wielkiego poety[2].

Heroiczny świat rywalizacji. Etyka doskonałości

- Kwestia doskonałości bohatera

Pieśni homeryckie przedstawiają głównie świat różnorodnych rywalizacji, które mają wykazać niezwykłość bohaterów. Tradycja heroiczna sięga do nadzwyczajnych cech bohaterów w postaci ich waleczności i siły. To głównie z rywalizacją związane są przekonania moralne ujęte w poematach Homera, ujawniane w opisach postępowania i w wypowiedziach bohaterów Iliady i Odysei. W przeszłości ich postawy stały się wzorcami takich cnót, jak: bohaterstwo (Achilles), mądrość (Nestor), odwaga (Odyseusz), wierność (Penelopa). 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”[3]. 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”. Można tu dodać, że w podejściu Sokratesa odnajdywane jest już pewne świadome bohaterstwo człowieka o sumieniu nonkonformisty[4].

Bohaterowie Iliady, wielcy z jakiegoś punktu widzenia, w innych obszarach okazywali się być niedoskonali. Z dzisiejszej perspektywy wychwalany w Iliadzie Achilles odczytywany jest jako „moralnie brzydka osobowość. Nie tylko jest porywczy i niezbyt inteligentny, ale jeszcze mściwy, zawzięty”, chciwy, ceniący bogactwo ponad przyjaźń, niebezpieczny rabuś, a wreszcie najokrutniejszy (co przy ówczesnym typowym okrucieństwie „brzmi szczególnie złowieszczo”) i niewrażliwy na zadawanie cierpień innym[5]. Przeciw pewnej kulturze szacunku dla pokonanego, zabitego Achilles głosi prawo silniejszego i dzikiego, którego nie dotyczą normy moralności. Interpretacja tej dzikości i anarchii jest taka, że wojownik nie tyle odrzuca reguły cywilizacji, ale że nie ma on świadomości tych norm, gdyż – jak się próbuje dowodzić – jest „jeszcze »sprzed« cywilizacji”. Ostatecznie ze starcia dzikiej natury i kultury, ta druga wychodzi zwycięsko, bowiem refleksja nad pokonanym Hektorem powoduje, że Achilles uświadamia sobie, iż jego zasada destrukcji nie jest właściwa. Nie chce, aby z nim postąpiono tak, jak on z ciałem Hektora. Na tym tle dostrzeżono, że pojawiło się wielu „czcicieli bohaterów” (np. Friedrich Nietzsche, Thomas Carlyle), dla których Achilles nie jest „jakimś proto-kulturowym obrazem, ale kimś, kto stanowić ma wzór dla człowieka przyszłości, model dla tych, którzy po czasach skarlenia dopiero nadejdą – bohaterów, geniuszy, świętych, wielkich twórców”. Odniesienie humanistyczne do tych „czcicieli” jest krytyczne. I nie tylko z powodu, który podał sam Achilles. Ich uwielbienie przemocy, fascynacja niszczeniem mechanizmów społecznych, które porządkują i mają wyrównawcze znaczenie w społeczeństwie charakteryzowane są jako „nieznośna choroba intelektualistów”. Za mrzonki uznać trzeba ich pogląd, że w innych warunkach, niż współczesnych społeczeństw, każdy „mógłby kroczyć jak Achilles – potężny, wspaniały, tworzący dopiero reguły zgodnie z własnymi życzeniami i zrywający je podług upodobań; że gdyby nie małość i przyziemność rzeczywistości, wszyscy urośliby do miary herosów swych dziedzin” (Czesław Karkowski). W epoce Achillesa nawet jego refleksja nad tym, co go spotka i współczucie Priamowi, któremu zwrócił ciało Hektora (w zamian za wysoki wykup), jeszcze nie kwestionowała reguł, które kierowały żywiołem wojownika. Ale pojawiła się „absurdalna nadzieja” bohatera, że pogardzani ludzie w przyszłości inaczej go potraktują, bo na

okrutnych bogów, którzy nie dbają o ludzi, nie ma co liczyć. Achilles pojął, że jego siła nie dotyczy przyszłych ludzi, nie rozciąga się w czasie. W przyszłości może mieć moc tylko norma. Ale ten wątek sensu normatywno-etycznego jeszcze nie dojrzał do rozwinięcia w Iliadzie, chociaż Homer oprócz rozbójniczej postaci Achillesa przedstawia też bohaterów o odmiennych cechach, np. Hektora. Zresztą sam Homer nie ukazuje siebie jako zwolennika wojny[6]. W każdym razie trudno sobie wyobrazić, aby wodzowie wyprawy na Teby i Troję nie cechowali się rozbójniczym charakterem. Przecież nawet najlepszy w dawaniu rad, biegły w mądrości Odyseusz określany jest jako „grabieżca miast” o etyce pirata[7].

- Indywidualistyczna etyka bohaterów i „kultura wstydu”

Poematy homeryckie z zawartą w nich etyką wpłynęły na moralność Greków. Stąd ich moralność nabrała cechy charakterystycznej dla współzawodnictwa, tj. wyrażana jest za pomocą słów sukcesu. Zatem człowiek jest „dobry”, gdy jest on „dobry w tym, co robi”. Zwłaszcza chodzi jego dzielność w walce, ale też o umiejętność dostarczania najlepszych rad. Wobec tego charakteryzujący człowieka termin arete odpowiada bardziej pojęciu „doskonałości” aniżeli „cnoty”. Jednak ta doskonałość nie tyle jest cechą prywatną, co publiczną, i stąd kwestią jest, kto i wedle jakiej zasady przydawał tę cechę jednostce. Otóż przypisywanie tej właściwości należało do wspólnoty, która czyniła to wedle kryterium wielkości czci (time). Natomiast sama time miała materialny wymiar, co wyrażała wielkość geras, tj. nagrody będącej częścią zdobytego podczas wyprawy łupu, a przyznawanej każdemu uczestniczącemu w walce. Zatem nieprzyznanie odpowiednio wysokiego łupu albo odebranie go godziło w cześć bohatera, który mógł się czuć skrzywdzony, jak np. Achilles, którego Agamemnon pozbawił wcześniej przyznanej branki. Sprawą nie tyle była tu strata „materialna”, ale utrata godności. Ta etyka charakteryzowana jest jako etyka indywidualistyczna, bo wspomniana 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”[8]. Zatem np. ludzie lekceważący boga, przeciwstawiający się jego woli odmawiali mu tym samym należnej czci, naruszali jego godność, co oznaczało, że dla jej odzyskania musiał się zemścić (odpłata)[9]. Wyjątkiem od zasady zabiegania o wyłącznie własną time był nakaz udzielenia pomocy przyjacielowi. Do powyższej charakterystyki etyki bohaterów jako indywidualistycznej należy też dodać, że sklasyfikowano ją też jako „kulturę wstydu”, w odróżnieniu od przyszłej „kultury winy”, która umieściła „sankcje chroniące zasady etyczne” w samym człowieku, w jego wnętrzu. Natomiast etyka homerycka usytuowała mechanizm gwarancyjny etyki na zewnątrz bohatera, a mianowicie odczuwał on wstyd (aidos) (a raczej tracił cześć)[10] w sytuacji utraty swojej pozycji wedle uznania osób równych mu pod względem społecznego statusu. Dlatego też dotkliwą karą publiczną był przepadek posiadanych majętności, „gdyż bogactwo było jednym z aspektów honoru”. Wspomniano, że także bóstwa postępowały według takich samych, jak herosi, reguł etycznych. 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”. W indywidualistycznej kulturze wstydu ogromnie trudno jest przyznać się do winy bądź błędu, gdyż za „niedoskonałością” stoi publiczna utrata honoru. Stąd bohaterowie epopei Homera nie tyle wypierają się odpowiedzialności za swoje działania, ale jednocześnie często starają się przypominać, że przecież „za wszystko odpowiedzialna jest jakaś zewnętrzna siła boska[11]. Stosunek Homera do czynów bohaterów odnajdywany jest m.in. w zdaniu, które wypowiedział do Heleny król

Priam przed walką Parysa z Menelaosem: „W tobie ja winy nie widzę, gdyż winni są tylko bogowie” (Iliada). Przemożny wpływ bogów powoduje więc, że ludzie mają pewne usprawiedliwienie dla swej niedoskonałości, dla własnych i cudzych występków. Oczekiwanie zrozumienia w tym duchu prezentuje też Agamemnon widzący, że jego działania są niezależne od niego, a jego los jest przesądzony[12]. Oceny ze sfery „etycznej” nie sięgają w zasadzie do pojęć normatywnych, bo takie jeszcze nie są sformułowane, ale nawiązują, jak wspomniano, do słów powodzenia czy sprawności. Stąd takie pojęcia jak „dobry”, „szlachetny” (agathos, esthlos) nie tyle są pojęciami z obszaru moralności, ale dotyczą wyjątkowych osiągnięć bohaterów. Zatem tylko takie działanie, które jest skuteczne, będzie słuszne czy dobre. Ważne znaczenie z punktu widzenia ówczesnych opinii dotyczących ludzi miały ich warunki fizyczne czy umysłowe umożliwiające tę doskonałość[13].

- Arete – ideał etyki greckiej

Powyższe uwagi nie wyjaśniają w pełni ważności wspomnianego pojęcia arete. Uzupełniając je należy dodać, że w świecie Homera arete związana jest z aristos (najwyższy stopień przymiotnika agathos, tj. dobry), a więc „najlepszym”. Stąd wzór homeryckiej jednostki będzie oczekiwał bycia najlepszym. Ale przewyższanie innych nie jest stałą cechą bohatera (zapisaną raz na zawsze), jest raczej ciągłym mierzeniem się, stałą powinnością bohatera. Tę cechę heros musi ciągle rozwijać. Następstwem tej niekończącej się dążności o pierwszeństwo jest cześć, sława (time) u ludzi, ale jest ona jednak dosyć ulotna. Zasadą jest więc niekończące się uzyskiwanie pierwszeństwa, gdyż inaczej zanika publiczne uznanie, co jest niszczące dla czci bohatera. Utrzymanie czci za życia i śmierć w chwale na polu bitwy – dopiero one zapewniają bohaterowi sławę, która zostaje w pamięci kolejnych pokoleń. O ile początkowo uznawanie kogoś za aristos było pochodną zarówno stanu urodzenia, jak i odpowiednich starań o doskonałość, to niekiedy, a z upływem czasu coraz częściej, do bycia aristos wystarczało urodzenie[14]. Zabieganie o cześć ma też wymiar rodowy, co oznacza, że bohater ma ją pomnażać. Aristos ma przecież zdolność do uzyskiwania arete, gdyż pochodzi ze szlachetnego rodu i dlatego też ma obowiązek dążenia do osiągania arete, do bycia najlepszym. W tej regule odnajduje się grecki wyraz zasady noblesse oblige. Zatem za przyczyną przodków, którzy są aristoi bohater jest aristos i ciągle musi potwierdzać własną arete, co ma znaczenie dla czci całego rodu. To z powodu tej więzi rodowej bogowie mieliby karać lub nagradzać kolejne pokolenia za działania ich przodków[15].

Ważną kwestią jest, czy można nauczyć się arete. Posiadanie bowiem pewnej cechy, którą należy ciągle doskonalić, wskazywałoby na jakiś stan wiedzy. W świecie homeryckim doskonały w czymś czy znający pewne rzeczy nie nabywał tych cech w drodze nauczania. W przypadku esthloi, agathoi (szlachetni z urodzenia) posiadają oni arete od momentu urodzenia. Ma miejsce związek między arete i aristos. W przypadku więc szlachetnego (np. Telemach) nauka, poznawanie polega raczej na wydobyciu, na uświadomieniu sobie posiadanych możliwości. Człowiek ma określone cechy (potencję), które wymagają uzewnętrznienia i rozwinięcia. W takim też kontekście interpretowana jest delficka myśl „Poznaj samego siebie”. Odkrycie wiedzy o sobie ma umożliwić działanie[16]. Arete pojmowana jest więc jako pewne reguły działania dla podejmujących wysiłek, aby doprowadzać do trwałego ziszczania się pewnego wzorca doskonałości, ideału najlepszego. Ale „Poznaj samego siebie” pojawia się też w refleksji nad fundamentem, jakim jest „miara”.

W arete odnajdywany jest ideał etyki greckiej. Dostrzega się przy tym, że zasady i przekonania aristoi wypowiedziane w epopejach Homera zostały zaadaptowane przez starożytną

demokrację. Zatem w społeczeństwie demokratycznym miałby też zagościć duch dawnej tradycji godności, niezależności, czy też wspaniałomyślności i bezinteresowności. Obywatel miał dbać o swój rozwój fizyczny i umysłowy. Jednakże nie odeszła też do przeszłości wzgarda dla praktycznych zajęć, dla pracy fizycznej[17]. Nie zanikła etyka nawiązująca do doskonałości w warunkach konkurencji.
Kwestią jest, dlaczego homerycka arete nawiązuje do różnych sprawności charakterystycznych dla konkurowania. Otóż u podstaw uznania, że dobre postępowanie to skuteczne postępowanie, wiązane jest z epoką opisywaną przez Homera. A jest to czas walk o władzę, podbojów, najazdów i wędrówek ludów. Ten świat w poematach przejawiał się w postaci opisów bitew i starć w pojedynkach oraz ducha tej walki. W owej tradycji walka pojawiała się zasadniczo jako coś normalnego[18]. Konfrontacja o miano najlepszego obejmowała nie tylko starcie na polu bitwy. Wyrazem powszechności ducha walki miała być popularność różnych igrzysk sportowych, sporny styl prowadzenia spraw sądowych, konkurowanie pieśniami poetyckimi czy opis świata religii, w którym przeciwstawiano sobie bóstwa np. Afrodyta-Ares. Zasadniczy charakter sporu dostrzegany jest nawet w późniejszej filozofii i jako przykład przytaczana jest wypowiedź Heraklita, że „Walka jest ojcem wszystkich rzeczy, wszystkich rzeczy królem”, zaś korzystanie z mechanizmu par, które wyrażają przeciwieństwo, odnajdywane jest np. u Platona. Zatem wszechobecność konkurowania miała miejsce tak wśród zbrojnych, gdzie liczyły się zalety bojowe, jak i wśród sportowców na igrzyskach, gdzie znaczenie miała siła czy sprawność, występowała też na zgromadzeniach obywateli, gdzie cnotą było dawanie najlepszych przemówień, jak i na igrzyskach poetyckich w postaci najlepszego trafienia do umysłów i emocji. Człowiek Homera ma więc w różnych sytuacjach ciągle dążyć do zwycięstwa i wygrywać, głównie za pomocą siły, wytrzymałości, ale także za pomocą umysłu-sprytu i „najmądrzejszej rady” (np. Odyseusz). W zakresie umysłowych zalet oprócz sprytu (chytrości) umieszczano też rozumność, opanowanie, umiejętność wysławiania się (dostarczania właściwych odpowiedzi na pytania) i trafnego występowania[19]. Za pomocą słów powodzenia, umiejętności czy sprytu przedstawia Homer również rozumienie mądrości (sofia). Mówi o niej jako biegłości, pewnej sprawności czy doskonałości, która u podstaw ma wiedzę o prawidłowym postępowaniu wynikającym z praktyki. Sofia była pewnym rodzajem „praktyk podlegających miarom i regułom” (Pierre Hadot), sztuką (techne) w sensie sprawności – „zręczności w obchodzeniu się z rzeczami i ludźmi”. Zatem mądrymi (sofoi) są twórcy (techniton) (Bruno Snell). W epoce Homera i Hezjoda sofia nie rozróżnia jeszcze między zagadnieniami teoretycznymi i praktycznymi[20].
Opisana homerycka arete związana jest z konkurencją, stąd nastawienie bohatera na zwycięstwo traktowano jako jego powinność. W świecie, który opanował przemożny duch walki trudno sobie wyobrazić, aby refleksja nad moralnością była immunizowana od ogólnego nastrojenia walką. Natomiast jeżeli chodzi o znaczenie poszczególnych aretes, to w konkursie o laur „pierwszeństwa” między siłą i mądrymi słowami ta pierwsza przeważała. I niekoniecznie tylko w ocenie tzw. prostej gawiedzi. Taka opinia o przewadze siły miała cechować zwłaszcza młodzież z powodu jej pewnego „prymitywizmu”. Natomiast sam Homer opowiada się za przewagą rozwagi, za wartością rozumu[21].

- Problem zasad moralnych i „obłędnej winy”. Sens słusznego gniewu
Niezależnie od braku ogólnego podejścia do moralności, jakiejś koncepcji etycznej i braku rozwiniętego katalogu zasad moralnych, w opisach Homera dostrzega się trzy takie reguły, nakazy moralne, tj.: 1) czczenia bogów, 2) szacunku dla rodziców i 3) szanowania gości i

błagalników („od Zeusa przychodzą wszyscy obcy i żebracy”) – zasada gościnności. Niekiedy dodaje się jeszcze zakazy: 4) walki bratobójczej i 5) znieważania większych bohaterów. Czuwanie nad tymi zasadami, podobnie jak nad arete bohaterów, należy do bogów[22]. Zgodność świata przyrody z porządkiem boskim, z wolą Mojry sprawia, że u podstaw obszaru moralności Homer umieszcza uzasadnienie religijne. Zatem człowiek bogobojny jest też człowiekiem moralnym, a kary i nagrody spotykające konkretnego człowieka nie odnoszą się do jego moralności, ale pobożności, tj. są zapłatą za to, czy oddaje on właściwie cześć bogom. Wobec tego dowodzi się nawet, że swoistą zasadą religii jest wzajemność, a mianowicie ludzkim ofiarom ma odpowiadać opieka bóstw. Jednakże skłonienie bogów do przychylności nie zawsze jest łatwe czy możliwe. Składane ofiary nie gwarantują zjednania bogów, gdy miała miejsce szczególnie ciężka ich obraza. Równocześnie jednak naruszenie społecznych reguł moralnych stanowi wykroczenie przeciw woli boskiej, skoro bogowie określają nie tylko porządek w przyrodzie, ale i społeczny. Takie wykroczenie ma cechę pychy ludzkiej i zatem hybris nie okazuje się być wyłącznie przewinieniem przeciwko bóstwom, ale i ludziom, gdyż treść wykroczeń obejmuje też czyny przeciw człowiekowi. Wykroczenie przeciw naturze o charakterze buty ma miejsce, gdy człowiek przekracza przypisaną mu pozycję, gdy „wynosi się ponad siebie”, a więc przewyższa właściwą, w zasadzie ilościową miarę (dopiero Hezjod miał zaproponować moralny sens „miary”). Dodać tu należy, że hybris (a więc i nieuchronność odpłaty) nie tylko wiązała się z naruszeniem właściwej miary, ale też pychą mogło być dążenie człowieka do szczęścia. W tym bowiem homerycki świat odnajdywał konkurowanie z bogami, pragnienie zrównania z nimi. Podobnie hybris występowała w sytuacji poczucia szczęścia, niezależności czy dumy z własnych zalet. Jednak, mimo, że ludzie realizowali wolę bogów, to nie oznaczało uchylenia zawiści bogów i ich kary. To homeryckie przekroczenie miary zostało scharakteryzowane jako „obłędna wina” (Adam Krokiewicz), zaś jej następstwem jest zawsze przywracająca równowagę kara – zapłata za hybris. Wyraża się w niej „przywrócenie właściwej każdemu i każdej sytuacji miary” i powrót do wcześniej ustalonego ładu[23].

Ważne pytanie dotyczy tego, czy istnieje boska ochrona ludzi przed naruszeniem ustalonego ładu (hybris) i, w konsekwencji, przed nieuniknioną sankcją. Homer nie dostrzega takiej ochrony ze strony bóstw, które decydują przecież o ludzkiej myśli i działaniu, a nawet, jak wspomniano, niejednokrotnie ograniczają zdolności człowieka do świadomego postępowania. Mianowicie, to np. bogini Ate sprawia, że ludzie są omamieni, zbałamuceni czy zwodzeni, a więc podejmują działania wyraźnie według woli bogów (np. tak Agamemnon tłumaczy swoje zachowanie w stosunku do Achillesa). Jednak i w takiej sytuacji, bardzo wyraźnego działania boskiego na rzecz całkowitej bezradności człowieka, tenże poniesie odpowiedzialność za hybris. To poniesienie kary za cudzą winę podkreśla szczególność dramatyzmu sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek w stosunku do bogów. Człowiek nie jest w stanie opierać się bogom, może tylko pogodzić się z losem. Ale też ta sytuacja, która wydaje się beznadziejnie rozpaczliwa, jest przedmiotem zainteresowania litościwych córek Zeusa Litai (Prośby), które mają możliwość pewnego naprawiania zła, które sprawia Ate. Uczczenie bogiń Litai przez ukorzenie się przez błagalnika sprawia, że silniejszy człowiek powinien uwzględnić prośbę błagalnika. Jednak, gdy ten mocniejszy pozostaje w zaślepieniu, to taka uporczywość może okazać się pychą, jako przekroczenie miary nad „skruszonym sercem”. Wówczas silniejszy mimo, że nie ma po jego stronie nowego czynu, staje się zuchwalcem, który podlega karze Ate[24].

Wspomniany brak ochrony człowieka przed hybris, a nawet popychanie do niego przez bóstwa, pojawia się niekiedy w zestawieniu (konfrontacji) z nemesis, która oznacza słuszny gniew wywołany przez krzywdę i ostatecznie „przydzielenie tego, co się komuś słusznie należy”.

Słuszne oburzenie wpływa (ogranicza) na hybris i sankcję za naruszenie. Nemesis nie godzi się więc na naganne działanie, a jej odpowiednikiem jest zawarte w człowieku poczucie słuszności[25].

Klęska zwycięskiej wojny trojańskiej. Następstwa hybris

Dla rozważań nad etyką herosów ma znaczenie kwestia, dlaczego Grecy, którzy mieli być okradzeni przez Aleksandra, jednak ostatecznie ponieśli klęskę w sprawiedliwej wyprawie trojańskiej. Dlaczego ich powrót do domów jest pełen dramatów i niejednokrotnie trwa długo. Takim przykładem jest zabójstwo triumfującego Agamemnona przez żonę Klitajmestrę[26] (siostra Heleny) i jej kochanka. Może zatem było coś nie tak z ich narracją o greckiej „krzywdzie” i ich usprawiedliwianie wojny dążeniem do odzyskania porwanej do Azji Heleny, żony króla Sparty, Menelaosa. Bo przecież, jak wspomniano, „człowiek, który czci bogów i jest im posłuszny, ma zawsze przewagę nad ludźmi zarozumiałymi i nikczemnymi; ci zaś nie mogą wymknąć się boskiej pomście”. Wobec tego pojawia się pytanie, czy przypadkiem to nie okrucieństwo i chciwość Greków oraz ich pycha jako zwycięzców została ukarana? Takie uzasadnienie ma sens, zwłaszcza w sferze homeryckich rozważań nad wojną i jej następstwami. Natomiast kwestią dla oceny decyzji Greków o wyprawie jest prawdziwa przyczyna wojny, a tę bogowie musieli znać. Los przecież jest z góry zapisany. Homer opisując motywację Agamemnona (króla Myken) podkreślał jego zachłanność, chęć osiągnięcia dużych łupów, tego „co mu się należy” (okupu). Dla niego nie było kwestii okradzionego brata Menelaosa i porwania jego żony. O Agamemnonie Achilles w kłótni o brankę powiedział, że jest „Najchciwszy ze wszystkich Argiwów”. Można więc przy okazji zauważyć, że heroiczni bohaterowie odróżniali wagę różnych czynów, jak np. dbanie o własne interesy od chciwości czy bohaterską walkę od okrucieństwa w postaci niepotrzebnego krzywdzenia. Nieprzekonujące wydają się późniejsze stwierdzenia greckich wojowników, że to konieczność zemsty „za ciężkie westchnienia i za zgryzoty Heleny” przywiodła ich (po wielu latach) pod Troję. W przypadku greckich wojowników kryterium oceny sytuacji Heleny mogły być ich własne brutalne praktyki w odniesieniu do branek, ich lekceważenie kobiet. Chcieli widzieć Helenę jako porwaną i poniewieraną brankę, podczas, gdy dla Trojan jest uciekinierką, która sama opuściła męża. Wątpliwości budzi twierdzenie, że Grecy walczyli o godność kobiety. Pewną ilustracją stosunku wojowników do kobiet jest spór o kobietę między Agamemnonem i Achillesem, „łotrami i bandytami, kompanami w rabunku”, jest to bowiem spór o łup. Trudno sądzić, że w ówczesnym świecie egoistyczny i prostacki Menelaos, podobny do swojego brata, miałby dwadzieścia lat od ucieczki Heleny, cierpieć z powodu jej utraty. Została co prawda dotknięta jego własna duma, ale można sądzić, że to było za mało do wielkiej wojny. Zatem wydaje się, że powód podawany przez Menelaosa nie jest prawdziwy. To właściwe uzasadnienie mogło się raczej wiązać z wartością królewskiej pozycji Heleny, córki króla Sparty. Otóż dzięki małżeństwu z nią Menelaos uzyskał władzę w znaczącym królestwie. Zatem to Helena legitymizowała jego władzę i zapewne dlatego, aby nie stracić Sparty, utrzymywał mit o porwaniu Heleny. Jej dobrowolna ucieczka mogłaby zostać odczytana jako zakończenie małżeństwa i upadek uzasadnienia rządów Menelaosa. Kwestią było władztwo domu Atrydów. Wydaje się więc, że przyczyną zorganizowanej przez Agamemnona i Menelaosa wojny nie było zadośćuczynienie za krzywdę, uwolnienie pięknej, kochanej Heleny, ale dążenie do odzyskania dziedziczki Sparty ze względu na kwestię władzy, co zresztą nie wyklucza ich zainteresowania łupami. W każdym razie, w tej sytuacji pozostawała kwestia zmobilizowania greckich

wojowników. Dokonano tego za pomocą miraży wielkich zdobyczy ze splądrowania wielu krain, miast na trasie wyprawy po ogromne bogactwa trojańskie[27]. Tymczasem Troja w okresie panowania Priama jest, po wcześniejszym jej poważnym zniszczeniu przez trzęsienie ziemi ok. 1300 r. p.n.e., osłabioną fortecą kontrolującą ważny szlak Troady, a nie bogatym miastem. I bogowie o tym wiedzieli.
Można dodać jeszcze inne uzasadnienie wyprawy trojańskiej, tj. sięgające do okoliczności ekspansji handlowej i politycznej mykeńczyków w Azji Mniejszej (celem strategicznym miałoby być zdobycie stałego punktu). Ograniczenie wpływów państwa Hetytów przez rewoltę tzw. ligi Assuwa (1250-1220), w której prawdopodobnie wzięła udział Troja, miało spowodować, że Achajowie z ich dążeniem mieli stanąć wobec Assuwa. Do zrealizowania założonych celów konieczne stało się osłabienie ligi, a takim nadającym się do tego punktem mogła być wysunięta na północ Troja ze względu na jej położenie i wspomnianą kontrolę nad szlakiem Troady. Zrozumiałe, że królestwo mogło w tej sytuacji liczyć na wsparcie sprzymierzeńców i to ta okoliczność miała spowodować długotrwałą wojnę[28], o różnorodnych następstwach.
Powyższe uwagi pokazują różne uzasadnienia wojny, a pretekst walki o Helenę przez skrzywdzonego męża proponuje godnościowe jej uzasadnienie i próbuje tym samym zamaskować prawdziwe niegodziwe motywy. Te jednak są znane bogom, którzy ostatecznie karzą wszystkich Greków. Z tego faktu miało wynikać ostrzeżenie takie oto, że ludzi można w różny sposób mamić, wprowadzać w błąd, w wreszcie odwoływać się do ich chciwej natury, jednakże wykroczenie poza boski porządek ostatecznie zawsze spotka się z karą. I ta kara dotyka zarówno czynnych sprawców niegodziwości, jak i tych, którzy widzieli w tym swoje korzyści, a nawet tych, którzy się jej nie opierali. Taka kara klęski przecież dotknęła później za pychę (hybris) perskiego Kserksesa i jego armię za najazd na Grecję[29]. Ale też pycha i buta demokratycznych Aten pojawiła się u podstaw jej klęski w wojnie peloponeskiej.

Formy organizacji politycznej. Wizja prawa

W epopejach Homera ukazane są podstawowe formy organizacji politycznej i formy te nie uległy zmianie w okresie „całej historii miasta-państwa”. Natomiast tym, co podlegało przemianom w późniejszych okresach miał być rozkład władzy między różnymi grupami społecznymi, a także wymagania umożliwiające pełnoprawny udział w życiu publicznym. Takim podstawowym organem politycznym we wczesnej Grecji było zgromadzenie dorosłych mężczyzn należących do wspólnoty (agora). Nad nim czuwała rada (boule) starszych, w której skład wchodzili prawdopodobnie przywódcy możnych rodów (basilees). Ówczesny system przewidywał także władzę wykonawczą realizowaną przez osoby wybrane bądź dziedziczące urząd. Jeżeli chodzi o formy władzy wykonawczej, to odnotowuje się istnienie kadencyjnych urzędników (zwykle jednorocznych). Ich aktywność ograniczała rada starszych, złożona z osób, które wcześniej sprawowały urzędy. Ważną kwestią był mechanizm podejmowania decyzji. Otóż takim podstawowym sposobem decydowania były obrady. Mogły się toczyć wewnątrz rady albo przed zgromadzonym ludem. Podejmowanie w głosowaniu rozstrzygnięcia nie następowały jeszcze według jakiejś sprecyzowanej procedury. Na podstawie opisów (np. w Iliadzie) sposobów wspólnotowego decydowania, można dostrzec, że owo postępowanie polegało na tym, że sprawy były najpierw rozpatrywane na forum rady starszych. Po tej dyskusji przedstawiano rozwiązanie na zgromadzeniu ludu. Podobnie, jak w radzie starszych również na zgromadzeniu miała miejsce debata. Do wystąpień publicznych na zgromadzeniu mieli prawo w zasadzie członkowie rady starszych, którzy mogli otwarcie przedstawiać swoje stanowiska w

stosunku do rozstrzygnięcia rady. Rola zgromadzenia zasadniczo sprowadzała się do wysłuchaniu decyzji rady starszych, gdy była konieczna wiedza o niej. Jeżeli chodzi zaś o sytuację uzasadniającą zwołanie zgromadzenia, to głównie następowało to w związku z decydowaniem w ważnych sprawach. Ocenia się, że uznawano znaczenie opinii zgromadzenia, gdyż „To przecież demos nadaje geras swoim przywódcom (Odyseja). Zgromadzenie zwoływano na specjalnie do tego przeznaczonym placu, który znajdował się nawet w achajskim obozie wojskowym pod Troją »[…] gdzie obrad plac się rozciągał i sądów / Oraz dla bogów ofiarne były wzniesione ołtarze«” (Iliada). W tych procedurach odnajdywane jest „istotne podobieństwo” do funkcjonowania takiego późniejszego zgromadzenia, jakim było ateńskie Zgromadzenie Ludowe. W każdym razie, od epoki „prymitywnego zgromadzenia wojowników”, opisywanej przez Homera, do klasycznej polis w mechanizmie rządzenia dostrzegane jest zarówno pewne kontinuum, jak i przemiany[30].

Powyższe uwagi sygnalizują moment znaczący dla rozwoju najstarszego podejścia do prawa zawarty w refleksji o charakterze religijno-mitycznym i etycznym epoki przedfilozoficznej. Przede wszystkim odpowiedź na pytanie o wyobrażenie prawa przez starożytnych Greków związana jest z postrzeganiu przez nich rzeczywistości, tj. kosmicznego boskiego porządku i stałego działania bogów. W rezultacie prawo pojawia się jako reguły boskie, które decydują o bycie i działaniu jednostki i społeczeństwa.

W świecie homeryckim jeszcze nie istniało prawo pisane. To działania i wypowiedzi króla miały znaczenie dla pojmowania sprawiedliwości. Jednakże władza króla była określona przez reguły zwyczajowe określające co jest słuszne, których nie mógł on łamać. Moc władcy nie mogła polegać na samowoli, bowiem naruszenie koniecznych zwyczajów oznaczało podważenie porządku wszechrzeczy, wyjście poza właściwą miarę. Z niezachowaniem miary związana była, jak wspomniano, „obłędna wina”, za którą koniecznie podążała klęska. Samowoli zatem nie sprowadzano wyłącznie do mającej wymiar indywidualnej sprawy czy nawet jako powodującej niesprawiedliwość o charakterze społecznym[31]. Samowola naruszała ład kosmiczny.

Wspomniano, że rozwiązania filozoficzno-prawnego problemu dotyczącego sytuacji człowieka we wszechświecie Homer dokonuje poprzez poddanie go i jego spraw działaniu sił i prawa boskiego. To podporządkowanie prawu wyraża posłuszeństwo wskazaniom Themis i Dike. Pierwsza z bogiń (Themis) pojawiła się jako bogini sprawiedliwości (Odyseja). Miała wyrażać zwyczaj oparty na prawie boskim, sprawiedliwość i słuszność. Natomiast w węższym, prawnym znaczeniu themis utożsamiano z przysługującym władcy zwierzchnim prawem sądzenia. Do prerogatyw podawanego jako przykład Agamemnona (Iliada) oprócz dowództwa, prawa składania ofiar w imieniu społeczeństwa należała też themis - władza sądzenia. Natomiast pojęcie dike miało wyrażać zwyczaj, słuszność, sprawiedliwość, a nadto oznaczało „sąd, proces, wyrok, karę i zadośćuczynienie”. Jeżeli chodzi o pochodzenie tego pojęcia, to wiązane jest z obszarem prawa, z jego sądowym używaniem. W tej interpretacji (nawiązującej do ustaleń Wernera Jeagera) dike okazuje się odnosić „i do poszkodowanego, i do winnego, i do sędziego. Mianowicie, sędzia przydziela, winny daje, a poszkodowany bierze. W ten sposób dike mieści w sobie rzeczywiście i wyrok, i karę, i zadośćuczynienie”[32].

W najogólniejszym ujęciu Themis uosabia zatem nadrzędne prawo boskie (Zeusa), zaś Dike ma symbolizować sędziowskie wymierzanie sprawiedliwości w konkretnych sprawach. Następstwem powyższego pojmowania prawa jest np. legitymizowanie czy posłuszeństwo władzy monarszej. To tym prawem uzasadniane są relacje do świata bogów, rodziny czy gości, a także kształtowanie wizerunku człowieka, którego ma zwłaszcza cechować cnota dzielności (arete). Normy, które rządzą dzielnością, Homer wiąże z regułami boskimi (tj. z

personalizującymi je bóstwami Aidos, jako poczucie obowiązku i Nemesis, jako kara) i ocenami innych ludzi, które oznaczają cześć lub hańbę. To poszukiwanie czci wyrażające poziom dzielności odnosi się, jak wspomniano, na zewnątrz, a nie do wewnątrz człowieka (sumienie jeszcze nie jest miarą). Ta zewnętrzna miara działalności nie jest jednak subiektywna czy przypadkowa. U podstaw tej miary znajduje się kryterium norm boskich. Inaczej mówiąc ocena ludzka odnosi się do poziomu zgodności konkretnej cnoty dzielności z prawem boskim, które okazuje się być także normą etyczną. W tym podejściu do prawa odnajdywane są zalążki późniejszych wizji prawnonaturalnych[33].

Wspomniano o pewnej roli basilees, ale należy dodać, że oprócz spraw z zakresu polityki i wojska należały do nich też te dotyczące sporów między jednostkami. Funkcja ta, a zwłaszcza sposób czuwania basileusa nad sporami miał okazać się istotny dla rozwoju prawa greckiego. W owym okresie nie istniał jeszcze jakiś najprostszy system prawa i sądów w dzisiejszym rozumieniu, ale pewien zbiór tabu i obyczajów oraz publiczny arbitraż służący określeniu rekompensaty za popełnienie zabronionego czynu. W terminologii Homera podejmowane „decyzje (dikai) są »proste« lub »fałszywe« w zależności od zakresu, w jakim odpowiadają obyczajom prawnym (themistes), tj. niepisanym zasadom i wcześniejszym precedensom, na których opierają się decyzje”. Jeżeli chodzi o relację tych „konkretnych rozstrzygnięć i obyczajów do ogólnego porządku świata”, to są wyznaczone przez „zasad[ę], iż oznaka władzy (skeptron) i themistes są darami Zeusa”. Zatem bóg miał podarować „basileusowi skeptron i themistes, aby doradzał ludowi (Iliada) i gniewa się »za czyny szkodliwe tych mężów« […] / Którzy wydają wyroki fałszywe jako sędziowie / Na zgromadzeniach i łamią prawa na bogów niepomni” (Iliada)[34]. W „młodszych” częściach Iliady obok starych norm themistes dostrzeżono zatem Dike, od której miała zależeć sytuacja ludzi. Pojawienie się tej siły, tj. wykształcanie się nowych interpretacji dotyczących prawa, wiązane jest z przemianami ustrojowymi (od władzy patriarchalnej do arystokracji rodowej), z wykształcaniem się polis i wzrastaniem politycznej roli obywatela we wspólnocie[35].

Jeżeli chodzi o procedurę prawną ówczesnego sądu o charakterze arbitrażowym, to przedstawiana jest w formie obrad, które są publiczne na podobieństwo obrad zgromadzenia. I w tym przypadku występują członkowie rady starszych. Ale czynią to nie jako sędziowie, ale mediatorzy i w swoim imieniu. W tym postępowaniu nie jest możliwe narzucenie stronom decyzji, natomiast do rozwiązania sprawy dochodzi przez przyjęcie rozstrzygnięcia przez obie strony sporu. Wobec tego, że rozwiązanie oznacza akceptację propozycji któregoś z członków rady starszych, to otrzymuje on „nagrodę za pośrednictwo”, którą finansują obie strony bądź jedna z nich. Jeżeli chodzi o sposób nacisku na rozstrzygnięcie, to taką jedyną możliwością oddziaływania jest opinia społeczności. W przypadku tak szczególnym, jak zabójstwo, dochodziło do napięcia w mechanizmie arbitrażowym, ponieważ alternatywą dla ugody mogła być krwawa zemsta, szkodliwa dla społeczności. Z uwagi na takie zagrożenie wspólnota mogła oczekiwać ugody. Jednak, gdy żądane zadośćuczynienie za przelaną krew było za wysokie dla zabójcy, bądź gdy krewni zabitego odrzucili propozycję zapłaty, to wówczas zabójca udawał się na wygnanie. Pojawienie się zaś przypadku, gdy „sprawca zbrodni był inicjatorem całej rozprawy, chcąc zmusić drugą stronę, by pod naciskiem opinii publicznej przyjęła zapłatę za przelaną krew” charakteryzowane jest jako moment o charakterze przełomowym dla „rozwoju systemu osobistego arbitrażu, kiedy to jest on zastępowany kodeksem prawnym, za którym stoją publiczne sankcje”[36]. W sporach miał obowiązek uczestniczyć basileus, który za mediację otrzymywał nagrodę, gdy jego zdanie przyjęły obie strony.

Zamiast zakończenia. Ostrzegający sens antycznej myśli - „skały macierzystej”

Przede wszystkim pojawia się pytanie o aktualność refleksji Homera dla współczesnych rozważań polityczno-prawnych i filozoficznych. Już tylko na podstawie niektórych powyższych uwag odniesionych do zjawisk, które wykształciła w pod koniec XX w. na świecie ideologia neoliberalna, można sformułować odpowiedź twierdzącą. Taka ocena rodzi się na tle powszechności poglądu o pojawianiu się coraz większych zagrożeń dla życia ludzi z powodu wielkich ludzkich naruszeń porządku i równowagi w procesach przyrodniczych i społecznych. Zapewne zwolennikom mitycznych opisów świata łatwiej przychodzi podążanie za terminologią homerycką i wyrażenie spostrzeżenia, że w dzisiejszym świecie owe przekroczenia „miary” mają wymiar hybris. Zrozumiałe, że wobec tego należy oczekiwać (a może już trwa) „odwet” natury zarówno przyrodniczej jak i społecznej. Te bowiem, dążąc do równowagi, wywołują różnego rodzaju zaburzenia. Nietrudno posłużyć się ostrzegawczymi pismami ekologów wskazującymi katastrofalny stan środowiska naturalnego czy książkami socjologów dotyczącymi dramatycznych skutków niesprawiedliwej dystrybucji dochodu wśród ludzi, aby powiedzieć o tych pracach, że do antycznej myśli o konieczności zachowania miary, umiaru, równowagi tworzone są coraz bardziej szczegółowe przypisy. Niektóre są nawet nagrodzone Noblem.

Homer przestrzegał przed popadaniem ludzi w grzeszną pychę (hybris), aby nie wywołać gniewu bogów. Pomijając dosłowność kary, którą straszy poeta, można dostrzegać jakąś ponadczasową krytykę pychy, buty ludzkiej jako źródła jej kłopotów. Współczesny, trwający od 2007 r. kryzys finansowo-gospodarczy w wielu państwach na świecie, bez najmniejszych wątpliwości przypisywany jest optymistycznej bucie „nieodpowiedzialnych”, za to pragnących za wszelką cenę pieniędzy tzw. bankierów i własnej sławy tzw. polityków. Ich postępowanie ma zaś usprawiedliwiać indywidualistyczna i egoistyczna etyka na podobieństwo etyki homeryckich wojowników, których wartość („etykę”) i cześć (time) wyznaczała wielkość przyznanej części łupu (geras). W każdym razie wspomniane ostrzeżenie Homera wydaje się o tyle aktualne, że cenę za działania niedojrzałej „młodzieży” na rynkach finansowo-politycznych płacą ci, którzy wprost nie zawinili, tj. najsłabsi społeczno-ekonomiczni i utrzymująca wszystko klasa średnia wedle reguły „obłędnej winy”.

O kryzysie wywołanym przez neoliberalizm w kontekście homeryckim można powiedzieć, że ideologia ta odcięła się od myśli o jedności wszystkich elementów świata i koniecznej harmonii w ich działalności. Współczesne antidotum na istniejące zło można dostrzec w pragnieniu polityki zrównoważonego rozwoju na świecie, co ma jak najbardziej homeryckie korzenie. Oznacza to konieczność zwrócenia uwagi na normę, która usunie samowolę i destrukcyjność „dzikich” pomysłów najsilniejszych, co pojmował Homer, a nawet nieco zrozumiał Achilles trzy tysiące lat temu.

***Jerzy Oniszczuk**, prof. zw. dr hab. nauk prawnych. Prowadzi badania naukowe skupiające się głównie na zagadnieniach filozoficznych i teoretycznych państwa i prawa oraz prawa konstytucyjnego. Szkoła Główna Handlowa.*

Tekst opublikowany w książce: W5PÓŁCZ35NY M47RIX?. F1KCJ4 W ŻYC1U GO5POD4RCZYM POL17YCZNYM I 5POŁ3CZNYM, red. J. Osiński, Oficyna Wydawnicza SGH, s. 99-123. Skróty pochodzą od redakcji.

Przypisy:

1. J. Gajda, Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1986, s. 7, 11.
2. D. Dembińska-Siury, Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 17.
3. G. Reale, Myśl starożytna, tł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 84.
4. Cyt. Sokrates w: J. V. Luce, op. cit., s. 297.
5. C. Karkowski, Iliada współczesna, CreateSpace Independent Publishing Platform, Nowy Jork 2013, s. 76-79, 89, 90. „Homer wyraźnie lubuje się w krótkich, zwięzłych opisach tego, kto kogo i w jaki sposób pozbawił życia. Fascynuje go łatwość, z jaką wydrzeć można życie z człowieka przy pomocy prostej broni: włóczni, którą można przedziurawić tułów, miecza brązowego, którym można rozłupać czaszkę, bądź odrąbać część ciała”, ibidem, s. 12.
6. Ibidem, s. 82-85, 90, 157.
7. J. V. Luce, op. cit., s. 91. Odyseusz sam charakteryzował siebie: „Robota mi nie smakowała, tak samo gospodarstwo domowe,/ przez które dzieci pięknie się chowają – zawsze mnie/ pociągały okręty wiosłowne, bitwy, gładkie oszczepy i strzały,/ dla innych rzeczy złowrogie i straszne, a mnie właśnie miłe …/ Zanim synowie Achajów wstąpili na ziemię trojańską, już/ dziewięć razy prowadziłem wojowników i chyże okręty na/ obce kraje i za każdym razem brałem łup bogaty. Bo najpierw/ wydzielano mi części wodza, potem miałem udział w/ losowaniu zdobyczy” (Odyseja, Pieśń XIV, 222-32, przekład J. Paradowski).
8. O. Murray, Narodziny Grecji, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 75.
9. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 44.
10. Homeryckie bóstwo Aidos uosabia poczucie obowiązku, zaś aidos w sensie „wstyd wobec samego siebie” (we własnym sumieniu) wiązany jest z koncepcjami Demokryta. Zob. J. Gajda, op. cit., s. 10. Dostrzega się, że pojęcie aidos bliskie jest nemesis – słuszne oburzenie. Aidos w ujęciu homeryckim oznacza wstyd w kontekście honoru (poczucie honoru). Ten wstyd pojawia się z uwzględnienia zewnętrznej (cudzej) opinii czy bardziej szacunku do niej. Aidos, to więc wstyd ze względu na opinię zewnętrzną. Na niejednokrotnie wspólne występowanie aidos i nemesis ma wskazywać wypowiedź Telemacha proszącego „mieszkańców Itaki, aby przestali go krzywdzić i kierowali się słusznym oburzeniem (nemessethete) wobec siebie, wstydem (aidesthete) wobec okolicznych sąsiadów i lękiem wobec bogów”. W tej wypowiedzi nemesis określa „uczucia gniewu wobec niestosowności własnego postępowania, a aidos w znaczeniu świadomości przygany w opinii innych” (D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 48).
11. O. Murray, op. cit., s. 75, 76.
12. Władca przypomniał, że Achajowie obwiniali go o różne rzeczy: „A przecież nie ja jestem winny / Tylko Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia. / Oni wtrącili na radzie myśl moją w okrutne zmącenie / Tego dnia, kiedy zabrałem dla siebie nagrodę Achilla, / Ale czy ja to zrobiłem? Sam bóg dokonał wszystkiego. / Ate, najstarsza z cór Dzeusa, zwodnica, co wszystkich omamia / zgubę im niosąc (…) / Ludzi tumaniąc. Już w sidła swe niejednego porwała. / Zwiodła i Dzeusa” (Iliada, Pieśń XIX, 86-92, 94-95).
13. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 17-18
14. Na przykład Agamemnon był pierwszy między królami z powodu urodzenia, a nie

najwyższej doskonałości. Jego cześć i zwierzchnia władza ma u podstaw wolę boską Zeusa. Późniejsi arystokracji będą dziedziczyć aristos i arete bez konieczności ciągłego wykazywania wyjątkowości dla zdobycia arete (ibidem, s. 25, 27, 33).

15. Ibidem, s. 32.
16. Ibidem, s. 31.
17. Ibidem, s. 25 i n., 34-35.
18. Na marginesie można dodać, że tradycja walki ma miejsce także w późniejszej epoce, gdy Solon pisze prawo dla Ateńczyków (obywatel nie może unikać zajęcia stanowiska i walki, także zbrojnej).
19. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 18, 21, 23.
20. G. Szulczewski, op. cit., s. 182 i powoł.: P. Hadot, Czym jest filozofia starożytna?, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 42 i 43; B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1924, s. 5
21. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 24.
22. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 35.
23. Należy tu dodać, że homerycki opis ludzkiej realizacji woli bóstw i jego interpretacja dotycząca zawiści bogów w stosunku do ludzkiego szczęścia przeszła do późniejszego greckiego dramatu, jak i etyki (D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 39-41).
24. Ibidem, s. 44-45, 47.
25. Poczucie słuszności wyraża się w „przestrzeganiu ustalonych norm, właściwej miary, a zatem i woli przeznaczenia”, ale też z tego poczucia wypływa oddawanie należnej czci bogom i szacunek żywiony w stosunku do ludzi. Nemesis pojawia się m.in. jako odnoszona do „odwetu dokonywanego wskutek słusznego gniewu”. W tym podejściu nemesis interpretowana jest zarówno jako słuszny gniew ale i spowodowana przez ten gniew odpowiedź (działanie) człowieka. Zakres pojęcia nemesis od takiego, które jest powiązane z uczuciami i reakcjami człowieka, później rozszerzyło się na myśl o boskim gniewie i odpłacie. W boskim panteonie później pojawiła się też Nemesis jako córka Nocy (Hezjod). Ibidem, s. 47.
26. Morderstwo to jest odwetem za poświecenie przez Agamemnona ich córki (Ifigenii) na rzecz pomyślności wojny trojańskiej. Dla Klitajmestry Ifigenia była ponad wyprawę jej męża.
27. C. Karkowski, op. cit., s. 146-147, 191-192 i powołana na s. 184 praca M. Wooda, In Search of the Trojan War, University of California Press 1998.
28. J. V. Luce, op. cit., s. 223-224.
29. W sztuce dramatycznej Ajschylosa Persowie wina Kserksesa została ujęta w postaci działania samowoli (hybris) władcy, która gwałciła boskie prawo. Zatem „theos wymierza karę za hybris”. W przypadku Kserksesa jego hybris opisywano bardziej jako szaleństwo niż grzech. Natomiast hybris armii określono jako grzech. Oba przypadki ma cechować aroganckie podejście, a mianowicie, że „wszystko wolno, że nie istnieją żadne granice. Tenże theos czy też theoi karzą za jedno i za drugie” (Kitto). Odpowiedzialność za hybris wynika z tego, że jest naruszeniem prawa. Później w dziełach Sofoklesa zapanowanie nad hybris okazało się możliwe dzięki logosowi (G. Szulczewski, op. cit., s. 80 i cyt.: H.D.F. Kitto, Tragedia grecka. Studium literackie, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2003, s. 138, 48).
30. O. Murray, op. cit., s. 79-82.
31. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 11.
32. D. Dembińska-Siury, op. cit., s. 49-50.
33. J. Gajda, op. cit., s. 9.

34. O. Murray, op. cit., s. 82-83.
35. W. Steffen, Wstęp, w: Hezjod, Prace i dnie, tł. W. Steffen, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. VII.
36. O. Murray, op. cit., s. 84-85.