

Piotr W. Juchacz

Perswazja i przymus Analiza filozoficzna I sceny *Politei* Platona

W pierwszej scenie (327a-328a) platońskiej *Politei* dostrzegamy przepiękne przeciwstawienie sokratejskiego sposobu filozofowania, jako *dia-logosu* opartego na przekonywaniu (*peitho*) – zagregowanej woli większości.

Sokrates wraca z Glaukonem z Pireusu, gdzie przebywali, aby pomodlić się do bliżej nie określonej w tekście bogini¹ i zobaczyć urządzane po raz pierwszy ku jej czci procesje, zarówno przygotowaną przez Ateńczyków, jak i Traków. Obie procesje zyskały równe uznanie w oczach Sokratesa. Podczas powrotu do Miasta zostali zauważeni z daleka przez mieszkającego z ojcem w Pireusie Polemarcha, który natychmiast posłał chłopca, by ten pobiegł do nich i ich zatrzymał. Ten dogoniwszy Sokratesa chwytą go za płaszcz i dopiero wtedy powiada, że przybywa z prośbą Polemarcha, aby na niego zaczekali. Już to pierwsze, jeszcze nie-osobiste zetknięcie się Sokratesa z Polemarchem poprzez jego wysłannika, związane jest z użyciem przymusu: wszak chłopak najpierw zatrzymuje Sokratesa chwytając go za płaszcz, a dopiero potem przekazuje prośbę Polemarcha. Czyn poprzedza komunikat werbalny. Filozof reaguje pytaniem o to, gdzie jest Polemarch, na co uzyskuje odpowiedź, że oto nadchodzi już z ty-

¹ Jakkolwiek w tekście nie pada imię bogini, to skądinąd wiemy, że chodzi o Bendis, tracką boginię księżyca, której kult został przejęty przez Ateńczyków; w porcie Pireus wystawiono jej świątynię zwaną *Bendidejon*. Grecy często utożsamiali Bendis z Artemidą, będącą grecką boginią księżyca, ale również opiekunką rodzących i młodzieży. Możemy przypuszczać, iż fakt, że to właśnie ze święta tej bogini wraca Sokrates z przyjacielem, ma symboliczne znaczenie, bowiem – jak zapowiada późniejszy skuteczny argument – będzie wielu młodych chłopców i będą rozmowy, w których mogą oni rodzić piękne myśli, a przecież to młodzieży i narodzinom patronowała Artemida.

tu i ponowienie prośby, by poczekali. Wszakże decyzję, że poczekają podejmuje Glaukon, przy przyzwalającej bierności Sokratesa, która będzie charakteryzowała całe jego zachowanie podczas tej pierwszej sceny *Politei* i powtórzy się w jej kluczowych momentach jeszcze dwukrotnie.

Wkrótce nadchodzi Polemarch wraz z kilkoma przyjaciółmi i zwraca się do Filozofa² wprost, bez żadnych powitań:

P: Sokratesie, zdaje mi się, że się macie ku miastu; niby chcecie wracać.

S: Nieżle się domyślasz.

P: A Ty widzisz ilu nas jest?

S: Jakżeby nie?

P: No to musicie albo tych tutaj pokonać, albo zostanieie na miejscu.

S: Noo, jeszcze jedna możliwość zostaje; może my was przekonamy, że trzeba nas puścić do domu.

P: A czyżbyście potrafili przekonać takich, co nie słuchają?

Glaukon: Żadną miarą.

P: Więc, że my nie będziemy słuchali, tego bądźcie pewni.³

Już w tym pierwszym *bepośrednim* zetknięciu Polemarcha z Sokratesem napotykamy przeciwstawienie siły wielu przekonywaniu filozofa. Według Straussa Polemarch jawi się tu jako demokratą.⁴ Sądzę, że możemy mówić, iż Polemarch reprezentuje tu demokrację

² W niniejszych rozważaniach pozwalam sobie używać określenia „Filozof” zamiennie z imieniem własnym „Sokrates”, podążając za słowami Roberta Nozicka z wprowadzenia do zbioru jego artykułów, któremu nadał *nota bene* tytuł *Socratic Puzzles*, że o ile myśliciele średniowieczni płacąc dług wobec zakresu i głębi dzieła Arystotelesa, pisali o nim często „Filozof” i dla wszystkich było jasnym o kogo chodzi, o tyle współcześnie, powiada Nozick „when I think of the philosopher, I think of Socrates”. W pełni podzielam zdanie Nozicka: kiedy myślę o „Filozofie”, jako najbardziej współczesnym spośród starożytnych miłośników mądrości, myślę o Sokratesie właśnie. Zob. Robert Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 2.

³ Platon – *Politeia* 327c, w przekładzie W. Witwickiego.

⁴ Leo Strauss zwraca uwagę, że przy lekturze I księgi *Państwa* pojawia się pokusa, by traktować nie tylko Polemarcha jako przykład demokracji, lecz aby rozciągnąć tę analogię na pozostałych dwóch rozmówców Sokratesa i określić Kefalosa mianem oligarchy, Trazymacha zaś – wcieloną Niesprawiedliwość, czyli tyranem. Wszakże analogia ta zwłaszcza w przypadku tego ostatniego miałaby zdaniem Straussa pewne istotne słabości. Zob. szerzej Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press 1964, s. 74.

woluntarystyczną⁵: pragnie narzucić swoją wolę w imieniu całej grupy Filozofowi i jego przyjacielowi (Sokrates idzie z jednym partnerem, co może symbolizować to, że zawsze swoje elenktyczne rozmowy prowadzi jeden na jednego). Sokrates przeciwstawia mu dialogiczno-komunikacyjną wizję dochodzenia do konsensusu, w której *peithain* gra rolę kluczową. Polemarch jednak – znając już Sokratesa i jego sposób rozmawiania – zdaje sobie sprawę z warunków, jakie muszą być spełnione, by *dia-logos* mógł mieć miejsce. Jednym z nich jest oczywiście zaakceptowanie na początku samej formy dochodzenia do uzgodnień, a odrzucenie przez Polemarcha jakiegokolwiek dialogu, nie podejmowanie rozmowy i nie słuchanie argumentów, uniemożliwia przekonanie go i jego kompanów. Warto zauważyć, że tym, który zgadza się, iż „žadną miarą” nie da się przekonać takich, co nie słuchają, jest Glaukon, a nie Sokrates; czy oznacza to, że jest to tak oczywiste, iż Sokrates nie musi tego mówić, czy też, że Sokrates by tak nie odpowiedział, ponieważ np. uważał, że samo rozpoczęcie rozmowy na dany temat zakłada niejako *implicite* możliwość przekonywania i konieczność słuchania argumentów adwersarza, to już pozostaje sprawą otwartą.

Rozmowa znajduje się przez moment w impasie. Milczenie Sokratesa – przyzwalające, kontestujące, wypełnione namysłem, czy poddać się przemocy czy się Polemarchowi już teraz sprzeciwić, tego w tym momencie nie wiemy i możemy się jedynie domyślać – prowokuje do działania (zabrania głosu) towarzyszącego Polemarchowi brata Glaukona, Adejmanta. Ten wszakże odrzuca preferowany przez swego towarzysza (Polemarcha) przymus i zwraca się ku zaproponowanemu przez Sokratesa przekonywaniu. Jego argumenty mają jednak charakter nie tyle racjonalny, co estetyczny i emocjonalny. Adejmant od-

⁵ Rozróżnienie na dwa typy demokracji: woluntarystyczną oraz nomokratyczną rozwijam w kilku artykułach poświęconych filozofii politycznej Sokratesa. Zob. szerzej np. Piotr W. Juchacz, „Sokrates: demokrata czy oligarcha?”, *Principia*, t. XXX-XXXI (2002), ss. 177-205. Zarówno w tym, jak i we wcześniej publikowanych artykułach stosuję określenie „demokracja woluntarystyczna”, podkreślając dominujące znaczenie zbiorowej woli obywateli w funkcjonowaniu demokracji ateńskiej okresu wojny peloponeskiej. Nazwa ta nawiązuje do potocznego rozumienia „woli” – a nie jego koncepcji filozoficznych, które zostały wypracowane dopiero w filozofii postsokratejskiej – jako zdolności do podejmowania dowolnych czynności lub powstrzymywania się od nich. Na przykład Platon pisze w *Państwie* (557b) o obywatelach w demokracji: „Więc naprzód, to są ludzie wolni; pełno jest wolności w państwie i wolności słowa. Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba? – Tak mówią niby”.

wołuje się do ciekawości Sokratesa i kusi filozofa wspaniałym widowiskiem, jakie ma mieć miejsce wieczorem, kiedy to ścigając się na koniach jeźdźcy będą sobie podawali pochodnie. Informacja ta, nieznamy wcześniej Sokratesowi, prawdziwie go porusza, a zapowiedź nowych, nie znanych dotąd w Atenach atrakcji, prawdziwie intryguje. Ciekawość nowego, czyli to, co obok chęci poznania nowego obrządku i pomodlenia się do nowej bogini, zawiodło tego dnia Filozofa do Pireusu, po raz kolejny sprawia, że Sokrates objawia – w najdłuższej ze swoich wypowiedzi w całej rozważanej tu scenie – zainteresowanie tym, co ma nastąpić. Nie podejmuje wszelako jeszcze żadnej decyzji na temat tego, czy skorzystać z łączącego już teraz w sobie elementy przymusu (Polemarch) i przekonywania (Adejmant) zaproszenia do domu Kefalosa. Dostrzegając jego wahanie Polemarch sam rezygnuje ze swej pierwotnej, zniewalającej wołę Filozofa i jego przyjaciela, argumentacji i kontynuując przekonywające „wabienie” podjęte przez Adejmantą, po pierwsze wspomina warte obejrzenia nocne nabożeństwo (chęć pomodlenia się do nowej bogini była, jak pamiętamy, jednym z dwóch powodów udania się przez Sokratesa i Glaukona do Pireusu), po drugie zaś podkreśla, że spotkają tam wielu młodych ludzi, z którymi będzie można prowadzić rozmowy. Polemarch nie byłby jednak sobą, gdyby swej wypowiedzi nie zakończył przywołując, chwilowo niejako zawieszoną tylko i odsuniętą na plan dalszy, samą możliwość zniewolenia Filozofa i jego przyjaciela, poprzez słowa: „Zostańcie koniecznie. Nie możecie zrobić inaczej!”⁶. Przymus i perswazja, perswazja i przymus, oto środki, które przeplatając się w wypowiedziach przedstawicieli Większości (*hoi polloi*) mają Sokratesa i Glaukona zniewolić i przekonać, przekonać i zniewolić do poddania się woli Wielu.

Wolność Sokratesa wystawiana jest na próbę: sprzeciwić się brutalnej przemocy czy się jej poddać; czy można postąpić zgodnie z własną wolą jeśli takie postępowanie będzie, niejako akcydentalnie, zgodnie z tym jakie trzeba by podjąć poddając się nieuzasadnionej (jakkolwiek nie nieuzasadnialnej) w racjonalnej intersubiektywnej argumentacji woli większości? Sytuację ratuje Glaukon, który powiada, że „zdaje się, że trzeba zostać”, co Sokrates z właściwą sobie ironią komentuje, iż skoro się tak zdaje, to trzeba tak zrobić. Lecz Glaukon nie wyjaśnia, które z przytoczonych wcześniej argumentów sprawiają, że tak – a nie

⁶ Platon, *Państwo* 328a.

inaczej – mu się zdaje: czy to wyścigi na koniach z pochodniami, czy też nocne nabożeństwo, czy wreszcie perspektywa ciekawych rozmów z młodymi ludźmi. A może żaden z nich, lecz zniewalające słowa Polemarcha? Zaistniała sytuacja pozwala obu stronom wyjść z twarzą: Sokrates i Glaukon mogą myśleć, że idą do domu Kefalosa przekonani racjonalnymi argumentami, Polemarch zaś może sądzić, że skłonił ich do tego swoją groźbą użycia siły. Komentarz Sokratesa do tej sytuacji odnajdziemy dopiero w dalszej części rozmowy, kiedy to dyskutując z Polemarchem naturę sprawiedliwości, wyraźnie podkreśli, że człowiek sprawiedliwy nigdy nikomu krzywdy nie czyni. Stąd możemy wnosić, że to nie groźba przymusu, lecz pozostałe argumenty skłoniły Sokratesa do odwiedzin u Kefalosa.

Wielu komentatorów nie dostrzegło wagi tej wstępnej rozmowy, a przecież to właśnie *zaakceptowanie* dialogu jako formy dochodzenia do prawdy i konsensusu jest pierwotnym warunkiem jego zaistnienia. To dopiero wówczas, gdy w domu swego ojca Kefalosa Polemarch zmienia swoje nastawienie, dialog Sokratesa z innymi staje się możliwy. Zresztą warto podkreślić, że Polemarch niejako programowo odrzuca możliwość słuchania argumentów Sokratesa w trakcie tej pierwszej rozmowy, o czym świadczy i to, że już w jej trakcie – wkrótce po zacytowanym powyżej fragmencie – kusi i wabi Filozofa tym, że w domu, do którego go zaprasza, tam właśnie i po kolacji, a nie teraz, a więc w odpowiednim czasie (czas wolny jest jednym z warunków sokratejskiego dialogu) i miejscu, tam jak powiada do Filozofa, „spotkamy wielu młodych ludzi i będą rozmowy” (328a). W ostateczności rzecz można, iż to właśnie ten argument, a nie odwołanie się do *przemocy mającej swe źródło w sile Wielu*, przekonuje Sokratesa i sprawia, że udaje się z nimi. Choć może bardziej precyzyjnie należałoby zauważyć, że argument ten przekonuje jego towarzysza, Glaukona, a Sokrates jedynie biernie się z nim zgadza⁷, aktywnym zaś uczestnikiem dialogu staje się dopiero w domu ojca Polemarcha, Kefalosa, do którego się razem udali i tam podejmuje rozmowę na temat tego, czym jest sprawiedliwość. Warto przy tym pamiętać, że greckie *dikaiosyne* nie odpowiada dosłownie temu, co my dzisiaj najczęściej skłonni jesteśmy rozumieć jako sprawiedliwość, zwłaszcza w jej czysto proceduralnym ujęciu, lecz ra-

⁷ Glaukon: *Zdaje się, że trzeba zostać. S: Jeżeli się tak zdaje, to i trzeba tak zrobić.* (Państwo 328b).

czej odpowiada tym wszystkim konotacjom, jakie wiążemy z pojęciem „prawości”. Sokrates rozważając czym jest *dikaioosyne* w rozmowie z Trazymachem dobitnie podkreśla, że „chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy”⁸.

Oczywiście w analizowanej scenie Polemarch tak naprawdę nie grozi Sokratesowi, ani nie zamierza użyć siły, by go zaciągnąć do domu swego ojca, lecz przenośny charakter jego słów nie umniejsza symbolicznego charakteru tej sceny, w której – jak zauważa Strauss – dostrzec możemy, że „sprawiedliwość, obowiązek i powinność stanowią zawsze swoistą mieszankę presji i perswazji, przymusu i rozumu”⁹.

*

Wielu badaczy nie doceniało ważnej roli, jaką pełni pierwsza scena *Politei*. I tak R. C. Cross i A. D. Woozley w swoim komentarzu filozoficznym do *Państwa* Platona nie omawiają wspomnianej sceny wcale.¹⁰ Podobnie czyni R. L. Nettleship w klasycznym komentarzu z końca XIX stulecia, bardzo wpływowym w I połowie ubiegłego wieku i kilkunastokrotnie wznawianym aż do lat sześćdziesiątych XX wieku.¹¹ Roli omawianego fragmentu nie dostrzegają nawet ci, którzy w ogóle raczyli go odnotować. W. Boyd w swoim *An Introduction to the Republic of Plato* po zacytowaniu pierwszych kilku zdań *Politei* krótko powiada, że „Socrates is persuaded to go home with Polemarchus and his friends”¹². Niestety zupełnie nie dostrzega zachodzącego w pierwszej scenie napięcia pomiędzy *compelled* a *persuaded*, gdzie *compulsion* i *coercion* wyraźnie zmagają się z *persuasion*. W. R. Gondin w popularnym wprowadzeniu do *Państwa* pisze o Polemarchu, że „jokingly threatening to use force the latter presses a Socra-

⁸ Platon, *Państwo* 352d; w języku angielskim autorzy pamiętający o tej różnicy i pragnący ją zaznaczyć, używają słowa *righteousness* (prawość, człowiek prawy) zamiast *justice*.

⁹ Leo Strauss, *The City and Man*, op. cit., p. 64.

¹⁰ Robert C. Cross i Anthony D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London: The Macmillan Press 1979.

¹¹ Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London: Macmillan 1961; po półstronicowym ogólnym wstępie Nettleship przechodzi od razu do rozmowy Sokratesa z Kefalosem, całkowicie pomijając pierwszą scenę dialogu.

¹² William Boyd, *An Introduction to the Republic of Plato*, London: George Allen 1962 (first ed. 1904).

tes and Glaukon to come for the evening celebration to the home of his father"¹³. Również Kimon Lycos, dający rozbudowany komentarz do I księgi o pierwszej scenie pisze krótko, że Polemarch „playfully forces them to come to his father's house"¹⁴. Niestety niemal dosłownie powtarza to Julia Annas w popularnym w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (siedem wydań w latach 1981-91), zasadniczo bardzo interesującym i rzetelnym komentarzu, gdy pisze: „Socrates and Glaucon [...] are jokingly forced to visit the house of Cephalus"¹⁵. Przykłady można by mnożyć. Na tym tle wyróżniają się trzy komentarze, których autorzy, Leo Strauss, Eric Voegelin oraz Seth Benardete, nie tylko dostrzegają wagę wstępu do *Politei*, ale i go szeroko analizują w kontekście i języku swoistym dla ich ogólniejszych wizji dzieła Platona.

*

Starcie Polemarcha z Sokratesem możemy zinterpretować jako symboliczny *agon* dwóch wizji ustroju demokratycznego. Polemarch odwołując się do demokratycznej zasady, zgodnie z którą to nieograniczona niczym, zagregowana wola większości obywateli decyduje o podejmowanych działaniach, próbuje Sokratesowi i Glaukonowi, bez jakiegokolwiek dyskusji, narzucić pragnienia swoje i towarzyszących mu „wielu” (*hoi polloi*). Taka była praktyka radykalnej demokracji (demokracji woluntarystycznej), która rozwinęła się w Atenach po śmierci Peryklesa, a w której podejmowane na bieżąco *psephisma* (uchwały) znaczyły nieraz więcej, niż z dawna obowiązujące *nomoi*. Z drugiej strony Sokrates reprezentuje ideę demokracji nomothetycznej (nomokratycznej), opartej na żywym dialogu obywateli nad sprawami kluczowymi dla *polis* i nieustannej deliberacji na ateńskiej *agorze*, w której rodzi się publiczny konsensus w sprawie podstawowych wartości i norm, znajdujący swoje odzwierciedlenie w trwałym, przez obywateli ustanowionym systemie praw (*nomoi*). Woluntarny przymus większości

¹³ William R. Gondin, *Key-Index Study Guide to Plato's Republic*, Philadelphia: Bantam Books 1966, s. 22.

¹⁴ Kimon Lycos, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato's Republic*, London: MacMillan Press 1987, s. 21.

¹⁵ Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press 1991, s. 18.

przeciwstawiony jest przekonywaniu (*peithein*) jako sposobowi upodmiotowienia woli pojedynczego obywatela, czy też ich mniejszości. Racjonalny *dia-logos*, ów *logos* podwójny, zakładający od samego początku drugiego jako równoprawnego partnera, którego racje powinny zostać wysłuchane i poddane rozwadze, przeciwstawiony jest nagiej przemocy wielu.

Starcie obu wizji uprawiania polityki i rozwiązywania problemów życia publicznego, zaprezentowane nam przez Platona w pierwszej scenie *Politei*, możemy zinterpretować wielorako. Jedną z możliwości jest taka, że zdecydowanie niechętny demokracji woluntarystycznej Platon pokazuje, że i system zaproponowany przez Sokratesa ma swoje ograniczenia (demokracja ateńska odrzuciła swój *psephismatyczny* charakter po restytucji ustroju demokratycznego w Atenach w 404 roku przyjmując wyraźne rozróżnienie *nomos* i *psephisma* oraz wprowadzając kolegium *nomothetes* – ustawodawców). W tym sensie pierwsza scena I księgi „Konstytucji – Ustroju doskonałego” (*Politeia*) Platona tworzyłaby klamrę ze sceną ostatnią tejże księgi, w której Sokrates podważa wyniki osiągnięte w przeprowadzonych rozmowach, zwłaszcza ostatniej, z Trazymachem. Wielu badaczy wskazywało już, że scena ostatnia może być platońskim naddatkiem do typowo sokratejskiej pierwszej księgi dopisanym znacznie później, gdy Platon postanowił napisać *Politeię*. Obserwując rzeczywistość społeczno-polityczną Aten pierwszej połowy IV wieku p.n.e. Platon doszedł do wniosku, że ani demokracja woluntarystyczna, którą symbolizuje Polemarch, ani demokracja dialogowo-nomothetyczna proponowana przez Sokratesa nie stanowią właściwej propozycji dla Aten. Stąd konieczność przystąpienia do poszukiwania najlepszego możliwego ustroju w księgach II-X.

Umieszczenie rozmowy poza murami Miasta, w Pireusie – co Platon wyraźnie podkreśla już na początku dialogu z Kefalosem, który następuje tuż po opisanej powyżej scenie¹⁶ – pozwala autorowi dialogu uwydatnić dystans do *Polis* i umieścić rozmówców na zewnątrz w stosunku do pytania o najlepszy ustrój dla Aten. Platon – baczny obserwator rzeczywistości społeczno-politycznej Aten – rozczarowuje się także do demokracji nomokratycznej zaprowadzonej w Atenach po 404 r. Stąd konieczność przystąpienia przez reprezentantów obu opcji do dyskusji nad najlepszą formą ustrojową *polis* doskonałej. W tej

¹⁶ Platon, *Państwo* 328c-d.

dyskusji wszakże jeszcze tylko w trakcie trzech pierwszych rozmów, z Kefalosem, Polemarchem i Trazymachem, za literacką postacią Sokratesa stały będą rzeczywiste poglądy ateńskiego Filozofa. Od książki drugiej Sokrates z dialogu stanowić będzie już *alter ego* Platona, a na końcu drogi jaką będzie prowadził swych słuchaczy – prawdziwi rozmówcy milkną wraz z ostatnimi słowami Trazymacha, a pojawiają się tak charakterystyczni i bezpłciowi *yes-meni* ze średnich i późnych dialogów platońskich – nie odnadajemy już żadnej z form demokracji ścierających się w scenie pierwszej, lecz arystokratyczną *polis* z upersonifikowanym Rozumem na czele. Czy jednak ustroj proponowany przez Platona rzeczywiście jest – jak się to zazwyczaj przyjmuje – arystokracją, czy też, czytając z perspektywy problemu zarysowanego w scenie pierwszej, możemy doszukiwać się w nim modelu konstytucyjnego odwołującego się miast do woli „suwerennego” ludu, do idei wiecznych, niezmiennych wzorców-praw, stanowiących naturalne zaplecze i podstawę porządku prawnego ustanowionego w ustroju doskonałym, to już przedmiot odmiennych rozważań. Platon w swych dialogach wielokrotnie porusza sprawy najwyższej wagi odwołując się do mitu, porównań i symboli. Taki symboliczny charakter ma właśnie pierwsza scena *Politei*, w której, jak sądzimy, już na wstępie swego dzieła, filozof stawia pytanie o najlepszą formę demokratycznego kształtowania się woli obywateli.¹⁷

Piotr W. Juchacz

¹⁷ Artykuł niniejszy stanowi nieco zmodyfikowaną polską wersję tekstu „Zwang und Ueberreden. Philosophische Erlaeuterung zur ersten Szene in der ‘Politeia’”, który ukazał się w tomie: Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (Hrsg.), *Freiheit und Verantwortung. Moral, Recht und Politik*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2002, ss. 95-105. Czytelnika zainteresowanego szerszą interpretacją filozofii politycznej Sokratesa zachęcam do lektury mojej książki: Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM 2004.
