

IRENEUSZ ŻEBER  
Uniwersytet Wrocławski

## Kilka uwag o wolności i niewoli, prawdzie i kłamstwie w świecie antycznych Greków i Rzymian

Wolność (*libertas, eleutheria*) podobnie jak prawda (*veritas, aletheia*) należą do pojęć, które od starożytności aż do dzisiaj mają elementarny i uniwersalny charakter. Obydwa te pojęcia są zarazem obiektem oczekiwań, by nie powiedzieć pragnień, każdego człowieka. Te same wyobrażenia wiązał z nimi człowiek antyku, Grek, Rzymianin czy barbarzyńca, te same pragnienia wiąże z nimi dzisiejszy obywatel świata, kosmopolita. Tych pierwszych spotykało, tych drugich spotyka rozczarowanie.

Wolność jest antytezą niewoli, tak jak prawda jest antytezą kłamstwa. Łatwiej jest mówić o wolności, przeciwstawiając ją niewoli, ponieważ tą ostatnią świat antyczny zajmował się na wielorakie sposoby.

W Rzymie najważniejszym podziałem społecznym był podział na wolnych i niewolników. Tak pisali rzymscy prawnicy. Juryści mają wprawdzie skłonność do absolutyzowania definicji, ale prawdą jest, że niewola była w starożytności podstawową instytucją społeczną i prawną, a status prawny człowieka w znacznej mierze przesądzał o jego pozycji życiowej. Trafnie pisze Tomasz Giaro, że „przyjęty przez prawo rzymskie podział na wolnych i niewolników był stosunkowo ostry, choć nie całkiem rozłączny”<sup>1</sup>.

Przy czym jeśli mówimy tutaj o wolności i niewoli, to w znaczeniu prywatnoprawnym, a nie publicznoprawnym, czy, mówiąc jeszcze inaczej, o niewoli i wolności jednostek, a nie państw. O wolności państwa lub państw w antyku trudno mówić. Mamy wprawdzie słynne filipiki Demostenesa, w których mobilizował Ateńczyków swoimi płomiennymi mowami do walki z Filipem II i macedoń-

---

<sup>1</sup> W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2009, s. 182.

skim imperializmem, ale Grecy nigdy nie stworzyli jednolitego, dużego organizmu państwowego. Świat grecki w okresie klasycznym tworzyło około 750 *poleis* (miast-państw), nie licząc tych założonych jeszcze w okresie archaicznym poza obszarem Grecji właściwej. Już dla samych Greków Ateny były za duże jak na prawdziwą *polis*, podobnie było na przykład z Koryntem<sup>2</sup>. Ojczyzną dla Greka była nie Grecja, ale miasto, w którym się urodził. Mimo wspólnego języka i kultury trudno mówić o takiej świadomości narodowej, jaka wytworzyła się w XIX w. i jaką dzisiejszy Europejczyk rozumie.

Grecy rozróżniali wolność (*eleutheria*) polityczną, którą można określić jako publicznoprawną, od wolności prywatnej w znaczeniu prywatnoprawnym. Ta pierwsza sprowadzała się do możliwości uczestnictwa w demokratycznych instytucjach ateńskich. Ta druga polegała na życiu według własnego upodobania. O demokratycznych instytucjach ateńskich pisał obszernie Arystoteles<sup>3</sup>. W *Polityce* o wolności wypowiedział się następująco:

Założeniem ustroju demokratycznego jest wolność. Tak też się pospolicie mówi, że jedynie w tej formie zażywają obywatele wolności i to, właśnie — powiadają — ma na celu demokracja. Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian słucha, to rozkazuje. Bo prawo w ujęciu demokratycznym polega na tym, że za podstawę równości przyjmuje się liczbę, nie wartość. Jeśli się zaś tak ujmuje prawo, to tłum jest z konieczności czynnikiem rozstrzygającym i co większość uchwali, jest ostatecznie załatwione, a tym samym jest prawem. Powiadają bowiem, że każdy z obywateli musi mieć równe prawa, skutkiem tego w demokracjach ludzie ubodzy więcej znaczą niżli bogaci [...]; To jest zatem jedna cecha wolności, wysuwana przez wszystkich zwolenników demokracji jako zasadniczy rys tego ustroju. Drugą cechą stanowi możność urzędzenia sobie życia, jak kto chce. Bo to — jak powiadają — jest właściwością wolności, podczas gdy niewolnika znamionuje to, że żyje nie tak, jak by chciał. Jest to zatem drugi charakterystyczny rys demokracji. Stąd jednak wywodzi się też dążność, aby nie podlegać, o ile możliwości, nikomu [...]<sup>4</sup>.

Wolność (*eleutheria*) w Atenach różniła się od wolności rozumianej współcześnie, ponieważ człowiek wolny (*eleutheros*) był wolny w odróżnieniu od nie-

<sup>2</sup> Zob. M.H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, przeł. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 69 n.; T.R. Martin, *Starożytna Grecja. Od czasów prehistorycznych do okresu hellenistycznego*, Warszawa 1998, s. 73 n.; E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 2000, s. 19 n.; R. Osborne (red.), *Grecja klasyczna*, Warszawa 2002, s. 87 n.; D. Musiał, *Świat grecki od Homera do Kleopatry*, Warszawa 2008, s. 45 n.; B. Bravo et al., *Historia starożytnych Greków*, Warszawa 2009, t. 2, s. 103 n.; J.K. Davies, *Demokracja w Grecji klasycznej*, Warszawa 2003, s. 203–254 n.

<sup>3</sup> Mowa jest o instytucjach ateńskich tylko z tego powodu, że o nich wiemy najwięcej. W roku 1891 opublikowano *Ustrój polityczny Aten (Athenaion Politeia)* — jedyną dotąd nam znaną monografię ustroju różnych państw greckich (*poleis*). Zob. Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, t. VI, przeł. L. Piotrowicz.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1317 b (*Dzieła wszystkie*, t. VI, przeł. L. Piotrowicz).

wolnika (*dulos*). Identycznie było w Rzymie. Nowożytnie pojęcie wolności nie ma niewolnictwa jako swej antytezy czy swego antonimu<sup>5</sup>.

Demokratyczna wolność, jak ją opisał Arystoteles, została przyjęta nie tylko przez Ateńczyków, ale przez cały świat grecki czy, mówiąc inaczej, przez całą Helladę. U Herodota Pers Otanos słaui wolność, którą określa jako życie według własnego uznania<sup>6</sup> i dostrzega w niej podstawową wartość społeczną. Dla Arystotelesa i także dla Herodota wolność (*eleutheria*) jest więc pojęciem ustrojowym obecnym w sferze publicznej, ale jest także wolnością osobistą, która jest wartością w sferze prywatnej, a której istota sprowadza się do idei samookreślenia. Jeśli więc rozróżniamy to, co było publiczne, od tego, co było prywatne, trzeba wyraźnie powiedzieć, że Ateńczykom zazwyczaj wolno było mówić i myśleć, co im się tylko podobało, wolność słowa (*parresia*) cenili sobie szczególnie. Nadto wolność w znaczeniu prywatnym, czyli życie według swego upodobania, obejmowała nie tylko obywateli, odnosiła się także do nieobywateli, choćby metojsków.

Demokratyczny ład w Atenach wywodził się z ideałów wolności, równości i praworządności. O ile wolność (*eleutheria*) i praworządność (*eunomia*) są pojęciami w miarę jednoznacznymi, o tyle równość jest już wieloznaczna. W systemach demokratycznych, od antyku do czasów współczesnych, znaczną rolę odgrywa autorytet czy też prestiż prawa. Do prestiżu prawa ogromne znaczenie przywiązywał Arystoteles. W *Polityce* napisał: „A nie jest to praworządność, gdy wprawdzie prawa są dobre, ale nie znajdują posłuchu. Dlatego jako jedną cechę praworządności przyjąć należy posłuszeństwo wobec istniejących praw; druga zaś wyraża się w tym, że prawa, którym obywatele podlegają, są dobrze ujęte”<sup>7</sup>. A nieco wcześniej o prawie stwierdził stanowczo: „Prawo bowiem musi panować nad wszystkim [...] bo gdzie prawa nie rządzą, tam nie ma ustroju [...]”<sup>8</sup>.

O demokratycznym ładzie możemy mówić wtedy, gdy obok siebie występuje wolność i równość, a równość stawia się na pierwszym miejscu. Cytowany już Arystoteles tak to ujął: „Otóż demokracją nazywa się w pierwszym rzędzie ten ustrój, w którym najzupełniej przeprowadzona została zasada równości [...]. Bo [...] jak niektórzy przyjmują, wolność i równość znajdują się głównie w ustroju demokratycznym”<sup>9</sup>.

Z wypowiedzi Arystotelesa oraz z występujących obok siebie pojęć wolności i równości wcale nie wynika, że nie mogą one pozostawać jedna wobec dru-

<sup>5</sup> Zob. J.-P. Vernant, *Człowiek Grecji*, przeł. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spano, Warszawa 2000, s. 15 n.; także P. Vidal-Naquet *et. al.*, *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*, przeł. K. Małaga, Warszawa 2007, s. 24 n.

<sup>6</sup> Herodot, *Dzieje*, III, 83. Zob. też R. Turasiewicz, *Myśliciele greccy IV w. p.n.e. a zasada równości w ustroju politycznym Aten*, „Meander” XXII, 5 (1967), s. 2101 n.; *idem*, *Wokół ateńskiej idei praworządności*, „Meander” XXII, 11–12 (1967), s. 505 n.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Polityka*, 1292, b.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 1292, a.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 1291, a.

giej w opozycji. Przyjęta w systemie demokratycznym zasada rotacji wiąże się i z wolnością, i równością. Arystoteles wyraźnie formułuje zasadę rządzić i być rządzonym na przemian.

„Skoro każda wspólnota państwowa składa się z władających i podwładnych, więc trzeba się zastanowić nad tym, czy władający i podwładni winni się zmieniać [...]” i dalej „więc oczywiście z wielu względów jest rzeczą konieczną, by wszyscy na równi okresowo brali udział w rządach, względnie byli podwładnymi”<sup>10</sup>. Z tych wywodów Arystotelesa widać, że w Atenach równość wyrażała się w sferze politycznej i obejmowała szeroki zakres<sup>11</sup>. Jest nią przede wszystkim *isonomia* (równość wobec prawa), *isokratia* (równość władzy), *isegoria* (równość w przemawianiu na Zgromadzeniu Ludowym), *isogonia* (równość urodzenia).

Mogens H. Hansen, wybitny znawca ateńskiej demokracji jest zdania, że Ateńczycy, rozróżniając równość naturalną i normatywną, uważali, że w rzeczywistości występuje równość normatywna, która ujawnia się w równości szans<sup>12</sup>.

O wolności, niewoli, prawdzie, kłamstwie pisał też Platon, powszechnie uznawany za drugiego obok Arystotelesa największego filozofa starożytności<sup>13</sup>. Także już w starożytności Platon uchodził za twórcę nowego gatunku literackiego, jakim były dialogi<sup>14</sup>. Wszystkie dzieła platońskie, poza *Listami* — co oczywiste — mają formę dialogu. Jedynym wyjątkiem jest *Apologia (Obrona) Sokratesa*, która dialogiem nie jest, a na pewno jest najpiękniejszym utworem Platona. Przez wieki cała europejska nauka platońskie dialogi uważała za rozmaite niedościgłe wzory (na przykład za wzór uczości w treści i elegancji w formie). Wiek XX przyniósł chłodniejsze oceny twórczości Platona. Wybitny polski hellenista Jerzy Łanowski uznał dialogi Platona tylko za wykłady, a te z ostatniego okresu jego twórczości — za nudnawę<sup>15</sup>. Angielski filozof Simon Blackburn we wstępie do swej książki *Platon. Państwo*, napisał, że „nigdy nie uważał Platona za szczególnie przyjemnego pisarza”<sup>16</sup>. Największym dwudziestowiecznym krytykiem Platona jest Karl

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1332, b.

<sup>11</sup> W *Etyce Nikomachejskiej* (Eth. Nic. IX, 8, 1168 b 8) Arystoteles bardzo elegancko napisał, że „Równość jest matką przyjaźni”.

<sup>12</sup> M.H. Hansen, *op. cit.*, s. 93 n.

<sup>13</sup> Platona uważam za pisarza mniejszej próby niż Arystotelesa, tak samo, jak filozofię Arystotelesa stawiam wyżej niż Platona, choć wiem, że moje upodobania i sądy nie mają tu większego znaczenia. Platona przyswoił polskiemu czytelnikowi Władysław Witwicki i aczkolwiek przekłady się też starzeją, jego skutecznie przetrwał próbę czasu. Nowy przekład ma *Uczta*, uznawana za najpiękniejszy dialog platoński (E. Zwolski, 1990, ma nowy tytuł *Biesiada*), a także *Apologia (Obrona) Sokratesa*, autorstwa R. Legutki (2003).

<sup>14</sup> Zob. A. Krohn, *Der platonischen Staat*, Halle 1876, s. VIII; A. Krohn, *Die platonische Frage*, Halle 1878.

<sup>15</sup> J. Łanowski, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, t. I, Warszawa 1977, s. 91.

<sup>16</sup> S. Blackburn, *Platon — Państwo, biografia*, przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007, s. 5.

R. Popper. Cały pierwszy tom swego *Spoleczeństwa otwartego* poświęcił krytyce jego filozofii, zwłaszcza jego projektom dotyczącym państwa i obowiązującego w nim prawa<sup>17</sup>.

Platon od dwudziestego roku życia był uczniem Sokratesa i przez 10 lat aż do jego śmierci (399 r. p.n.e.) pozostawał pod urokiem mistrza. Sokrates był też stałym rozmówcą jego dialogów.

Rozmaite miasta helleńskie — pisze Adam Krokiewicz — zwracały się do Platona z prośbą o pomoc w układaniu lub naprawie swych praw<sup>18</sup>. Natomiast Platon postanowił przedstawić współobywatelom swoją wizję państwa i to w jego rozumieniu idealnego. Zrobił to w dialogu *Rzeczpospolita (Politeia)*, liczącym 10 ksiąg, powstałym ok. 37 r. p.n.e. Platoński punkt wyjścia jest ogólnie znany: Światem powinni rządzić filozofowie<sup>19</sup>. Jest to zarazem przykład państwa utopijnego, w którym klasa rządząca to filozofowie, a ich pomocnicy to „strażnicy doskonali”<sup>20</sup>. Omawiając *Państwo* Platona, W. Witwicki we wstępie do swego przekładu napisał, że jego państwo idealne przypomina „jakiś wielki klasztor, kryminal, obóz koncentracyjny albo państwo totalistyczne”. Zarzut, że *Państwo* Platona jest w istocie apologią systemu totalitarnego, najostrej sformułował Karl R. Popper w 1945 r. Według tego autora Platon jako pierwszy podporządkował jednostkę kolektywowi<sup>21</sup>. Dla Karla R. Poppera społeczeństwo kolektywne, takie o którym myślał Platon, jest społeczeństwem zamkniętym, natomiast społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji, jest społeczeństwem otwartym. W konsekwencji Karl R. Popper Platona uważa za wroga społeczeństwa otwartego<sup>22</sup>. Jego zdaniem można uznać Platona za bezpośredniego przodka nazizmu, stalinizmu — widział w nim fanatycznego specjalistę od utopijnej inżynierii społecznej<sup>23</sup>.

Przyznam, że jest to ocena zatrważająca, ale nawet Władysław Tatarkiewicz oceniając platońską naukę o państwie, uznał, że realizacja tej utopii „była doktrynerska, szczegóły dziwaczne, okrutne, nie liczące się z wolnością i szczęściem człowieka”<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, *Urok Platona*, przeł. H. Krahełska, Warszawa 1993.

<sup>18</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 293.

<sup>19</sup> *Państwo*, V, 479 d; V, 474 b. Tę samą myśl odnajdziemy w jego autobiograficznym *Liście*, VII, 326.

<sup>20</sup> *Państwo*, II, 375 e, III, 414 b, 487, e.

<sup>21</sup> W. Witwicki we *Wstępie do Państwa* też napisał, że w państwie „instytucje nie są dla przyjemności wszystkich jednostek, jednostki ludzkie są dla instytucji”.

<sup>22</sup> Zob. K.R. Popper, *op. cit.*, s. 192 n.

<sup>23</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>24</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I. *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 101.

Otóż z rozmów między Sokratesem a Glaukonem i Adejmantosem<sup>25</sup> dowiadujemy się, że sprawiedliwość jest w interesie rządzących, w każdym państwie polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu, wymaga zaś tego, aby robić to, co rządcy rozkazują<sup>26</sup>. Na pytanie, czy sprawiedliwość jest wadą, otrzymujemy odpowiedź, że nie, natomiast jest bardzo szlachetną naiwnością<sup>27</sup>.

Naiwność, zwłaszcza jeśli okazuje się szlachetna, musi wzbudzać w każdym czasie i w każdej sytuacji postawę aprobującą, ale też może budzić obawy pojawiania się prób różnorodnych manipulacji. Sprawiedliwość od takich obaw musi być wolna.

Sprawiedliwe państwo Platona jest totalne, choć Sokrates kilkakrotnie podkreśla, że ani doskonale sprawiedliwy człowiek, ani idealne społeczeństwo nie muszą istnieć naprawdę<sup>28</sup>. Jednakże projekty cenzury i to cenzury surowej istniejącej w państwie Platon przedstawia najzupełniej poważnie. Może wywoływać zakłopotanie zwłaszcza projekt cenzurowania sztuki jako całości. Platon pisze o tym w różnych miejscach swego dzieła (na przykład w księdze drugiej). Księga ostatnia (dziesiąta) niemal w całości stanowi atak na poetów i malarzy. A. Krokiewicz<sup>29</sup> pisze o próbach kontroli twórczości poetów przybierających formy jaskrawe, natomiast wobec pomysłów wygnania z kraju malarzy i poetów nawet życzliwi komentatorzy Platona popadają w desperację<sup>30</sup>.

Musi również budzić sprzeciw przymus stosowany w życiu bardzo prywatnym, wręcz intymnym: „kobiety wszystkie powinny być wspólną własnością tych mężczyzn, a prywatnie, dla siebie, żaden nie powinien mieszkać z żadną. I dzieci też powinny być wspólne i ani rodzic nie powinien znać swego potomka, ani syn rodzica”<sup>31</sup>. Nieco dalej: „wciąż rodzące się dzieci odbiera osobny urząd do tego celu ustanowiony [...] i dzieci lepszych ludzi [...] będą brały i zanosły do ochronki do jakichś mamek, które mieszkają osobno w pewnej dzielnicy miasta”<sup>32</sup>.

Te skrajnie komunistyczne propozycje z pomysłami niemal faszystowskiego Lebensborn wywoływały gwałtowny sprzeciw badaczy myśli Platona<sup>33</sup>. Nie popadając w skrajną desperację czy depresję, można przyjąć, że Platon zniechęcony do ateńskich i pozaateńskich realiów, w jakich przyszło mu żyć, w istocie niczego nie projektował, za główne zadanie swego życia uważał zaś pracę nad poprawą

<sup>25</sup> Glaukon i Adejmantos, rodzeni bracia Platona, to najbardziej aktywni rozmówcy Sokratesa. Zob. W. Witwicki, *Wstęp*.

<sup>26</sup> Platon, *Państwo*, 338, d.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 348, d.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 472 d, 529 b.

<sup>29</sup> A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 258.

<sup>30</sup> Zob. S. Blackburn, *op. cit.*, s. 147.

<sup>31</sup> Platon, *Państwo*, 457 d.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 460 c.

<sup>33</sup> K.R. Popper, *op. cit.*; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1997, t. III, s. 289 i *passim*; zob. też Cicero, *De re publica*, IV, 5 [...] = Plato [...] *voluit omnia omnibus communia*. („Plato [...] nakazał, że wszystko ma być wspólne”, przeł. I. Żółtowska).

współczesnych ustrojów państwowych. W *Państwie* Platon rozważa najlepsze, jakie można sobie wyobrazić miasto-państwo (*polis*), w *Prawach (Nomos)* najlepsze, jakie dają się osiągnąć. W Platonie można więc także upatrywać reformatora społecznego, a jego *Państwo i Prawa* traktować jako protest przeciw cywilizacyjnym schorzeniom kultury<sup>34</sup>.

Spośród wszystkich nauk, jakie padają z ust Sokratesa, zastanawia również i ta, że rządy dla dobra państwa mogą głosić szlachetne kłamstwa. „Zdaje się, że nasi rządzący będą musieli często stosować kłamstwo i oszukiwanie dla dobra rządzonych”<sup>35</sup>.

Może więc być i tak, że utrzymanie ładu społecznego wymaga, by obywatele byli ulegli. Państwo może zatem wykorzystywać propagandę, nawet religie, może kłamać, by utrzymać niższe klasy na ich właściwym miejscu. Rządy mogą więc dla dobra państwa głosić szlachetne kłamstwa.

Ta myśl może zdumiewać, ale Platon był orędownikiem kłamstwa.

Falsz w życiu publicznym i prywatnym zalecał nie tylko w *Rzeczpospolitej*. Inny jego dialog *Hippiasz mniejszy* ma nawet podtytuł: *O fałszu*. Rozmawiają (jak zawsze Sokrates), tytułowy bohater Hippiasz i Eudikon. Rozmowa dotyczy bohaterów homeryckich, wszystkim dobrze znanych (każdy Grek na *Iliadzie* i *Odysei* uczył się pisać i czytać). W *Hippiaszu mniejszym* Achilles jest prawdomówny i prosty, Odyseusz obrotny i fałszywy<sup>36</sup>. Odyseusz kłamie umyślnie i z zamiarem<sup>37</sup>. W innym miejscu dialogu Sokrates powiedział tak: „Ci, którzy szkodzą ludziom i krzywdzą ich, i oszukują, i uchylają prawu rozmyślnie, a nie mimo woli, ci mi się wydają lepsi niż ci, co mimo woli”<sup>38</sup>. To może zaskakiwać.

Wprawdzie niewiele dalej Sokrates powiada, że: „Niekiedy znowu wydaje mi się wprost przeciwnie, więc błąkam się na tym punkcie; oczywista dlatego, że nie mam wiedzy”<sup>39</sup>, ale mimo tego wyznania wątpliwości pozostają. Sceptycyzm bierze się stąd, że jak można zasadnie krytykować Platona (robi to Karl R. Popper i inni badacze), tak z powodzeniem można krytykować Sokratesa. To od wieków wychwalane nauczanie Sokratesa może wcale na pochwały nie zasługuje. Sokrates za pomocą swych słynnych pytań odbiera rozmówcom ich prawdę, ale nic im w zamian nie oferuje. Udowadnia nie bez chępliwości swą intelektualność, wyższość nad rozmówcą, niezmiennie kończąc swe wywody znanym powiedzeniem: „ja od początku wiedziałem, że nic nie wiem”<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Zob. A. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 30, przyp. 10; M.H. Hansen, *op. cit.*, s. 32.

<sup>35</sup> Platon, *Państwo*, 459 d.

<sup>36</sup> Platon, *Hippiasz mniejszy*, 365 b; 369 b–c.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 370 c.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 372 d.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 372 e.

<sup>40</sup> Krytycznie o Sokratesie pisze I.F. Stone (*Sprawa Sokratesa*, Poznań 2003). Poza znanym faktem, że Sokrates nie pozostawił po sobie żadnych utworów pisanych pięknym stylem ocenił, że „to Platon stworzył Sokratesa naszej wyobraźni i do dzisiejszego dnia nikt nie może być pewien, ile w tym portrecie jest prawdziwego Sokratesa, a ile upiększającego geniusza Platona... Jednak dług

Uznany tłumacz Platona W. Witwicki w *Objaśnieniach* i *Uwagach* do *Hippiasza mniejszego* uważa, że *Odyseja* podobała się bardziej od *Iliady*, ale to by oznaczało, że Hellada i mądre Ateny aprobowaly kłamstwo. Troja została pokonana nie orężem, ale kłamstwem. Dziesięcioletnie oblężenie Troi zakończyło się jej katastrofą nie na skutek siły i męstwa Achajów, ale przez oszukańcze wybiegi Odyseusza, który okazał się „obrotny”, „fałszywy”, „wprawny do wybiegów”. Bohater Hellady kojarzony jest z takimi negatywnymi przymiotnikami.

A więc w godnych podziwu Atenach, w mieście mądrej Pallas istniały i takie zjawiska, jak kłamstwo czy fałsz. Rzeczom odejmowano ich nazwy, a nazwom ich treść.

Nie zmienia to w niczym faktu, że to Grecy wymyślili demokrację, Perykles w swej słynnej mowie przekazanej przez Tukidydesa używa słowa demokracja z dumą, jakby to był wyraz nowy. Sama zaś demokracja ateńska była pierwszą i szlachetną próbą zorganizowania państwa na zasadach wolności z całym poszanowaniem dla tego oczekiwanego przez naród pojęcia.

Wolność była pojęciem fundamentalnym także w Rzymie. Florentinus określa wolność jako naturalną możność. „*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*”. (D. 1, 5, 4, pr.). Wolny jest przede wszystkim obywatel rzymski. I to w sensie dwojakim: jest wolny w przeciwieństwie do niewolnika, a także wolny z racji określonego porządku politycznego. Jeżeli mówimy o wolności w sensie politycznym, to Cesarstwo okazało się dobroczynne, kolejni cesarze szafowali prawem obywatelstwa, a prawdziwym dobroczyńcą okazał się Karakalla. Porządek prawny w Rzymie był taki, że zgodnie z *ius civile* wolny był obywatel, zgodnie z *ius naturale* — każdy<sup>41</sup>.

Mimo owej *summa divisio de iure personarum* na wolnych i niewolników los tych ostatnich za Cesarstwa poprawił się znacznie. Ta zmiana była skutkiem nieco innych zapatrywań jurysprudencji rzymskiej, jak i torującej sobie drogę filozofii stoickiej. Dla stoika nikt z urodzenia nie jest niewolnikiem, zgodnie z prawem natury każdy jest wolny. Zdaniem Seneki byłoby niedobrze, gdyby niewolnicy zaczęli liczyć siebie i ludzi wolnych, ponieważ mogłoby się okazać, że tych pierwszych jest więcej, nadto nie można tworzyć takiego wrażenia, jakby niewolnicy byli nieprzyjaciółmi zamkniętymi w państwie rzymskim. Lepiej będzie, jeśli niewolnik będzie częścią domu, współuczestnikiem domowych narad, rodzinnego życia, jeśli dom jego właściciela będzie dla niewolnika małą republiką<sup>42</sup>.

---

Sokratesa wobec Platona nie jest większy niż dług Platona wobec Sokratesa” (s. 14). Jedno jest pewne, Sokrates był przeciwnikiem demokracji, a opowiadając się za ideałami demokratycznymi, K.R. Popper i I.F. Stone musieli się opowiedzieć przeciwko uznanym za wielkich filozofów starożytności — przeciwko Platonowi i Sokratesowi.

<sup>41</sup> D. 50, 17, 32, Ulpianus (lib. 43 ad Sabinum) „...quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt”.

<sup>42</sup> Seneca, *Epistulae morales*, 47, 15 (dosłownie: „et domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt”).



I nawet niewolnik może być osobą wolną, jeśli jest człowiekiem wolnego ducha (*Servus est. Sed fortasse liber animo*)<sup>43</sup>. A człowiek może być niewolnikiem z własnego wyboru, i jest to niewola najbardziej haniebna (*Nulla servitus turpior est quam voluntaria*)<sup>44</sup>.

Na wzór *Politei* Platona napisał swoją *De re publica* Cynceron. Z obu dziełami stało się tak, że *Politeja* platońska zachowała się w całości, cynceroński dialog *O państwie* tylko w obszernych fragmentach, ale jest znacznie ciekawszy niż jego platoński wzór<sup>45</sup>.

Pracę nad *Państwem* rozpoczął Cynceron w 54 r., ukończył ją w 51 r. Jest pochwałą ustroju republikańskiego, zdaniem Scypiona Afrykańskiego Młodszego najlepszym ustrojem jest rzeczpospolita taka, jaką nam ojcowie zostawili<sup>46</sup>. Tak się potoczyła dalsza historia Rzymu, że Cynceron, pisząc *Państwo*, napisał mowę pogrzebową dla upadającej Republiki<sup>47</sup>.

Autor był jednak przekonany, że nasza forma ustrojowa, to znaczy forma republikańska, nie ma sobie równych, a nasze instytucje są po prostu unikalne<sup>48</sup>. Jest także oczywiste, że kierowanie rzeczpospolitą jest wówczas możliwe, gdy sprawiedliwość stanowi najwyższą z norm<sup>49</sup>.

Sam termin *res publica* przeżył rzymską Republikę jako forma porządku politycznego. Także w epoce Cesarstwa istniało to pojęcie i oznaczało wszystko to, co nazywamy sprawami publicznymi.

Cynceron poświęcał swą pisarską uwagę także problematyce wolności. W 46 r. opublikował drobne pismo filozoficzne zatytułowane *Paradoxa stoicorum*. Jedną z paradoksalnych tez brzmiała: tylko mędrzec jest człowiekiem wolnym, każdy głupiec jest niewolnikiem („dictum est igitur ab eruditissimis viris nisi sapientem liberum esse neminem”)<sup>50</sup>.

Na podstawowe pytanie, czym jest wolność, Cynceron odpowiadał, że jest to możliwość życia według nakazów prawa. Człowiek mądry przestrzega tych nakazów nie ze strachu przed sankcjami, lecz z wewnętrznego przekonania o ich

<sup>43</sup> Seneka, *Epistulae...*, 47, 17.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Do wieku XIX dialogu o *Państwie* w ogóle nie znaliśmy. Tekst odkrył na palimpseście w 1822 r. watykański bibliotekarz Angelo Mai. Podobnie rzecz się miała z *Instytucjami Gaiusa* — odkrył je na palimpseście w 1816 r. w bibliotece w Weronie historyk starożytności B. Niebuhr. I jak tu nie wierzyć, że *habent sua fata libelli*.

<sup>46</sup> Cicero, *De re publica*, I, 34, 38; 41.

<sup>47</sup> Zob. K. Kumaniecki, *Cynceron i jego współcześni*, Warszawa 1982, s. 322 n., 346 n.; S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 337 n.

<sup>48</sup> Cicero, *De re publica*, II, 42, *Sed quod proprium est in nostra re publica, quo nihil possit esse praeclarius, id persequar, si potero subtilius; quod erit eius modi, nihil ut tale ulla in re publica reperatur*.

<sup>49</sup> Cicero, *De re publica*, II, 44 *...sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse*.

<sup>50</sup> Cicero, *Paradoxa stoic*, I, 33.

słuszności („Qui enim est libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivat ut vult, nisi qui recte vivit? [...] qui ne legibus quidem propter metum paret sed [...] quia id salutare esse maxime iudicat [...]”)<sup>51</sup>. Kolejny paradoks to ten, że niewola nie wynika z norm prawa cywilnego, ale jest wynikiem ludzkiej chciwości, nikczemności lub niegodziwości („Non enim ita dicunt eos esse servos [...] aliquo iure civili, sed [...] omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos”)<sup>52</sup>.

W *De re publica* na naturę człowieka Cynceron patrzy trzeźwo, nie oczami filozofa-stoika, ale polityka i stwierdza, że ludzie przestrzegają praw nie z wewnętrznej potrzeby, nie z poczucia sprawiedliwości, ale z obawy przed karą („[...] legesque poena, non iustitia nostra comprobantur; nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura”)<sup>53</sup>.

O wolności możemy mówić w sensie publicznym w sensie obywatelskim jako o wolności państwa, ale w znaczeniu antycznym. Bo nie tylko Grecja była zbiorem miast-państw (*poleis*), także Rzym długo pozostawał miastem-państwem.

I to w tym znaczeniu o wolności rozprawiał Cynceron w słynnej mowie przeciwko Weresowi, mówiąc o słodkim imieniu wolności (*nomen dulce libertatis*) i słodkiej nazwie rzymskiego obywatelstwa (*nomen dulce civitatis*).

O wolności mówili prawnicy rzymscy, ograniczając się zazwyczaj do obszaru prawa prywatnego i ich oceny są na ogół znane.

Gaius w piątej księdze swego komentarza do edyktu prowincjonalnego napisał: „Libertas omnibus rebus favorabilior est”. To zdanie Gaiusa justyniańscy kodyfikatorzy uznali za regułę prawa i umieścili w 17 tytule ostatniej księgi *Digestów*<sup>54</sup>.

Tak samo do reguł prawa kodyfikatorzy zaliczyli pogląd Paulusa *libertas inaeestimabilis res est*<sup>55</sup>. Punktem wyjścia tej reguły był obowiązek stypulacyjnego przyrzeczenia stawiennictwa przed pretorem w postępowaniu *in iure* pod rygorem zapłaty określonej kary pieniężnej. Jej wysokość była uzależniona od wartości przedmiotu sporu. Wyjątkiem były spory o wolność, w których nie istniał wymóg złożenia jakiegokolwiek kwoty pieniężnej z oczywistego powodu: *libertas inaeestimabilis res est*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, VI, 34.

<sup>52</sup> *Ibidem*, V, 1, 35.

<sup>53</sup> Cicero, *De re publica*, III, 11 („Poza tym praw zwykle przestrzega się z obawy przed karą, a nie ze względu na sprawiedliwość. Nie są przyrodzone, tylko narzucone, a z tego wniosek, że ludzie nie mogą uchodzić za sprawiedliwych z natury”, przeł. I. Żółtowska).

<sup>54</sup> D. 50, 17, 122 (Gaius lib. 5 ad edictum provinciale), „Wolność jest najbardziej pożądana ze wszystkich rzeczy”. Zob. przekład i komentarz tej reguły prawa, T. Palmirski, „Zeszyty Prawnicze Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego” 7, 1 (2007), s. 316, 344.

<sup>55</sup> D. 50, 17, 106 (Paulis lib. 2 ad edictum). „Wolność jest rzeczą bezcenną (niepodlegającą oszacowaniu)”. Zob. przekład i komentarz tej reguły prawa, *ibidem*, s. 313, 334; zob. też W. Wołodkiewicz (red.), *Regulae Iuris. Łacińskie inskrypcje na kolumnach Sądu Najwyższego Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2001, s. 102 n.

W monografii poświęconej stypulacjom inny, mniej znany prawnik, Venuleius Saturninus<sup>56</sup> napisał: *aestimatio libertatis ad infinitum extenderetur*<sup>57</sup>. Oszacowanie wolności rozciąga się w nieskończoność.

O ile wolnością i niewolą zajmowali się przede wszystkim prawnicy, o tyle prawdą czy kłamstwem (fałszem) raczej filozofowie. Niedościągły mistrz łacińskiego słowa, refleksyjny mędrzec rodem z Hiszpanii w *Listach do Lucylusza*, napisał też i tak: „Veritas una vis, una facies est... Numquam autem falsio constantia est”<sup>58</sup>. W kolejnym liście zaś zauważał: „Veri tenor permanet, falsa non durat”<sup>59</sup>.

Kończąc te uwagi, powrócę do myśli początkowych, wolność (*libertas, eleutheria*), prawda (*veritas, aletheia*) należą do pojęć, które od starożytności aż do dzisiaj mają elementarny charakter i uniwersalny wymiar. Wolność od wieków domaga się swych praw, prawda od wieków oczekuje służenia jej. *Libertas est inaestimabilis* zaś *veritas magis placet*.

## Einige Anmerkungen zur Freiheit und Sklaverei, Wahrheit und Lüge in der Welt antiker Griechen und Römer

### Zusammenfassung

Der Verfasser bespricht die Begriffe der Freiheit und der Sklaverei sowie der Wahrheit und der Lüge in den Ansichten klassischer Griechen und Römer. Die antike Welt war eine Welt, in der die Sklaverei akzeptiert und gebilligt wurde. Die wichtigste gesellschaftliche Teilung bestand in der Teilung in Freie und Sklaven, obwohl diese nicht ganz disjunktiv war. Da es die Sklaverei sowohl im politischen als auch im rechtlichen Sinne gab, sprachen sowohl die Griechen als auch die Römer der Freiheit gewaltige Bedeutung zu. Ähnliche Fragen beziehen sich auf die Begriffe der Wahrheit und der Lüge. Platon billigte Lügen, Odysseus war ein unheilbarer Lügner, für die Griechen und für die Römer blieb jedoch die Wahrheit das Wichtigste und diese Tatsache bezog sich sowohl auf das gesellschaftliche als auch private Leben.

<sup>56</sup> *O Venuleiusie Saturninusie*, zob. W. Litewski, *Jurysprudencja rzymska*, Kraków 2000, s. 155.

<sup>57</sup> D. 46, 8, 8, 2 (Venuleius lib. 15 stipulationum).

<sup>58</sup> Seneca, *Epistulae morales*, 102, 14 („treść i wygląd prawdy zawsze są te same. Poglądy fałszywe zaś nigdy nie odznaczają się stałością”, przeł. W. Kornatowski).

<sup>59</sup> Seneca, *Epistulae morales*, 120, 29 („Rzecz prawdziwa utrzymuje się nieprzerwanie, fałsz nie trwa długo”, przeł. W. Kornatowski).