

II. IDEOLOGIA I POLITYKA

WŁODZIMIERZ LENGAUER

Hasło "dobrego porządku," w ideologii i życiu politycznym Grecji okresu archaicznego

Wyrażające idee praworządności, ładu i stabilności państwa pojęcie *eunomia* należy do grupy najważniejszych terminów greckiej myśli politycznej. W literaturze przedmiotu było ono wielokrotnie analizowane i interpretowane¹, przy czym wskazywano na różnorodność treści za nim się kryjących zależnie od czasu i okoliczności jego użycia. Dla Arystotelesa² jest to posłuszeństwo obowiązującym prawom — nawet wtedy, gdy są one złe. Zarazem wydaje się, że od około drugiej połowy V wieku hasło *eunomii* wiąże się z nastawieniem antydemokratycznym i wyraża sympatie prooligarchiczne, łącząc się z przekonaniem, że w państwie demokratycznym nie rządzi prawo, lecz decyduje samowola *demosu*. W tym okresie jednak ma już pojęcie *eunomii* za sobą długą historię, zostało bowiem sformułowane w okresie archaicznym, wyrażając ówczesny program idealnych stosunków w państwie.

Na pierwotne znaczenie terminu wskazuje jego pierwsze znane nam poświadczenie, mianowicie w *Odysei*. Interpretację tego miejsca (XVII 487) przeprowadził J. L. Myres³, wskazując na szerokie, ogólne znaczenie pojęcia *eunomia* wiążące się ze sferą moralności i całości zachowań człowieka, a nie tylko ze sprawami państwa i polityki.

Z kontekstu wynika, że *eunomia* jest dla Homera przeciwieństwem *hybris*. Znamienne jest tu przekonanie, że na jej straży stoją bogowie, ale też zwraca uwagę, że wyraża tu ona ogólnie mówiąc koncepcję porządku społecznego. Jest to bowiem taki stan, w którym każdy ma zagwarantowane miejsce w społeczeństwie i związane z nim, odpowiednie do swej pozycji, prawa, których nie wolno naruszyć. Idzie w tym epizo-

¹ V. Ehrenberg, *Eunomia* [w:] tegoż, *Polis und Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte*, Zürich 1956, s. 150 i n. (pierwodruk w „Charisteria Alois Rzach”, 1930); A. Andrewes, *Eunomia*, *Classical Quarterly* 32, 1938, s. 89 i n.; W. Norvin, *Zur Geschichte der spartanischen Eunomia*, *Classica et Mediaevalia* 3, 1940, s. 47 i n.; J. L. Myres, *Eunomia*, *Classical Review*, 61, 1947, s. 80 i n.

² *Polityka* 1294 a. Por. A. Andrewes, op. cit., s. 91.

³ Op. cit., s. 81.

dzie o zachowanie Antinoosa, który rozgniewany na przebranego za żebraka Odysa rzuca weń stołkiem, ściągając na siebie oburzenie i przygany swych towarzyszy. Nie należy bowiem tak traktować obcych przybyszy, bo pod takim przebraniem mogą występować bogowie, którzy często krążą po ziemi w innej postaci, sprawdzając właśnie tak ludzką *hybris*, jak i *eunomię*. Postępek Antinoosa jest więc sprzeczny z zasadą *eunomii*, która w tym miejscu polegałaby na gościnnym, życzliwym przyjęciu żebraka. Należy się i jemu właściwe traktowanie, mimo przepaści dzielącej go od Antinoosa i jego arystokratycznych towarzyszy.

Eunomia określa więc tu także porządek społeczny, w którym swe miejsce ma tak nędzny przybłęda, jak i potężny *basileus*. Każdy z nich ma postępować i być traktowany tak, jak mu się należy.

W swej interpretacji wskazuje dalej Myres, że właśnie w tym miejscu doskonale widoczne jest językowe pochodzenie terminu. Ukształtował się on bowiem na podstawie czasownika *nemein/nemesthai*, a nie rzeczownika *nomos*, jak to sugeruje jego późniejsze użycie⁴. W obu wypadkach jest to ten sam rdzeń, ale rzeczownik *nomos* u Homera nie występuje, a jego znaczenie „prawo” czy „prawa” jest w ogóle znacznie późniejsze. Wspomniany czasownik zaś oddaje fakt przydziału, podziału czy nadziału (słownik polski jako pierwsze podaje znaczenie „rozdzielić, podzielić, wydzielić, udzielić”; słowniki niemieckie „austeilen, verteilen, zuweisen, zuerkennen, gewähren”; Liddell-Scott: „deal out”, „dispense” i dalej „allot, distribute”; Bailly: „distribuer, partager”). Tak więc od strony czysto językowej *eunomia* oznacza „dobry przydział” „dobry podział” i w tym sensie „dobry”, czyli „sprawiedliwy, słuszny” porządek społeczny, a nie stan dobrych praw czy „sprawiedliwy ustrój”. Stąd też dla Hezjoda (*Theogonia* 901—3) jest upersonifikowana *Eunomia* jedną z trzech *Horai*, córek Zeusa i Themis. Jest to więc bogini, siostra Dike i Eirene. Już ta personifikacja i połączenie *Eunomii* z Zeusem wskazuje na zakres znaczeniowy pojęcia. W takim kontekście jest *Eunomia* dla Hezjoda przede wszystkim elementem jego koncepcji sprawiedliwości, którą wyrażają Themis i Dike⁵. Pojęcie Themis (i jego personifikacja mitologiczna) ma również bogatą historię tak gdy idzie o jego funkcjonowanie i znaczenie w koncepcjach starożytnych, jak i interpretacje nowożytne⁶.

⁴ Por. też w sprawie znaczenia tego czasownika i pochodnych rdzenia „nem-”: E. Laroche, *Histoire de la racine NEM en langue grecque*, Paris 1949; M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969 wraz z recenzją E. Willa w „Revue de Philologie” 45, 1971, s. 102 i n.; P. Frei, *Isonomia. Politik im Spiegel greichischer Wortsbildungslehre*, „Museum Helveticum”, 38, 1981, s. 216 i n.

⁵ Por. V. Ehrenberg, *Eunomia*, a także M. Gagarin, *Dike in Archaic Thought*, *Classical Philology*, 69, 1974, s. 186 i n.

⁶ Z obszernej literatury por. ujęcia klasyczne: R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907 oraz V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechen-*

Od początku pojawienia się tego terminu oznacza on porządek społeczny, podstawy prawne (w rozumieniu początkowo prawa niepisanego) i normy obowiązujące w danej społeczności. Wszystko to, co jest uważane za postępowanie słuszne, zgodne z właściwym porządkiem, staje się *themis*. Związana więc z *Themis* ma *Eunomia* przez swe pokrewieństwo z *Dike* funkcje podobne — „is one of the guardians of the social order, keeping the city from violence and lawlessness”⁷. Takie rozumienie *Eunomii* prowadzi nas w stronę także czysto politycznego znaczenia tego pojęcia. Właśnie w kontekście spraw politycznych, w kontekście idei i programów urządzania państwa pojawia się ono u Solona.

Twórczość poetycka Solona wiąże się w ogromnej części z jego własną działalnością polityczną, ale przy tym także z całością problematyki polityczno-społecznej epoki. Już starożytni traktowali jego utwory jako źródło mówiące o reformach przeprowadzonych przez ich autora i świadectwo wydarzeń politycznych czy sytuacji społecznej w Attyce początku VI wieku. Arystoteles w *Athenaion politeia* korzystał z pomieszczonych przez siebie w tekście fragmentów poezji Solona, jak z dokumentów historycznych, na których oparł swą interpretację jego prawodawstwa i *politei*. Plutarch, podobnie jak Diogenes Laertios czy Diodor Sycylijski, szukał w cytowanych przez siebie urywkach (a także i w innych, znanych mu, choć nam już nie przekazanych utworach) informacji o życiu reformatora, w tym głównie o jego działalności jako polityka. Ci ostatni właśnie autorzy interpretowali także i te polityczne wiersze Solona, w których, ich zdaniem, mówił on o swym udziale w innych jeszcze, poza własną działalnością reformatorską, wydarzeniach epoki. Podstawowym interesującym ich w tym wypadku problemem była oczywiście tyrania i stosunek Solona do tej kwestii, bo przecież reformy tego polityka tyranii nie zapobiegły. Stąd też w tradycji antycznej zainteresowanie stosunkami wzajemnymi Solona i Pizystrata. O dość bliskim związku, a w każdym razie osobistej znajomości obu tych postaci, byli antyczni interpretatorzy przekonani, a podstawą tego sądu były te wiersze Solona, w których pojawia się problem tyranii.

Nie ulega wątpliwości, że Solon żywo także w poezji reagował na współczesne mu, konkretne wydarzenia i że właśnie poezja stała się dla niego formą przekazania swych poglądów, w tym głównie własnej, opartej na głębokich przemyśleniach koncepcji państwa, które zbudowane

tum, Leipzig 1922. Z nowszych interpretacji: K. Latte, *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum* [w:] *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Herausgegeben von E. Berneker (Wege der Forschung Bd 45) Darmstadt 1968, s. 77 i n. (pierwotnie wydruk w 1946 r., *Antike und Abendland* 2) oraz H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, Kobenhavn 1949, s. 11 i n.

⁷ A. Andrewes, *Eunomia*, s. 89.

na określonych zasadach ma zapewnić spokój i sprawiedliwość obywatelom⁸. Nie przesądzając zagadnienia związku utworów Solona z przebiegiem wydarzeń w Attyce pierwszej połowy VI w. p.n.e., zajmijmy się więc przede wszystkim tą ogólną koncepcją, w której zagadnienia władzy, praw politycznych obywateli i zadań rządzących odgrywają niepoślednią rolę.

Można by wyróżnić dwie grupy zachowanych do dziś politycznych utworów Solona. Pierwsza to te fragmenty, gdzie autor mówi wyraźnie o swej własnej działalności jako polityka i prawodawcy (Diehl frg. 3, 4, 5, być może 6, dalej 23, 24, 25). Druga z kolei to utwory, które tradycja starożytna, a i część komentatorów nowożytnych, łączy z tyranią w Attyce i osobą Pizystrata (frg. 8, 9, 10 i 11). W obu wypadkach, mimo świadectw starożytnych o życiu i działalności Solona, interpretacja nie jest tak całkiem oczywista. Stan zachowania utworów jak i ich charakter — literacki przecież, a nie programowy czy publicystyczny — nie pozwalają jednoznacznie określić ich związku z konkretnymi wydarzeniami. W wypadku pierwszej grupy kwestionowano ostatnio ich interpretację jako świadectw o reformach ustrojowych i zniesieniu długów⁹, choć ten krańcowy pogląd jest odosobniony i nie sądzę, by można go było przyjąć. Jednakże w wypadku grupy drugiej już Wilamowitz wskazywał, że nie ma wystarczających podstaw, by łączyć te utwory z dojściem do władzy Pizystrata czy w ogóle osobą tego tyrana¹⁰. Zestawienie zaś postaci prawodawcy i reformatora, któremu nie powiódł się w pełni zamysł zabezpieczenia państwa przed wstrząsami, z osobą tyrana, który właśnie stał się świadectwem niestabilności państwa mimo przeprowadzonych reform, było efektywnym tematem dla pisarzy i komentatorów antycznych. Raczej więc trzeba patrzeć dziś na te fragmenty nie jako na źródło do dziejów tyranii w Attyce, ale jako na świadectwo określonej „conception of the state on spiritual basis, on principle of justice”¹¹. Od razu wolno stwierdzić, że podstawowym elementem tej koncepcji jest niechęć do rządów jednostki.

Potępienie władzy jednostki najwyraźniej występuje we fragmencie 10, gdzie Solon ostrzega przed niewolą (*doulosyne*), w którą dostaje się *demos* godząc się na rządy monarchy (ww. 3 i nn.). Charakterystyczne jest tu użycie wyrazu *monarchos*. W czasach Solona był już w użyciu termin *tyrannos* i odpowiadające mu pojęcie *tyrannis* poświadczone u

⁸ Por. B. Snell, *Poetry and Society. The Role of Poetry in Ancient Greece*, Bloomington 1961, s. 39.

⁹ H. van Effenterre, *Solon et la terre d'Eleusis*, *Revue Internationale des Droits d'Antiquité*, III 24, 1977, s. 91.

¹⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, Bd II, Berlin 1893, s. 312.

¹¹ B. Snell, op. cit., s. 38.

Archilocha¹², a termin *monarchia* jest właściwie w znanym nam dziś materiale źródłowym od tych pojęć późniejszy, bo pojawia się dopiero u Alkajosa, gdzie, jak się zdaje, ma znaczenie równorzędne z tyranią. Istotne jest, że *tyrannos* i *tyrannis* to w grece wyrazy pochodzenia obcego, podczas gdy *monarchos* i *monarchia* to komposita greckie powstałe właśnie wtedy, gdy i wchodzą w użycie tamte obce terminy, i pojawia się na szerszą skalę zjawisko władzy jednostki. Alkajos mówiąc o monarchii ma niewątpliwie na myśli tyranie w Mitylenie. Stąd więc wniosek, że termin *monarchia* oznacza początkowo ten sam typ władzy, co *tyrannis*¹³, zachowując taki odcień jeszcze nawet i u Herodota¹⁴. W przypadku Mityleny idzie o tyranie, która wyrasta z walki grup arystokratycznych. Wybitni przywódcy arystokracji typu Myrsilosa czy Pittakosa sięgają po władzę w wyniku osłabienia i braku jedności warstwy arystokracji jako całości. To właśnie zjawisko spotyka się z potępieniem Alkajosa, uczestnika tych wydarzeń, któremu idzie o to, by nie dopuścić do wyłącznej władzy jednego spośród arystokratycznych przywódców wzajemnie zwalczających się grup¹⁵.

Także u Solona we wspomnianym wyżej fragmencie niebezpieczeństwo monarchii (a więc — tyranii) wynika z działalności „potężnych mężów” (*andres megaloi*). Niekoniecznie musi to dotyczyć osoby Pizystrata czy jego zwolenników, raczej należy pojęcia *andres megaloi* i *monarchos* rozumieć szerzej. *Monarchos* to każdy z owych *andres megaloi*, który zdoła nadmierne wpływy i władzę, a to z kolei staje się możliwe wskutek zgubnej dla jedności i ładu państwa działalności *andres megaloi*. Są to potężni arystokraci, być może rywalizujący ze sobą o wpływy i władzę jako członkowie zwalczających się w Mitylenie heterii. Osiągnięcie władzy przez jednego z nich prowadzi do zniszczenia i stanu niewoli *polis*. Ta myśl Solona staje się bardziej jeszcze wyraźna, gdy uwzględnimy inne, podobne miejsce, w którym mowa jest o złych skutkach nadmier-

¹² W sprawie historii i pierwszych poświadczeń terminu *tyrannos* patrz H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, s. 3 i n. oraz s. 517 i n. Z prac późniejszych szczególnie: J. Labarbe, *L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque*, *L'Antiquité Classique*, 40, 1971, s. 471 i n. oraz J. Cobet, König, Anführer, Herr; *Monarch Tyrann*, [w:] *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Herausgegeben von E. Ch. Welskopf. Bd 3: *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, Berlin 1981, s. 11 i n.

¹³ J. Cobet, op. cit., s. 51.

¹⁴ Por. A. Ferril, *Herodotus on Tyranny*; „Historia”, 27, 1978, s. 385 i n.

¹⁵ W sprawie sytuacji w Mitylenie i udziału Alkajosa w walkach politycznych patrz H. Berve, *Die Tyrannis* s. 91 i n. Por. też H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1978, s. 214 i n. oraz D. L. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, a ostatnio także O. Murray, *Early Greece*. (*Fontana History of the Ancient World*) 1980, s. 148 i n.

nych ambicji i dążeń przywódców określonych tu *demou hegemonos* (frg. 3 w. 7).

Elegia, w której pojawia się to stwierdzenie, znana jest dziś w literaturze przedmiotu jako *hemetere de polis* (od pierwszych jej słów) bądź też bywa opatrywana tytułem *Eunomia*, tak ze względu na jej idee, jak i przez nawiązanie do utworu Tyrtajosa występującego z takim właśnie tytułem w starożytności. Zasluguje na podkreślenie fakt, że Solon widzi w ogóle przyczynę zła spotykającego ludzi w działalności ich samych — odnosi się to więc też do zła w państwie. Jest to zresztą pogląd od Solona starszy, bo i w jednym przynajmniej miejscu u Homera pada stwierdzenie, że to nie bogowie winni są nieszczęść ludzkich, tylko jest ono wynikiem głupoty czy pychy ludzi *Od. I 32*). Ale u Solona o tyle mamy do czynienia z ujęciem nowatorskim, że idzie właśnie o sprawy polityczne i społeczne — tak niesprawiedliwość i zło jak i sprawiedliwość czy porządek w *polis* zależą od ludzi samych.

Solon wyraźnie wskazuje na sprawców zła — są to przywódcy, potężne i wybitne jednostki, *hegemonos*, a zło polega na tym, że zagrażają spokojowi państwa przez swoją *hybris*. Koncepcja *polis* jako zbiorowości o wspólnych interesach jest w tym miejscu oczywista podobnie jak i opinia o koniecznej harmonii w państwie możliwej przy sprawiedliwym ułożeniu stosunków między *andres megaloi*, czyli *hegemonos* a *demosem*.

Ten sam motyw — ostrzeżenie przed dążeniami potężnych a dbających tylko o swoje interesy arystokratów — pojawia się u Solona i w innych jeszcze miejscach. Niedostrzeżenie tego niebezpieczeństwa jest dla Solona oznaką nierozwagi całej społeczności *polis*. Zło w państwie (*kakotes*) jest właśnie wynikiem takiej postawy ludzi nie dość czujnych na ambicje i zamiary wpływowych jednostek (frg. 8 ww. 4—8). Także w pozornie apolitycznej elegii *Do Muz* (frg. 1 u Diehla) przestrzega Solon przed dążeniem do bogactwa, którego jednak generalnie przecież nie potępia, bo i sam sobie go życzy. Nie może ono jednak być zdobyte z krzywdą innych (*adikos*). Godne potępienia jest tylko takie bogacenie się, które jest sprzeczne z postępowaniem opartym na zasadach sprawiedliwości i porządku (*kata kosmon*).

Elegia *Eunomia* zawiera właściwie wszystkie podstawowe poglądy Solona na naturę państwa i jego porządek społeczny. Wydaje się, że jest to utwór jeszcze z okresu przed działalnością reformatorską Solona i dlatego zawiera być może ogólne sformułowanie programu czy zasad, którymi miał się on później kierować¹⁶. Podstawą tego programu jest właśnie koncepcja *eunomii*. Niewiele wcześniej hasło takie też ściśle w kontekście politycznym pojawiło się w Sparcie i wydaje się, że podstawowe treści *eunomii* Solona i Tyrtajosa są dość zbieżne, przynajmniej o tyle, że w obu wypadkach idzie o świadomie formułowane idee *polis* jako

¹⁶ Por. U. von Wilamowitz-Moellendorf, op. cit., s. 307.

wspólnoty, w której interes zbiorowości musi przeważać nad korzyścią i celami jednostek¹⁷. Elegia Tyrtajosa jest zachowana jedynie fragmentarycznie i czasem kryjące się w pojęciu *eunomia* myśli mogą wymknąć się naszym dzisiejszym próbom rekonstrukcji, stan zachowania utworu Solona dopuszcza znacznie dokładniejsze interpretacje, bo prawdopodobnie mamy do czynienia z całością tekstu¹⁸.

Przede wszystkim jest *eunomia* u Solona przeciwstawiona *dysnomii* (w. 30 i n.). Tak jak *eunomia* zapewnia powodzenie i rozkwit państwa, tak jej przeciwieństwo, *dysnomia*, prowadzi do jego upadku. Z kolei jest też *eunomia* przeciwstawiona *hybris* (w. 7 i n.). Innymi słowy właśnie *hybris* prowadzi do *dysnomii*. Jest zaś *hybris* charakterystyczna dla *demou hegemonos* i leży u podstaw walk w państwie (*stasis*) czy w ogóle złych w nim stosunków (*kaka*). Zapewne idzie tu także i o sprawy czysto materialne, czyli o niesprawiedliwe bogacenie się — tak jak w elegii *Do Muz*, ale i akcent polityczny jest niewątpliwy. Związki z myślą wyrażoną w innym wspomnianym wyżej miejscu (frg. 10) są bowiem oczywiste, mamy więc prawo także i tu widzieć ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem *monarchii* wywodzącej się z kręgów *andres megaloi*. Ideał *eunomii* ma więc powstrzymać *hybris* przywódców dążących do władzy i w efekcie do tyranii, ma ograniczyć ambicje i pychę arystokracji w imię wspólnego dobra całego społeczeństwa, a więc także w imię dobra *demosu*.

Nie oznacza to jednak wcale, że ideał *eunomii* ma jakiegokolwiek akcenty antyarystokratyczne. Wbrew wysuniętemu niedawno pogładowi¹⁹ trudno je znaleźć w twórczości Solona. Jest on natomiast świadomie wysunięty przeciw tym spośród *hegemonos*, którzy albo sami dążą do tyranii, albo wskutek skłócenia i walk wewnętrznych doprowadzają do sytuacji, w której jest ona możliwa. Powszechnie znany fragment Alkajosa (Diehl 31 = 141 L.-P.) zawiera dokładnie tę samą myśl, co frg. 10 Solona. Utwór Alkajosa był najprawdopodobniej skierowany przeciw Pittakosowi i zawiera nawet podobne sformułowanie, jak wspomniane miejsce Solona. Alkajos mówi o człowieku, który dążąc do tyranii zagraża *polis*:

*oner outos o maiomenos to mega kretos
ontrepsei tacha tan polin*

Wolno sądzić, że także kontekst polityczny tych sformułowań jest podobny i że także Solon za główny problem polityczny swej epoki uważa niebezpieczeństwo tyranii. Pamiętać należy, że w początkach jego dzia-

¹⁷ Por. V. Ehrenberg, *When Did the Polis Rise?* [w:] tegoż, *Polis und Imperium*, s. 92 (pierwodruk *Journal of Hellenic Studies* 57, 1937), tenże, *Eunomia*, s. 150 i n. oraz B. Snell, op. cit., s. 40 i n.

¹⁸ Por. A. Masaracchia, *Solone*, Firenze 1958, s. 270 oraz H. Fränkel, op. cit., s. 253 i n.

¹⁹ W. Donlan, *The Tradition of Anti-aristocratic Thought in Early Greek Poetry*, *Historia*, 22, 1973, s. 145 i n.

łałości żywa była jeszcze pamięć zamachu Kylona, a także bezpośrednio po tym wydarzeniu przewagi Alkmeonidów i walki z nimi.

Solon nie kwestionuje pozycji *demou hegemonēs*, idzie mu nawet właśnie o jej utrzymanie, ale tak, by zarazem działalność przywódców nie szkodziła innym grupom. Charakterystyczne dla jego poglądów społeczno-politycznych jest stwierdzenie z frg. 5, gdzie mówi o swej własnej działalności: *demo men gar edoka toson geras, hoson aparkei*. Jeszcze wyraźniej arystokratyzm Solona przebija z innego miejsca (frg. 23 ww. 20—21), gdzie stwierdza on, że nie chciał, by *kakoi* i *esthloi* mieli równy udział w ziemi (*isomoiria*). Użyte tu terminy mają jasne znaczenie społeczne — *esthloi* odnosi się do arystokracji²⁰. W pełni więc Solon akceptuje i pragnie zachować różnice między arystokracją a innymi warstwami. Jak widać, są one najzupełniej zgodne z zasadą *eumomii* skierowaną wyłączenie przeciw *hybris* i tyranii. Jest to generalna linia polityczna Solona, który pragnie utrzymać tak różnice materialne jak i różnice praw między arystokratycznymi *agathoi* a *demosem*. W jego *politei* dostęp do najważniejszego wówczas urzędu archonta, czyli w konsekwencji członkostwo Areopagu, został zastrzeżony dla członków klasy majątkowej *pentakosiomedimnoi* i być może także *hippeis*²¹. W czasach Solona są to właśnie arystokraci z urodzenia, regulacja dostępu do urzędu według dochodu ma nie tyle nadać prawa innym zamożnym spoza tej warstwy, ile raczej wprowadzić jednolitą określoną zasadę, by zapobiec rywalizacji i walkom. Wprowadzony przez Solona ustrój miał zapewnić równy udział w rządach wszystkim arystokratom bez przewagi jednostki czy grupy. Warto tu przypomnieć, że już Wilamowitz upatrywał w niebezpiecznej *hybris* aluzji do pozycji Alkmeonidów²². Jest całkiem możliwe przypuszczenie, że ich rola przy udaremnieniu zamachu Kylona wskazuje na szczególną pozycję tej rodziny w drugiej połowie VII w. p.n.e. Być może mamy tu do czynienia z rodem arystokratycznym typu Bakchiadów, który podobnie jak ci ostatni usiłował przekształcić Ateny w państwo rządzone oligarchicznie przez jeden tylko ród²³. Takim właśnie dążeniem przeciwstawiał się Solon.

²⁰ Por. B. J. Schulz, *Bezeichnungen und Selbstbezeichnungen der Aristokratie und Oligarchie in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. [w:] *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, s. 82.

²¹ Por. G. de Sanctis, *Atthis. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*, Firenze 1975 (I wyd. w r. 1898), s. 292 i n.; H. T. Wade-Gery, *Eupatridai, Archons and Aeropagus* [w:] tegoż, *Essays in Greek History*, Oxford 1957, s. 101 (pierwodruk: *Classical Quarterly*, 25, 1931); C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1952, s. 99 i n.; J. R. Ellis, G. R. Stanton, *Factional Conflict and Solon's Reforms*, „Phoenix” 22, 1968, s. 103.

²² U. von Wilamowitz-Moellendorf, op. cit., s. 307.

²³ W sprawie pozycji Alkmeonidów w Attyce okresu archaicznego z obfitej literatury zob. szczególnie: F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre*

Sprawa tyranii pojawia się jeszcze u Solona w kontekście wzmianek o jego własnej biografii politycznej. Mówi on wyraźnie, że odrzucił myśl o tyranii (frg. 23 w. 9—12), a i Plutarch podaje, że go do tyranii namawiano (Solon, 14, 18). Sądząc z tych skąpych danych, namawiali go jacyś jego zwolennicy i sojusznicy polityczni, którzy mieli być może także swój udział w dziele przeprowadzenia reform znanych później jako wyłączne osiągnięcie wielkiego prawodawcy. Ślady istnienia grupy politycznych przyjaciół Solona znajdujemy przy słynnej sprawie *chreokopidów*²⁴, czyli tych, którzy wiedząc o zamierzonym umorzeniu długów zaciągnęli pożyczki na zakup ziemi i w ten sposób wzbogacili się na reformie Solona. Jeśli nawet podane u Plutarcha dane pochodzą z piątowiecznego pamfletu wymierzonego przeciw wówczas żyjącym potomkom *chreokopidów*, to i tak nie ulega wątpliwości, że Solon musiał mieć zwolenników wcześniej wtajemniczonych w jego plany. Podobnie jak i on sam, musieli jego towarzysze pochodzić z warstwy arystokratycznej. Stwierdzenie to jest jednym z elementów tezy o arystokratycznym podłożu i charakterze tyranii w okresie archaicznym, ale istotne jest tu przede wszystkim, że istnieje grupa wśród arystokracji, która gotowa jest udzielić poparcia kandydatowi do tyranii.

Sprawa nie jest bynajmniej prosta, podkreślałem dotąd antytyrańskie wypowiedzi Solona łączące się szerzej z ogólną tendencją polityczną arystokracji. Znamienne, że i u Homera znajdujemy ślady tej samej tendencji skierowanej przeciw nadmiernej władzy jednostki. Charakterystyczne dla tego nurtu w eposie jest przedstawienie baśniowego państwa Feaków, gdzie Alkinoos jest tylko jednym z rządzących *basileusów*. Jednak z drugiej strony znajdziemy u Homera także i poświadczenia przeciwnego stanowiska — poparcia dla władzy jednostki. W tym ostatnim wypadku trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że takie opinie występują tylko w *Iliadzie* i wiążą się w sposób oczywisty z sytuacją wojenną wymagającą silnej władzy jednego dowódcy. Jest to rozumowanie Nestora przyznającego wobec Achillesa rację Agamemnonowi, któremu należy się posłuszeństwo; taką samą wymowę mają słynne słowa Odysa zwracającego po podstępie Agamemnona żołnierzy i tłumaczącego, że „jeden król tylko” (*ouk agathon polykoiranie, heis koiranos esto, heis basileus* — II 204 n.).

Wydaje się, że w ideach i koncepcjach politycznych związanych

persiane, Roma 1970, s. 26 i n.; F. Gschnitzer, *Griechische Sozialgeschichte. Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*. Wiesbaden 1981, s. 89 i n. Do Bakchiadów patrz: E. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, s. 237 i n. oraz M. Broadbent, *Studies in Greek Genealogy*, Leiden 1968, s. 39 i n.

²⁴ Por. K. Freeman, *The Works and Life of Solon*, London 1926, s. 86 i n.

z wczesną fazą tworzenia się *polis* arystokratycznej wystąpiły dwa nurty. Jeden z nich to właśnie walka z władzą monarchiczną, z przewagą jednostki i wysunięta w związku z tym zasada arystokratycznej *eunomii*. Drugi zaś to poparcie części arystokracji dla wybitnego przywódcy, który dzięki swym arystokratycznym *filoi* czy *hetairoi* zdobywa władzę. W obu wypadkach można było posługiwać się hasłem dobra całego państwa, oba nurty ideowe i odpowiadające im linie działalności politycznej mogły zbiegać się w momencie, gdy usiłowano uzasadnić konieczność reform czy zmian mających zapewnić ład w *polis*. Stąd pojawiają się pochwały tyranów u tak arystokratycznego poety jak Pindar, stąd też ambiwalentna ocena postaci Pittakosa, Periandra czy Pizystratydów w tradycji antycznej²⁵. W koncepcji *eunomii* przynajmniej u Solona mamy jednak do czynienia z całkowitym odrzuceniem monarchii.

Patrząc na pojęcie *eunomii* głównie przez pryzmat twórczości Pindara i określanego tym mianem w historiografii V wieku ustroju Sparty widziano w niej głównie ideał dorycki czy nawet wręcz wyłącznie spartański. Jest zasługą W. Jaegera, że wykazał on uniwersalny charakter tego hasła nie ograniczonego w okresie archaicznym do żadnego terenu, państwa, typu kultury, czy nawet określonego ustroju²⁶. W interpretacji Jaegera przy znakomitej analizie treści moralno-filozoficznych *eunomii* brak jednak uwzględnienia realiów politycznych tak w odniesieniu do Attyki Solona jak i do innych *poleis* tego okresu. Z całą pewnością nie jest *eunomia* ani u Solona, ani u Pindara terminem ściśle oznaczającym „eine bestimmte Verfassung”, ale czy jest przypadkiem bez związku z przekształceniami ustrojowymi, że ideał ten pojawia się nie tylko w twórczości Solona, lecz także nieco wcześniej w Sparcie Tyrtajosa?

O istnieniu elegii Tyrtajosa zatytułowanej w starożytności *Eunomia* wiemy z Arystotelesa (*Polityka* 1307 a), który też powołuje się na jej treść jako dowód wystąpienia w Sparcie konfliktów społecznych w okresie drugiej wojny messenńskiej na tle żądań nowego podziału ziemi. Tym właśnie żądaniom miał się w swym utworze przeciwstawiać Tyrtajos. Dziś nie mamy, niestety, tekstu Tyrtajosa, ale spośród fragmentów jego twórczości trzy (Diehl 2, 3a i 3b) przekazane u Strabona, Diodora i Plutarcha uważają niektórzy za pochodzące z tej właśnie elegii, chociaż zasadność tego połączenia jest stale kwestionowana²⁷. Najważniejsze są tu Frg. 3a i 3b zawierające parafrazę tekstu Wielkiej Rhetry i w zasadzie takie same w przekazie Diodora i Plutarcha, choć przekaz Diodora jest

²⁵ Zob. H. Berve, *Die Tyrannis*, s. 529 i 573.

²⁶ W. Jaeger, *Solons Eunomie*. [w:] tegoż, *Scripta Minora* Bd I, Roma 1960, s. 333 (pierwodruk: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse* 1926).

²⁷ A. Andrewes, *Eunomia*, s. 97 i n.

pełniejszy i być może nieco lepszy. Według Plutarcha tekst Tyrtajosa odnosi się do dodatku Theopompa i Polidorosa²⁸.

Jak widać, kwestia *eunomii* spartańskiej wiąże się z całością spraw genezy i przekształceń ustroju spartańskiego, bo do tych zjawisk odnosić się musiało i u Tyrtajosa pojęcie *eunomii*.

Problematyka genezy ustroju Sparty, zagadnienie postaci Likurga, Wielkiej Rhetry i późniejszych zmian ustrojowych należą do najbardziej niejasnych i ciągle dyskutowanych kwestii w historii Grecji okresu archaicznego. Punktem wyjścia do wszelkich dyskusji jest przekazany u Plutarcha (Likurg 6, 2) dokument nazwany już przez niego *rhetrą* i wiązany z reformami Likurga oraz podany w tym samym miejscu „dodatek” przypisywany królom Theopompowi i Polidorosowi. Nie ma potrzeby, by w tym miejscu podawać całość dyskusji i przytaczać rozbieżne poglądy w badaniach nowożytnych, istnieje bowiem niezmiernie użyteczna praca P. Olivy, w której obok kompetentnej analizy tekstów znajduje się też omówienie stanu badań²⁹. Istotne jest tu dla nas, że dziś coraz częściej kładzie się nacisk nie na rozstrzygnięcie zagadki postaci Likurga oraz na zbadanie jakiejś jednorazowej reformy czy generalnej zmiany ustroju, tylko na proces przemian obejmujący dłuższy okres, w którym ustrój ten stopniowo osiągał kształt znany nam z okresu klasycznego³⁰.

W tym miejscu ma dla nas szczególne znaczenie po pierwsze fakt, że żyjący w VII w. Tyrtajos, którego twórczość tak bardzo wiąże się z wydarzeniami wojny messenńskiej, z jakichś względów w swej elegii daje parafrazę poetycką podstawowego dokumentu ustrojowego Sparty, po drugie zaś, że, zgodnie ze świadectwem Arystotelesa, w tym samym utworze wypowiada się przeciwko żądaniom nowego podziału ziemi.

Arystoteles powołując się na Tyrtajosa wskazuje, że żądania podziału ziemi, o których wspominał poeta, były wynikiem zubożenia jakiejś części ludności wskutek wojny. Jest to tłumaczenie niejasne, bo nie wiado-

²⁸ Por. różne zdania co do związku „dodatku” z tekstem Wielkiej Rhetry: H. T. Wade-Gery, *The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI. A. Plutarch's Text*, *Classical Quarterly*, 37, 1943, s. 62 i n. oraz B. *The Eunomia of Tyrtaios*, ibidem 38, 1944, s. 2 i n.; N. G. L. Hammond, *The Creation of Classical Sparta*. [w:] tegoż, *Studies in Greek History*, Oxford 1973, s. 54 i n. (pierwodruk: *Journal of Hellenic Studies*, 70, 1950); Ed. Lévy, *La grande Rhetra*, *Ktéma*, 2, 1977, s. 102.

²⁹ P. Oliva, *Sparta and Her Social Problems*, Prague 1971, s. 63 i n. Z prac pominiętych przez Olivę należy odnotować: J. Wolski, *Ze studiów nad formowaniem się ustroju Sparty VI/V w. p.n.e.*, *Eos*, 56, 1966 (1968), s. 87 i n.; E. Zwolski, *Tyrteusz jako źródło historyczne*, *Roczniki Humanistyczne*, 17, 1969, z. 3, s. 5 i n. Z literatury późniejszej: K. Bringmann, *Die Grosse Rhetra und die Entstehung des spartanischen Kosmos*, *Historia*, 24, 1975, s. 513 i n. oraz E. Lévy, op. cit.

³⁰ Zob. H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, München 1965³, s. 112. W sprawie dyskusji co do historyczności postaci Likurga por. też A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, London 1956, s. 76.

mo, dlaczego posiadający *kleroi* Spartiaci mieliby zubożeć w wyniku wojny, zwłaszcza że nie oni sami pracowali na posiadanej ziemi. Uprawiana była przez helotów, więc należy raczej wykluczyć hipotezę³¹, że nastąpiła ruina drobnych gospodarstw z powodu nieobecności właścicieli uczestniczących w długotrwałych działaniach wojennych. W poprzednim zdaniu, Arystoteles, który w tym miejscu analizuje przyczyny przewrotów i zmian ustroju w systemach arystokratycznych, pisze po prostu, że dzieje się tak wówczas, „gdy jedni są nadmiernie biedni, a drudzy zbyt bogaci”. Wydaje się więc, że u Tyrtajosa znalazł on tylko informacje tego właśnie rodzaju — wzmiankę o różnicach majątkowych i dążeniach do nowego podziału. Dane te sam już zinterpretował jako skutek zubożenia części Spartiatów w wyniku wojny. Pojawia się tu jednak pytanie o genezę tych różnic i stosunki własności w Sparcie we wczesnym okresie archaicznym.

Zdaniem Plutarcha, który podaje w ogólnym zarysie *communis opinio* starożytności, od czasów Likurga datuje się system równych *kleroi* gwarantujący ekonomiczną równość pełnoprawnym Spartiatom. Przekonanie o tej równości majątkowej leży u podstaw tak starożytnych jak i nowożytnych idealizacji stosunków spartańskich³². W wielu nowszych badaniach kwestionuje się jednak ten pogląd, wskazując na dane źródłowe, które pozwalają mówić o pewnych różnicach majątkowych wśród Spartiatów zarówno w najwcześniejszym okresie historii Sparty, jak i później, w V i IV w.³³ Te dane są, co prawda, raczej wątpliwe i trzeba powstrzymać się od zbyt daleko idących wniosków, do takich zaś można zaliczyć pogląd F. Kiechlego o istnieniu przez cały czas historii Sparty silnej arystokracji rodowej, która miała nie tylko przewagę majątkową, lecz także formalnie uprzywilejowaną pozycję w postaci wyłącznego prawa dostępu do geruzji³⁴. Zagadnienie arystokracji w Sparcie i związanych z tym ewentualnych różnic majątkowych zasługuje jednak na uwagę.

U Herodota (VII 134) pojawiają się Spartiaci „znakomici rodem i pierwsi majątkiem”. Z tego samego miejsca dowiadujemy się, że urząd herolda był w Sparcie dziedziczny w rodzie Taltybiadów wywodzącym się jakoby od Taltybiososa, herolda Agamemnona. Również spotykamy inne wzmianki potwierdzające istnienie w Sparcie okresu klasycznego rodów czy rodzin arystokratycznych³⁵, chociaż bez dokładniejszej informacji

³¹ F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, München Berlin 1963, s. 184 i n.

³² Por. omówienie poglądów nowożytnych u Olivy, op. cit., s. 33.

³³ Dane źródłowe wraz z omówieniem dyskusji u P. Olivy, op. cit., s. 32.

³⁴ F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, s. 133 i n. oraz 146 i n. Por. też tegoż, *Eunomia und Oligarchie*. [w:] *XII^e Congrès International des Sciences Historiques Vienne 1965. Rapports I: Grands thèmes*, Vienne 1965, s. 279 i n.

³⁵ Por. Hdt IV 149 — Ajgidzi „wielki ród (*megala fyle*) w Sparcie” oraz Plut. *Lisander* 2,1 — ród Heraklidów. Zob. do tego zagadnienia K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence*, Manchester 1949, s. 425 i F. Kiechle, *Lakonien*, s. 133 oraz s. 183 i n.

o ich pozycji czy majątku. Jest też rzeczą znaną obecność w V w. zwycięzców spartańskich w olimpijskich wyścigach konnych. Idzie nie tylko o to, że był to sport typowy dla kultury i obyczajowości arystokratycznej, ale że udział w tych zawodach wymagał tak utrzymania koni, jak i wynajęcia woźnicy, na co z kolei trzeba było dość znacznego majątku.

U Ksenofonta (*Mem.* I 2, 61) pojawia się zamożny Spartiatą, współczesny Sokratesowi, niejaki Lichas, który miał słynąć z hojności okazwanej zwłaszcza cudzoziemcom goszczonym przez niego regularnie w okresie *gymnopedii*. Ten sam autor w innym miejscu (*Lak. Pol.* 15, 3) podaje, że królowie spartańscy posiadali *temenos* na ziemi periojków. Passus ten stawia dwie kwestie: po pierwsze, czy *temenos* był zawsze przywilejem tylko dwóch królów, po drugie, jak wyglądała możliwość obrotu ziemią periojków i w konsekwencji możliwość posiadania ziemi przez Spartiatów na tych właśnie terenach jako ziemi dodatkowej, poza *kleroi*. Na tę ostatnią możliwość wskazuje pośrednio sformułowanie Polibiusza (VI 45, 3) piszącego, że Spartiaci mieli „równy udział” (*ison*) na *politike chora*. Nie jest jasne, co oznacza termin *politike chora* i czy istniał poza taką ziemią jakiś inny rodzaj gruntów³⁶. W związku z podaną wyżej informacją Ksenofonta o *temenos* królewskim na ziemi periojków, sądzi P. Oliva, że w początkowym przynajmniej okresie dziejów Sparty posiadanie takiego specjalnego działu ziemi nie było przywilejem wyłącznie królewskim, ale i inni arystokraci mogli rozporządzać podobnym majątkiem³⁷. Tłumaczyłoby to żądania podziału ziemi w okresie Tyrtajosa, kiedy to niezależnie od systemu *kleroi* mogły istnieć spore majątki ziemskie w rękach zamożnej i potężnej arystokracji. Na marginesie trzeba zaznaczyć, że i założenie Tarentu ze słynną sprawą *parthenioi* świadczy o nierówności majątkowej w Sparcie w końcu VIII w. i o jakichś sporach na tym tle, chociaż w tym wypadku szło zapewne przede wszystkim o podział terenów świeżo podbitej Messenii³⁸. W świetle tych danych widać, że pogląd o istnieniu w Sparcie okresu archaicznego zamożnej arystokracji, której potomkowie zachowali choć częściowo swą pozycję także i później, jest dość dobrze uzasadniony. Gdy więc mowa o kształtowaniu się ustroju spartańskiego, charakterze Wielkiej Rhetry i przemianach okresu archaicznego, nie wolno zapominać o tym czynniku. Nasuwa się tu pytanie, czy i na ile w naszych źródłach z okresu archaicznego możemy odnaleźć ślady wyodrębnionej, różniącej się pozycją i bogactwem arystokracji oraz związanych z tym zjawiskiem napięć i konfliktów.

³⁶ Por. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybios*, Oxford 1957 ad loc.

³⁷ P. Oliva, op. cit., s. 35.

³⁸ Arystoteles, *Polityka* 1305 b 25 i n. oraz Strabon VI, 3, 278. Por. też: G. L. Huxley, *Early Sparta*, Shanon 1970, s. 37 i n. oraz P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History*, London 1978, s. 123 i n.

Większość interpretatorów Wielkiej Rhetry zgadza się co do tego, że dokument ten nie kreuje całkiem nowych instytucji politycznych, tworząc ustrój państwa czy samą państwowość od podstaw, ale tylko reguluje funkcjonowanie państwa, wprowadzając też pewne innowacje. I tak w kwestii geruzji *rhetra* nie jest raczej aktem powołującym tę radę dopiero do życia, ale dokumentem ustanawiającym tylko liczebność i kompetencje tego organu³⁹. Znamienne, że tak ważny dokument nie określa, kto ma wchodzić w skład geruzji ani w jaki sposób ma się powoływać jej członków. Jest zaś raczej oczywiste, że i przed postanowieniem *rhetry* musiała istnieć w Sparcie rada arystokratów o nieokreślonych dokładnie kompetencjach i nie znanej nam liczebności⁴⁰. Powstaje pytanie, kto wchodził w skład takiej rady przed i po reformie. Jak już wspomniałem wyżej, brak jest wystarczających danych do przyjęcia tezy Kiechlego o ograniczeniu geruzji także i w okresie klasycznym do grupy arystokratycznych *agathoi* w sensie arystokracji rodowej. Można jednak domniemywać, że tak właśnie było, przynajmniej w praktyce, jeszcze w okresie postanowień *rhetry*. Dokument ten nic bowiem nie wspomina, że członkiem geruzji może stać się każdy Spartiata, trudno zaś sobie wyobrazić, by przy istnieniu arystokracji z urodzenia i majątku miał szansę wejścia do rady ktoś spoza tej warstwy. Ponieważ jednak *rhetra* nie ograniczyła też formalnie dostępu do geruzji (akceptując po prostu istniejący wcześniej zwyczaj), to w późniejszym okresie mogła ona stać się dostępną rzeczywiście dla wszystkich. Nie ulega zaś wątpliwości, że *rhetra* przede wszystkim reguluje stosunki między geruzją a zgromadzeniem⁴¹, czyli między arystokracją a *demosem*. Jeśli nawet właściwym adresatem dokumentu (i podmiotem logicznym tekstu) są królowie czy ogólnie władza królewska⁴², to przecież w myśl *rhetry* są oni tylko członkami geruzji.

Kapitałne znaczenie dla właściwego ujęcia stosunków między geruzją a zgromadzeniem (a więc między arystokracją i *demosem*), ma podany przez Plutarcha tekst wspomnianego już dodatku Theopompa i Polidorośsa. Brzmi on w przekładzie polskim, jak następuje (tłumaczenie E. Zwolskiego)⁴³: „Jeżeli zaś lud orzeknie koso, sędziwi i naczelnicy będą cofaczami”. „Sędziwi” (*presbigenes*) oznacza tu gerontów, „naczelnicy” (*archagetai*) odnosi się do królów, czyli idzie o uprawnienia geruzji w razie podjęcia przez zgromadzenie uchwały uznanej przez nią za niesłuszną.

³⁹ Zob. P. Oliva, op. cit., s. 96 i n.

⁴⁰ Ibidem, s. 89.

⁴¹ Ibidem, s. 97. Por. też Ed. Lévy, op. cit.

⁴² Por. H. Rudolph, *Die lykurgische Rhetra und die Begründung des spartanischen Staates*. [w:] *Festschrift für Bruno Snell* München 1956, s. 62 i n. oraz K. Bringmann, op. cit., s. 520 i n.

⁴³ E. Zwolski, op. cit., Tekst tego tłumaczenia dostępny obecnie: A. Mączakowa, *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i hellenizmu*, Warszawa 1983, s. 40.

Dalej Plutarch komentuje (ten sam przekład polski): „to znaczy niech nie zatwierdzają wniosku, lecz w ogóle cofną go i rozwiążą zgromadzenie ludowe jako zmieniające i zniekształcające wniosek wbrew interesom państwa”. Podstawowa trudność interpretacyjna polega na wyjaśnieniu, w jaki sposób mogło dojść do uchwały sprzecznej z wolą geruzji, skoro w myśl tekstu podstawowego *rhetry* zgromadzenie nie ma inicjatywy ustawodawczej, a tylko prawo przyjęcia bądź odrzucenia wniosku geruzji. W studiach nad ustrojem Sparty archaicznej wysuwano różne hipotezy, tłumacząc procedurę „dodatku” możliwością zgłaszania w imieniu geruzji przez gerontów różnych wniosków, z których potem jeden, uchwalony przez zgromadzenie, mógł być odrzucony przez geruzję po osiągnięciu przez nią jednomyślności. Widziano też w „dodatku” postanowienie, w myśl którego wolno by było geruzji w ogóle odstąpić od wysłuchania zdania zgromadzenia bądź też unieważnić uchwałę podjętą nawet na jej wniosek, ale następnie niewygodną i wymagającą zdaniem większości gerontów zmiany⁴⁴. Logiczną pozornie może też wydać się teza, że chodziło tu o możliwość postawienia sprzecznych wniosków przez królów, które mogą być obalone właśnie przez *veto* geruzji⁴⁵. Pozostaje jednak niejasność, dlaczego geruzja (której królowie byli członkami) miałyby dopuścić do takiej sytuacji, prościej byłoby przecież zabronić królom i gerontom występowania z wnioskami sprzecznymi z wolą większości geruzji⁴⁶.

Dla wszystkich niemal dotychczasowych studiów nad *rhetrą* charakterystyczne jest przyjmowanie w zasadzie punktu widzenia Plutarcha, który uważał „dodatek” za postanowienie „antydemokratyczne”, to znaczy ograniczające większe jakoby w *rhetrze* prawa ludu (zgromadzenia). Tymczasem obaj podani przez Plutarcha autorzy „dodatku” mają w tradycji antycznej opinię raczej przychylnych *demosowi*. Theopomp miał według Arystotelesa (*Pol.* 1313a 26—33; por. Plutarch, *Lik.* 7, 13) wprowadzić urząd eforów, ograniczając w ten sposób władzę królewską i zwiększając rolę zwykłych *homoioi*, co przecież także wpływało na pozycję geruzji jako całości. W wypadku Polidorosa mamy zachowaną u Pauzanasza (III 3) tradycję o jakichś jego tak dalece posuniętych działaniach na rzecz *demosu*, że aż został on z tego powodu zamordowany przez arystokratycznego przeciwnika. Można oczywiście odrzucić udział jednego bądź nawet obu tych królów w przygotowaniu „dodatku”, ale pozostaje faktem, że właśnie z działalnością dwóch królów-reformatorów łączy ten fakt Plutarch i zapewne jego źródło — Arystoteles w *Lakedaimonion politeia*. Prawdopodobnie właśnie ten ostatni przypisał Theopompowi tak wprowadzenie eforatu, jak i współautorstwo „dodatku”. Okoliczność ta zdaje się dodatkowo przemawiać na korzyść tezy Butlera,

⁴⁴ N. G. L. Hammond, op. cit., s. 56.

⁴⁵ K. Bringmann, op. cit., s. 524.

⁴⁶ E. Lévy, op. cit., s. 101.

który przeciwstawiając się dotychczasowym interpretacjom wysunął pogląd, że „dodatek” nie był skierowany przeciw nadmiernym uprawnieniom *demosu* i nie miał na celu ograniczenia roli zgromadzenia, lecz miał zapobiec walce rywalizujących ze sobą grup arystokratycznych bądź też miał wykluczać sprzeczne z wolą geruzji posunięcia królów⁴⁷.

Bardziej jednak przekonuje ostrożniejsza hipoteza, E. Lévy’ego, który „dodatek” wiąże z wprowadzeniem eforatu. Uważa on, że wraz z tym urzędem pojawiła się praktyka stawiania wniosków lub przynajmniej ich zmieniania przez eforów na zgromadzeniu, a „dodatek” byłby właśnie kompromisem, bo pozwalał na odrzucenie tak zmienionego wniosku przez geruzję⁴⁸.

Fakt przypomnienia postanowień *rhetry* i „dodatku” przez Tyrtajosa wskazuje na aktualność w tej epoce, czyli w połowie VII w., sprawy właściwego ułożenia stosunków między geruzją a *demosem*. Trzy teksty — *rhetra*, „dodatek”, fragmenty Tyrtajosa — oddają, zdaniem E. Lévy’ego, trzy fazy kształtowania się ustroju Sparty⁴⁹. U Tyrtajosa zaś pojawia się świadomy program *eunomii*, której przestrzeganie zapewni łał w *polis* i, podobnie jak u Solona, uniknięcie *staseis* powodowanych przez arystokratyczną *hybris*. Jest to interpretacja uzasadniona, bo informacje o *staseis* w Sparcie w okresie archaicznym przechowały się w naszych źródłach.

Informacje o zamieszkach i walkach wewnętrznych w Sparcie przed reformami Likurga znajdujemy u Plutarcha (*Lik.* 3), ale służą tu one głównie ubarwieniu narracji, są elementem plastycznego przedstawiania sylwetki Likurga i wiążą się z potrzebą uwypuklenia roli tej postaci, poza tym nie zawierają konkretnych, godnych wiary danych. Istotnym świadectwem o sytuacji wewnętrznej w Sparcie potwierdzającym też pośrednio przynajmniej tezę o istnieniu silnej arystokracji i konfliktach społecznych są wzmianki Herodota (I 65) i Tukidydesa (I 18).

Herodot we wskazanym wyżej miejscu podaje wiadomości o Sparcie z czasów Krezusa, który dowiedział się o spartańskich zwycięstwach nad Tegeatami. I dla Krezusa, i dla Herodota zwycięstwa te były dowodem siły czy raczej wzmocnienia państwa, które jakiś czas przedtem właśnie w wojnie z Tegeatami ponosiło porażki. Stwierdza tu Herodot, że „w jeszcze dawniejszych czasach” mieli Spartanie najgorsze stosunki wewnętrzne ze wszystkich Hellenów (*kakonomotatoi*). Następnie przedstawia Herodot, w jaki sposób nastąpiła zmiana tego stanu rzeczy na *eunomię* i tu podaje informacje o reformach Likurga, po których to zmianach zapanał okres stabilności i dobrych porządków (*eunomethesan*). Według

⁴⁷ D. Butler, *Competence of the Demos in the Spartan Rhetra*, *Historia*, 11, 1962, s. 392.

⁴⁸ E. Lévy, op. cit., s. 102.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 93 i n.

Herodota Likurg był opiekunem króla Leobotesa (Labotasa) umieszczanego w wieku dziewiątym. Zarazem jednak wynika z kontekstu, że okres *kakonomii* widzi Herodot bezpośrednio przed panowaniem Leona i Hegesiklesa, czyli na przełomie wieków VII i VI. Stąd A. Andrewes wskazuje na z jednej strony możliwość połączenia u Herodota dwóch tradycji chronologicznych, z drugiej — fakt, że tekst Herodota poświadcza okres niepokojów i napięć w Sparcie do mniej więcej końca VII w.⁵⁰

Podobnie rozumie Andrewes słynny *passus* Tukidydesa, gdzie jest mowa o tym, że Sparta nigdy nie miała tyranii i że po okresie walk wewnętrznych (*stasiasasa*) osiągnęła stan *eunomii* (*eunomethe*). Tukidydes dodaje też, że „przy końcu obecnej wojny” (czyli wojny peloponeskiej lub jej pierwszej fazy — wojny archidamijskiej) „upłynęło nieco więcej niż czterysta lat odkąd u Lacedemończyków panuje wciąż ten sam ustrój polityczny” (przekład K. Kumanieckiego). Analiza Andrewesa wykazuje, że jakkolwiek Tukidydes datuje reformę ustrojową na wiek IX (czterysta lat od wojny peloponeskiej), to z jego sformułowania wcale nie wynika, że od tego czasu trwa stale w Sparcie stan *eunomii*. Idzie w tym zdaniu tylko o przeciwstawienie okresu *staseis* późniejszej *eunomii*, ale wcale z niego nie wynika, że wprowadzony w IX w. ustrój od razu spowodował *eunomię*. Stąd widzi Andrewes u Tukidydesa, podobnie jak i u Herodota, odniesienie do burzliwych zamieszek wewnętrznych okresu archaicznego⁵¹.

Tak więc skąpe dane Herodota i Tukidydesa, podobnie jak i świadectwo Tyrtajosa w połączeniu z interpretacją jego utworu przez Arystotelesa, świadczą o napięciach politycznych w Sparcie trwających po wiek VII. Dopiero ich koniec oznacza stan spartańskiej *eunomii*.

Zbieżności z koncepcją *eunomii* Solona są tu oczywiste. W obu wypadkach idzie o ukrócenie działań skierowanych przeciw porządkowi w państwie. W wypadku Aten zagrożeniem dla *eunomii* była *hybris* potężnych *andres megaloi*. Dane ze Sparty pozwalają na podobną interpretację. By zapobiec walkom grup arystokratycznych i niebezpieczeństwu tyranii, trzeba było sformułować program polityczny, który wcielony w życie przez konkretne posunięcia (reformy Solona, przemiany ustrojowe w Sparcie) wprowadzał w życie *eunomię* — właściwy porządek *polis*, gdzie uprawnienia odpowiednich organów i instytucji władzy są określone i przestrzegane.

Koncepcja *eunomii* wyrasta więc z rzeczywistości politycznej okresu archaicznego jako odpowiedź na walki wśród arystokracji i próby wprowadzania *monarchii*. W sferze ideologicznej pojęcie to zawiera tak ideał wspólnoty interesów całej zbiorowości *polis*, jak i równowagi w obrębie rządzącej arystokracji.

⁵⁰ A. Andrewes, op. cit., s. 92.

⁵¹ Ibidem, s. 93 i n.

Jak już wielokrotnie podkreślałem, *eunomia* jest pojęciem i programem zarazem wyraźnie wykluczającym zasadę władzy jednostki. Jasno wynika to nie tylko z przytaczanych wyżej fragmentów Solona, ale i z cytowanego miejsca Tukidydesa, który łączy w jednym stwierdzeniu *eunomia* spartańską z faktem, że nigdy nie wystąpiła w Sparcie tyrania.

Dotykamy tu bardzo skomplikowanej sprawy stosunku do tyranii i tyrana oraz podłoża społecznego tego zjawiska. O tej ostatniej kwestii była już wyżej mowa w kontekście walk grup arystokratycznych jako czynnika umożliwiającego zdobycie władzy przez tyrana. Nasuwa się tu pytanie, jak oceniano w kręgach arystokracji tyrana i na ile tyrania jest zjawiskiem związanym z rządami arystokracji⁵².

Od czasów Zellera⁵³ utrzymywał się pogląd, że negatywny obraz tyrana z pełnym potępieniem jego władzy także z powodów moralnych jest dopiero konsekwencją rozwoju filozofii i myśli politycznej IV w. i wiąże się z myślą sokratyków, Platona, Arystotelesa, a następnie perypatetyków. Początkowo zaś miałyby być sam termin *tyrannos* pozbawiony zabarwienia oceniającego i oznaczałby po prostu rządzącą jednostkę. Ten klasyczny pogląd uległ ostatnio w nowszej literaturze przedmiotu pewnym modyfikacjom⁵⁴, a i w świetle wyżej powiedzianego nasuwa się wniosek, że już w okresie archaicznym pojęcie niekontrolowanej władzy jednostki, niezależnie od stosowanego terminu (*monarchia* bądź *tyrannis*) pociągało za sobą ocenę negatywną. Wydaje się, że samo przyjęcie gdzieś w początkach VII w. nowego, obcego terminu na oznaczenie władcy może być świadectwem niechęci do tego zjawiska. Tyran jest w świadomości piszących o nim postawiony niejako poza *polis*, w której nie może być miejsca na władzę całkowicie sprzeczną z jej podstawowymi zasadami⁵⁵.

Gdy jednak zwracamy uwagę na cały zespół dominujących w *polis* archaicznej idei antytyrańskich, musimy tym bardziej dostrzegać mniej może wyraźne ślady ideologii, którą z pewnymi zastrzeżeniami można by nazwać „monarchiczną”.

⁵² W sprawie arystokratycznego charakteru wczesnej tyranii patrz: H. Berve, *Wesenzüge der griechischen Tyrannis*. [w:] *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis*, Herausgegeben von K. H. Kinzl. (Wege der Forschung Bd 510) Darmstadt 1979, s. 161 i n. (pierwodruk: *Historische Zeitschrift* 177, 1954); A. Heuss, *Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche*. [w:] *Zur griechischen Staatskunde*. Herausgegeben von F. Gschnitzer. (Wege der Forschung Bd 96) Darmstadt 1969, s. 36 i n. (pierwodruk: *Antike und Abendland*, 2, 1946); F. Gschnitzer, *Griechische Sozialgeschichte*, s. 86 i n.

⁵³ E. Zeller, *Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen*. [w:] tegoż, *Kleine Schriften*, Bd I, Berlin 1910, s. 398 i n. (pierwodruk: *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1887).

⁵⁴ A. Ferril, *Herodotus on Tyranny*.

⁵⁵ Por. D. Lanza, *Il tirano e il suo pubblico*, Torino 1977 oraz P. Schmitt-Pantel, *Histoire de tyran ou comment la cité grecque construit ses marges*. [w:] *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*. (Cahiers Jussieu 5) Paris 1979, s. 217 i n.

Zagadnienie „ideologicznego” uzasadnienia władzy jednostki w *polis* archaicznej stawia jednocześnie pytanie o formalnoprawne podstawy władzy tyraństwa. Problem ten był i jest nadal wielokrotnie dyskutowany w literaturze przedmiotu, przy czym przeważa pogląd najwyraźniej sformułowany przez H. Bervego i stanowiący podstawową tezę jego wielkiego dzieła. Berve jest zdania, że władza tyrańska jest ze swej istoty władzą uzurpacyjną i że w związku z tym tyran nigdy nie zajmował żadnego stanowiska w systemie *polis*, nie pełnił żadnej funkcji oficjalnej czy urzędu. Najpełniej zdaje się świadczyć o tym przypadek Pizystrata, który poza posiadaniem przyznanego mu przez lud oddziału gwardii przybocznej dysponował władzą dzięki obsadzeniu Areopagu przez oddanych mu ludzi⁵⁶.

Tymczasem niektóre stwierdzenia naszych źródeł mogą w pewnym stopniu przeczyć prawdziwości takiego ujęcia. Wedle Mikołaja z Damaszku, Kypselos po zamordowaniu ostatniego *basileusa* z rodu Bakchiadów sam został *basileusem* — *ho demos auton basilea katestesēn* (Frg. 57, 6). Również u Herodota (V 92) wyrocznia delfijska tytułuje Kypselosa *basileusem*. Interpretację tych danych utrudnia jednak fakt, że w Koryncie okresu Bakchiadów nie mamy poświadczonej, poza stwierdzeniem Mikołaja z Damaszku o ostatnim *basileusie* z rodu Bakchiadów usuniętym przez Kypselosa, funkcji *basileusa* w znaczeniu jakiegoś określonego urzędu typu *archonta* — *basileusa* w Atenach. Według Pauzanasza (II 4, 4) władza królewska upadła wraz z Telestesem, który był piątym królem po Bakchisie. Potwierdza to przynajmniej częściowo Diodor, który pisze, że po Telestesie władali Koryntem wspólnie Bakchiadzi, wybierając spośród siebie co roku pryšana, ale o pozycji *basileusa* (*hos ten tou basileos eiche taksin* — VII frg. 9, 6). Ten sam jednak Diodor podał, że od Aletesa (pierwszego doryckiego władcy Koryntu) aż do Kypselosa najstarszy z jego potomków „królował” — *ebasileuse* w Koryncie (VII frg. 9, 3).

Na podstawie tych danych G. Zörner sformułował pogląd, że Kypselos objął formalny urząd *basileusa* o znaczeniu religijnym i pełniąc tę funkcję dążył tak do zwiększania tradycyjnych uprawnień *basileusa*, jak i do nadania temu stanowisku innego nieco znaczenia, co spowodowało uznanie go za tyraństwa⁵⁷. Zörner dorzuca tu i inne jeszcze świadectwa wskazujące na podobną pozycję i działalność Feidona z Argos oraz Ortagorydów⁵⁸, uważając, że mamy tu do czynienia z pewną prawidłowością tłumaczącą niejasność w tradycji późniejszej, wahającej się między uznaniem i nazwaniem konkretnej jednostki tyranem czy *basileusem*. Zdaniem Zörnera tyranie dążyli zawsze do zyskania funkcji formalnej, zgod-

⁵⁶ Por. H. Berve, *Die Tyrannis*, s. 7 i n. oraz s. 57 i n.

⁵⁷ G. Zörner, *Kypselos und Pheidon von Argos. Untersuchungen zur frühen griechischen Tyrannis*. Diss. Marburg 1971, s. 154 i n.

⁵⁸ Ibidem, s. 123 i n. oraz s. 161 i n.

nej z tradycyjnym kształtem ustrojowym państwa i tylko w praktyce zmieniali i rozszerzali związane z nim uprawnienia.

W wypadku Kypselosa uzasadniony wydaje się pogląd, że i jego bliiski (po matce) związek z Bakchiadami, i zajmowana wcześniej, w okresie ich rządów, pozycja (funkcja polemarchy) wskazują na przejęcie całej tradycji Bakchiadów, a nie na zerwanie z okresem poprzednim. Patrząc na wydarzenie w Koryncie z punktu widzenia ówczesnych można by rzec, że Kypselos wystąpił wyłącznie jako odnowiciel władzy Bakchiadów przywracający właściwe stosunki zepsute wskutek ich nadużyć. Za złamanie tradycji, za nadużycie władzy uważano, być może, rządy ostatnich Bakchiadów, a nie władzę Kypselosa ⁵⁹.

Wydaje się więc, że rzeczywiście tyrani szukali w strukturze ustrojowo-politycznej *polis* archaicznego uzasadnienia swej władzy, rozszerzając jednak wynikające z tradycji uprawnienia, co właśnie spowodowało tak określanie ich przez przeciwników mianem *tyrannos* lub *monarchos* (zawsze o zabarwieniu negatywnym, potępiającym), jak i mogło wywołać ze strony samych tyranów i ich zwolenników dążenia do ideologicznego uzasadnienia rządów wybitnej jednostki, która zmierza jakoby tylko do uzdrowienia sytuacji w państwie i ukrócenia samowoli innych *andres megaloi*.

Pewne ślady takiej promonarchicznej ideologii spotykamy u Heraklia co jest tym bardziej istotne, że Efez doświadczył w VI w. rządów tyranów ⁶⁰.

We fragmencie 121 (Diels) czytamy, że Efezyjczycy wygnali z miasta Hermodorosa, który był „najwartościowszym obywatelem”. Hermodoros, który wedle tradycji rzymskiej był jednym z dziesięciu decemvirów ⁶¹, jest dla nas postacią dość mglistą, ale wolno sądzić, że Heraklit należał do jego przyjaciół i zwolenników, a on sam wygnany został w następstwie jakichś walk politycznych. Pamiętać tu trzeba, że Heraklit sam należał do starej arystokracji efezyjskiej, rodu Basilidów, wywodzącego się jakoby od dawnej dynastii królewskiej ⁶². Tym więc ciekawsze, że znajdujemy u niego w innym miejscu wyraźne stwierdzenie poparcia władzy jednostki: *nomos kai boule peithesthai henos* — frg. 33). W odróżnieniu od całej prawie późniejszej myśli politycznej i w każdym razie od niewiele odeń młodszego Herodota Heraklit uważa władzę jednostki za

⁵⁹ S. I. Oost, *Cypselus the Bacchiad*, *Classical Philology*, 67, 1972, s. 10 i n.

⁶⁰ Patrz H. Berve, *Die Tyrannis*, s. 98 i n.

⁶¹ Testimonia u Dielsa 3a. Por. Cic. *Tusc.* 5, 105. Patrz też J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1945, s. 130.

⁶² Por. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, s. 423 i J. Burnet, loc. cit. W sprawie tego typu rodów arystokratycznych w Efezie i gdzie indziej por. też S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947, s. 196 i n. oraz A. R. Burn, *The Lyric Age of Greece*, London 1960, s. 20 i n.

zgodną z *nomos*, przy czym gdzie indziej (frg. 44) właśnie *nomoi* są u niego najwyższą wartością *polis*.

Pełna rekonstrukcja poglądów politycznych Heraklita jest zadaniem raczej niewykonalnym, ale jeszcze jedno miejsce przynosi pochwałę i akceptację roli wybitnej jednostki (frg. 49), a znany powszechnie fakt jego wpływu na rozwój sofistyki potwierdza słuszność szukania w jego właśnie wypowiedziach źródeł sofistycznych teorii politycznych uzasadniających władzę jednostki⁶³.

Wydawać by się mogło, że arystokrata Heraklit jest w swym promonarchicznym nastawieniu raczej odosobniony. Nie ulega przecież wątpliwości, że przeciwnicy tyrana doprowadzający do upadku tyranii to w każdym wypadku w okresie archaicznym arystokracja. Ale, jak już wspominałem, sam fakt, że tyran zawsze wywodzi się sam z tej grupy społecznej i dochodzi najczęściej do władzy w wyniku walk w łonie arystokracji musi powodować, że ma wśród tej warstwy zwolenników łączących z nim nadzieje na realizację własnych interesów, co tak wyraźnie wystąpiło w wypadku Solona.

Ostatnio obserwacje Ruschenbuscha rzuciły ciekawe światło na pewne mechanizmy tych zjawisk⁶⁴. Zwraca on uwagę, że tyrania — zjawisko stałe i częste, ale jednak nie powszechne we wszystkich *poleis* okresu archaicznego — wystąpiła tam, gdzie z racji wielkości *polis* czy raczej liczności obywateli można się spodziewać stosunkowo dużej liczbie grupy arystokracji. Właśnie liczebność tej grupy, która w *polis* archaicznej ma *de iure* zapewniony dostęp do władzy, powoduje w praktyce życia politycznego ostrą rywalizację, bo dających wpływy i władzę funkcji czy urzędów nie starczy dla wszystkich. Tam, gdzie arystokracja stanowiła grupę raczej niewielką i w konsekwencji wszyscy mieli zapewniony udział we władzy, do tyranii nie dochodziło⁶⁵. Innymi słowy, tyrania pojawia się tam, gdzie nie udaje się w praktyce realizacja koncepcji *eunomii* opartej na rzeczywistej równości politycznej arystokratycznych *homoioi*. A równocześnie dążenie do realizacji zasady *eunomii* prowadzi do zwalczania i obalenia tyranii.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa V. Ehrenberga z jego recenzji z dzieła Bervego⁶⁶. Stwierdza on mianowicie, że chociaż Homer nie zna jeszcze terminu „tyrania”, to występują u niego postaci odpowiadające późniejszym tyranom. Jest to uwaga niezmiernie wnikliwa i głęboka. Tyrani okresu archaicznego rzeczywiście mają wiele wspólnego z obra-

⁶³ Por. K. F. Stroheker, *Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik*. Historia 2, 1954, s. 381 i n.

⁶⁴ *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7. — 4. Jh. v. Chr.*, Bamberg 1978, s. 19 i n.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁶⁶ *Gnomon*, 41, 1969, s. 50.

zem homerowych *basileusów*. Między nimi a *andres megaloi* z Solona można niemal postawić znak równości. Przy ocenie zjawiska tyranii trzeba by się więc zastanowić, czy nie jest ona raczej wyrazem starych porządków, konsekwencją stosunków właściwych we wczesnej fazie rozwoju społecznego i ustrojowego *polis* archaicznej, a arystokratyczna *eunomia* zapowiedzią nowych przeobrażeń prowadzących do kształtowania się świadomości *koinonia ton politon*. Wbrew tradycyjnym i rozpowszechnionym niegdyś w nauce sądom należałoby uznać, że nie tyrania jest zjawiskiem świadczącym o procesie przemian i demokratyzacji życia *polis*, a dopiero prowadzona pod hasłem *eunomii* walka z nią.