

Bravo, Benedetto

Reformy polityczne Solona a struktura wspólnoty obywateli ateńskich w okresie archaicznym

Przegląd Historyczny 87/2, 169-205

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

BENEDETTO BRAVO

Reformy polityczne Solona a struktura wspólnoty obywateli ateńskich w okresie archaicznym

Większość nowoczesnych historyków uważa, że głównym celem, albo przynajmniej jednym z głównych celów reform Solona w zakresie stosunków politycznych było usunięcie „monopolu” politycznego grupy ludzi zwanych *eupatridai* („ludzie o szlachetnych przodkach, dobrze urodzeni”). Ludzie ci, zdaniem uczonych, stanowiliby grupę zamkniętą, „kastę” lub „stan” — „stan” ludzi *esthloi, agathoi, aristoi* (historycy piszący po francusku, po angielsku lub po niemiecku nazywają go wymiennie bądź *noblesse, nobility, Adel*, bądź *aristocratie, aristocracy, Aristokratie*; po polsku przyjęło się mówić w tym kontekście tylko o „arystokracji”). Zasadę arystokratyczną, która miałaby obowiązywać za jego czasów i na mocy której tylko dobrze urodzeni mieliby posiadać prawo piastowania urzędów, Solon zastąpiłby zasadą „timokratyczną”, stopniującą prawa polityczne w zależności od oszacowanych stopni zamożności (*timema* = oszacowanie). W ten sposób umożliwiłby tym spośród bogatych, którzy nie byli dobrze urodzeni, a w szczególności ludziom, którzy wzbogacili się na handlu i produkcji rzemieślniczej, udział we współzawodnictwie o urzędy¹.

Opinia ta nie powtarza tego, co jest napisane w źródłach, lecz jest hipotezą nowoczesną, oczywiście wychodzącą od danych źródłowych. Zbudowana została około połowy XIX wieku w świetle teorii i praktyki liberalizmu².

Pewna odmiana tej hipotezy pojawiła się w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, tuż po publikacji (1891) czterech zwojów papirusowych, zawierających dzieło pt. „Ustrój polityczny Aten” („*Athenaion politeia*” — będą używał skrótu *Ath.pol.*), które tradycja antyczna przypisuje Arystotelesowi. U. v o n W i l a - m o w i t z - M o e l l e n d o r f f³ uwierzył czwartemu rozdziałowi tego dzieła, dotyczącemu „ustroju Drakona”, którego fikcyjność, w latach, gdy on pisał, nie

¹ Wśród najnowszych przedstawicieli tej opinii wystarczy wymienić dwóch, szczególnie godnych szacunku. A. A n d r e w e s, rozdział o Solonie w drugim wydaniu *The Cambridge Ancient History* t. III,3, Cambridge 1982, s. 384-386; i P. J. R h o d e s, *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981 (przedruk 1985), s. 120 (ci dwaj badacze jednak nie wypowiadają się na temat pochodzenia bogactwa rodzin niearystokratycznych).

² Znajduję tę opinię — choć w postaci jeszcze mało rozwiniętej — w słynnej *History of Greece* liberalnego historyka G. G r o t e'a; cytuję przekład niemiecki drugiego wydania oryginalnego, *Geschichte Griechenlands* t. II, Leipzig 1851, s. 92.

³ U. v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f f, *Aristoteles und Athen* t. I, Berlin 1893, s. 84-85; t. II, s. 51-53, 305.

była jeszcze dla wszystkich oczywista. Stwierdzając, że w tym „ustroju” pojawiają się trzy z czterech klas majątkowych, których stworzenie reszta źródeł przypisuje Solonowi (*pentakosiomedimnoi*, *hippeis* i *zeugitai*), ale z drugiej strony sposób ustalania stopni zamożności, upoważniających do piastowania różnych urzędów, jest całkiem odmienny od tego, który według tradycji miał służyć dla podziału solonowego, stwierdzając ponadto, że w kilku z posiadanych przez nas fragmentów wierszy Solona bogaci są bardzo ostro krytykowani, Wilamowitz przypuszczał: 1) że podział Ateńczyków na cztery klasy majątkowe przeprowadzony został w czasach bardzo dawnych, przed połową VII wieku, w celu położenia kresu nieograniczonemu panowaniu „arystokracji krwi”; 2) że w czasach Drakona podział ten, wskutek zmian ekonomicznych, które zaszły po tamtej reformie nie był już przydatny dla zapewnienia monopolu politycznego „wyższej warstwie społecznej, rzeczywiście stanowo wyodrębnionej”, bo 500 medymnów (minimum produkcji rocznej, będące warunkiem dla przynależności do najwyższej klasy majątkowej) musiało być bardzo niewiele „dla rodzin, które czuły się równe tyranom Sykionu i Megary”; 3) że z tego powodu Drakon, „plutokratyczny prawodawca”, dopuścił do archontatu („który otwierał drogę do instytucji naprawdę sprawującej władzę, do Areopagu”) „tylko wielkich właścicieli ziemi”; 4) że Solon, „przyjaciel ludu”, skasował tę innowację i przywrócił zasadniczo stary system.

G. B u s o l t, w książce, która się ukazała dwa lata po książce Wilamowitza, uznał fikcyjność „ustroju Drakona”, ale mimo to dowodził, że Solon nie stworzył systemu timokratycznego, lecz odziedziczył go po czasach dawniejszych. Sens wprowadzenia tego systemu interpretował on podobnie, jak Wilamowitz⁴.

Opinie Wilamowitza i Busolta nie zostały dobrze przyjęte. Wielki wpływ uzyskało natomiast to, co E. M e y e r napisał o Solonie w książce, która się ukazała jednocześnie z książką Wilamowitza. Przypisał on wprowadzenie systemu timokratycznego Solonowi; rozwinął i sprecyzował liberalną interpretację całokształtu reform solonowych⁵.

W drugiej połowie XX wieku pojawiły się nowe mutacje tradycyjnej koncepcji liberalnej. Pierwsza z nich to ta, którą stworzył C. H i g n e t t⁶. Stwierdzając, że solonowy system timokratyczny, jaki przedstawiany jest w źródłach, mierzy bogactwo w miarach produktów rolnych, i będąc przekonany, że w społeczeństwie ateńskim, przed okresem tyranii Pizystrata, rzemiosło i handel odgrywały bardzo skromną rolę, uczony ten doszedł do wniosku, że celem wprowadzenia systemu timokratycznego przez Solona było złamanie monopolu politycznego rodzin eupatrydów na rzecz niektórych rodzin wielkich właścicieli ziemskich, które pomimo swego bogactwa miały zawsze pozostawać poza kręgiem eupatrydów (do nich zaliczał on w szczególności Filaidów oraz rodzinę Pizystrata). Byłyby to rodziny, które od bardzo dawnych czasów posiadały swoje dobra i były wpływowe w rejonie wschodnim i północno-wschodnim Attyki; dlatego — jego zdaniem — *it is possible that when these regions were incorporated in the Athenian state the local dynasts were not yet powerful enough to insist in their inclusion in the circle of the ruling families*.

⁴ G. B u s o l t, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia* t. II², Gotha 1895, zwłaszcza s. 180-188, 264-269.

⁵ E. M e y e r, *Geschichte des Altertums* t. III², Stuttgart 1937, s. 593-613. Tom III drugiego wydania odpowiada tomowi II pierwszego wydania z roku 1893; różnice w części, która nas interesuje, są nieznaczne.

⁶ C. H i g n e t t, *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century B.C.*, Oxford 1952, s. 86-107, zwłaszcza 99-107.

Inną mutację tradycyjnej interpretacji reform politycznych Solona zaproponował Edouard Will⁷. Zakłada ona pewien sposób pojmowania arystokracji greckiej archaicznej, który ma swoje korzenie w słynnym dziele N.-D. Foustela de Coulanges a, „La Cité antique” i według którego jeden z istotnych przywilejów ludzi *agathoi* miał polegać na znajomości ustnie przekazywanych norm religijnych i prawnych. Will widzi decydujący krok Solona nie we wprowadzeniu systemu timokratycznego, lecz w redagowaniu i opublikowaniu zbioru praw. Tym czynem Solon miał odebrać arystokratom przywilej wiedzy prawniczej; a ponieważ wymierzanie sprawiedliwości było, według Willa, główną funkcją władz *polis* w owym czasie, złamanie przywileju prawniczego arystokratów umożliwiło udział nie-arystokratów we władzy. Wprowadzenie systemu timokratycznego uzupełniło tę decydującą zmianę. Na miejsce kryterium jakościowego, na podstawie którego tylko arystokraci, uważani za „najlepszych” (*aristoi*), mieli dostęp do urzędów, weszło kryterium ilościowe, tzn. stopniowanie praw politycznych według ilości posiadanych dóbr.

Niedawno W.R. Connor wysunął hipotezę⁸, wedle której Solon wprowadził system timokratyczny opierając się na już istniejącym podziale obywateli. Ów hipotetyczny podział miałyby pełnić przed reformą jedynie funkcję artykułowania ciała obywatelskiego w toku rocznej procesji, w której obywatele mieliby przynosić patronce Aten, Atenie, pierwociny zbioru zboża (hipotezę tę omówię później). Jeżeli idzie o cel reformy solonowej, Connor przejmuje bez dyskusji opinię większości historyków nowoczesnych: miała ona złamać monopol polityczny arystokracji.

Naturalnie nie zabrakło sceptyków, którzy poddali w wątpliwość wartość informacji naszych źródeł o klasach majątkowych i o reformach politycznych Solona w ogóle⁹.

Zadna z prób dotychczas podjętych dla ustalenia, co Solon chciał zrobić i co zrobił w dziedzinie instytucji politycznych, nie wydaje mi się całkowicie zadowalająca. W niniejszej pracy zamierzam jeszcze raz poddać analizie główne źródła dotyczące tego tematu i na końcu zaproponować nową hipotezę, mając nadzieję, że rzuci ona trochę światła na strukturę społeczności obywateli ateńskich z czasów Solona oraz na sposób, w jaki Solon ją pojmował¹⁰.

Dobrze wiem, że zmiany przeprowadzone przez Solona w dziedzinie instytucji politycznych są nierozdzielnie związane ze zmianami, jakie przeprowadził w dziedzinie stosunków społecznych i że nie można badać wspólnoty obywateli ateńskich nie biorąc pod uwagę tej części społeczeństwa ateńskiego, która pozostawała poza obrębem ciała obywatelskiego. Wziąłem pod uwagę całość, ale w niniejszym arty-

⁷ E. Will, *La Grèce archaïque*, [w:] *Deuxième conférence internationale d'histoire économique, Aix-en-Provence 1962*, Paris-La Haye 1965, s. 63-94, zwłaszcza s. 88-94.

⁸ W.R. Connor, *Tribes, festivals and processions; civic ceremonial and political manipulation in Archaic Greece*, „Journal of Hellenic Studies” t. CVII, 1987, s. 40-50, zwłaszcza s. 47-49.

⁹ J. Day i M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian democracy*, Berkeley — Los Angeles 1962, s. 79-80 (później M. Chambers powróci do tradycyjnej opinii, zob. jego komentarz: *Aristoteles, Staat der Athener*, übersetzt und erläutert von M. Chambers, Berlin 1990, s. 169-170; jednakże na s. 195 tegoż komentarza utrzymuje on, że *eupatridai* nie byli „stanem” ani „kastą”, lecz nieformalną arystokracją, pozbawioną jakiegokolwiek wyróżnienia prawnego); C. Mossé i A. Schnappe-Gourbeillon, *Précis d'histoire grecque. Du début du deuxième millénaire à la bataille d'Actium*, Paris 1990, s. 158-159.

¹⁰ Wiele lat temu napisałem, wraz z Ewą Wipszycą, o reformach Solona w podręczniku pt. *Historia starożytnych Greków* t. I, Warszawa 1988, s. 237-247; od tego czasu jednak moje poglądy na ten temat znacznie się zmieniły.

kule muszą się ograniczyć do omówienia tylko tego, co dotyczy wspólnoty obywatelskiej. Problemami dotyczącymi reszty społeczeństwa ateńskiego zajmę się gdzie indziej.

I. ŚWIADECTWA POEMATÓW SOLONA

Wśród źródeł, jakimi dysponujemy dla historii Aten początków VI w., jedyne teksty pochodzące z tejże epoki to fragmenty wierszy i praw Solona. Fragmenty praw, zachowane w postaci cytatów w dziełach o wiele późniejszych, nie dają zbyt wiele dla studium problemów, które nas tu interesują. Natomiast fragmenty poezji, które dotrwały do nas także jako cytaty, mają dla nas znaczenie podstawowe¹¹.

Utworki poetyckie — elegijne, jambiczne, trochaiczne — Solona należą do gatunków poezji sympozjalnej. Przypuszczam, że przynajmniej w większości wypadków Solon napisał je, by recytować je osobiście podczas określonego sympozjonu, wiedząc więc dobrze, kim będą jego słuchacze¹². Jest jednak rzeczą oczywistą, że miał on nadzieję, iż ich tekst będzie krążyć i stanie się przedmiotem recytacji przez inne, nieokreślone osoby w czasie innych, nieokreślonych sympozjonów. I tak się stać musiało, skoro tekst niektórych utworów Solona mógł być cytowany przez Demostenesa, Arystotelesa, autora „*Athenaion politeia*” oraz innych autorów, z których dzieł czerpali swoje cytaty Diodor, Plutarch, Diogenes Laertios i Stobajos.

Publiczność, o której konkretnie i w pierwszym rzędzie myślał Solon, musiała więc się składać z niewielkich grup mężczyzn wykształconych, należących do elity społecznej (jednak niekoniecznie elity sprawującej władzę) i związanych z nim stosunkami osobistymi; publiczność szerszą zaś stanowiła całość elity ateńskiej. Zarówno do niewielkiego grona swoich sympozjalnych towarzyszy, jak do całości elity ateńskiej Solon chciał adresować, w postaci poetyckiej, rozważania dotyczące się wprost określonych spraw politycznych i mogące, jego zdaniem, wspierać jego działalność polityczną. To stwierdzenie powinniśmy stale mieć w pamięci, gdy interpretujemy słowa Solona.

We wszystkim tym, co pozostało z twórczości poetyckiej Solona, nie ma żadnego wyraźnego stwierdzenia, które przeciwstawiałoby bogatych nie-arystokratów arystokratom; nie ma nawet jakiegokolwiek wyraźnej wypowiedzi dotyczącej pochodzenia arystokratycznego lub nie-arystokratycznego. Znajdziemy, to prawda, wzmianki o grupie *agathoi* lub *esthloi* („ludzi wybitnych”), przeciwstawionych grupie *kakoi* („ludzi lichych”): fr. 13, 33 West (1 Gentili-Prato); 34, 8-9 W. (29b G.-P.); 36, 18 W. (30 G.-P.). Nic jednak nie ma w tych fragmentach na temat kryteriów przynależności do pierwszej lub drugiej grupy. W jednym fragmencie,

¹¹ Będę je cytować według wydania M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* t. II, Oxonii 1972 (zob. również, tego samego wydawcy, *Delectus ex iambis et elegis Graecis*, Oxonii 1980, z tą samą numeracją fragmentów) oraz według wydania B. Gentili i C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, t. I, Leipzig 1979.

¹² Opieram się na rozważaniach W. Röslera, *Dichter und Gruppe*, München 1980, dotyczących greckiej poezji archaicznej w ogóle, ale odbiegam od jego myśli w tym, co dotyczy Solona: Rösler sądzi bowiem (s. 70-71), że w znacznej części swoich utworów poetyckich Solon zwracał się bezpośrednio do ogółu obywateli ateńskich. Jako przykład mowy adresowanej do takiej publiczności Rösler cytuje fr. 4 W. (3 G.-P.), w. 30: „serce mnie skłania do tego, bym tych rzeczy nauczył Ateńczyków”. W rzeczywistości jednak ten *passus* stanowi argument na tezę odwrotną: albowiem, gdyby Solon się zwrócił do ogółu Ateńczyków, napisałby: „bym tych rzeczy was nauczył”.

który Plutarch przypisuje Solonowi, fr. 15 W. (6. G.-P.), powiedziane jest, że wielu *kakoi* to ludzie bogaci, podczas gdy wielu *agathoi* jest ubogimi (przemawiający zaś umieszcza samego siebie wśród tych ostatnich); jasne jest jednak, że słowa *agathoi* i *kakoi* nie odnoszą się do grup społecznych, lecz charakteryzują jednostki, które posiadają lub nie posiadają moralno-intelektualnej jakości *arete*. Jest zresztą bardzo prawdopodobne, że fragment, o którym mowa, nie jest autorstwa Solona, lecz jakiegoś anonimowego poety okresu archaicznego: występuje on również (z drobnymi tylko wariantami) w zbiorze wierszy przypisanych Theognisowi (315-318) i jako utwór Theognisa jest cytowany przez Stobajosa; autor zaś *Ath.pol.* zapewne nie znał go jako utworu Solona, inaczej bowiem nie mógłby napisać tego, co napisał w rozdziale 5. Jeśli mimo wszystko uznamy go za utwór Solona, trzeba będzie założyć, że nie należał on do grupy wierszy sympozjalnych pisanych w intencjach propagandowych, lecz stanowił część jego twórczości banalnie sympozjalnej (podobnej do wielu elegii zgromadzonych w *Corpus Theognideum*).

Do przeprowadzonych przez siebie reform systemu politycznego Solon czyni wyraźnie aluzję we fr. 5 W. (7 G.-P.): „Ludowi (δῆμος) bowiem dałem tyle przywileju (γέρας), ile starczy, nie umniejszając [jego] czci, ani nie ofiarowując mu więcej (τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος). Co zaś się tyczy tych, którzy mieli moc i którzy byli podziwiani za swoje bogactwa (οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἤσαν ἀγροῖ), o nich także pomyślałem, by nie mieli cierpieć niczego im ubliżającego (μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν). Wystawiwszy przed sobą mocną tarczę, przeciwstawiłem się jednym i drugim i nie pozwoliłem ani jednemu, ani drugiemu zwyciężyć niesprawiedliwie”.

Solon przedstawia tu, retrospektywnie, swoje reformy polityczne jako takie, które miały uregulować w sposób sprawiedliwy, w dziedzinie praw politycznych, stosunki między dwiema przeciwstawnymi grupami: tą, której członkowie „mieli moc i byli podziwiani za swoje bogactwa”, a demosem, nie mającym oczywiście ani mocy, ani wielkiego bogactwa, ani wielkiego prestiżu. Terminy *geras* i *time*, którymi posługuje się przedstawiając to, co uczynił w stosunku do *demos* (do „ludu”), należą do tradycyjnego słownictwa odnoszącego się do sfery władzy, suwerenności, prestiżu (występują one m.in. w poematach Homera i Hezjoda) i wymagają uważnej interpretacji. Solon chce zapewne powiedzieć: „demosowi dałem pewną część suwerenności, której to części ten poprzednio nie posiadał — część ani nie za małą ani nie za dużą — nie zmniejszając ani nie zwiększając szacunku, który się mu należy zgodnie ze sprawiedliwością.” (Jest bowiem bardzo nieprawdopodobne, by chciał powiedzieć: „demosowi pozostawiłem tę część suwerenności i szacunku, jaką miał”. Gdyby przypuścić, że właśnie to chciał powiedzieć, to trzeba by przyznać, że wybrał bardzo dziwny sposób wyrażania się). Po ustaleniu tego zapytajmy: czy według Solona *demos*, przed jego reformami, posiadał część suwerenności mniejszą niż ta, którą obecnie posiada, czy też nie posiadał żadnej części suwerenności? Skłaniam się zdecydowanie ku pierwszej z tych dwóch możliwych hipotez. Rozumuję bowiem następująco: gdyby *demos* był całkowicie pozbawiony suwerenności, stanowiłby grupę ludności pozbawioną praw obywatelskich; ale w takim wypadku Solon nie napisałby τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν, „nie zmniejszając jego szacunku-czci”, tzn. tej czci, która mu się należała. Uznaję więc, że *demos*, o którym mówi Solon, stanowił przed jego reformami niebogatą i najliczniejszą grupę obywateli, czyli większość wewnątrz uprzywilejowanej wspólnoty ludzi posiadających prawa polityczne, i że jego udział w „przywileju”, to jest w prawach politycznych, w suwerenności, był mniejszy od tego, który zdaniem Solona mu się należał. Biorąc pod uwagę to, co wiemy w ogóle o społeczeństwie archaicznym,

zakładam, że ten *demos* składał się z obywateli, którzy nie byli dostatecznie majątni, by żyć bez pracy, ale dostatecznie majątni, by *ὄπλα παρέχεσθαι*, „wykazać się posiadaniem broni hoplickiej”.

Jaka jest, wedle Solona, sytuacja po reformach? W innym fragmencie (34 W. [39b G.-P]) twierdzi on, że odmówił dokonania podziału ziemi, że nie chciał, by *kakoi* mieli udział w ziemi obywatelskiej równy temu, który posiadali *esthloi*. Jasne jest, że po reformach, według niego, *demos* jest w dalszym ciągu ubogi, a ci, którzy przed reformami „byli podziwiani z racji swego bogactwa”, są ciągle bogaci. Co zaś się tyczy *dynamis*, „mocy”, Solon nie mówi, ani we fragmencie 5 W. (7 G.-P.) ani nigdzie indziej, że zabrał ją tym, którzy ją posiadali i dał ją *demosowi*; wręcz przeciwnie, jego słowa „*demosowi* dałem tyle przywileju, ile starczy” sugerują, że *demos* po reformach nie ma pozycji dominującej. Jednakże sposób, w jaki opisuje on (w tym samym fragmencie 5 W.) sytuację grupy przeciwnej („o nich też pomyślałem tak, by nie musieli cierpieć niczego im ubliżającego”), pozwala przypuszczać, że umniejszył on jej „przywilej”. Znaczące jest, moim zdaniem, użycie *imperfectum* w zwrocie: „ci, którzy mieli moc i byli podziwiani za swoje bogactwa”. Może ono świadczyć, że owe osoby w chwili obecnej nie mają już tyle mocy i nie są już tak podziwiane z racji swych bogactw, jak to miało miejsce przed reformami. Przyznaję jednak, że taka interpretacja nie jest jedyną możliwą: być może Solon użył *imperfectum* po prostu dlatego, że myślał o sytuacji, w której wprowadzał on swoje reformy.

Takie samo przeciwstawienie między *demosem* a grupą ludzi bogatych i potężnych pojawia się jeszcze w innych utworach Solona. We fragmencie 4,7 W. (3,7 G.-P.), tekście napisanym przed reformami, potępia on *ἀδικος νόος*, „umysł niesprawiedliwy” przywódców ludu (*δήμου ἡγεμόνες*), którzy są bogaci (patrz wers 9, który należy skonfrontować z fragmentem 4c, 2 W. [5,3 G.-P.]), ale właśnie dlatego chcą wzbogacić się jeszcze więcej, popełniając akty *hybris*, działając wbrew *dike*. We fragmencie 6,1-2 W. (8,1-2 G.-P.), o którym nie da się powiedzieć, czy powstał przed czy po reformach, Solon mówi: „*Demos* idzie za przywódcami w najlepszy sposób pod takimi warunkami: jeśli nie popuszcza się mu cugli i jeśli, z drugiej strony, nie cierpi on gwałtu”. We fragmencie 37 W. (31 G.-P.), napisanym po reformach, znajdziemy taki tekst: „Jeśli mam czynić otwarcie wymówki ludowi: to, co teraz posiada, nie zobaczyłby nawet we śnie (domyślnie: gdybym nie uczynił tego, co uczyniłem)”. I w jeszcze innym ustępie tego samego utworu: „Z drugiej strony, ci, którzy są więksi i górują pod względem siły (*ἄσοι δὲ μείζους καὶ βίην ἀμείνονες*), chwaliliby mnie i staraliby się uczynić mnie ich przyjacielem (domyślnie: gdyby zrozumieli, że to co zrobiłem jest zgodne z ich interesem)”. Należy jednak dodać, że nie wiemy, czy cytowane urywki tego utworu czynią aluzję do reform politycznych czy reform społecznych (czy do obu razem).

Ath.pol. 5,3 poświadcza, że Solon w swoich wierszach „winę za *stasis* (czyli za gwałtowne i krwawe walki wewnętrzne) zawsze przypisuje bogatym” i że na początku jednej z elegii „twierdzi, iż boi się pożądania bogactwa i arogancji” (bogatych), „gdyż, wedle niego, to z tych wad zrodziła się wrogość (między dwiema walczącymi stronami)”. Z tej elegii *Ath.pol.* cytuje jeszcze dwa dwuwiersze (fr. 4c W. [5,2-5 G.-P.]): „wy, którzy posunęliście się aż do przesyty z racji licznych dóbr, uspokójcie wasze gwałtowne serce i umieśćcie wasz wielki umysł wśród rzeczy umiarkowanych, ponieważ my nie damy się przekonać, a dla was takie postępowanie nie okaże się dogodne.” Jest rzeczą prawdopodobną, że elegia ta została skomponowana w okresie, w którym Solon realizował lub miał zamiar zrealizować swoje reformy. Zaimek „my” jest równoważny, jak często w grece, zaimkowi „ja”.

Myślę, że obecność zaimka „wy” nie zakłada, że przeciwnicy Solona brali udział w sympozjonie, w czasie którego prawdopodobnie recytował on swoją elegię. Myślę raczej, że Solon, występując w czasie sympozjonu zorganizowanego przez przyjaciół, przytacza w „mowie bezpośredniej” to, co powiedział lub zamierza powiedzieć swym adwersarzom.

Cytowane tu wersy autor „Athenaion politeia” uznaje za świadectwo, z którego wynikałoby, że Solon, „jeśli chodzi o majątek i położenie, należał do obywateli ze środka (τῶν μέσων)”, to jest grupy obywateli ani bogatych, ani ubogich, choć „pod względem urodzenia i prestiżu należał do pierwszych obywateli (τῶν πρώτων)”. Taka interpretacja tego ustępu nie jest uzasadniona. Jest oczywistą prawdą, że Solon chciał dokonać dzieła mediacji między „bogatymi” a „ubogimi”, między możnymi a demosem — wynika to z wielu miejsc jego utworów. Trzeba jednak zauważyć, że poeta nigdzie nie wspomina o istnieniu grupy obywateli „ze środka”: wymienia on tylko dwie grupy przeciwstawne.

Obszerny fragment 36 W. (30 G.-P.), w którym Solon twierdzi, że osiągnął wszystkie cele, dla których zebrał był *demos*, tzn. (w tym wypadku) zgromadzenie wszystkich obywateli (bogatych i niebogatych), i przypomina kolejno rzeczy przez siebie dokonane, zawiera prawdopodobnie, w wersach 18-20, aluzję do reformy systemu politycznego: „Napisałem ustawy zarówno dla człowieka lichego jak i dla wybitnego, przystosowując do każdego prostolinijną sprawiedliwość (θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κάγαθῶι, / εὐθειαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην, / ἔγραψα)”. Według tradycyjnej interpretacji, w w. 18 Solon chce powiedzieć, że ustawy przez niego napisane są ważne w jednakowy sposób (ὁμοίως) dla wszystkich (dla *kakoi* tak samo jak dla *agathoi*); słowa w. 19 miałyby znaczyć: „zbudowawszy prostolinijną sprawiedliwość dla każdego” (tzn. „stworzywszy ustawy sprawiedliwe, ważne dla każdego”), i służyłyby podkreśleniu myśli zawartej w poprzednim wersie; ustawy zaś, do których Solon czyni aluzję, miałyby dotyczyć tych materii, które dla nas, wychowanych na prawie rzymskim, należą do dziedzin prawa cywilnego i prawa karnego. Jednakże tradycyjna interpretacja wydaje mi się językowo niedopuszczalna: zwrot ἀρμόζειν τι εἰς τινα nie może znaczyć, moim zdaniem, „budować (zestawiać, składać) coś dla kogoś”. Jeżeli, jak sądzę, słowa w. 19 znaczą „przystosowawszy do każdego prostolinijną sprawiedliwość”, to trzeba uznać, że czynią one aluzję do tego, co perypatetyczna „Athenaion politeia” oraz Plutarcha „Żywot Solona” wyraźnie poświadczają, mianowicie do ustaw dotyczących ustroju (*politeia*) i ustanawiających stopniowanie praw politycznych w zależności od cenzusu majątkowego. W tym wypadku trzeba zrozumieć, że używając przysłówka ὁμοίως w w. 18, Solon chce podkreślić, że jego *thesmoi* (ustawy) regulują zarówno uprawnienia ludzi *kakoi*, jak uprawnienia ludzi *agathoi*. Jeżeli tak, to wolno sądzić, że Solon tu nazywa *agathoi*, „ludźmi wybitnymi”, tych spośród obywateli, którzy w jego ustroju timokratycznym należą do pierwszej i drugiej klasy majątkowej, i nazywa *kakoi*, „lichymi”, obywateli należących do klasy najniższej, mianowicie, jak zobaczymy, zeugitów. Trzeba przy tym zauważyć, że mówi on tak, jak gdyby sposób używania terminów *agathoi* i *kakoi* nie mógł być przedmiotem kontrowersji, jak gdyby dla jego publiczności, która na pewno składa się z ludzi „wybitnych”, było oczywiste, że wszyscy ci, którzy należą do pierwszej lub drugiej klasy majątkowej, są „wybitni”, i że wszyscy „wybitni” należą do pierwszej albo drugiej klasy. Fakt ten jest godny uwagi, wiemy bowiem, że w wielu utworach greckiej poezji archaicznej dochodzi do głosu żal, że *kakoi* często są bogaci, a *agathoi* często są ubodzy, lub że ci, którzy uważani są za *agathoi*, w rzeczywistości są

*kakoi*¹³. Istnieją dwie możliwości: albo *agathoi* ateńscy, dla których Solon przeznacza swoje wiersze, nie mają takich zmartwień, albo Solon uważa za celowe mówienie tak, jak gdyby oni ich nie mieli. Którą z tych hipotez mamy wybrać? Którąkolwiek wybierzemy, będziemy musieli sobie zadać pytanie: dlaczego jest tak, a nie inaczej? Na razie jednak nie możemy jeszcze odpowiedzieć na te pytania.

Zwróćmy uwagę na interesujący fakt: z całego swojego dzieła legislacyjnego Solon wymienia tu tylko jeden składnik: ustawy regulujące uprawnienia polityczne w zależności od cenzusu majątkowego. O innego rodzaju ustawach nie mówi ani tu, ani gdzie indziej.

O swoich reformach politycznych nic więcej Solon nie pisze w tym fragmencie. Zapewne nic więcej nie pisał w całym utworze, z którego ten fragment został wyjęty.

Poza fragmentami 5 W. (7 G.-P.) i 36 W. (30 G.-P.) nie zachowała się żadna wypowiedź Solona, która by się odnosiła do reform systemu politycznego. Znajdujemy jednak, zarówno we fr. 36 W. jak i w innych fragmentach, zwłaszcza w obszernym fr. 4 W. (3 G.-P.), wypowiedzi odnoszące się do jego reform społecznych, do jego zapatrywań na nieszczęścia trapiące *polis* ateńską, do jego ideału polityczno-religijnego; a wszystkie te wypowiedzi zgadzają się z tymi, które dotyczą jego reform politycznych, pod jednym względem: świadczą, iż Solon zawsze przedstawia sprawy, które podjął lub zamierza podjąć, jako związane ze stosunkiem między dwiema grupami przeciwstawnymi: między obywatelami bogatymi, którzy są „przywódcami demosu”, a demosem, składającym się z obywateli niebogatych.

Może tu powstać pewna wątpliwość. Ktoś może powiedzieć, że fragmenty, które się zachowały, zachowały się dlatego, że zostały wybrane przez autorów IV wieku przed Chr. (Demostenesa i autora *Ath.pol.*) lub późniejszych, i że autorzy ci mogli opuścić utwory lub passusy utworów dotyczące problemów związanych z istnieniem obywateli bogatych nie-arystokratycznych, z istnieniem przywilejów politycznych wynikających z dobrego urodzenia. Na rzecz tego domniemania można by zauważyć, że w IV wieku i później takich problemów nie było i że, na przykład, w „Polityce” Arystotelesa „dobre urodzenie” (*eugeneia*) wymieniane jest wprawdzie tu i ówdzie, ale nie stanowi przedmiotu poważnej refleksji, podczas gdy opozycja bogaci-ubodzy jest ciągle w centrum uwagi.

Sądzę jednak, że wewnętrzna logika zachowanych fragmentów twórczości poetyckiej Solona, zwłaszcza fragmentów 4; 5; 36 W. (3; 7; 30 G.-P.), jest taka, iż hipoteza, według której w części niezachowanej Solon miałby mówić o sprawach związanych z dobrym czy niedobrym urodzeniem, musi być oceniona jako wysoce nieprawdopodobna. Gdyby Solon uważał takie sprawy za ważne dla jego działalności reformatorskiej i gdyby uważał w ogóle za celowe mówienie o nich w swoich wierszach, to musiałby o nich wspomnieć w zachowanych fragmentach, przynajmniej w tych najobszerniejszych.

A. A n d r e w e s pisze¹⁴: *The opening of public office to men qualified by wealth and not by birth represents a major change of principle, milder than the violent overthrow of aristocracies elsewhere but a move in the same direction. It implies that Solon was under substantial pressure from a class of men who felt themselves entitled to take a hand in public affairs but had hitherto been excluded by the criterion of birth.* Po tej ortodoksyjnej wypowiedzi dodaje on uczciwie: *This*

¹³ Tą sprawą zajmowałem się w artykule *'Arete' e ricchezza nelle poleis dell'età arcaica secondo le testimonianze dei poeti*, „Index” t. XVII, 1989, s. 47-79.

¹⁴ A. A n d r e w e s, *op. cit.*, s. 385-386.

has left no trace in his surviving poems, except perhaps in those (frs. 32-4 [West]) which show that some people urged him to make himself tyrant. When he speaks of the troubles of Athens he inveighs against the rich and powerful, not the nobly-born. Na tę obiekcję, którą sam wysuwa przeciw sobie, Andrewes odpowiada: but the institution of the classes [tzn. czterech klas majątkowych] shows that the privilege of birth was a serious issue; this was perhaps a case where Solon's solution did not call for vociferous propaganda in the style of fr. 4.

Odpowiedź ta zasługuje na poważne traktowanie. Andrewes ma na pewno rację w tym, że zakłada, iż pisząc wiersze, Solon zachowywał się jak polityk, omawiał to, czego nagłośnienie, jego zdaniem, mogło służyć jego politycznym celom, a przemilczał to, czego omówienie uważał za politycznie niepożądane. Jednakże rozwiązanie, zaproponowane przez Andrewesa, nie przekonuje mnie. Ustalmy najpierw jasno, jakie są dane problemu. To, że głównym celem wprowadzenia podziału na klasy majątkowe było obalenie przywileju politycznego związanego z arystokratycznym urodzeniem, nie jest faktem poświadczonym, lecz hipotezą nowoczesną, jak już zasygnalizowałem i jak poniżej pokaże analiza źródeł narracyjnych. Otóż na tej hipotezie Andrewes opiera się, by zbudować inną hipotezę, która mogłaby uczynić milczenie Solona — fakt pewny — nieszkodliwym dla pierwszej hipotezy. Takie postępowanie nie byłoby niedozwolone, gdyby hipoteza wtórna była sama w sobie przekonująca. Jest ona jednak zbyt nieokreślona, by móc przekonać. Nie umożliwia odpowiedzi na następujące pytanie: Jeżeli hipotetyczna grupa społeczna (*class of men*), która nie uczestniczyła we władzy z braku dobrego urodzenia i pod której naciskiem Solon wprowadził system timokratyczny, składała się z ludzi bogatych, to dlaczego Solon krytykuje przede wszystkim chciwość bogatych, która popycha ich do nieograniczonego zwiększania swojego bogactwa? Jaki sens ma skarcenie dążenia do coraz większego bogactwa, jeżeli Solon chce uczynić z bogactwa jedyne kryterium kwalifikujące do ubiegania się o urzędy, o władzę? A więc: skoro hipoteza wtórna nie wydaje mi się przekonująca, uważam milczenie Solona za mocny argument przeciwko hipotezie wyjściowej.

II. ŹRÓDŁA NARRACYJNE

1. Herodot

Najstarszym z tekstów narracyjnych wspominających o Solonie jest dzieło Herodota. To, co autor ten opowiada o rozmowie między Solonem a Krezusem (I, 29-34 i 86) jest nowelą, powstałą przed Herodotem, punkt wyjścia dla niej stanowiła sława Solona jako mędrca. Na początku tego opowiadania Herodot podaje jednak także informacje nie mające nowelistycznego charakteru: „Po stworzeniu ustaw (*nomoi*) dla Ateńczyków, którzy mu to zadanie zlecieli, był on [Solon] nieobecny w kraju przez dziesięć lat, wyruszywszy w podróż morską pod pretekstem chęci obejrzenia świata, w rzeczywistości oczywiście po to, by nie zostać zmuszonym do unieważnienia którejs z ustaw, które stworzył: Ateńczycy bowiem nie byli w stanie sami tego uczynić, ponieważ związani byli wielką przysięgą, którą zobowiązali się, że będą stosować przez dziesięć lat takie ustawy, jakie Solon im stworzył” (I, 29).

Niestety, Herodot nie mówi, do jakich dziedzin odnosiło się solonowe ustawodawstwo. Nie wiadomo, czy jego zdaniem obejmowało ono normy dotyczące ustroju politycznego. W całej reszcie dzieła Herodota znajduje się tylko jedna aluzja do

ustaw Solona (II, 177, 2), idzie tu zapewne o tak zwane *nomos argias* lub *nomos peri argias*, „ustawę o nieróbstwie”.

Najważniejsze świadectwo, jakiego dostarcza nam Herodot, jest świadectwem negatywnym: stwierdzamy, że wyobrażenie, według którego Solon miałby założyć demokrację ateńską — wyobrażenie szeroko przyjęte w IV w. przed Chr. — jest nieobecne w jego dziele. Widocznie Herodot nigdy o tym nie słyszał. Jest on przekonany, że demokracja ateńska zawdzięcza swe powstanie Klejstenesowi; traktuje to jako coś oczywistego. Wspominając o Klejstenesie w VI, 131, 1 określa go jako „tego, który ustanowił dla Ateńczyków *phylai* i *demokratie*”. W V, 66-73 pisze o Klejstenesie, by pokazać, jak „Ateny, które już przedtem były wielkie, wtedy, po wyzwoleniu się od tyranów, stały się jeszcze większe”. Przy tej okazji długo omawia stworzenie dziesięciu *phylai*, widocznie dlatego, że zależy mu na przekazaniu swojego pomysłu, skąd się wzięła ta reforma (patrz dwukrotnie występujące zdanie „jak mi się wydaje”) oraz dlatego, że przedstawienie tego pomysłu dostarcza mu okazji przekazania interesujących informacji o dziejach Sykionu. O założeniu *demokratie* nic nie pisze, widocznie dlatego, że sądzi, iż wszyscy o tym dostatecznie dużo wiedzą. Znajdziemy jednak aluzję do tego faktu w V, 69, 2, jeżeli poprawimy w sposób rozsądny ten passus, który w tradycji rękopiśmiennej został lekko zepsuty. Czytam i rozumiem ten passus w sposób następujący: ὥς γὰρ δὴ τὸν Ἀθηναίων δῆμον, πρότερον ἀπωσμένον πάντων, πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν προσεθήκατο, τὰς φυλὰς μετωνόμασε καὶ ἐποίησε πλεῦνας ἐξ ἐλασσόνων, „po tym bowiem, jak przyłączył do swojego stronnictwa *demos* ateński, który przedtem był odsunięty od wszystkiego, przemianował on *phylai* i powiększył ich liczbę”¹⁵. Bezpośrednio potem (trzeba bowiem skreślić jedno zdanie jako nieautentyczne) Herodot pisze: „i przyłączywszy *demos* do siebie, był on o wiele silniejszy od tych, którzy należeli do przeciwnego stronnictwa”. Wypowiedzi te zakładają oczywiście przekonanie, że „przyłączając *demos* ateński do swojego stronnictwa”, Klejstenes sprawił, iż od tego momentu *demos* nie był już „odsunięty od wszystkiego”.

Co oznacza zwrot „przedtem odsunięty od wszystkiego”? Wydaje mi się oczywiste, że dla Herodota i publiczności jego czasów ten zwrot mógł mieć tylko jeden sens: „przedtem nie mający żadnych praw politycznych”, a więc „przedtem nie należący do ciała obywatelskiego”. Z tego wszystkiego musimy wywnioskować, że w oczach Herodota „ustanowienie *demokratie*” (czyli ustanowienie władzy *demosu*) przez Klejstenesa polegało, przynajmniej w głównej mierze, na nadaniu praw obywatelskich *demosowi*, który stając się składnikiem ciała obywatelskiego, stał się jednocześnie jego większością. Wniosek jest tym bardziej uzasadniony, że sposób, w jaki Herodot wyjaśnia reformę *phylai* Klejstenesa (sposób w naszych oczach jawnie błędny), wyklucza możliwość przypuszczenia, iż reforma ta miała dla Herodota coś do czynienia z „ustanowieniem *demokratie*”.

Oczywiście *demos*, o którym Herodot tu myśli, jest grupą inną niż *demos*, o którym mówił Solon w swoich wierszach (jeśli moja interpretacja tych ostatnich jest słuszną): jest on bardzo liczną grupą ludzi wolnych, którzy nie byli obywatelami i którzy nimi się stali dzięki Klejstenesowi, podczas gdy *demos* o którym mówił Solon, był większością obywateli.

¹⁵ W rękopisach po imiesłowiu ἀπωσμένον jest przysłówek τότε, „wtedy”, który czyni tekst bezsensownym. Dawno temu W e s s e l i n g przestawił przysłówek τότε umieszczając go po πάντων. Prościej jest, moim zdaniem, skreślić go, traktując jako słowo dodane między wierszami przez kogoś, kto uważał, że po πρότερον (przedtem) potrzebne jest τότε (wtedy).

Jest wiele szans, by opinia Herodota o sytuacji w Atenach w czasach reform Klejstenesa była oparta na wiarygodnej tradycji: Herodot bowiem przebywał w Atenach zaledwie sześćdziesiąt (z grubsza) lat po tych reformach, a dzieło swoje zakończył najpóźniej dziewięćdziesiąt (lub osiemdziesiąt kilka) lat po nich.

Biorąc pod uwagę istotną rolę, jaką dzieje Aten odgrywają w całokształcie dzieła Herodota (a w szczególności to, co napisał Marek Węcowski o roli idei „wzrostu” potęgi ateńskiej¹⁶), sędzę, że gdyby Herodot uważał ustawodawstwo Solona za ważny krok w kierunku *demokratie*, to by nie omieszczał o nim pisać, albo przynajmniej czynić aluzję do jego znaczenia.

Ta negatywna konstatacja ma tym większą wagę, że jest rzeczą bardzo prawdopodobną, iż Herodot znał sporo innych utworów poetyckich Solona poza tymi *epe*, do których czyni aluzję w V, 113, 2 i w których — jak twierdzi — Solon pochwalił Filokyprosa, władcę Soloi, „więcej niż wszystkich innych władców”¹⁷.

Jeszcze w 412 r., w Atenach było zapewne szeroko rozpowszechnione przekonanie, że założycielem demokracji ateńskiej był Klejstenes. Sądono przy tym, że klejstenesowa demokracja była umiarkowana, daleka jeszcze od skrajnej demokracji istniejącej w teraźniejszości. Wynika to z opowiadania *Ath.pol.* 29, 1-3 o posiedzeniu zgromadzenia ludowego, które się odbyło pod koniec 412 r. i na którym postanowiono wybrać komisję, mającą przygotować projekt reformy ustroju: jeden z polityków związanych z Theramenesem, Kleitophon, przedstawił wtedy wniosek, „by ci, którzy zostaną wybrani, wyszukali w dodatku ustawy przodków (*tous patrious nomous*), które Klejstenes stworzył, gdy ustanawiał demokrację, aby, posłuchawszy lektury również tych ustaw, powzięli najlepsze decyzje”. Autor *Ath.pol.*, który, jak zobaczymy, uważał ustrój Solona za bardzo umiarkowaną demokrację, a ustrój Klejstenesa za „bardziej demokratyczny” od solonowego, dodał tu swój komentarz: widocznie Kleitophon był przekonany, iż „ustrój Klejstenesa nie był demokratyczny, lecz bliski ustroju Solona”¹⁸.

To, że w „Chmurach” Arystofanesa jedna z postaci komedii, odwołując się do pewnej ustawy Solona, przypomina mimochodem (w. 1186), iż „stary Solon był przyjacielem ludu (*philodemos*)”, może, ale nie musi wcale świadczyć, że przypisywano wtedy Solonowi założenie demokracji: prawdopodobnie uważano Solona za „przyjaciela ludu” dlatego, że skasował długi i zakazał pożyczać pod zastaw osoby dłużnika.

Dopiero chyba w okresie po wydarzeniach lat 404-403 rozpowszechnił się w Atenach pogląd, że „ustrój przodków” (*patrios politeia*), który miał być umiarkowaną demokracją („demokracją przodków”, *patrios demokratia*), stworzony został przez Solona¹⁹.

¹⁶ *Ironie et histoire. Le discours de Soclès chez Hérodote*, „Ancient Society” (w druku).

¹⁷ Ma on prawdopodobnie na myśli pewną elegię, z której posiadamy trzy ostatnie dwuwiersze, fr. 19 W (11 G.-P.). Sprawa ta jest kontrowersyjna, nie mogę jednak tu wdawać się w dyskusję na ten temat.

¹⁸ W interpretacji tego urywku idę za większością badaczy. Nie zgadzam z interpretacją przedstawioną przez A. F u k s a, *The Ancestral Constitution*, London 1953, s. 1-8. Według niego, Kleitophon miał uzasadniać swoją propozycję twierdząc, że „ustrój Klejstenesa nie był demokratyczny, lecz bliski ustroju Solona”.

¹⁹ Na temat hasła „ustrój przodków” zob. esej M. I. F i n l e y a, *The ancestral constitution*, w jego zbiorze pt. *The use and abuse of history*, London 1986 (pierwsze wydanie 1975), s. 34-59.

2. Arystoteles, „Polityka”

Dla celów tego studium nie muszę zajmować się tymi wypowiedziami autorów IV w. przed Chr., którzy, nie troszcząc się zbyt o ustalanie prawdy faktycznej, przedstawiają Solona jako założyciela „ustroju przodków”. Skupię natomiast uwagę na tym, co Arystoteles — autor, któremu na prawdzie zależało — pisze w krótkim urywku II księgi „Polityki”, 1273 b 32-1274 a 21. Pamiętajmy przy tym, że księga II należy do najstarszych części „Polityki”, została więc zapewne napisana, zanim w szkole Arystotelesa zaczęto zbierać materiały dla napisania traktatów o ustrojach poszczególnych *poleis*.

Po stwierdzeniu, że Solon jest jednym z tych *nomothetai* (ustawodawców), którzy stworzyli nie tylko *nomoi* (ustawy), lecz również *politeiai* (ustroje), Arystoteles zwięźle traktuje o ustroju solońskim. Referuje najpierw opinię „niektórych” — zapewne jednego lub paru pisarzy-teoretyków IV wieku, jak wynika z pojęć i terminów, których używa streszczając tę opinię. Według „niektórych” Solon „miał obalić oligarchię zbyt czystą (*akraton*: niemieszana), położyć kres niewoli demosu i ustanowić demokrację przodków przez dobre wymieszanie ustroju. Rada Areopagu bowiem miałaby być składnikiem oligarchicznym, wybór urzędników — składnikiem arystokratycznym, a trybunały — składnikiem demokratycznym”. Nie odrzucając jednoznacznie tej opinii, przypisującej Solonowi ustrój „mieszany”, Arystoteles wprowadza do niej ważne poprawki. Twierdzi, że wygląda na to, iż rada Areopagu i wybór urzędników istniały już przedtem i zostały przez Solona zachowane, natomiast nowość wprowadzona przez niego, ta, która zapoczątkowała demokrację, polegała na postanowieniu, że sędziowie trybunałów mają być rekrutowani spośród „wszystkich”. Arystoteles nie mówi *explicite*, że Solon stworzył nowe trybunały, zwane *dikasteria*, ani że trybunały w ogóle powstały po raz pierwszy z jego inicjatywy; odwrotnie, ze sposobu, w jaki się wyraża, wynika, moim zdaniem, że sądzi on, iż *dikasteria* istniały już przed reformami Solona: ten miał tylko zmienić ich skład oraz, jak pisarz sugeruje nieco dalej, procedurę ich konstytuowania.

Po wskazaniu, w jaki sposób Solon „ustanowił demokrację”, Arystoteles dodaje, że właśnie z tego powodu „niektórzy go ganią” twierdząc, że Solon „unicestwił zarówno radę Areopagu, jak i wybór urzędników, uczyniwszy trybunał, który był powoływany przez losowanie, panem wszystkiego”. To ostatnie zdanie pozwala nam zrozumieć, że dla Arystotelesa, tak jak dla tych anonimowych krytyków, zasada losowania sędziów miała zostać wprowadzona przez Solona. Następnie Arystoteles przedstawia fakty, na których ci krytycy się opierają: „albowiem gdy trybunał uzyskał siłę, oni [politycy ateńscy], przypodobując się demosowi, jak gdyby był tyranem, przekształcili ustrój polityczny na demokrację dzisiejszą: Efiastes i Perykles ukrócili władzę rady Areopagu, Perykles wprowadził wynagrodzenie dla trybunałów i właśnie w ten sposób każdy z przywódców demosu (demagogów) prowadził *demos* naprzód, wzmacniając jego siłę, aż do dzisiejszej demokracji”. Arystoteles nie wątpi, że są to fakty rzeczywiste; uważa jednak, że Solon nie jest za nie odpowiedzialny. Jego zdaniem te fakty zdarzyły się nie wedle intencji Solona, lecz przypadkowo: „albowiem gdy *demos*, w czasie wojen perskich, stał się budowniczym panowania na morzu, nabrał pychy i wziął sobie złych przywódców wbrew opozycji zacnych obywateli”. Dodaje: „Wygląda na to, że Solon sam chciał dać demosowi władzę najniezbędniejszą, mianowicie prawo wybierania i kontrolowania (*εὐθύνας*) urzędników; albowiem, gdyby *demos* nie był panem nawet tego, byłby niewolnikiem i obcym-wrogiem (*δούλος καὶ ... πολέμιος*); a jeżeli idzie o urzędy,

Solon postanowił, że wszystkie mają być obsadzone przez ludzi należących do notabli i bogatych (ἐκ τῶν γυνωρίμων καὶ εὐπόρων), to znaczy do *pentakosiomedimnoi* i do *zeugitai* i do trzeciej klasy, tak zwanej *hippas*; czwarta klasa to klasa *thetes*, którzy nie mieli prawa do żadnego urzędu”.

Zwróćmy uwagę, że Arystoteles wyobraża sobie społeczeństwo ateńskie z czasów Solona według schematu, który na pewno dobrze pasuje do *polis* ateńskiej V i IV w. Podstawowym podziałem wewnątrz ciała obywatelskiego byłby ten, który przeciwstawia *demos*, składający się z *thetes*, to znaczy z obywateli, którzy nie są dostatecznie majątni, by uzbroić się jako hoplici (ὄπλα παρέχεσθαι), całości obywateli mniej lub bardziej bogatych — całości obejmującej trzy klasy majątkowe: *pentakosiomedimnoi*, *hippeis* i *zeugitai*. Całość tych trzech klas jest tu oznaczona parą terminów: οἱ γυνώριμοι καὶ εὐποροί, „notable i bogaci”. Tutaj, jak często w tekstach Arystotelesa, słowo καὶ służy połączeniu bądź dwóch terminów, które mają praktycznie ten sam zakres zastosowania (inaczej mówiąc, których *designatum* jest to samo, choć oglądane jest z dwóch punktów widzenia), bądź dwóch terminów, z których jeden ma zakres zastosowania zawierający zakres drugiego. Prawdopodobniejsza wydaje się druga interpretacja: wszyscy notable (γυνώριμοι) są bogaci (εὐποροί), ale nie wszyscy bogaci są notablami. Jeżeli jednak zdecydujemy się na tę interpretację, nie będziemy zmuszeni do uznania, że ten passus implikuje podział na dobrze urodzonych i na bogatych niedobrze urodzonych. Pojęcie γυνώριμοι bowiem może, ale nie musi zawierać pojęcia dobrego urodzenia. Ponieważ zaś Arystoteles tutaj — jak powiedziałem — opiera się na schemacie, który dobrze pasuje do społeczeństwa jego czasów, jest wysoce prawdopodobne, że używając słowa γυνώριμοι ma na myśli nie grupę dobrze urodzonych, lecz po prostu elitę polityczną.

Arystoteles nie wyraża się w sposób całkowicie jasny o reformach Solona. Po pierwsze, nie wiemy, czy jego zdaniem podział obywateli na cztery klasy majątkowe został stworzony przez Solona, czy też istniał już przedtem. Po drugie, nie pisze *explicite*, jaki był, przed reformami, status *thetes* lub tych, którzy po reformach mieli być nazywani *thetes*. Na pewno sądzi on, że głównym celem reform politycznych Solona było nadanie tetom czegoś, czego przedtem nie mieli. Na tym właśnie miało polegać „wyzwolenie demosu”. Ale co dał im, jego zdaniem, Solon? Tekst twierdzi wprost, że prawo zasiadania w trybunałach zostało nadane przez Solona „wszystkim”, a więc tego prawa teci przedtem nie mieli. Trochę trudniej jest ustalić, czy jego zdaniem prawo uczestniczenia w zgromadzeniu ogółu obywateli (ἐκκλησιάζειν) należało się tetom przed reformami, czy też zostało im nadane po raz pierwszy przez Solona. Ta druga interpretacja wydaje mi się być jedyną prawidłową. Tylko ona może dobrze wyjaśnić całość wywodów Arystotelesa, a w szczególności jego uwagę, że taki *demos*, który nie ma prawa „wybierania i kontrolowania urzędników” jest „niewolnikiem i wrogiem”, to znaczy grupą obcą w stosunku do ciała obywatelskiego i jemu poddaną. Dochodzimy tą drogą do następującego wniosku: Arystoteles jest przekonany, że przed reformami Solona *demos*, składający się z ludzi wolnych, ale zbyt ubogich, by posiadać uzbrojenie hoplickie, nie miał żadnych praw politycznych, a więc pozostawał poza kręgiem obywateli, i że właśnie dzięki reformom stał się częścią ciała obywatelskiego. Sądzi on, że przed Solonem ustrój ateński był oligarchią skrajną, ponieważ większość ludzi wolnych nie miała praw obywatelskich, i że Solon stworzył umiarkowaną demokrację przez to, że nadał tej większości elementarne prawa obywatelskie, nie dając jej prawa piastowania urzędów. Jeżeli taki jest sens tekstu Arystotelesa, stwierdzamy, że *demos*, o którym myśli, nie ma nic wspólnego z demosem, do którego od-

nosi się Solon we fragmencie, w którym oświadcza, że dał demosowi tyle „przywileju” i tyle „czci”, ile mu się należało. Zauważyliśmy bowiem, że słowa, jakich Solon tam używa (*geras, time*), byłyby absurdalne, gdyby *demos*, o którym mówi, nie był częścią ciała obywatelskiego już przed jego reformami. Zauważyliśmy ponadto, jakie wnioski trzeba wyciągnąć, odnośnie reform Solona, ze świadectwa Herodota o roli Klejstenesa.

Arystoteles mylił się więc całkowicie, gdy wyobrażał sobie, że „ubodzy” z czasów Solona podobni byli do „ubogich” z jego własnych czasów, i że pojęcia „oligarchii” i „demokracji”, jakie funkcjonowały w świecie, w którym żył, dają się zastosować do świata, w którym żył Solon.

Inny jeszcze urywek „Polityki” (IV, 1295 a 34 — 1296 a 21) ma dla moich badań znaczenie. Należy on do rozważań o *mesotes* („średniości”) i o *mesoi* („ludzie, którzy są w środku”, ani bardzo bogaci, ani zdecydowanie ubodzy). Wykazawszy, jakie dobroczynne skutki ma obecność w *polis* licznej grupy „ludzi środka”, Arystoteles konkluduje: „Za oznakę tego trzeba uważać również to, że najlepsi ustawodawcy należeli do ludzi środka: do tych bowiem należeli i Solon, jak daje nam do zrozumienia swoją poezją, i Likurg — nie był on bowiem królem — i Charondas, i bodaj większość innych prawodawców” (1296 a 18-21). Niestety Arystoteles nie cytuje tu określonych utworów, ani urywków utworów Solona. Nie możemy więc ustalić, jak doszedł do swojego wniosku. Fragmenty twórczości Solona, jakie posiadamy, nie dowodzą wcale, że był on jednym z „ludzi środka”.

3. „Athenaion politeia”

Spśród źródeł narracyjnych najbogatszym i najważniejszym jest utwór zwany „Athenaion politeia”, który tradycja antyczna przypisuje jednogłośnie Arystotelesowi, który jednak — jak sądzi część badaczy nowoczesnych, do której się przyłączam — napisany został przez kogoś z uczniów Arystotelesa na krótko przed śmiercią mistrza²⁰.

Według panującej opinii, którą podzielam, można przypuścić, że w części dotyczącej Solona autor zaczerpnął informacje przede wszystkim z „Athides”, czyli dzieł poświęconych lokalnej historii ateńskiej, zwłaszcza z dzieła Kleidemosa i Androtiona, oraz z utworów poetyckich Solona. Bardziej dyskusyjne jest, czy istniał w IV w. tekst zawierający ustawy autentycznie solonowe i dotyczące ustroju politycznego, a jeżeli istniał, czy autor „Athenaion politeia”, lub przed nim któryś z attydografów przeczytał go i wykorzystał.

Badacze słusznie zgadzają się, że Solon nie mógł napisać „konstytucji” w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, czyli zespołu norm regulujących w sposób systematyczny wszystkie podstawowe części składowe ustroju politycznego. Dyskutuje się natomiast nad tym, czy wśród ustaw, które niewątpliwie napisał i podał do publicznej wiadomości, były takie, które by dotyczyły poszczególnych instytucji politycznych przez niego stworzonych lub zmienionych. Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba poddać uważnej analizie świadectwo „Athenaion politeia”.

²⁰ Najnowszym wydaniem tego dzieła, opartym na nowej lekturze papirusów londyńskich, jest wydanie M. C h a m b e r s a, *Aristoteles, Athenaion politeia*, Leipzig 1986. Najlepszy, fundamentalny komentarz opracował P.J. R h o d e s (miałem okazję już go cytować, przypis 1). Jest on solidny, rozsądny i dobrze referuje dyskusje poprzedników. Zawiera ponadto, odnośnie niektórych miejsc tekstu, wyniki kontroli papirusów dokonanej przez papirologa J.D. T h o m a s a.

W rozdziale 6 autor *Ath.pol.* wymienia posunięcia, jakich Solon dokonał po tym, jak został wybrany „rozjemcą i archontem”, a mianowicie: 1) zakaz pożyczania pod zastaw osoby dłużnika — zakaz, który „uwolnił *demos* zarówno w chwili obecnej, jak i na przyszłość”; 2) stworzenie ustaw ($\nu\omicron\mu\omicron\upsilon\varsigma \ \epsilon\theta\eta\kappa\epsilon$); 3) skasowanie długów prywatnych i publicznych. Nad tą ostatnią decyzją, zwaną *seisachtheia*, autor rozwodzi się w całej reszcie rozdziału. Jest to dygresja. Potem w rozdziale 7 wraca do tego, co jest dla niego najważniejsze: do ustawodawstwa solonowego, o którym już ogólnikowo wspomniał w rozdziale 6; ściślej powiedziawszy omawia tę jego część, która dotyczy ustroju. Omówienie zaczyna się (7,1) zdaniem: $\text{πολιτεῖαν δὲ κατέστησε καὶ νόμους ἔθηκεν ἄλλους, τοῖς δὲ Δράκοντος ἐπαύσαντο χρώμενοι πλὴν τῶν φονικῶν}$ („ustanowił ustrój polityczny i stworzył inne ustawy [czyli: inne niż te, które dotyczyły ustroju²¹], a oni [Ateńczycy] przestali stosować ustawy (*thesmoi*) Drakona, prócz tych, które odnosiły się do zabójstwa”). Widocznie autor uważa, że zarówno *nomoi* Solona, jak i *thesmoi* Drakona zawierały nie tylko normy dotyczące tych materii, które dla nas należą do prawa cywilnego i prawa karnego, lecz również normy dotyczące ustroju politycznego (materii, która dla nas należy do prawa publicznego). Dalej autor informuje o zapisaniu tych nowych *nomoi* na *kyrbeis*, które zostały umieszczone w „portyku królewskim” oraz o przysiędze, którą kolegium dziewięciu archontów zobowiązało się do przestrzegania tych *nomoi* i która jest nadal powtarzana przez każdorazowych archontów. Wreszcie (7,2) po wzmiance o tym, że Solon polecił, by jego *nomoi* pozostawały bez zmian przez sto lat, autor tak pisze: $\text{καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε τὸν τρόπον, „i ułożył ustrój w następujący sposób”}$. Wydaje mi się jasne, że tym zdaniem autor nie zamierza wprowadzić opisu ustroju pojmowanego jako coś odrębnego od *nomoi*, lecz chce powiedzieć: „i [przy pomocy norm zawartych w tych *nomoi*] ułożył ustrój w następujący sposób”. Zwróćmy uwagę, że zdanie przed chwilą zacytowane jest analogiczne do początku rozdziału 4, gdzie po stwierdzeniu, że Drakon $\text{τοὺς θεσμοὺς ἔθηκεν}$ („stworzył ustawy”), autor tak idzie dalej: $\text{ἡ δὲ τάξις αὐτοῦ τόνδε τὸν τρόπον εἶχε}$, „a porządek przez niego ustanowiony wyglądał w następujący sposób” (słowo *thesmoi* widocznie jest dla autora słowem archaicznym, równoznacznym z *nomoi*²²: por. 42,2). To, że regulowanie ustroju należało do *nomothesia* („ustawodawstwa”) Solona, jest potwierdzone przez porównanie między początkiem rozdziału 9 a początkiem rozdziału 10. Zwróćmy wreszcie uwagę, że „Polityka” Arystotelesa, w urywku księgi II powyżej analizowanym, odróżnia wprawdzie ustrój (*politeia*) od *nomoi*, ale z drugiej strony twierdzi: „niektórzy uważają, że Solon był dobrym *nomothetes* („ustawodawcą”), twierdzą bowiem, że obalił oligarchię zbyt skrajną”.

²¹ Tak rozumieją ten passus J. D a y i M. C h a m b e r s, *op. cit.* s. 79 przyp. 39 oraz P. J. R h o d e s, *op. cit.*, s. 130, choć nie wykluczają oni, że można by go rozumieć inaczej: „stworzył ustawy inne niż Drakona”. Pierwsza z tych interpretacji wydaje mi się bardziej naturalna, wyjaśnia ona lepiej zarówno zdanie καὶ νόμους ἔθηκε w 6,1, jak i całość wywodów w 7,1-2.

²² Solon sam twierdzi: θεσμοὺς... ἔγραψα , „napisałem *thesmoi*” (fr. 36 W. [30 G.-P.]). Zanim powstały ustawy pisane, normy prawa obyczajowego nazywały się *nomoi*, czyli „zwyczajami”. Wprowadzając nowe normy, przedstawiając je wyraźnie jako nowe i publikując je w postaci napisów, pierwsi ustawodawcy nie mogli oczywiście nazywać ich „zwyczajami”. Nazwali je więc *thesmoi*, czyli „normami stworzonymi, ustanowionymi”. Dopiero później, gdy te *thesmoi* miały już tę samą wartość i funkcję, co „normy zwyczajowe”, były tak samo normami odziedziczonymi i tradycyjnymi, jak tamte, stało się możliwe nazywanie ich *nomoi*. Powstała wtedy potrzeba odróżniania *nomoi* od *agraphoi nomoi* („norm niepisanych”). Tak pojmuję dzieje słów *nomos* i *thesmos*. Inne opinie referuje P. J. R h o d e s, *op. cit.*, s. 177.

Z faktu, że autor „Athenaion politeia” uważa normy dotyczące ustroju za składnik ustawodawstwa Solona, wynika, że jest on przekonany, iż zostały one zapisane, wraz z innymi *nomoi*, na *kyrbeis* i wystawione na widok publiczny w „portyku królewskim”. Według dzisiejszych archeologów „portyk królewski” jest późniejszy od Solona²³, ale ten anachronizm nie ma większego znaczenia. Pewne jest, że *kyrbeis*, jako przedmioty, na których zapisane były ustawy Solona, były powszechnie znane za czasów poety komicznego Kratinosa, bo w jego wierszach cytowanych przez Plutarcha („Żywot Solona”, 25) ktoś żartobliwie mówi, że „przy pomocy *kyrbeis* Solona i Drakona dziś ludzie prażą sobie ziarna jęczmieńskie” (to znaczy: ludzie już traktują je jako stare drewno, nadające się tylko na opał — co jest oczywiście komiczną przesadą); do nich czyni aluzje Arystofanes parokrotnie; w roku 399/398 Lizjasz (w mowie XXX) wymienia je jako istniejące jeszcze przedmioty-nosiciele tekstu ustaw Solona; jest więc wysoce prawdopodobne, że istniały one nadal w czasach autora „Athenaion politeia”, tym bardziej, że autor ten nie uznał za potrzebne wyjaśnienia znaczenia słowa *kyrbeis*. Co więcej, w wyniku długiej debaty nowoczesnych uczonych możemy dziś chyba przyjąć za prawie pewne, że *kyrbeis* były tożsame z drewnianymi *aksones*, na których w okresie hellenistycznym można było czytać ustawy Solona²⁴. Według Hesykhiosa, Arystoteles napisał dzieło „O *aksones* Solona”; nie jest ono wymienione na liście dzieł Arystotelesa u Diogenesa Laertiosa, można więc przypuścić, że jest to utwór powstały w szkole Arystotelesa. Dzieło o takim samym tytule napisali sławni erudyci: Polemon z Ilionu (II wiek p. Chr.), Didymos z Aleksandrii (druga połowa II — początek I w. p. Chr.) i Seleukos z Aleksandrii (I wiek przed/I wiek po Chr.)²⁵.

Stwierdzamy ponadto, że w „Athenaion politeia” 8,3 przytoczone są dwa zwroty jako „często występujące na tych spośród ustaw Solona, którymi [Ateńczycy] już się nie posługują”. Wynika stąd, że albo autor sam, albo inny pisarz, z którego czerpie, to znaczy jakiś attydograf, przeczytał prawdopodobnie przynajmniej kilka urywków z tekstu na *kyrbeis* lub — jeżeli *kyrbeis* nie były tożsame z *aksones* — na *aksones*. (Prawdopodobnie, a nie z pewnością: znane były bowiem w IV w. niektóre ustawy bardzo stare, które przypisywano Solonowi, choć były nieco późniejsze od niego.) Jeśli to przyjąć, będziemy musieli brać pod uwagę możliwość, że wśród informacji „Athenaion politeia” o ustroju solońskim znajdują się takie, które opierają się na lekturze *kyrbeis* (*aksones*). Jest to tylko możliwość.

Pewne jest w każdym razie, że ani autor sam, ani attydografowie przed nim, nie przeprowadzili systematycznego i wyczerpującego badania tekstu autentycznych ustaw Solona, by z niego wydobyć podstawowe dane dla historycznej rekonstrukcji całokształtu ustroju solonowego. Gdyby to zrobili, znajdowalibyśmy w „Athenaion politeia” wykład o ustroju solońskim całkiem inny niż ten, który rzeczywiście czytamy. Wystarczy podać jeden przykład: w rozdziale 8,1, w celu potwierdzenia, że Solon „ustalił, iż urzędy mają być obsadzone w drodze losowania na podstawie cenzusu majątkowego”, autor przytacza jako „wskazówkę” (*semeion*) „ustawę

²³ Por. P.J. Rhodes, *op. cit.*, s. 134-135.

²⁴ O kontrowersji na ten temat por. P.J. Rhodes, *op. cit.*, s. 131-135.

²⁵ Nie wiemy, czy Didymos badał *aksones* bezpośrednio, czy też wykorzystał to, co opublikował Polemon. Ta ostatnia możliwość jest bardzo prawdopodobna w wypadku Seleukosa, ponieważ *aksones* uległy poważnemu uszkodzeniu gdzieś w połowie I wieku przed Chr. Za czasów Plutarcha, jak sam poświadcza w *Żywocie Solona*, 25, z *aksones* pozostały już tylko drobne szczątki, przechowywane w prytaeonie.

o skarbnikach, którą Ateńczycy posługują się dziś jeszcze”, a która „ustanawia, że skarbników należy losować spośród *pentakosiomedimnoi*”. Gdyby autor znał ustawę solońską, już nieaktualną za jego czasów, ustalającą, z której klasy majątkowej należy wybierać kandydatów, spośród których trzeba było losować archontów, to przytoczyłby tę ustawę jako podstawę źródłową, a nie ustawę o skarbnikach, którą mógł znać i bez odwoływania się do *kyrbeis*.

Systematyczne badanie tekstu ustaw zapisanego na *aksones* możemy natomiast z pewnością przypisać wymienionemu już filologowi-antykwaryście, Polemonowi z Ilionu. Jego duże dzieło „O *aksones* Solona” wykorzystał Plutarch jako jedno ze źródeł do „Żywotu Solona”. Nie znalazł w nim — ani w żadnym innym dziele tego typu — organicznego przedstawienia ustroju solonowego. Przypuszczam — przede wszystkim na podstawie tego, co czytamy u Plutarcha — że ustawy Solona interesowały Polemona i innych erudyków okresu hellenistycznego (lub późniejszych) przede wszystkim jako źródła informacji o „życiu codziennym” (*bios*) Ateńczyków z czasów „starożytnych”, i że z tego powodu uwaga tych uczonych skupiała się na ustawach należących do sfer, które my nazywamy prawem cywilnym i prawem karnym.

Warto przy tej okazji zanotować, że to, iż ani attydografowie IV wieku, ani autor „*Athenaion politeia*”, ani filologowie-antykwaryści okresu hellenistycznego nie szukali systematycznie w ustawach Solona podstawowych danych dla rekonstrukcji ustroju solonowego, jest ważnym świadectwem charakteru i granic badań antykwarycznych w starożytności.

Przed rozpoczęciem analiz poszczególnych informacji „*Athenaion politeia*” o ustroju solońskim należy poczynić parę uwag o ich całości. Dzieło reformatorskie Solona jest przedstawione w tym utworze jako próba położenia kresu długotrwałej i gwałtownej walce (*stasis*) pomiędzy dwiema grupami, na które całe społeczeństwo ateńskie było podzielone: pomiędzy mniejszością, składającą się z bogatych „notabli” (*gnorimoi*), a większością, składającą się z „ubogich”, mianowicie demosem. W rozdziale 2, poświęconym sytuacji społecznej, „ubodzy” przedstawiani są jako ludzie pozbawieni ziemi i zobowiązani do uprawiania ziemi bogatych w charakterze *pelatai*, zwanych również *hektemoroï*. Do tego opisu nawiązuje początek rozdziału 5, gdzie autor przechodzi do omawiania działalności Solona. Jednakże w tym samym rozdziale Solon jest charakteryzowany jako należący, ze względu na majątek i położenie, do obywateli „środką” (*mesoi*) — co zakłada trójdzielną strukturę społeczeństwa. W rozdziale 7 opis systemu timokratycznego wprowadzonego przez Solona zakłada znowu, że pomiędzy bogatymi a ubogimi mieściła się liczna grupa właścicieli niezbyt bogatych, ale i nie ubogich; ignoruje ponadto istnienie ludzi zwanych *pelatai* lub *hektemoroï*. Z kolei, gdy autor, w rozdziale 12, interpretuje niektóre utwory poetyckie Solona, znajduje w nich — słusznie — dychotomiczny podział na bogatych i ubogich.

Ogólna charakterystyka reform politycznych Solona dana jest w rozdziale 41,2, zawierającym przegląd wszystkich zmian (*metabolai* lub *metastaseis*) ustroju ateńskiego od początku do 403 r. p. Chr.: „trzecia zmiana to ta, która zdarzyła się po walce wewnętrznej (*stasis*), ta z czasów Solona, od której początek wzięła demokracja”. Trochę dalej „zmiana” dokonana przez Klejstenesa charakteryzowana jest jako „bardziej demokratyczna niż zmiana dokonana przez Solona” (por. 22,1). W 13,3, omawiając *stasis*, która rozpoczęła się znowu tuż po reformach Solona, autor twierdzi, że część obywateli była niezadowolona z ustroju, „ponieważ stała się wielka jego zmiana”.

W *Ath.pol.* 7,3 zaczyna się opis reform politycznych Solona: <τὸ πᾶν πλῆθος>²⁶τιμήματι διεῖλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ διήρητο καὶ πρότερον, εἰς πεντακοσιομέδιμνον καὶ ἵππεά καὶ ζευγίτην καὶ θῆτα, „podzielił on <ogół ludności> na cztery klasy na podstawie cenzusu, jak podzielony był już przedtem, mianowicie na *pentakosiomedimnos*, *hippeus*, *zeugites* i *thes*”.

Zdanie: „podzielił — —, jak podzielony był już przedtem” jest, jak wielu badaczy zauważyło, niezgrabne i dziwne. Ci, którzy uważają rozdział 4, opisujący (fikcyjny) ustrój Drakona i wymieniający klasy majątkowe, za nieautentyczny, sądzą, że słowa: „jak podzielony był już przedtem” zostały dodane przez tego samego interpolatora, który dodał rozdział 4. Ci natomiast, którzy uważają rozdział 4 za autentyczny, sądzą, że przy pomocy tych słów autor próbował pogodzić tradycję przypisującą Solonowi stworzenie klas majątkowych, z tym, co napisał w rozdziale 4. Ponieważ jestem przekonany, że całość opowiadania zawartego w pierwszej części *Ath.pol.* jest raczej niespójna, przyjmuję drugą z tych dwóch opinii. W każdym razie, obie opinie zgadzają się ze sobą w jednym ważnym punkcie: zakładają, że autor *Ath.pol.* znał tradycję, według której cztery klasy majątkowe miały zostać stworzone przez Solona.

Dalej czytamy: „i jeżeli idzie o wielkie funkcje (τὰς μεγάλας ἀρχάς) — funkcje dziewięciu archontów, skarbników, *poletai*, Jedenastu i *kolakretai* — ustanowił, żeby były obsadzone przez ludzi należących do *pentakosiomedimnoi*, do *hippeis* i do *zeugitai*, przydzielając każdej z tych klas funkcję odpowiadającą wielkości cenzusu; natomiast tym, którzy należeli do klasy tetów, dał tylko prawo uczestniczenia w zgromadzeniu i w trybunałach”. Te dwie ostatnie funkcje, jak wynika z kontekstu, nie są zaliczane przez autora do „wielkich funkcji”. Dalej: „Do klasy *pentakosiomedimnoi* miał należeć każdy, kto uzyskiwał ze swojej ziemi pięćset miar produktów sypkich i płynnych, razem policzonych; do *hippas* [czyli do klasy *hippeis*] — ci, którzy uzyskiwali trzysta miar, albo, jak mówią niektórzy, ci, którzy byli w stanie utrzymać konia”. Tu autor przytacza argumentację tych „niektórych” (oczywiście mógł być to jeden pisarz). Dalej: „jednakże rozsądniejsze jest mniemanie, że ta klasa była odróżniana na podstawie miar, tak jak klasa *pentakosiomedimnoi*. Do klasy *zeugitai* mieli należeć ci, którzy uzyskiwali dwieście miar,

²⁶ Słów τὸ πᾶν πλῆθος nie ma w jedynym rękopisie, jaki posiadamy: w papirusie londyńskim; tu zdanie zaczyna się od słowa τιμήματι; brak przedmiotu czasownika διεῖλεν. Jednakże G. K a i b e l i U. v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f f, którzy wspólnie wydali *Ath.pol.*, zauważyli (przynajmniej w trzecim swoim wydaniu, Berlin 1898; nie miałem dostępu do poprzednich dwóch), że niektóre z informacji, które leksykony antyczne podają na temat ateńskich klas majątkowych, musiały zostać zaczerpnięte z jakiegoś rękopisu *Ath.pol.*, w którym interesujący nas *passus* zawierał słowa τὸ πᾶν πλῆθος. Na podstawie tej 'tradycji pośredniej' tekstu *Ath.pol.* zaproponowali oni czytać: <τὸ πᾶν πλῆθος ἐκ> τιμήμάτων διεῖλεν ...itd. Zamiast tego F.G. K e n y o n, w swoim trzecim wydaniu *Ath.pol.* (Berlin 1903), zaproponował: <τὸ πᾶν πλῆθος> τιμήματι διεῖλεν...itd. Z tych dwóch koniektur ostatnia wydaje mi się lepsza, bo oszczędniejsza; zresztą jeżeli idzie o sens, różnica między nimi jest minimalna. Wielu badaczy przyjmuje w omawianym miejscu taki tekst, jaki papirus *Ath.pol.* nam przekazał (Kenyon sam wahał się między zachowaniem tego tekstu a wskazaną przed chwilą zmianą); uważają oni, że brak przedmiotu czasownika διεῖλεν jest tylko pozorny: skoro bezpośrednio przedtem jest powiedziane, że Solon διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε τὸν τρόπον, można, według nich, łatwo się domyśleć, że przedmiotem czasownika διεῖλεν jest τὴν πολιτείαν, „ciało obywatelskie”. Rozumowanie to wydaje mi się jednak błędne, albowiem τὴν πολιτείαν w poprzednim zdaniu znaczy „ustrój polityczny”, a nie „ogół obywateli, ciało obywatelskie”. — Zauważmy, że jeżeli koniektura Kenyona (lub Kaibela i Wilamowitza) jest słuszna, to omawiane miejsce *Ath.pol.* nie zakłada wcale przekonania, że przed reformami Solona *thes* należeli do ciała obywatelskiego.

razem policzonych. Pozostali mieli należeć do klasy *thetes*; nie mieli prawa piastować żadnego urzędu, dlatego też jeszcze dzisiaj, gdy komuś, kto zamierza brać udział w losowaniu jakiegoś urzędu, zadaje się pytanie, do której klasy należy, nikt by nie odpowiedział, że należy do *thetes*.²⁷

Autor wyraża się w dziwny sposób, gdy mówi o łącznym liczeniu „miar” produktów sypkich i płynnych. Ponieważ nie jest możliwe, by nie rozumiał, że *metretai* oliwy lub wina nie można dodawać do *medimnoi* zboża, ani też by nie rozumiał, że słowo *pentakosiomedimnoi* znaczy „ci o pięciuset medymnach”, trzeba przypuścić, że chciał powiedzieć, iż liczono wartość globalnej produkcji danego majątku biorąc jako jednostkę miary wartości jeden *medimnos* zboża (być może jęczmienia?).

Podział obywateli ateńskich na cztery klasy majątkowe istniał na pewno jeszcze w IV w. Nie wiemy, jakie były wtedy kryteria podziału. Jasne jest w każdym razie, że autor *Ath.pol.* wie, iż dawniej podział dokonywany był według innego kryterium, niż za jego czasów.

Sposób, w jaki autor dyskutuje na temat kryterium służącego za czasów Solona, dowodzi, że ani sam autor, ani ci (lub ten), których (którego) opinię odrzuca, nie znali żadnej ustawy Solona, która by zawierała odpowiednie wskazówki. Wygląda więc na to, że informacje o liczbie „miar” (czyli medymnów zboża), która miała stanowić minimum bogactwa dla *hippeis* oraz *zeugitai*, opierają się na tradycji ustnej, utrwalonej na piśmie przez attydografów, choć nie można wykluczyć, że przynajmniej jeden z tych historyków zajrzał do ustaw Solona, by znaleźć odpowiednie informacje. Jeśli zaś idzie o minimum bogactwa dla klasy *pentakosiomedimnoi*, to jest ono określane przez samą nazwę: 500 medymnów. Zważywszy ciągłość instytucji podziału cenzusowego, a także to, że ludzie mieli świadomość, iż instytucja ulegała zmianom w czasie²⁷, przypuszczam, że tradycja ustna mogła przechować, aż do czasu powstania dzieł o ateńskiej historii lokalnej, rzetelne wspomnienia o liczbie miar, która potrzebna była dla zaliczenia danego obywatela do klasy *hippeis* albo do klasy *zeugitai*.

Autor *Ath.pol.* nie pisze *explicite*, że przed reformami Solona *thetes* nie mieli żadnych praw politycznych; możemy jednak się domyślać, że taka była jego opinia, jeżeli wziąć pod uwagę nie tylko to, co pisze w rozdziale 4 o ustroju Drakona, lecz również to, co pisze na końcu rozdziału 2, przedstawiając sytuację w czasach „dawnego ustroju” (*archaia politeia*); pisze tam bowiem, że większość Ateńczyków „nie miała udziału, by tak rzec, w niczym”.

Aż dotąd przedstawienie reform Solona zdaje się być zgodne z tym, które Arystoteles dał w II księdze „Polityki”, choć zawiera wiele informacji, których tam nie ma. Krytyka, jakiej poddałem urywek „Polityki”, stosuje się więc i do rozdziału 7 *Ath.pol.*. Następny rozdział jednak podaje pewne informacje, które nie dadzą się pogodzić z tradycją zarejestrowaną przez Arystotelesa w „Polityce”.

Idzie najpierw o procedurę stosowaną dla obsadzania urzędów. Według *Ath.pol.* 8,1, Solon ustanowił, że urzędnicy mają być losowani spośród kandydatów wybranych przez każdą z czterech *phylai* (κλήρωσις ἐκ προκρίτων): w wypadku archontów każda *phyle* miała wybrać dziesięciu kandydatów, a z tych czterdziestu trzeba było losować dziesięciu. Autor dodaje, że dawniej procedura była inna: rada Areopagu „wzywała do siebie i sama wybierała osobę odpowiednią dla każde-

²⁷ Odnotujmy przy tej okazji, że nie wiadomo, do jakiego etapu rozwoju tej instytucji mogłyby się odnosić informacje podane przez leksykografa Polluksa (VIII, 129-130), ani z jakiego źródła one pochodzą.

go z urzędów”. Od stu lat uczeni spierają się o to, czy w urywku „Polityki” wyżej analizowanym, gdzie mowa o „wyborze” (ἀῖρεσις, αἰρεῖσθαι) urzędników, Arystoteles mógł mieć na myśli „losowanie spośród poprzednio wybranych”²⁸. Posługiwano się dobrymi argumentami, by odpowiedzieć „tak”, i by odpowiedzieć „nie”. Moim zdaniem rozsądniej jest odpowiedzieć „nie”. Sprawa jednak nie jest bardzo ważna. Ważne jest natomiast to, że *Ath.pol.* nie zgadza się z „Polityką”, gdy przeciwstawia procedurę solońską procedurze dawniejszej. Ten passus *Ath.pol.* stoi w sprzeczności zarówno z tym, co jest powiedziane o „ustroju Drakona” w rozdziale 4, jak i z tradycją przyjętą przez Arystotelesa w „Polityce”, według której wybór urzędników istniał już przed Solonem, a Solon w tym zakresie nic nie zmienił. A czy zgadza się choćby z tym, co w samej *Ath.pol.*, w rozdziale 3, jest powiedziane o „dawnym ustroju”? Czytamy tam, że w dawnym ustroju „(Ateńczycy) obsadzali urzędy na podstawie przynależności do najlepszych i bogactwa (ἀριστίωδην καὶ πλουτίωδην)”. Podejrzewam, że jest tu mowa o wyborze przez zgromadzenie, a nie przez Areopag; ale trudno ustalić, co autor miał na myśli.

Dla określenia funkcji Areopagu w okresie przed Solonem pisarze IV w. (a w szczególności attydografiowie) nie posiadali na pewno żadnych tekstów pochodzących z tych dawnych czasów. Być może dysponowali jakąś tradycją ustną, ale w tym wypadku mało jest prawdopodobne, by była ona, z naszego punktu widzenia, godna zaufania: odległość czasowa była wielka, a reforma dokonana przez Efiialtesa zerwała ciągłość w dziejach tej instytucji. Porównanie między następującymi wypowiedziami *Ath.pol.*: 3,6; 4,4; 8,4; 25,2, pokazuje, jak uboga była wiedza autora odnośnie Areopagu.

Jeżeli idzie o informację, według której Solon miał wprowadzić „losowanie wśród kandydatów uprzednio wybranych przez każdą z *phylai*”, część badaczy jest zdania, że jest to czysta spekulacja. Inni natomiast przypuszczają, że opiera się ona bądź na jakiejś ustawie Solona, bądź na tradycji ustnej godnej zaufania. Argumenty i jednych, i drugich są dobre. Trudno rozstrzygnąć, które są lepsze.

Inną nowością rozdziału 8 jest to, że w ramach rozważań o *archai* (funkcjach politycznych) informuje, iż „Solon ustanowił radę czterystu, po stu z każdej *phyle*” (8,4). Po tym zdaniu, nic więcej nie powiedziawszy o tej nowej radzie, autor przechodzi do omówienia zadań, jakie Solon powierzył innej radzie, radzie Areopagu, która miała istnieć od najdawniejszych czasów. Jak wszyscy badacze zauważyli, Arystoteles, w księdze II „Polityki”, nie wymienia wcale rady czterystu, lecz tylko radę Areopagu. Co więcej, sam autor *Ath.pol.* w rozdziale poprzednim, gdzie pisze o stopniowaniu praw politycznych w zależności od cenzusu majątkowego, wymienia „wielkie funkcje” oraz zgromadzenie i trybunały, ale nie wymienia rady czterystu. Te konstatacje, wraz z faktem, że (jak zobaczymy) informacje, jakie Plutarch podaje o funkcjach rady czterystu nie wzbudzają zaufania, skłoniły część uczonych do odmówienia wiary informacji o stworzeniu rady czterystu. Inni jednak przytoczyli różne argumenty za przyjęciem tej informacji. Wśród tych dwa wydają mi się szczególnie ważne.

Po pierwsze zwrócono uwagę, że w opowiadaniu Herodota (V, 72) o walce między Izagorasem, popieranym przez króla spartańskiego Kleomenesem, a Klejstenesem, który „przyłączył *demos* do swojego stronnictwa”, rada odgrywa rolę bardzo ważną. Pomimo, że Klejstenes wycofał się był z Attyki — pisze Herodot — „Kleomenes przybył do Aten z niewielkim oddziałem, a po przybyciu wygnał, jako

²⁸ W tej dyskusji uczeni biorą pod uwagę w szczególności dwa inne ustępy *Ath.pol.*: 22,5 oraz 26,2.

obciążone zmagają religijną, siedemset rodzin — te, które mu wskazał Izagoras. To uczyniwszy, próbował następnie obalić radę i chciał powierzyć funkcje polityczne (*archai*) trzystu osobom, mianowicie członkom stronnictwa Izagorasa. Ponieważ jednak rada się temu przeciwstawiła i odmawiała posłuszeństwa, Kleomenes i Izagoras oraz członkowie jego stronnictwa zajęli akropol. Pozostali Ateńczycy, doszedłszy między sobą do jednakowego stanowiska, oblegali ich przez dwa dni; w trzecim dniu ci spośród obleżonych, którzy byli Lacedemończykami, wyszli z terytorium na podstawie umowy”. Część badaczy utrzymuje, że mówiąc o radzie Herodot miał na myśli radę czterystu, która według *Ath.pol.* stworzona została przez Solona. Inni natomiast sądzą, że miał on na myśli radę pięciuset, skoro z jego opowiadania w V, 69-70 wynika, że jego zdaniem Klejstenes zrealizował swoje reformy (a więc ustanowił radę pięciuset) bezpośrednio przed interwencją spartańską. C. H i g n e t t wreszcie utrzymuje, że Herodot miał na myśli radę Areopagu. Ta ostatnia hipoteza wydaje mi się najslabsza: pisząc dla publiczności drugiej połowy V w., Herodot nie mógł używać terminu „rada” (ἡ βουλή) bez żadnego dodatkowego określenia, jeśli chciał wskazać na Areopag. Uznaję natomiast za prawdopodobną hipotezę, według której Herodot był przekonany, że radą, która przeciwstawiła się Kleomenesowi i Izagorasowi, była nowa rada pięciuset. Z drugiej strony jednak — ponieważ jest dla nas oczywiste, że Klejstenes nie mógł mieć czasu na przeprowadzenie swoich reform przed interwencją spartańską, i ponieważ opowiadanie *Ath.pol.* 20,3-5 i 21,1-2 odbiega od opowiadania Herodota w sprawie kolejności tych zdarzeń²⁹, opierając się widocznie na jakiejś *Atthis* — przypuszczam, że w tym punkcie bądź przez ten nurt ustnej tradycji, który był dostępny Herodotowi, bądź przez samego Herodota zniekształcone zostało wspomnienie o realnym fakcie, i że faktem tym był opór stawiony przez radę czterystu Izagorasowi i Kleomenesowi, dążącym do ustalenia nowego reżymu po wypędzeniu Klejstenesa z Attyki. Na końcu tego artykułu postaram się pokazać, że rada czterystu mogła mieć dobre powody, by w taki sposób się zachować.

Po drugie zwrócono uwagę, że według *Ath.pol.* 31,1 komisja stu, wybrana przez oligarchiczne zgromadzenie pięciu tysięcy pod koniec 412 r. dla przygotowania projektu nowego ustroju, przedstawiła, oprócz projektu na przyszłość, projekt na chwilę bieżącą, który zawierał, między innymi, następującą propozycję: „niech członkami rady będzie czterystu według zwyczaju przodków (κατὰ τὰ πρόγῳνα), czterdziestu z każdej *phyle*, spośród uprzednio wyselekcjonowanych, mianowicie tych, których członkowie *phylai* wybiorą (ἐκ προκρίτων οὐς ἂν ἔλωνται οἱ φυλῆται)”. Zdaniem części uczonych propozycja ta dowodzi, że pod koniec V wieku byli tacy, którzy sądzą, iż zanim Klejstenes stworzył radę pięciuset, istniała rada czterystu. Inni natomiast sądzą, że *Ath.pol.* 31 referuje fikcyjny dokument i że ten miał taki sam charakter, jak ideologiczne konstrukcje pochodzenia oligarchicznego, dotyczące „ustroju przodków”. Z tych dwóch opinii wolę zdecydowanie pierwszą, a to z różnych powodów, przede wszystkim dlatego, że omawiany tu projekt ustrojowy przedstawia się jako rozwiązanie tymczasowe, przeznaczone do tego, by ustąpić wkrótce miejsca trwałemu ustrojowi, zarysowanemu w projekcie, o którym mowa w rozdziale 30.

²⁹ Próby niektórych badaczy, by zaprzeczyć istnieniu takiej rozbieżności, wydają mi się jawnie nieudane. Słowa „wtedy właśnie stojąc na czele demosu”, którymi w *Ath.pol.* 21,1 zaczyna się przedstawienie reform Klejstenesa, nawiązują oczywiście (po zamknięciu małej dygresji) do zdania w rozdziale 20,4 „gdy *demos* stał się panem sytuacji, Klejstenes był przywódcą i patronem demosu”; to zdanie zaś odnosi się oczywiście do momentu tuż po wypędzeniu Spartan i po powrocie Klejstenesa i innych wygnańców — czyli po wydarzeniach, o których mowa bezpośrednio przedtem (20,3).

Z tych powodów uważam za bardzo prawdopodobne, że w V wieku — a więc zanim pojawiła się idea czyniąca z Solona twórcę „ustroju przodków” — istniała tradycja ustna, według której rada pięciuset, stworzona przez Klejstenesa, zastąpiła radę czterystu. Nie możemy jednak mieć pewności, że w V wieku tradycja ta stworzenie rady czterystu przypisywała Solonowi. Nie da się chyba wykluczyć ewentualności, że dopiero nieco później tradycja ta przyjęła tę formę, która jest poświadczona przez omawiany *passus Ath.pol.*

Jest poza dyskusją, że *boule* wybrana przez ogół obywateli była czymś wyobraźnym w czasach Solona. Świadczy o tym, jak wielu już zauważyło, słynna ustawa zapisana na steli znalezionej na wyspie Chios i dająca się paleograficznie datować na drugą ćwierć VI w.³⁰ Ustawa ta omawia między innymi kwestię ἔκκλητοι δίκαι, czyli wyroków wydanych przez urzędnika i od których jedna ze stron, lub obie strony odwołały się do sądu; stanowi ona, że każdego miesiąca, w trzecim dniu po święcie siódmego dnia (święcie ku czci Apollina) ma się zbierać βολή ή δημοσίή επιθώιος λεκτῆ πεντήκοντ' ἀπό φυλής, „ta rada, która jest organem ogółu obywateli, której zadaniem jest wymierzanie kar i która jest wybierana, po pięćdziesięciu z każdej *phyle*”: w tym dniu rada ta „ma się zajmować wszelkimi sprawami ogółu obywateli, a w szczególności wszelkimi wyrokami, od jakich odwołano się do niej w ciągu [ostatniego] miesiąca”. Mowa tu, jak widać, o radzie już istniejącej; jednakże fakt, że precyzuje się, iż jest ona „wybierana, po pięćdziesięciu z każdej *phyle*”, zdaje się sugerować, że jest to instytucja bądź niedawno stworzona, bądź niedawno zreformowana. Pamiętajmy również o jednym z wierszy poety współczesnego Solonowi, Alkajosa: we fragmencie 130b Voigt (130 Lobel-Page), Alkajos, zmuszony do opuszczenia swojej *polis*, skarży się, że żyje „życiem wieśniaczym” i mówi, że tęskni za głosem herolda, obwieszczającego zebranie zgromadzenia (*agora*) i rady (*bolla*). Jeżeli posiedzenia rady obwieszczane są przez herolda, prawdopodobnie idzie o liczne ciało, składające się z radnych wybranych przez ogół obywateli.

Nie jest więc bynajmniej niemożliwe, by Solon stworzył radę, składającą się z czterystu radnych. Możliwe jest jednak również, że taka rada istniała już przedtem, lub że Solon przekształcił radę już istniejącą, zmieniając sposób jej rekrutowania i/lub jej kompetencje³¹.

Poza informacjami, nie dającymi się pogodzić z tym, co Arystoteles pisze w księdze II „Polityki”, rozdział 8 *Ath.pol.* (w paragrafach 3-5) zawiera kilka informacji, których w „Polityce” po prostu nie ma i których Arystoteles nie mógłby w żadnym wypadku tam umieścić ze względu na bardzo zwięzły charakter tamtego tekstu. Choć są one ciekawe, nie mogę ich tutaj omawiać wyczerpująco. Ograniczę się do krótkiego wspomnienia o tym, co autor pisze na temat *naukrariai*. Twierdzi on, że w ustroju solońskim każda z czterech *phylai* podzielona była na trzy *trittyes* i na dwanaście *naukrariai* (nie przedstawia on jednak tej organizacji jako innowacji wprowadzonej przez Solona). O *naukrariach* pisze: „Urzędnikami na czele *naukrarii* byli *naukraroi* — urząd, zajmujący się *eisphorai* [czyli dochodami, pochodzącymi z nadzwyczajnych podatków] i bieżącymi wydatkami; to z tego powodu w tych

³⁰ R. Meiggs i D. Lewis, *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century B.C.*, Oxford 1969, n°8, s. 14-17.

³¹ E. Meyer, op. cit. t. III², s. 608, przypuszczał, że Solon rozszerzył radę πρυτάνεις τῶν ναυκράρων, której istnienie w okresie przed Solonem można by wywnioskować z Herodota V, 71 (Herodot twierdzi, że za czasów sprawy Kylona władza w Atenach była w rękach πρυτάνεις τῶν ναυκράρων). Hipoteza ta jednak jest zbyt ryzykowna. Sądzę zresztą, że herodotowy *passus* jest nieautentyczny.

spośród ustaw Solona, których [Ateńczycy] już nie stosują, napisane jest w wielu miejscach: 'niech *naukraroi* pobierają' oraz 'niech koszty będą pokrywane z funduszu srebra naukrarów (*ἀναλίσκειν ἐκ τοῦ ναυκραρικοῦ ἀργυρίου*)'". („Srebro” wymienione w tej ostatniej ustawie nie miało jeszcze postaci monet, nie były one jeszcze używane w Atenach Solona³²). Wilamowitz dowodził przy pomocy przekonywujących argumentów³³, że autor *Ath.pol.* nie szukał informacji o naukrarach bezpośrednio w ustawach Solona, lecz znalazł je w „Atthis” Kleidemosia lub Androtiona. Stwierdzamy tu więc, że attydografowie zajrzeli do niektórych, nieaktualnych już ustaw solońskich, traktując je jako źródła historyczne.

W rozdziale 9 autor *Ath.pol.* wskazuje te spośród zmian wprowadzonych przez Solona, które były najbardziej korzystne dla demosu (*τὰ δημοτικώτατα*). Wymienia ich trzy. „Pierwszą i najważniejszą zmianą” był, jego zdaniem, zakaz pożyczania pod zastaw osoby dłużnika. Druga z tych zmian polegała na wprowadzeniu zasady, że każdy ma prawo wytoczyć proces w obronie kogokolwiek, kto by doznał krzywdy. Trzecia zmiana, „która, jak się uważa, najwięcej przyczyniła się do wzmocnienia ludu”, polegała na *ἡ εἰς τὸ δικάστηριον ἔφεσις*, czyli na wprowadzeniu prawa do odwołania się od wyroku urzędnika do trybunału: „albowiem, jeśli lud jest panem głosów [w sądzie], staje się panem rządów”.

Może wydawać się dziwnym, że wśród zmian najbardziej korzystnych dla demosu autor nie wymienił decyzji przyznania członkom czwartej klasy (*thetes*) prawa „uczestniczenia w zgromadzeniu i w trybunałach” (por. 7,3). Czy trzeba przypuścić, że idzie on tu za inną tradycją, niż ta, którą przyjął w rozdziale 7? Nie sądzę. Prawdopodobnie myślał on — choć tego nie mówi — że przyznanie takiego prawa tetom nie mogłoby odegrać decydującej roli w dziejach ustroju ateńskiego, gdyby pole działania trybunałów nie rozszerzyło się znacznie wskutek wprowadzenia prawa do odwołania się od wyroków urzędników (*epheisis*). Oczywiście autor zakłada, że w trybunałach ludzie z demosu, to znaczy obywatele czwartej klasy majątkowej, *thetes*, stanowili zawsze większość, ponieważ skład trybunałów określany był przez losowanie. Właśnie w ten sposób Plutarch (w „Żywocie Solona”, 18,2-3) interpretował to miejsce *Ath.pol.*³⁴, być może bez posługiwania się innymi tekstami.

Jest rzeczą prawdopodobną, że w budowaniu takiego obrazu dzieła Solona w zakresie wymiaru sprawiedliwości, jaki wynika z rozdziału 9 *Ath.pol.*, jaką rolę odegrała znajomość przynajmniej części autentycznych ustaw Solona, że wobec tego obraz ten może zawierać jakąś część prawdy. To, co A. Andrewes pisze o omawianym tu rozdziale³⁵, wydaje mi się rozsądne: *ἔφεσις (epheisis), in other contexts a controversial term, can only mean 'appeal' here; the 'court' is the ἡλιαία [heliaia] which we meet in Archaic laws cited by Lysias (X. 16) and Demosthenes (XXIV.105), from which descend Heliaea as the name of the principal law-court of Athens and the word ἡλιαστής [heliastes] to mean a juror. The word is cognate with ἁλία [halia] and the like, used in some other dialects to mean an*

³² A. Andrewes, op. cit., s. 383, pisze: *We do not know when Athens began to use silver, but it cannot have been as late as Solon's time, and mention of ναυκραρικὸν ἀργύριον in his laws shows that by then the state already dealt in silver.* Por. również komentarz *ad.loc.* w P.J. Rhodes, op. cit., s. 152-153.

³³ U. von Wilamowitz, op. cit., t. I, s. 51-52.

³⁴ To, że Plutarch interpretował omawiany tu urywek *Ath.pol.*, jest tym bardziej prawdopodobne, że istnieje ścisła analogia między *Ath.pol.* 9,2 a Plutarchem. *Żywot Solona*, 18,4.

³⁵ A. Andrewes, op. cit., s. 388.

assembly, and the general opinion is certainly right, that the court instituted by Solon was the whole assembly sitting in a judicial capacity. Sądzę tylko, że jedno uściślenie i jedno zastrzeżenie są potrzebne. Po pierwsze, nie wahałbym się nazywać „solońskimi” te ustawy, do których Andrewes odsyła kwalifikując je ostrożnie jako „archaiczne” (Lizjasz w X, 15-19 traktuje jako solonowe kilka norm prawnych, których terminologia jest do tego stopnia archaiczna, że mówca czuje się zmuszony do wyjaśnienia jej sensu sędziom). Po drugie, uważam, że w zgromadzeniu — obojętne, czy funkcjonowało w charakterze trybunału, czy też zajmowało się innymi sprawami — po reformach Solona ludzie ubożsi od *zeugitai* nie mieli prawa uczestniczyć. Wskazałem powyżej powody, dla których myślę, że *demos* z czasów Solona był całkiem inny, niż *demos*, do którego się odnoszą Arystoteles w „Polityce” i autor *Ath.pol.*

Zauważmy wreszcie, że jeżeli, jak wielu dziś sądzi, prawo do *epheisis* wprowadzone przez Solona umożliwiało odwołanie się od wyroków urzędników do zgromadzenia ogółu obywateli, to było ono analogiczne do prawa, o którym jest mowa w inskrypcji archaicznej znalezionej na Chios (por. wyżej), przewidującym odwołanie się do *βολή η δημοσίη*, do „tej rady, która jest organem ogółu obywateli”. Analogiczne, ale nie identyczne.

Przed zamknięciem naszych wywodów o *Ath.pol.*, weźmy jeszcze pod uwagę rozdział, który następuje bezpośrednio po części poświęconej Solonowi, mianowicie rozdział 13. Zawiera on informacje, które dotyczą naszego tematu, ponieważ odnoszą się do sytuacji stworzonej przez reformy Solona.

Ath.pol. 13,1-2 opowiada o wewnętrznych walkach (*stasis*), które ponownie wybuchły w kilka lat po archontacie Solona. Do ich skutków należą, według autora, dwie *anarchiai* (czyli dwa lata bez archonta eponima), a także inne jeszcze poważne naruszenie zwykłego porządku politycznego. O wydarzeniach tych autor pisze w następujący sposób: „W piątym roku po archontacie Solona [Ateńczycy] nie wybrali archonta z powodu *stasis*, i znów w piątym roku [po tym fakcie], z tego samego powodu, uczynili *anarchia*; wybrany archontem po upływie tak samo długiego okresu po tym fakcie [czyli w piątym roku po tej drugiej *anarchia*], Damasias piastował urząd przez dwa lata i dwa miesiące, aż został zdjęty z niego siłą; wtedy postanowili wybrać, z powodu *stasis*, dziesięciu archontów — pięciu z *eupatridai* [= z potomków szlachejnych przodków], trzech z *agroikoi* [= z mieszkańców wsi] i dwóch z *demiourgoi* [= rzemieślników] — i ci byli archontami w roku po Damasiasie [czyli w roku po drugim archontacie Damasiasa, przez dziesięć miesięcy po jego wypędzeniu]. Z tego widać, że archont miał bardzo wielką władzę: okazuje się bowiem, że o ten urząd ciągle toczyli ze sobą walkę [*stasis*]”.

Warto podkreślić — ponieważ uczeni często tym się nie przejmują, albo tego nie dostrzegają — że tekst jednoznacznie mówi, iż Ateńczycy postanowili wybrać dziesięciu archontów (zamiast jednego archonta eponima) jednorazowo, w danej chwili: autor użył aorystu (czyli formy dokonanej) *ἐλέσθαι*, „wybrać”, a nie tzw. czasu terażniejszego (lepiej: formy niedokonanej) *αἰρείσθαι*, „wybierać”. Innymi słowy tekst przedstawia wybór dziesięciu archontów jako izolowany epizod, zamknięty w ramach dziesięciu miesięcy określonego roku.

Wielu badaczy — przynajmniej od czasu ukazania się książki F. J a c o b y' e g o o „*Atthides*”³⁶ — sądzi, moim zdaniem słusznie, że informacje o dwóch *anarchiai*, o dwóch latach i dwóch miesiącach archontatu Damasiasa oraz o odstępach czasowych między tymi nieprawidłowymi zdarzeniami, muszą ostatecznie

³⁶ F. J a c o b y, *Atthis. The local chronicles of ancient Athens*, Oxford 1949, s. 174-175.

pochodzić z oficjalnej listy archontów eponimów, i że autor *Ath.pol.* zaczerpnął je z któregoś z dzieł o lokalnych dziejach Aten.

Niepokojąca jest wprawdzie czasowa regularność pojawiania się trzech wspomnianych w tekście zdarzeń nieprawidłowych: „w piątym roku po...”, „i znów w piątym roku po...”, „po upływie tak samo długiego okresu po...”. To budzi podejrzenie. Ale nie widać, dlaczego tradycja ustna lub attydografowie mieliby wymyśleć taki rytm czasowy: żadnych trafnych analogii nie znajduję. Przyjmijmy, że tak dziwnie się złożyło w rzeczywistości.

Badacze zauważyli, że wymieniony w tym tekście podział na *eupatridai*, *agroikoi* i *demiourgoi* podobny jest do legendarnego podziału funkcjonalnego na *eupatridai*, *geomoroi* i *demiourgoi* — podziału, którego, według Plutarcha („Żywot Tezeusza”, 25), dokonał Tezeusz, by organizować społeczeństwo ateńskie, i który wymieniony jest również (bez imienia Tezeusza, ale z odesłaniem do czasów pradawnych) przez leksykografa Polluksa (VIII,111: Pollukus nazywa te trzy grupy *ethne*, co możemy tłumaczyć z grubsza jako „kasty”). Sądzę jednak, że podobieństwo to jest iluzoryczne.

Podział funkcjonalny, o którym mówią Plutarch i Polluks, podobnie jak podział funkcjonalny na dwie grupy, *georgoi* i *demiourgoi*, o którym mówiła *Ath.pol.* w zaginionej części początkowej (wiemy to ze świadectw zebranych w tak zwanym fragmencie 2), jest jawnie sztuczną konstrukcją, tyleż erudycyjną, co arbitralną. To samo trzeba powiedzieć o podziale, o którym mowa w haśle *eupatridai* leksykonu „Lexeis rhetorikai” („Anecdota Graeca”, wyd. I. B e k k e r, I, s. 257) oraz (z minimalnymi wariantami) leksykonu „Etymologicum Magnum” (s. 395 G a i s f o r d): „*eupatridai* nazywano tych, którzy mieszkali w mieście, należeli do rodu królewskiego i zajmowali się kultem; *georgoi* [tak w rękopisie, ale należy chyba — ze względu na następne zdanie — czytać *geomoroi*] nazywano mieszkańców reszty kraju; *epigeomoroi* nazywano kastę rzemieślniczą”. Słowo *epigeomoroi*, które miałyby chyba znaczyć „ci, którzy stanowią dodatek do *geomoroi*, do rolników”, nie występuje w żadnym innym tekście; jest ono oczywiście wynalazkiem jakiegoś erudyty. Zresztą słowo *geomoros* też w wyżej cytowanych tekstach Plutarcha i Polluksa oraz (jeśli moja poprawka jest słuszna) w przytoczonym haśle *eupatridai* dwóch leksykonów jest oznaką erudycyjnej sztuczności; wprawdzie występuje ono również w innych tekstach, ale normalnie znaczy „właściciel ziemi”; tylko w poezji hellenistycznej jest czasami używane jako wyszukany odpowiednik banalnego słowa *georgos*, „rolnik”³⁷.

Nic nie wskazuje, by wzmianka w *Ath.pol.* 13,2 odnosiła się do funkcjonalnego trójpodziału, który miał zostać stworzony przez Tezeusza. Po pierwsze, jeżeli wolno polegać na świadectwach zebranych w tak zwanym fragmencie 2, zaginiona część *Ath.pol.* musiała mówić, odnośnie czasów najstarszych, o dwóch grupach, *geomoroi* i *demiourgoi*, a nie o trzech; nie sposób zaś udowodnić hipotezy, przyjętej przez wielu badaczy, według której Plutarch, pisząc o trójczłonowym podziale dokonanym przez Tezeusza („Żywot Tezeusza”, 25,1-3), miał się oprzeć na nie posiadany przez nas urywek *Ath.pol.*, który miałby zawierać informację o tym, że Tezeusz przekształcił pierwotny podział dwuczłonowy na podział trójczłonowy, wyodrębniając grupę *eupatridai*. Po drugie, w *Ath.pol.* 13 autor wcale nie mówi, że w latach po reformach Solona ogół obywateli ateńskich składał się bez reszty

³⁷ Por. mój artykuł *Citoyens et libres non-citoyens dans les cités coloniales à l'époque archaïque. Le cas de Syracuse*, [w:] *L'étranger dans le monde grec* t. II, wyd. R. L o n i s, Nancy 1992, s. 43-85, zwłaszcza 48-49.

z trzech grup, *eupatridai*, *agroikoi* i *demiourgoi*, co by było oczywiście nie do pogodzenia z opowiadaniem o czterech klasach majątkowych (z których czwarta, według autora, nie miała prawa piastować żadnego urzędu). Wprawdzie w jego utworze nie brak poważnych sprzeczności, ale tylko wtedy mamy prawo przypisać mu sprzeczność, gdy nie możemy tego uniknąć. Wreszcie, używane w omawianym urywku słowo *agroikos* nie pojawia się w żadnym z cytowanych tekstów, zawierających podział funkcjonalny (trój- czy dwuczłonowy) najstarszego społeczeństwa ateńskiego. Znaczenie tego słowa nie pokrywa się ze znaczeniem słowa *georgos* lub *geomoros*, „rolnik”. *Agroikos* znaczy „mieszkający na wsi”. Człowiek, do którego stosuje się to słowo, jest przez nie charakteryzowany nie jako ktoś, kto uprawia lub posiada ziemię, lecz jako ktoś, kto mieszka na wsi, a nie w mieście. Wiadomo, że ludzie elity mieszkali w mieście (por. np. Arystofanesa „Chmury”, 41-55, zwłaszcza 46-47: „a potem posłubiłem, ja, mieszkaniec wsi [*agroikos*], wnuczkę Megaklesa syna Megaklesa, z miasta”). Użycie tego słowa w *Ath.pol.* 13,2 wydaje mi się świadczyć, że tu nie mamy do czynienia z podziałem funkcjonalnym społeczeństwa.

Odnoszę wrażenie, że pisząc o składzie społecznym zespołu dziesięciu archontów, którzy urzędowali przez dziesięć miesięcy w „roku po Damasiasie”, autor *Ath.pol.* biernie powtarza informację, którą znalazł w jakiejś „*Atthis*”, nie troszcząc się o wyjaśnienie, kiedy zaczęto w Attyce odróżniać te trzy grupy i dawać im takie nazwy. Jeśli idzie o hipotetyczną „*Atthis*” nie sposób oczywiście ustalić, czy wzmianka o archontach należących do tych trzech grup mieściła się lepiej w kontekście opowiadania.

Informacja o dziesięciu archontach i ich przynależności społecznej jest dla nowoczesnych historyków dziwna i kłopotliwa: niełatwo jest bowiem znaleźć dla niej miejsce w naszych wyobrażeniach o funkcjonowaniu instytucji politycznych ani tym bardziej o strukturze społeczeństwa ateńskiego VI wieku. Po to, by uczynić ją strawniejszą, wymyślono dwie hipotezy alternatywne, które miały i mają nadal duże powodzenie. E. C a v a i g n a c³⁸ dowodził, że omawiany tu *passus* powstał z błędnego rozumienia nie znanej nam skądinąd informacji, według której, po zdjęciu Damasiasa z urzędu, Ateńczycy postanowiliby, że w tym roku (a może i w przyszłości? tego Cavaignac nie precyzuje), grupa dziesięciu kandydatów, których każda z czterech *phylai* wybierała i którzy brali udział w losowaniu, mającym wyznaczyć kolegium dziewięciu archontów (por. *Ath.pol.* 8,1), ma się składać z pięciu *eupatridai*, trzech *agroikoi* i dwóch *demiourgoi*; postanowienie to oznaczałoby koniec walk między arystokratami a bogatymi nie-arystokratami. L. G e r n e t natomiast³⁹ starał się udowodnić, że w interesującym nas urywku autor wziął za informację o przeszłości czystą fikcję, świadomie stworzoną na podstawie teorii politycznych kursujących pod koniec V wieku i operujących koncepcją podziału funkcjonalnego społeczeństwa.

Hipoteza Gerneta nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego i po co rzekoma konstrukcja fikcyjna została przyczepiona do bardzo krótkiego okresu, do dziesięciu miesięcy po wypędzeniu Damasiasa. Hipoteza Cavaignaca z kolei nie jest w stanie wyjaśnić ani jak się stało, że tradycja ustna zachowała wspomnienie o tak skomplikowanej procedurze, która w żadnym wypadku nie mogłaby być stosowana przez długi czas, ani jak się stało, że ta sama tradycja wypaczyła je tak gruntownie. Po-

³⁸ E. C a v a i g n a c, *La désignation des archontes athéniens jusqu'en 487*, „*Revue de Philologie*”, s. II, t. XLVIII, 1924, s. 144-148.

³⁹ L. G e r n e t, *Les dix archontes de 581*, „*Revue de Philologie*”, s. III, t. XII, 1938, s. 216-227.

nadto, obu hipotezom możemy dzisiaj postawić następujący zarzut: skoro dzisiaj jest dla nas jasne (przede wszystkim dzięki badaniom Jacoby'ego), że informacje o dwóch *anarchiai* oraz o nieprawidłowym archontacie Damasiasa musiały być zarejestrowane na oficjalnej liście archontów eponimów i że z tej listy trafiły do którejś z „Athides”, a stąd do *Ath.pol.*, trzeba przypuścić, że informacja o dziesięciu archontach wybranych na okres dziesięciu miesięcy w „roku po Damasiasie” ma takie samo pochodzenie; jeżeli zaś to przyjmujemy, staniemy przed następującą alternatywą: albo przypuścić, że również informacja o składzie społecznym zespołu tych dziesięciu archontów była zarejestrowana na oficjalnej liście archontów eponimów; albo przypuścić, że dzięki temu, iż na tej liście uwieczniony był niezwykle epizod wyboru dziesięciu archontów, tradycja ustna przechowała, aż do czasu powstania „Athides”, wspomnienie o pięciu *eupatridai*, trzech *agroikoi* i dwóch *demiourgoi*.

Druga hipoteza wydaje mi się lepsza niż pierwsza, zarówno dlatego, że adnotacje, które zapewne znajdowały się na oficjalnej liście archontów, musiały być skrajnie zwięzłe, jak i dlatego, że nie wydaje mi się prawdopodobne, by słowa *eupatridai*, *agroikoi* i *demiourgoi* były terminami oficjalnymi, mogącymi się pojawić na liście archontów: przypuszczam raczej, że należały one do języka debat i polemik politycznych i że jako takie zachowały się w tradycji ustnej.

Nie można wprawdzie mieć absolutnej pewności, że informacja o składzie społecznym zespołu dziesięciu archontów urzędujących w „roku po Damasiasie” nie została arbitralnie wymyślona przez jakiegoś attydografa. Hipoteza ta wydaje mi się jednak skrajnie nieprawdopodobna: nie mogę sobie wyobrazić, po co jakiś attydograf miał wprowadzić taki pomysł do rzetelnej informacji, zaczerpniętej z listy archontów eponimów.

Trzeba więc traktować całość informacji podanych w *Ath.pol.* 13,2 jako godną zaufania.

W mojej analizie *Ath.pol.* pozostawiłem świadomie na boku bardzo ważne pytania: jaki jest stosunek między *pelatai kai hektemoroi*, o których autor pisze tylko w rozdziale 2, gdzie przedstawia sytuację społeczną z czasów „dawnego ustroju”, a *thetes*, o których pisze w rozdziale 7 referując reformy ustrojowe dokonane przez Solona? o jakiej grupie społecznej pozbawionej praw obywatelskich myśli autor w rozdziale 21, w którym twierdzi, że celem, dla którego Klejstenes stworzył nowy system *phylai* i wprowadził instytucję demów, było rozszerzenie ciała obywatelskiego?

Po to, by zajmować się tymi problemami, trzeba by skupić uwagę na tej części społeczeństwa ateńskiego, która przed reformami Solona nie należała do ciała obywatelskiego i spróbować zrozumieć, co Solon zrobił odnośnie tych ludzi. Tą sprawą zajmę się w innym studium. Na razie mogę tylko powiedzieć, że moje badania doprowadziły mnie do następujących wniosków⁴⁰: w rozdziale 2 oraz w rozdziałach 20-21 autor *Ath.pol.* oparł się na jakimś dziele attydograficznym, które opowiadało, że Solon dał wolność chłopom zależnym, nie dając im jednak obywatelstwa, i że potomkowie tych ludzi, razem z resztą ubogich Ateńczyków, otrzymali prawa obywatelskie od Klejstenesa; natomiast w rozdziałach dotyczących Solona autor oparł się na dziele (lub dziełach), które nie mówiło(-ły) wcale o istnieniu grupy społecznej chłopów zależnych i opowiadało(-ły), że Solon nadał *thetes* prawa obywatelskie.

⁴⁰ Trochę więcej — ale nie wyczerpująco — napisałem na ten temat w artykule *Le prime reazioni (1891-1898) al racconto dell'Athenaion Politeia su Atene arcaica e in particolare sulle riforme di Clistene*, [w:] *L'Athenaion Politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, wyd. G. Maddoli, Napoli 1994, s. 219-239.

3. Plutarch, „Żywot Solona”

Dla napisania swojego „Żywota Solona”⁴¹, Plutarch, autor uczony i sumienny, wykorzystał bezpośrednio liczne dzieła: na pewno *Ath.pol.*, niektóre biografie z epoki hellenistycznej, których nie posiadamy, zwłaszcza biografię napisaną przez Hermipposa, która musiała zawierać sporo materiału erudycyjnego, ponadto niektóre dzieła z okresu hellenistycznego o charakterze wyłącznie erudycyjnym (jak np. dzieło Polemona „O *aksones* Solona”), których też nie posiadamy; zapewne czytał również niektóre z „*Atthides*”.

W rozdziale 14,3 Plutarch pisze, że na rok, który miał nastąpić po archontacie Philombrotosa (zauważmy, że tej daty nie ma w *Ath.pol.*), Solon wybrany został „zarazem archontem i rozjemcą, i ustawodawcą”. Potem, w rozdziałach 15-16, przedstawia „pierwsze posunięcie” Solona, mianowicie skasowanie istniejących długów i zakaz pożyczania pod zastaw osoby dłużnika. Twierdzi, że po tym posunięciu zarówno bogaci jak i ubodzy byli niezadowoleni — pierwsi z powodu poniesionych strat, drudzy dlatego, że otrzymali mniej, niż się spodziewali; ale że w końcu Ateńczycy zrozumieli, iż Solon dobrze postąpił, wskutek czego urządzili publiczną uroczystość ofiarną, którą nazwali *Seisachtheia*, i „mianowali Solona reformatorem ustroju i ustawodawcą” (16,5). Zauważmy, że zarówno informacji o uroczystości zwanej *Seisachtheia*, jak i informacji, że po tej uroczystości Solonowi powierzono drugą misję, szerszą od pierwotnej, brak w *Ath.pol.*

Przedstawiając działalność Solona w tej drugiej fazie, Plutarch opowiada w rozdziale 17, że Solon najpierw zniósł wszystkie ustawy Drakona z wyjątkiem tych, które dotyczyły zabójstwa; a w rozdziale 18 pisze: „Potem Solon, chcąc pozostawić wszystkie urzędy w ręku bogatych, tak jak one były, ale jednocześnie chcąc ustroj, w którym *demos* nie miał żadnego udziału, uczynić mieszanym pod innymi względami (τὴν δ' ἄλλην μεῖξαι πολιτείαν, ἧς ὁ δῆμος οὐ μετείχεν), wziął [jako kryterium] cenzusy obywateli (ἔλαβε τὰ τιμήματα τῶν πολιτῶν) i uszeregował jako pierwszych tych, którzy uzyskiwali pięćset miar produktów sypkich i płynnych razem wziętych i nazwał ich *pentakosiomedimnoi*; jako drugich — tych, którzy byli w stanie utrzymać konia lub uzyskiwać trzysta miar, i tych nazywano członkami klasy *hippeis*; *zeugitai* zostali nazwani ci z trzeciego cenzusu, który wynosił dwieście miar łącznie. Wszyscy inni nazywali się *thetes*; im nie dał żadnego urzędu; mieli oni udział w życiu obywatelskim [lub w prawach obywatelskich: τῆς πολιτείας] tylko przez to, że uczestniczyli w zgromadzeniu i byli sędziami. Na początku to się wydawało być niczym, ale później okazało się ogromnie ważne: albowiem większość sporów trafiała do sędziów, ponieważ nawet we wszystkich tych sprawach, których rozsądzenie przydzielił urzędnikom, dał on każdemu prawo odwołania się do trybunału”.

Ogólnie rzecz biorąc to, co Plutarch pisze w tym rozdziale, idzie dość wiernie za *Ath.pol.* Jedyna ważna różnica polega na tym, że Plutarch nie twierdzi, iż podział na cztery klasy majątkowe istniał już przed reformami Solona; wręcz odwrotnie, używając aorystu προσηγόρευσε, „nazwał”, i ὠνομάσθησαν, „zostali nazwani”, sugeruje on, że podział został wprowadzony przez Solona, choć trzeba przyznać, że zdanie ἔλαβε τὰ τιμήματα τῶν πολιτῶν, „wziął cenzusy obywateli”, nie jest pod

⁴¹ Podstawowe wydanie: *Plutarchi Vitae parallelae* t. I, 1, wyd. K. Ziegler, Lipsiae 1960. Bardzo pożyteczne są wstęp i komentarz L. Piccirilli ego w: *Plutarco, Vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano 1977, choć ta bardzo uczona praca nie wydaje mi się zadowalająca w wielu sprawach.

tym względem jednoznaczne. To ostatnie zdanie zresztą jest kłopotliwe pod innym względem: jeżeli założyć, że pisząc τῶν πολιτῶν Plutarch zastanawiał się dobrze nad tym, co pisze, trzeba by z tego zdania wyciągnąć wniosek, że w jego przekonaniu ludzie, których Solon zaliczył do klasy *thetes*, byli już obywatelami, zanim otrzymali od Solona prawo uczestniczenia w zgromadzeniu i w trybunałach — innymi słowy byli *politai*, tyle że nie mającymi żadnego udziału w *politeia*. Byłoby to jednak dziwne. Przypuszczam raczej, że tylko przez nieuwagę Plutarch wyraził się tu w taki sposób.

Informację nową i ciekawą, dotyczącą podziału na klasy majątkowe, Plutarch podaje nieco dalej, w rozdziale 23,3, jeżeli poprawimy tekst tak, jak zaproponował U. Wilcken. Wyraziwszy przypuszczenie, że skromność kar pieniężnych ustalonych przez ustawy Solona jest tylko pozorna i że w rzeczywistości moneta w tamtych czasach, będąc jeszcze rzadka, miała wartość o wiele większą niż w teraźniejszości, Plutarch tak rozumuje, według tekstu przekazanego przez rękopisy: „Dla oszacowania ofiar [lub: zwierząt ofiarnych] [εἰς μὲν γὰρ τὰ τιμήματα τῶν θυσιῶν] liczy on [Solon] jedną owcę i (=lub) jedną drachmę jako równowartość jednego medymnu; temu zaś, kto by wygrał w zawodach istmijskich, kazał dać sto drachm, zwycięzcy w zawodach olimpijskich — pięćset drachm, temu kto by przyniósł [zabitego] wilka — pięć drachm, temu zaś, kto by przyniósł wilcze szczenię — jedną drachmę; pięć drachm, jak twierdzi Demetrios z Faleronu było ceną wołu, a jedna drachma — ceną owcy. Ceny [τιμᾶς], jakie on [Solon] ustala w jedenastym *akson* dla wyborowych zwierząt ofiarnych [τῶν ἐκκρίτων ἱερείων], są naturalnie wielokrotnie wyższe [od tych, jakie podaje Demetrios], ale nawet one są niskie w porównaniu z dzisiejszymi cenami”. Pierwsze z tych zdań jest bardzo dziwne; stanie się zupełnie naturalne, jeśli przyjąć, za Wilckenem⁴², że Plutarch napisał nie θυσιῶν, lecz οὐσιῶν. Wtedy zdanie znaczy: „Dla oszacowania majątków liczy on jedną owcę lub jedną drachmę jako równowartość medymnu”. Koniektura Wilckena jest potrzebna i słuszna.

Jasne jest, że wszystkie te informacje zaczerpnięte zostały z archaicznych ustaw przypisanych Solonowi. Nie możemy ustalić, czy wszystkie Plutarch znalazł w dziele Demetrios'a; możliwe, że miał w rękę prace także innych erudytów (na przykład, Polemona, „O *aksones* Solona”). Z trudności, jakie rodzą się, gdy ustawy te przypisać zechcemy Solonowi,⁴³ najpoważniejsza polega na tym, że zawody istmijskie wedle „Chronicon” św. Hieronima miały zostać założone w 581 r., a więc w trzynaście lat po archontacie Solona. Wydaje mi się jednak, że możemy zasadnie przypuścić, iż pierwsza z tych informacji (zestawienie wartości jednej drachmy, jednej owcy i jednego medymna) pochodzi z autentycznej ustawy Solona tak samo, jak informacja o ustawie zapisanej na „jedenastym *akson*”. Jeżeli tak, to mamy tu — jak zauważył Wilcken — cenną wskazówkę: pozwala nam ona stwierdzić, że ustawy Solona określały, w jaki sposób te składniki dochodów obywateli, które nie

⁴² U. Wilcken, *Zu Solons Sokratzungsklassen*, „Hermes” t. LXIII, 1928, s. 236-238. P.J. Rhodes, op. cit., s. 142, twierdzi, że C.M.A. van den Oudenrijn w „Mnemosyne”, s. IV, t. V, 1952, s. 19-27, wykazał przekonująco, że ten passus Plutarcha dotyczy zwierząt ofiarnych i że koniektura Wilckena jest niesłuszna. Nie mogłem przeczytać artykułu van den Oudenrijna; wydaje mi się jednak oczywiste, że Wilcken ma rację. O cenach zwierząt ofiarnych jest mowa w ustawie wymienionej przez Plutarcha trochę dalej (23,4), ale jest rzeczą jasną, że Plutarch nie utożsamia tej ustawy z tą, którą wymienił wcześniej (23,3), ani nie ustanawia żadnego związku między jedną a drugą. Trzeba ponadto zwrócić uwagę, że τιμήματα jest terminem technicznym, oznaczającym oszacowania dokonywane dla podziału na klasy majątkowe, albo same klasy majątkowe.

⁴³ Omawia je w sposób rozsądny P.J. Rhodes, op. cit., s. 133-134, przyp. 9.

pochodziły z uprawy zbóż, w tym również dochody rzemieślników, miały być przeliczane na medymny zboża.

Ktoś mógłby uważać za podejrzane wzmianki o drachmach. Niestosownie. Drachma wymieniona w tych archaicznych ustawach jest na pewno określoną, ustaloną wagowo, ilością niestemplowanego srebra⁴⁴. Przypomnę inny przypadek posłużenia się srebrem w ustawach Solona: *naukrarikon argyrion*, o którym pisze *Ath.pol.* 8,3.

W rozdziale 19 Plutarch pisze, że Solon stworzył radę Areopagu, a potem: „widząc, że *demos* jest pełen pychy i arogancji z powodu kasacji długów”, stworzył, oprócz tamtej, drugą radę, „wybrawszy stu ludzi z każdej z czterech *phylai*, i ustalił, że mają oni obradować przed zgromadzeniem i nie dopuszczać, by jakkolwiek sprawa została przedstawiona zgromadzeniu bez uprzedniej dyskusji; radę wyższą zaś [= radę Areopagu] ustanowił jako nadzorcę wszystkiego i strażnika ustaw, sądząc, że jeżeli *polis* będzie przycumowana do dwóch rad, jak gdyby do dwóch kotwic, będzie ona mniej rozhuśtywana przez fale i uczyni *demos* bardziej statecznym.” Do tego Plutarch dodaje: „Większość [pisarzy] twierdzi, że to Solon stworzył, jak powiedzieliśmy, radę Areopagu, a na ich korzyść zdaje się świadczyć przede wszystkim fakt, że Drakon nigdzie nie mówi o Areopagitach ani ich nie wymienia, lecz zawsze zwraca się do *ephetai*, gdy omawia sprawy dotyczące się zabójstwa. Jednakże ósma ustawa trzynastego *akson* brzmi dosłownie tak... [tu następuje cytat z ustawy]. Słowa te świadczą, na odwrót, że rada Areopagu istniała przed archontatem i ustawodawstwem Solona”.

Jeśli idzie o kompetencje rady czterystu, informacja podana przez Plutarcha nie budzi zaufania; jasne jest bowiem, że każdy pisarz, który by znał funkcje *boule* w *poleis* IV w. lub czasów późniejszych i który byłby przekonany, że Solon stworzył demokrację umiarkowaną, mógłby bez trudu wymyśleć to, co tu Plutarch podaje. Jeśli zaś idzie o cel, dla którego, według Plutarcha, Solon stworzył radę czterystu, niektórzy sądzą, że metafora (okręt zakotwiczony) i pewne sekwencje rytmiczne w zdaniach wskazują, iż to, co Plutarch pisze, jest parafrazą jakichś wersów jambicznych Solona. Hipoteza ta jest bardzo słaba; styl tego urywka mieści się bez trudu w zakresie możliwości stylistycznych Plutarcha⁴⁵.

III. PRÓBA KONSTRUKCJI HISTORYCZNEJ

Powyższa analiza świadectw Solona i o Solonie prowadzi do następujących wniosków:

1. Ponieważ informacja podana przez Arystotelesa, *Ath.pol.* i Plutarcha, zgodnie z którą Solon wprowadził zasadę timokratyczną, dobrze pasuje do aluzji zawartej w jednym z jego utworów poetyckich, możemy ją uważać za pewną. Dane dotyczące ilości zboża, mających służyć jako podstawa przy zaliczaniu obywateli do klasy *zeugitai* (200 medymnów jako minimum) bądź do klasy *hippeis* (300 medymnów jako minimum), wydają mi się godne zaufania (choć nie całkowicie pewne), zarówno z tych powodów, które wskazałem przy omawianiu *Ath.pol.* 7,3-4, jak i dlatego, że z Plutarcha („Żywot Solona” 23,3) wynika, iż przynajmniej w jed-

⁴⁴ W ten sposób usuwa się obiekcję wysuniętą przez W.R. C o n n o r a, op. cit., s. 47, przyp. 43: *The equivalencies in Plut.Sol.23,3 imply an economy making extensive use of coinage, hence considerably later than Solon's time.*

⁴⁵ Por. C. H i g n e t t, op. cit., s. 93.

nym z dzieł antykwarycznych, z których ten autor skorzystał, dyskutowany był jakiś *passus* z *aksones* Solona ustalający równowartość jednego medymna „dla oszacowania majątków”. Czyni to prawdopodobnym, że w ustawach Solona określone było minimum majątkowe jako podstawa zaliczenia obywateli do poszczególnych klas.

Jeśli używany był medymn o pojemności 43,49 litrów, to minimum dla *pentakosiomedimnoi* wynosiło 217,45 hl; dla *hippeis* — minimum 130,47 hl, zaś maximum — 217,015 hl; dla *zeugitai* minimum 86,98 hl, maximum 131,035. Jeżeli natomiast używany był medymn o pojemności 52,5 l, otrzymamy nieco wyższe liczby: 262 hl (lub więcej); od 157,5 do 261,975 hl; od 105 do 156,975 hl.

Jak wielu badaczy zauważyło, grupy *hippeis* i *zeugitai* musiały istnieć przed Solonem jako grupy o charakterze militarnym (jeźdźcy i ciężkozbrojni piechurzy); jest to tym bardziej oczywiste, jeśli uznać, że termin *zeugitai* powstał dla określenia hoplitów. Prawdopodobne jest jednak, że Solon wykorzystał te stare terminy, by oznaczyć dwie grupy o innym charakterze, określone na podstawie „oszacowania” dochodów w celu stopniowania praw politycznych. Termin *pentakosiomedimnoi*, jak większość badaczy sądzi, musi być nowym słowem, wprowadzonym przez Solona, ponieważ jest to słowo o odmiennym od poprzednich typie.

Jeśli to wszystko przyjąć, pozostaje jedna trudność. Pewne jest, że w *polis* VI w. nie istniała władza centralna zdolna do przeprowadzenia spisu obywateli i oszacowania stopnia ich zamożności⁴⁶. Kto i jak mógł dokonać oszacowania za czasów Solona? W źródłach nie znajdziemy na ten temat informacji; wydaje mi się jednak oczywiste, że oszacowanie nie musiało być precyzyjne i że wobec tego mogło bez trudu zostać przeprowadzone pomimo braku aparatu administracyjnego. Przypuszczam, że każdy z obywateli składał oświadczenie o wysokości swych dochodów (na przykład przed członkami *fratrii*, do której należał, lub przed urzędnikiem). Prawdopodobieństwo gruntownego zafałszowania danych było niewielkie, gdyż sąsiedzi dobrze znali wzajemną sytuację. Z grubsza rzecz biorąc właśnie w taki sposób był przeprowadzany cenzus w Rzymie. Ze względów prestiżowych obywatele zainteresowani byli w znalezieniu się w wyższej klasie, jednak konsekwencje materialne zbyt optymistycznego oszacowania własnych dochodów musiały skłaniać do umiarkowania; działał także lęk przed kompromitacją, na jaką narażał się w oczach współobywateli ten, kto podawał nieprawdziwe dane.

Niedawno Connor⁴⁷ zaproponował inną hipotezę, o której już krótko wspominałem. Jego zdaniem, nie tylko grupy *hippeis* i *zeugitai*, lecz również *pentakosiomedimnoi* istniały już przed Solonem. Miał to być podział manifestujący się raz do roku, w czasie procesji, w której obywatele przynosili Atenie w darze pierwociny zbiorów. Tworzyliby oni wtedy grupy zależnie od ilości zboża składanego w darze. Solon wykorzystałby ten podział nadając mu sens polityczny. Hipoteza ta wydaje mi się mało prawdopodobna, zarówno ze względu na świadectwo Plutarcha („Żywot Solona” 23,3) (obiekcja Connora, o której wspominałem wyżej nie jest w stanie jego podważyć), jak i dlatego, że nazwa *pentakosiomedimnoi* nie sygnalizuje jakiejś funkcji lub cechy szczególnie szacownej (czego powinniśmy się spodziewać przyjmując tę hipotezę). Connor powołuje się na analogię, jaką w jego przekonaniu stanowi inskrypcja znana nam ze Strabona (X,1,10, C 448), który opisuje ją jako starą inskrypcję z Eretrii, znajdującą się na terenie świątyni Artemidy Amarynthia. Była ona oczywiście *lex sacra*. Zawierała następu-

⁴⁶ Zwrócono na to już uwagę dawno, por. E. M e y e r, op. cit., t. III,2, s. 606.

⁴⁷ W. R. C o n n o r, op. cit., s. 40-50, zwłaszcza 47-49.

jąca normę: „odbywać procesję z trzema tysiącami hoplitów, sześciuset jeźdźców i sześćdziesięcioma wozami”. W tej *lex sacra* nie ma jednak żadnego terminu analogicznego do *pentakosiomedimnoi*; ponadto ustala ona, ilu przedstawiciele poszczególnych grup ma brać udział w procesji, podczas gdy hipoteza Connora, jeśli ją dobrze rozumiem, nie daje się pogodzić z liczbowym określeniem grup.

2. Utwory poetyckie Solona i źródła narracyjne jednogłośnie świadczą, że polityk ten starał się rozwiązać konflikt między grupą obywateli bogatych i możnych a demosem; nigdy nie wspominają o konflikcie między grupą obywateli bogatych „dobrze urodzonych” a grupą obywateli bogatych „niedobrze” urodzonych. Świadczą one ponadto, że winą za *stasis* Solon obarczył bogatych, nieustannie dążących do zwiększenia swojego bogactwa.

3. Arystoteles i *Ath.pol.* wyciągają z poezji Solona wnioski, że należał on do obywateli „środką”, ale żaden z fragmentów jego twórczości nie wspomina o istnieniu takiej grupy. Co więcej, gdyby autor *Ath.pol.* znał choćby jeden utwór Solona, który by bronił interesów obywateli „środką”, to by nie omieszkiał go przytoczyć jako dowodu na rzecz tezy, że Solon do tej grupy należał.

4. Ponieważ utwory poetyckie Solona świadczą, że *demos*, o którym autor mówi, ma prawo do *time*, do „szacunku”, „czci”, nie możemy wierzyć Arystotelesowi, *Ath.pol.* ani Plutarchowi, gdy przedstawiają *demos* jako grupę ludzi, którzy albo nic nie posiadali, albo posiadali zbyt mało, by być zaliczani do *zeugitai* — innymi słowy jako grupę *thetes*, którzy dopiero od Solona mieliby dostać prawo uczestniczenia w zgromadzeniu i w trybunałach. Ten sposób pojmowania demosu stoi zresztą w sprzeczności z tym, co ci sami autorzy piszą o klasach majątkowych: gdyby bowiem społeczeństwo ateńskie składało się z małej grupy wielkich bogaczy i z wielkiej grupy ludzi posiadających niewiele lub zgoła nic, to skąd wzięłaby się klasa majątkowa *zeugitai*? Nie sądzę, by można było poprawić informacje tych autorów przez wprowadzenie hipotezy, że *demos*, o którym mówił Solon, zawierał dwie grupy: grupę właścicieli dostatecznie majątnych, by uzbroić się jako hoplici, oraz grupę ludzi niewiele posiadających lub nic nie posiadających, i że to ta druga grupa otrzymała od Solona elementarne prawa polityczne. Taka hipoteza byłaby nie do pogodzenia z negatywnym świadectwem Herodota. Gdyby Herodot znał tę tradycję, którą my znamy z Arystotelesa, z *Ath.pol.* i z Plutarcha, to nie napisałby tego, co napisał o Klejstenesie i sytuacji demosu sprzed jego reform, i nie przemilczałby całkowicie reform Solona.

5. Jakich zmian instytucjonalnych dokonał Solon poza wprowadzeniem zasady timokratycznej, nie możemy ustalić z taką samą pewnością. Można jednak uznać za prawdopodobne, że stworzył radę składającą się z czterystu obywateli i że wprowadził prawo do odwołania się od wyroków urzędników do zgromadzenia ogółu obywateli, funkcjonującego jako sąd. W każdym razie wiersze Solona zdają się świadczyć, że jego reformy polityczne w jakimś stopniu zwiększyły *geras*, „przywilej”, jakim *demos* dysponował, zmniejszyły zaś „przywilej” tych, „którzy posiadali moc i byli podziwiani za swoje bogactwo”.

6. W pierwszych dziesięcioleciach po reformach Solona współzawodnictwo o urząd archonta (głównego archonta, archonta eponima) przebiegało w sposób nieprawidłowy, w warunkach *stasis*. Na oficjalnej liście archontów eponimów dwa lata z tego okresu były notowane jako *anarchia*, „brak archonta”, dwa lata z rzędu notowane były jako lata archonta Damasiasa, a odnośnie następnego roku znalazła się adnotacja, że tenże Damasias urzędował jeszcze dwa miesiące, po czym wybrano dziesięciu archontów na pozostałe dziesięć miesięcy. Informacja, że z tych dziesięciu pięciu należało do *eupatridai*, trzech do *agroikoi* i dwóch do *demiourgoi*, jest wiarygodna, choć prawdopodobnie nie pochodzi z listy archontów.

Jeżeli przyjmujemy te wnioski jako uzasadnione, trzeba będzie próbować sobie wyobrazić działania i cele Solona inaczej, niż do tej pory czyniono. Potrzebna będzie nowa hipoteza. Oto co proponuję.

Punktem wyjścia moich rozważań jest fakt, którego nie wzięli pod uwagę badacze nowocześni, z wyjątkiem Wilamowitza⁴⁸: różnice między cenzusem *pentakosiomedimnoi* (minimum 500 medymnów), *hippeis* (300-499 medymnów) i *zeugitai* (200-299 medymnów) nie są bardzo duże. Najmniej bogaci wśród członków pierwszej klasy posiadali tylko dwa razy tyle, lub nawet mniej niż dwa razy tyle, co najbogatsi wśród *zeugitai*, czyli (skoro *thetes* dla nas nie wchodzi w grę) wśród członków ostatniej klasy. Jest rzeczą oczywistą, że grupa, którą Solon miał na myśli, gdy mówił o „tych, którzy mieli moc i byli podziwiani za swoje bogactwo”, musiała się składać z ludzi posiadających o wiele więcej niż to, co w jego systemie timokratycznym stanowiło minimum dla pierwszej klasy. Z tego wynika, że przy ustalaniu minimalnego poziomu bogactwa, upoważniającego do ubiegania się o najwyższe urzędy, Solon wybrał poziom stosunkowo niski, widocznie po to, by dopuścić do tego współzawodnictwa takich ludzi, którzy byli wprawdzie bogatsi od większości obywateli, ale nie byli znacznie od niej bogatsi.

Przypuszczam, że w *polis* ateńskiej, przed reformami Solona najważniejsze urzędy dostępne były — zarówno z powodu różnych możliwości, jakich wielkie bogactwo dostarczało jego posiadaczom, jak i na podstawie zgody całej wspólnoty obywatelskiej (czyli zwyczaju, *nomos*, nie podlegającego dyskusji ani refleksji) — tylko najbogatszym spośród obywateli. Przypuszczam ponadto, że przytłaczająca większość tych najbogatszych należała do rodzin, które od dawna były i bardzo bogate, i bardzo wykształcone, i bardzo wpływowe. Ludzie ci byli powszechnie uważani i sami siebie uważali za *agathoi*, *esthloi*, obdarzonych *arete*, oraz za *eupatridai*, „potomków szlachejnych przodków”. Mówię o przytłaczającej większości, nie o całości: wydaje mi się bowiem prawdopodobne, że do tej elity mogły wejść pojedyncze rodziny, których bogactwo było świeżej daty: taką rodziną byli chyba Alkmeonidzi, skoro o początku ich bogactwa Herodot (VI, 125) opowiada zabawną nowelę. O istnieniu prawnej bariery, odgradzającej elitę ateńską od reszty obywateli, nic nie słyszymy.

Tej panującej elity nie wyobrażam sobie bynajmniej jako grupy zwartej i zgodnej. Wręcz odwrotnie, widzę ją jako zespół rodzin ostro rywalizujących między sobą o władzę i które, by w tej walce wygrać, musiały iść na wyścigi w wydatkach, żyjąc w sposób luksusowo-ostentacyjny, rozdzielając hojne dary, gromadząc wokół siebie jak najliczniejsze klientele polityczne. Utwory poetyckie Solona świadczą, że najbogatsi wszelkimi sposobami usiłowali nieustannie zwiększać swoje bogactwo. Łatwo to zrozumieć. Głównym motywem, popychającym członków elity do wyścigu ku coraz większemu bogactwu, musiała być właśnie rywalizacja o władzę.

Z drugiej strony, na podstawie tego, co wynika z licznych tekstów poezji archaicznego całego świata greckiego, przypuszczam, że podobnie jak w innych *poleis*, w Atenach również było sporo obywateli, którzy wprawdzie nie byli dostatecznie bogaci, by należeć do elity panującej, ale uważali sami siebie za *agathoi*, *esthloi*, za lepszych od większości obywateli, od demosu, choć wszyscy obywatele — obojętnie, czy bogaci czy niebogaci, *agathoi* czy *kakoi* — byli i czuli się z racji

⁴⁸ O Wilamowitzu zob. wyżej. Nie wiem, dlaczego inni badacze nie wzięli pod uwagę tego faktu; być może jedną z przyczyn było to, że większość z nich sądziła, iż *thetes* w ustroju solońskim byli najniższą klasą wewnątrz ciała obywatelskiego: w porównaniu z nimi *pentakosiomedimnoi* mogli wyglądać na bardzo bogatych.

swej przynależności do wspólnoty politycznej członkami grupy uprzywilejowanej, przeciwstawianej wszystkim tym, którzy żadnych praw politycznych nie mieli⁴⁹. Jeżeli obywatel posiadał trochę więcej bogactwa, niż to, co było niezbędne, by należeć do ciała obywatelskiego, oraz kulturę nieco wyższą i nieco bardziej wyrefinowaną, niż ta, która była wspólnym dobrem wszystkich obywateli, to było to prawdopodobnie wystarczające, by czuł się *agathos* i uważał za uwłaczające jego godności nieszczęście fakt, że nie należał do elity panującej, tej, która piastowała urzędy. Ludzie tego typu byli zapewne traktowani jako *kakoi* przez elitę panującą, ale ze swojej strony musieli oni sądzić, że jedyna różnica między nimi a członkami elity polega na posiadaniu lub nieposiadaniu wielkiego bogactwa. Musieli więc wszelkimi środkami próbować się wzbogacić, by usunąć tę różnicę i wejść do elity. Jednym z takich środków musiał być ten, do którego czyni aluzję poemat Hezjoda „Prace i dnie” w w. 28-41 (aluzji tej nie zrozumieli badacze nowocześni, ale dobrze ją zrozumiał Theognis, w. 39-52, zwłaszcza 43-46⁵⁰): polegał on na tym, że ambitny, ale niezbyt bogaty obywatel przyłączał się do grupy zwolenników któregoś lub którychś z możliwych, rywalizujących ze sobą o władzę. Innym środkiem musiał być handel morski: po to, by przedsięwziąć podróż handlową, taki obywatel gotów był zaciągnąć długi pod zastaw własnej ziemi; jeżeli wyprawa źle się kończyła, tracił on wszystko. Wynika to — jak starałem się wykazać gdzie indziej⁵¹ — z niektórych z elegii zawartych w „Corpus Theognideum.”

Jakie mogły być cele, które Solon zamierzał osiągnąć, gdy wprowadzał system timokratyczny i ustalał stosunkowo niski poziom bogactwa jako warunek niezbędny dla udziału we współzawodnictwie o urzędy? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba ustalić, w świetle jego utworów poetyckich, jakie były jego główne troski. Wielka elegia 4 W. (3 G.-P.) świadczy, że jego zdaniem nieustanne gonienie bogatych za coraz większym bogactwem ma dla *polis* zgubne skutki, powoduje bowiem *dysnomie*, brak ładu polityczno-religijnego: normy Sprawiedliwości (*Dike*) są łamane; *polis* może wpaść w „niewolę”, czyli w tyranie, która obudziłaby *stasis*; wielu ubogich obywateli popada w niewolę (oczywiście za długi, jak wynika z fr. 36 W. [30 G.-P.]) i jest sprzedawanych za granicą. Elegia kończy się szeregiem wersów (30-39), które są bardzo bliskie, przez swoją treść i swoją formę, do kilku urywków poematu Hezjoda „Prace i dnie”⁵². Solon chce się tu wyraźnie przedstawić jako nowy Hezjod i wie, że jego słuchacze rozumieją jego intencję. Również w innej wielkiej elegii, fr. 13 W. (1 G.-P.), zwłaszcza w w. 7-32, Solon okazuje się bardzo bliski Hezjodowi.

⁴⁹ Por. moje rozważania w *Les Travaux et les Jours et la Cité*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, s. III, t. XV,5, 1985, s. 707-765.

⁵⁰ Uwagę o tym urywku Theognisa zawdzięczam Markowi Węcowskiemu.

⁵¹ Przede wszystkim w artykule *Theognidea, 825-830: un témoignage sur les horoi hypothécaires à l'époque archaïque*, [w:] *Mélanges Pierre Lévêque*, t. V, Besançon-Paris 1990, s. 41-51.

⁵² Podobieństwo to zostało już zauważone przez W. J a e g e r a w artykule *Solons Eunomie*, „Sitz.-Ber. Berl.Akad.”, 1926, s. 69-85 (= *Scripta minora* t. I, Roma 1960, s. 315-337), oraz w rozdziale o Solonie w jego książce *Paideia* t. I, Berlin, 1934, s. 187-205, (przekład polski: *Paideia* t. I, Warszawa 1962, s. 162-175), a po nim przez innych, np. przez F. S o l m s e n a, *Hesiod and Aeschylus*, New York 1949, s. 107-123. Wydaje mi się jednak, że podobieństwo między myślą Solona a myślą Hezjoda jest większe, niż dotychczas sądzono. Dotychczas nie dostrzegano dostatecznie aspektu politycznego myśli Hezjoda i nie doceniano aspektu religijnego myśli Solona, starano się raczej wykazać, że Solon, w przeciwieństwie do Hezjoda, dostrzega w losach jednostek i społeczności czysto ludzką, „immanentną” przyczynowość. Moim zdaniem rozważania obu tych autorów są zarazem polityczne i religijne, pragmatyczne i mityczne.

Jak dowodziłem w artykule o Hezjodzie wyżej zacytowanym (i jak zamierzam jeszcze lepiej wykazać w przygotowywanym artykule), Hezjod chciał odciągnąć zarówno elitę panującą, jak i obywateli *kakoi*, uczestniczących w walkach politycznych jako klienci różnych członków elity, od zgubnej Rywalizacji (od „złej Eris”), prowadzącej do *Hybris* i do łamania norm Sprawiedliwości (*Dike*). Chciał w szczególności przekonać obywateli *kakoi*, że, właśnie jako *kakoi*, nie powinni oni wstydzić się pracy na własnej ziemi, jak gdyby byli *agathoi*; że, odwrotnie, powinni pracować energicznie, jak tylko mogą, mając nadzieję, że tą sprawiedliwą drogą dojdą do bogactwa i wejdą do elity.

Solon nie wydaje się być zdania, że praca obywatela *kakos* na jego ziemi może go doprowadzić do bogactwa: we fr. 13 W. (1 G.-P.), w. 41-76, gdzie przytacza różne sposoby, jakimi ludzie niebogaci starają się wzbogacić, wymienia on człowieka (bardzo ubogiego właściciela ziemi, jak przypuszczam), który „na rok” pracuje w służbie właściciela ziemi (oczywiście jako *thes*), ale nie wymienia rolnika, który by starał się wzbogacić pracując energicznie na własnej ziemi. Pod tym względem jego perspektywa jest różna od Hezjoda. Mimo to pokrewieństwo ich myśli jest uderzające.

Przypuszczam, że wprowadzając system timokratyczny i ustalając stosunkowo niskie progi dla dwóch klas wyższych, Solon chciał osiągnąć kilka celów jednocześnie:

— stworzyć warunki, by maksymalnie zmniejszyć dążenie bogatych — związane z rywalizacją polityczną — do zwiększenia swojego bogactwa wszelkimi sposobami, dozwolonymi i niedozwolonymi;

— dopuścić do współzawodnictwa politycznego tych spośród obywateli, którzy byli bogatsi od większości i uważali sami siebie za *agathoi*, ale byli o wiele mniej bogaci niż elita panująca i nie byli przez nią uznawani za *agathoi*;

— sprawić, by ci sami zaprzestali zwyczaju przyłączania się do stronnictw rywalizujących ze sobą bogatych w nadziei wzbogacenia się w wyniku zwycięstwa w gwałtownych walkach wewnętrznych (w *stasis*);

— sprawić, by ci sami nie angażowali się w ryzykowne przedsięwzięcia ekonomiczne, by nie zastawiali swojej ziemi po to, by pożyczyć od bogatych środki na wyprawy handlowe, od których spodziewali się szybkiego awansu ekonomicznego, ale które mogły się skończyć ich kompletną ruiną.

Wszystkie te cele miały doprowadzić wspólnie do jednego, naczelnego celu: do usunięcia *Dysnomie*, do położenia kresu *Hybris*, czynom urągającym *Dike*, innymi słowy do tego, by zapanowała w *polis Eunomie*, ład polityczno-religijny.

Przewiduję obiekcję: jak pogodzić te moje przypuszczenia z faktem, że w swojej twórczości poetyckiej Solon — jak zauważyliśmy — nigdy nie mówi o istnieniu grupy obywateli znajdujących się „w środku” między bogatymi a ubogimi? Czy Solon nie powinien był o nich dużo mówić, gdyby moje przypuszczenia były trafne?

Obiekcja ta nie wydaje mi się uzasadniona. Nie tylko w wierszach Solona, lecz w żadnym z tekstów greckiej poezji archaicznej nie pojawia się nigdy pojęcie obywateli „środką”, choć czasami pojawia się idea zachowania politycznego, unikającego pozycji skrajnych, idea chodzenia „drogą pośrednią” między dwiema przeciwnymi falcjami. Tymczasem wiele tekstów właśnie tej poezji nie daje się, moim zdaniem, dobrze zrozumieć inaczej, niż przy założeniu, że w różnych *poleis* było sporo obywateli, którzy uważali siebie za *agathoi*, ale nie byli uważani za takich przez elitę panującą. Sądzę, że za czasów Solona pojęcie obywateli „środką” nie istniało ani w Atenach, ani w żadnej innej *polis*. Wspólnota obywateli była

zawsze pojmowana dychotomicznie: z jednej strony ci, którzy sprawują urzędy (*agathoi* lub *esthloi*; u Hezjoda *basilees*), z drugiej strony ci, którzy nie mogą ich sprawować (*kakoi* lub *deiloi*).

Wprawdzie Solon ustanowił trójczłonowy podział wspólnoty obywatelskiej na podstawie cenzusu; ale nic nie wskazuje, by pojmował *hippeis* jako grupę pośrednią między *pentakosiomedimnoi* a *zeugitai*. Pamiętajmy, że w jednym z utworów, które omówiłem — w tym, w którym robi przegląd własnych dokonań — Solon twierdzi: „Napisałem ustawy zarówno dla *kakos*, jak i dla *agathos*, przystosowawszy do każdego prostolinijną sprawiedliwość”. Wydaje mi się bardzo prawdopodobne, że terminem *agathos* chciał on tu oznaczać *pentakosiomedimnoi* i *hippeis* razem wziętych, a terminem *kakos* — klasę *zeugitai*.

W tym tekście przeprowadza on linię podziału między *agathoi* a *kakoi* z punktu widzenia nowego ustroju, traktując ten punkt widzenia jako jedyny słuszny. Przemilcza fakt, że wielu z tych, których nazywa *agathoi*, uważani są za *kakoi* przez starą, jeszcze panującą elitę. Gdyby zechciał dać wyczerpujący i bezstronny opis tego, czego dokonał, powinien był powiedzieć mniej więcej tak: „Sprawiłem, że ci, których uważałem za *agathoi* i którzy sami siebie za takich mieli, ale którzy byli uważani za *kakoi* przez tych, którzy mieli wielkie bogactwo i władzę, zostali ustawowo uznani jako *agathoi* i otrzymali prawo ubiegania się o władzę”. Jest jednak oczywiste, że tego typu mowa byłaby politycznie niestosowna: uznawałaby otwarcie względność i problematyczność kryterium, przy pomocy którego Solon przeprowadzał linię podziału między *agathoi* a *kakoi*.

Wielu poetów okresu archaicznego skarżyło się, że podział na *agathoi* i *kakoi* nie odpowiada podziałowi na bogatych i ubogich, że wielu *agathoi* zmuszanych jest przez ubóstwo do takiego trybu życia, który nie przystoi ich zaletom (mianowicie do pracy, jak można się domyśleć), i że istnieje wielu *kakoi* uważanych za *agathoi* z racji ich bogactwa i powodzenia. Solon zaś pomyślał, że można usunąć te powody niezadowolenia i niebezpiecznego napięcia obniżając i ustalając przy pomocy aktu ustawodawczego linię podziału między bogactwem a ubóstwem. Zdawało mu się, że w ten sposób podział na *agathoi* i *kakoi* stanie się jasny, jednoznaczny, niekontrowersyjny i że to umożliwi przestrzeganie norm, a więc zapanowanie ładu w *polis*.

Oczywiście nadzieja Solona była utopijna — tak samo utopijna, jak była nią nadzieja Hezjoda sto lat wcześniej. Ale inaczej niż Hezjod, Solon dysponował władzą i nie ograniczał się do głoszenia swojego projektu, lecz działał, by go zrealizować.

Wynik okazał się całkiem inny, niż się spodziewał. Ci, którzy byli trochę bogatsi od większości obywateli, tzn. *hippeis* oraz ci, których roczne dochody miały wartość 500 medymnów zboża lub niewiele więcej, zaczęli współzawodniczyć z wielkimi bogaczami o urzędy. Ale bogacze, dysponując klientelami politycznymi i innymi środkami, jakich dostarczało im wielkie bogactwo, byli oczywiście o wiele silniejsi. Współzawodnictwo polityczne przekształciło się w walkę gwałtowną, w *stasis*, jak widać z rozdziału 13 *Ath.pol.* Na końcu powstała tyrania Pizystrata. Wydaje mi się rzeczą jasną, że Pizystrat musiał się opierać przede wszystkim (choć na pewno nie wyłącznie) na *hippeis* i na tych spośród *pentakosiomedimnoi*, którzy nie byli bardzo bogaci — na *pentakosiomedimnoi* w rodzaju trzech *agroikoi* i dwóch *demiourgoi*, którzy byli (w drodze wyjątku) archontami w „roku po Damasiasie”.

Fragmety twórczości poetyckiej Solona upoważniają nas do przypuszczenia, że w czasie, gdy wprowadzał on swoje reformy, albo nie było grupy obywateli

zwanych *eupatridai* i wyraźnie odróżnianych jako takich od reszty wspólnoty obywatelskiej, albo — jeżeli taka grupa istniała — to nie była ona grupą zamkniętą, nie była stanem, do którego nie można było wejść inaczej, niż przez urodzenie. Sądzę, że dopiero po reformach Solona i z ich powodu rodziny wielkich bogaczy zaczęły kłaść nacisk na swoje dobre pochodzenie, by skuteczniej się przeciwstawiać ambicjom politycznym licznej grupy ludzi, którzy posiadali dostatecznie dużo, by móc ubiegać się o urzędy, ale byli o wiele mniej bogaci, niż stara elita. Dopiero wtedy, jak sądzą, powstał w *polis* ateńskiej wyraźny podział polityczny na *eupatridai* i *nie-eupatridai*.

O sile tego podziału świadczy inskrypcja nagrobna wyryta na dysku kamiennym, znalezionym w jednej z nekropolii Eretrii, IG XII, 9,296 — inskrypcja datowana na VI wiek na podstawie kształtu pisma (nie wiem, czy nieco precyzyjniejsze datowanie nie byłoby możliwe): Χαίριον Ἀθηναῖος εὐπατριδῶν ἐνθάδε κεῖται, „Chairion, Ateńczyk, jeden z *eupatridai*, tu leży”. Pochowany na obczyźnie, ten Ateńczyk jest tu przedstawiany jako należący do prestiżowej grupy „potomków szlachejnych przodków”.

Po wypędzeniu Pizystratydów, długotrwały pokój wewnętrzny narzucony siłą przez tyranów zakończył się natychmiast i *stasis* zaczęła się z powrotem. Tym razem porządek został przywrócony dzięki powodzeniu rewolucji rozpętanej i kierowanej przez Klejstenesa. Przypuszczam, że gdy przegrał w rywalizacji z Izagorasem, Klejstenes skłonił do ruszenia się dwie grupy niezadowolone: z jednej strony *thetes*, wolnych posiadających niewiele lub nic i do tej pory pozostających poza ciałem obywatelskim, a z drugiej strony obywatele należących do drugiej klasy majątkowej (*hippeis*) oraz tych, którzy stanowili warstwę niższą pierwszej klasy majątkowej (czyli tych spośród *pentakosiomedimnoi*, którzy nie byli bardzo bogaci). Ta druga grupa musiała być niezadowolona dlatego, że po upadku tyranii była ona zbyt słaba, by mieć jakieś szanse we współzawodnictwie o urzędy z elitą wielkich bogaczy. Przypuszczam, że w *boule*, która, według tradycji przyjętej przez Herodota, przeciwstawiła się Izagorasowi i Kleomenesowi, przedstawiciele tej grupy byli bardzo liczni. Musieli oni widzieć w reformach zapowiadanych przez Klejstenesa możliwość dojścia do władzy. Jeśli tak, to można łatwo zrozumieć, dlaczego zgodzili się na coś, co na pewno musiało być dla nich wstrętne: na dopuszczenie *thetes* do wspólnoty obywatelskiej.

ARTICLES

**B. Bravo — Solon's political reforms and the structure of the community
of the Athenian citizens in the Archaic age**

The prevailing modern ideas concerning the aim of Solon's political reforms turn out to be incompatible both with the fragments of his poems and with the narrative sources. A new hypothesis seems therefore to be necessary. Pointing to the fact that the difference between the minimum revenue of citizens belonging to the first class of the Solonian census (500 *medimnoi*) and the maximum revenue of the third class citizens (299 *Medimnoi*) is not very big, the Author maintains that Solon wanted, by means of a legislative act, to lower the line which divided the *agathoi*, i.e. the elite composed of the richest families, traditionally holding offices, from the *kakoi*, i.e. the rest of the citizens. The dichotomic division of the citizens into *agathoi* and *kakoi* was to remain, but the *agathoi* group was to expand, so as to include all those who possessed a revenue higher than 299 *medimnoi*. Solon thought that this would stop the rush for richness in which both the *agathoi* and many of the *kakoi* were engaged — the former trying to be richer and more powerful, the latter trying to get into the elite. In Solon's, as in Hesiod's view about a hundred years before, the rush for richness was the main cause of offences against Justice, violent internal struggles, religious and political Disorder. His scheme for establishing Order in the polis was utterly utopian. It did have important real consequences, but not the ones he had expected.

**A.S. Chankowski — Towns deprived of their autonomy, subjugated, with tax imposed
upon them — remarks on the relations: polis-king in the Hellenistic period**

The article reveals the diversity of types of subjections of the Greek towns of Asia Minor to the Hellenistic rulers. Each *polis* exercised higher or lower degree of autonomy; the control over finances was the main means of limiting its self-rule. The supervision was not restricted only to imposing and levying taxes; the Author ascertains that also the investments subsidized by the royal treasury served this purpose. Being apparently the act of philanthropy, they were in fact the way of interference in the home affairs of a given *polis*.

M. Jaczynowska — Main stages of the Hellenization of the Roman religion

The Author discusses the problems as following: the influence of the Greeks on the archaic beliefs of the Romans, religious changes during the great conquests, the Hellenization of the Roman culture and religion during the decline of the Republic, the triumph of the Greeks and Pythian Apollo influences during the reign of Octavian Augustus. The next period, being under the increasing impact of Hellenized oriental cults, does not pertain to the question discussed here.

**P. Janiszewski — Between apocaliptics, Arystotle and astrology: "Church history"
by Philostorgius**

The Author works on those fragments of "Church history" by Philostorgius (a work written in 425-433) which concern cataclysms and such phenomena as: sun eclipse, comets, earthquakes, huragans, floods, droughts, hailstorms, blizzards etc. He analyses in detail the so called phenomenon of Jerusalem (a vision of effulgent cross above Jerusalem in 351), a disaster under Arcadius (395-408) and Theodosius (408-450). In conclusion, the Author states that although Philostorgius knew the explanations of the reasons of the presented phenomena, he thought that these processes