

Marc Crépon, Barbara Cassin, Claudia Moatti

Tłumaczenie z języka francuskiego: Barbara Brzezicka

## LUD, RASA, NARÓD

gr. *dēmos* [δημος], *genos* [γένος],  
*ethnos* [ἔθνος], *laos* [λαός],  
*ochlos* [ὄχλος], *plēthos* [πληθος],  
*oi polloi* [οἱ πολλοί]

łac. *populus*, *gens*, *natio*, *plebs*  
niem. *Volk*, *Rasse*, *Nation*  
ang. *people*, *race*, *nation*  
fr. *peuple*, *race*, *nation*

Terminy powiązane: *prawo*, *państwo/stan*, *rodzaj/gender*, *Geschlecht*, *narod*, *oikonomia*, *people*, *polis*, *polityka*, *społeczeństwo obywatelskie*

### [WSTĘP]

Cechą wspólną terminów *lud*, *rasa* i *naród* jest określanie pewnych rodzajów wspólnoty geograficznej i historycznej, kulturowej, społecznej i/lub w ścisłym sensie politycznej. Ich przekład sprawia trudność, ponieważ w różnych językach, a czasem nawet wewnątrz jednego języka, ale w różnych epokach, nie oznaczają one tego samego rodzaju przynależności, nie różnią się, nie przecinają i nie dzielą w ten sam sposób. Tłumacząc zatem *demos* [δημος] czy *populus* jako *peuple* czy 'lud', *ethnos* [ἔθνος], *natio* lub *gentes* w liczbie mnogiej jako *nation(s)* lub 'naród/narody', *genos* [γένος] zaś lub *genus* jako *race* lub 'rasa', padamy ofiarą retrospektywnego złudzenia i przypisujemy terminom starożytnym wieloznaczności i problematykę, które są im obce.

Otóż *demos* i *populus* oznaczają zarówno zbiór obywateli, jak i najmniej zamożną (a często najliczniejszą), najmniej wykształconą i „najniżej urodzoną” część tego zbioru, nigdy jednak naturalny czy historyczny element ludzkiej różnorodności. Tymczasem to właśnie często oznaczają terminy *peuple* (szczególnie w liczbie mnogiej) czy nawet bardziej *Volk* (*Völker*), które używane są w sposób dający pierwszeństwo wspólnemu pochodzeniu lub współdziałaniu pewnej historii.

Z kolei *ethnos*, *natio* czy *gentes* nigdy nie miały znaczenia politycznego (nie wiązały się z żadnym obywatelstwem), podczas gdy historia terminu *nation* to historia stopniowego wyrażania się 'narodu' w państwie, przy czym znaczenie etniczne nie ulega zatarciu.

Wreszcie idea rasy, pomimo swojej chwiejności (rasa może być rozumiana jako element ludzkiej różnorodności lub kategoria społeczna), nie daje się oddzielić od różnych teorii, które z walki ras czynią siłę napędową historii – czego nie można się doszukać w terminach *genos* czy *genus*.

[...]

### III. „DĒMOS”, „ETHNOS”, „GENOS” I ICH PRZEKŁADY

W słowniku Bailly'ego znajdziemy tę samą sekwencję: *race*, *peuple*, *nation* (a także *tribu*, ale też *classe*, *caste*, *sexe*, jak również dziwne złożenia, takie jak *race de peuples* [rasa narodów] czy *famille de peuples* [rodzina narodów]) jako przekład zarówno *ethnos*, jak i *genos*; w każdym razie *peuple* pojawia się wśród ekwiwalentów wszystkich trzech terminów: *demos*, *ethnos* i *genos*. Trójpodział na 'rasę', 'lud' i 'naród' nie

stanowi zatem w grece istotnego systemu różnic: omawiane tutaj greckie terminy odnoszą się do zupełnie innych serii, które sprawiają, że różnice, ale też komplikacje, przebiegają zupełnie inaczej.

#### A. *Genos*: od biologii do polityki (*genos* i *polis*, *rasa* i *miasto-państwo*) i logiki (*genos* i *eidōs*, *rodzaj* i *gatunek*)

*Genos*, pochodzący od *gignesthai* [γίγνεσθαι] ‘rodzić się’, a później ‘stawać się, dziać się’, ma początkowo znaczenie ‘urodzenie, pochodzenie’. Oznacza ‘rasę, rodzaj, pochodzenie’ zarówno bogów (jak w *Teogonii* Hezjoda), jak i mułów, a w ramach ‘rodzaju’ ludzkiego (*genos anthrōpōn* [γένος ἀνθρώπων]) przyjmuje węższy sens ‘rodu, pokrewieństwa’. To za pomocą *genosu* przedstawiają się bohaterowie Homera („Jestem rodem (*genos*) z Itaki, moim ojcem jest Odys”, mówi Telemach w *Odysei* [260]): to wokół *genos*, wokół rodziny (np. Atrydów) rozgrywają się tragedie. To sprawia, że *genos* funkcjonuje jako odpowiednik łacińskiego *genus*, ale też *gens* (od *gennaios* [γενναίος], ‘szlachetny, wysoko urodzony’). *Genos* łączy tym samym to, co biologiczne, z dwoma rodzajami serii: 1) społeczno-politycznymi oraz 2) logiczno-ontologicznymi.

1) Pierwsze serie pokazują, że podstawą organizacji społecznej jest urodzenie. Benveniste opisuje, jak „trzy koncentryczne podziały starożytnej Grecji” [257], *genos*, *phratría* [φρατρία], *phyle* [φυλή] – odpowiedniki *gens*, *curia* i *tribus* wyrażone liczbowo w konstytucji Solona (30 ‘szczepów’ tworzy ‘fratrię’, a 3 fratrie ‘plemię’) już od Homera [*Iliada* 24 i n.] rozszerzają braterstwo krwi na wspólnotę wojowników, a następnie wspólnotę instytucjonalną. Podziały genealogiczne przekształcają się w „nazewnictwo podziałów terytorialnych” [Benveniste 310] i zanurzają się w sekwencje, takie jak *oikos* [οἶκος], *kome* [κώμη], *polis* [πόλις] (dom, wieś/gmina wiejska, miasto-państwo).

Powstaje kluczowy problem, który bardzo długo pozostanie nierozwiązany: jakie jest miejsce genealogii i tego, co „genetyczne”, w polityczności? W odpowiedzi otrzymujemy dwie przeciwstawne struktury.

Pierwsza czyni z *genos* fundament *polis*. Platon, nie bez pewnej ironii, wkłada ją w usta Aspazji, kobiety i hetery, ukochanej Peryklesa. Miała ona wygłosić słynną mowę pogrzebową, wedle której doskonałość Aten pochodziła od ‘eugenii’ Ateńczyków, przedstawionej w micie ‘autochtonii’ (zgodnie z którą ich przodkowie narodzili się z samej ziemi, ich „ojczyzny matki”: „Za ich dobrym pochodzeniem [*eugeneia* (*ευγένεια*)] przemawia przede wszystkim fakt, że przodkowie [*progonōn* (*προγόνων*)] ich nie byli z urodzenia obcymi ani też ci tutaj [leżący] nie określili się jako metojkowie – potomkowie [*ekgonous* (*εκγόνους*)] ludzi przybyłych z innego kraju, lecz byli autochtonami...” [Meneksenos 6]. To izogonia [*ισογονία*], „równe z natury urodzenie” wszystkich „braci” jest podstawą izonomii [*ισονομία*], „równości wobec prawa” wszystkich obywateli Aten [8].

Z kolei Arystoteles odróżnia te porządki. *Genos*, pochodzenie biologiczne, staje się w polityce figurą *oikos* ‘domu’ i *oikia* [οικία] ‘rodziny’ lub ‘ogniska domowego’: mężczyzny, kobiety, dzieci, zwierząt i niewolników. *Polis* to punkt dojścia kolejnych podzbiorów: zbiór domów to gmina wiejska (‘wieś, *kome*, jest ‘kolonią’, *apoikia* [αποικία], rozszerzeniem-uzewnętrznieniem ‘rodziny’, *oikia*), a zbiór gmin wiejskich to państwo [Arystoteles 5-6]: geograficzne terytorium zastępuje mit patriotyczny. Jednocześnie polityczność od początku tworzy porządek radykalnie odrębny od porządku ‘domowego’ czy ‘ekonomicznego’ – jej celem nie jest już tylko „żyć”, ale „aby życie było dobre [*euzēn* (*ευ ζην*)]” [Arystoteles 6]: nie chodzi ani o jedność miejsca (*topos* [τόπος]), ‘terytorium’, którego materialną formą są mury obronne, *teichos* [τειχος], ani o *genos* jego mieszkańców, ich wspólne pochodzenie, które ma zapewniać tożsamość *polis*, a jedynie o *politeia* [πολιτεία], ‘ustrój polityczny’ sam w sobie.

2) Uwolniony od mitycznego, epickiego i tragicznego ciężaru *genos* otwiera nowy rodzaj serii, typowo filozoficzne przejście od genealogii do logiki i ontologii. Terminologia opracowana w ramach historii naturalnej (‘klasy’ zwierząt) poddaje się kategoryzowaniu. Arystoteles ustanawia różnicę między *genos* a *eide* [εἶδη], rodzajem a gatunkiem, którą następnie reinterpretują Plotyn i Porfiriusz, próbując rozwinąć problematykę owego przejścia.

## B. *Ethnos* i *demos*: geografia i polityka

*Ethnos* określa mniej więcej stałą grupę jednostek, żołnierzy, zwierząt, którą charakteryzuje wspólny *ethos* [εθος] ('zwyczaj' i 'tradycja') i która od *genos* [οθνηος] odróżnia się poprzez swoją „obcość” (*othneios* [οθνηος]) – w Rzymie *ta ethne* [τα εθνη] odnosi się do ludów prowincji, a w Nowym Testamencie do pogan w przeciwieństwie do Hebrajczyków. *Demos*, który zazwyczaj łączy się z *daioimai* [δαίομαι] ('dzielić'), oznacza u Homera 'kraj, terytorium' [...]. 'Demy', jednostki tworzące plemiona, odnoszą się w Atenach do topografii administracyjnej, a później do mieszkańców tego kraju [...], a wreszcie – być może ze względu na to, że mieszkają oni na wsi – do „ludzi pospolicich” w przeciwieństwie do możnych (kiedy Ulises widzi „możnego narodów króla” lub „gdy z ludu kogo (*demou andra* [δημου ανδρα]) postrzegł” [*Iliada* 104]). O ile *genos* wiąże się ze wspólnotą pochodzenia, o tyle *ethnos* odnosi się do wspólnoty obyczajów, a *demos* do wspólnoty terytorialnej, która wyraża się w strukturze politycznej.

Najbardziej rygorystyczne rozróżnienie *ethnosu* i *demosu* znajdziemy w *Polityce* Arystotelesa. Po pierwsze, w niemal wszystkich przypadkach *ethnos* przeciwstawiony jest *polis* (miasta-państwa). W znaczeniu technicznym *ethne* określają ludy, plemiona, narody, które nie osiągnęły pełnego stadium miasta-państwa – tymczasowo lub definitywnie. Ta kontrowersyjna i uwikłana ideologicznie kwestia zależy od interpretacji naturalnej historyczności miasta-państwo i tego, czy przyjmujemy zerwanie, czy też ciągłość w stosunku do rodziny i gminy wiejskiej: „pierwotnie państwa miały królów na czele, jak jeszcze i dzisiaj obce ludy (*ethne*)” – pisze Arystoteles [6].

Dlatego właśnie termin *ethnos* używany jest przede wszystkim w stosunku do barbarzyńców, których jednolitość czyni ich podatnymi na rząd despotyczny i którzy nie znają jedynej formy równości i wzajemności politycznej (naprzemienny status bycia rządzonym i rządzącym), będącej w stanie zapobiec zacieraniu się różnic:

„Państwo to co innego niż związek sprzymierzeńców dla celów wojennych (*summachia* [συνμαχία]), którego

użyteczność polega na mnogości członków, choćby byli tego samego rodzaju (*to auto to eidei* [το αυτο το ειδει]) (związek taki powstaje bowiem z natury dla celów wzajemnej pomocy); podobnie jest z ciężarkiem, który im większy, ty silniej wagę przechyli.

5. Taka sama różnica będzie między państwem a ludem (*ethnos*), gdy ludność (*to plethos* [το πληθος]) cała nie żyje rozproszona po wsiach, ale tak jak Arkadyjczycy. Części składowe, z których ma powstać całość, muszą być różnego rodzaju, a równość polega na wzajemności (*to ison to antipeponthos* [το ισον το αντιπεπονθος]) świadczeń i odpłat i dlatego utrzymuje państwa” [Arystoteles 39].

*Ethnos*, termin geograficzny, a nie polityczny, wiąże się szczególnie z teorią klimatów. To tego słowa używa Hipokrates, kiedy zastanawia się w traktacie *O powietrzu, wodach i miejscach* nad wpływem klimatu na temperament i obyczaje wszystkich rodzajów ludzi: „Teraz pragnę udzielić wyjaśnień odnośnie do Azji i Europy, jak bardzo pod każdym względem różnią się między sobą, chcę także przedstawić budowę ciał ludów (*peri ton ethneon tes morphes* [περι των εθνεων της μορφης]) je zamieszkujących, że się różni i wcale nie wykazuje wzajemnych podobieństw” [Hipokrates 29]. Termin ten przejmuje naturalnie Arystoteles, kiedy odróżnia *ethne* regionów zimnych jak Europa, które są pełne „ducha wojennego” (*thymos* [θυμός]), ale pozbawione „bystrości” (*dianoia* [διάνοια]) i „zdolności do sztuk” (*techne* [τέχνη]), a zatem są wolne, ale nie tworzą organizacji państwowych (*apoliteuta* [απολίτευτα]), od *ethne* azjatyckich, które przeciwnie, są „byste i posiadają zdolności twórcze” (mają *dianoia* i *techne*, ale nie *thymos*), a zatem są podporządkowane lub niewolnicze, podczas gdy „w środku” znajduje się *genos* Greków, „narod grecki”, obdarzony zarówno odwagą, jak i inteligencją twórczą, żyjący w sposób wolny i polityczny. Jednak na *genos* grecki składają się również mniej lub bardziej zrównoważone i obdarzone mniejszą lub większą cnotą polityczną *ethne* [Arystoteles 301]. Pierre Pellegrin, kiedy pisze o Grekach, bez przyczyny przechodzi od *peuplades* [plemion] do *peuples* [ludów] i tytułuje swoje studium *Le caractère national: qualités des peuples selon le climat* [Charakter narodowy: cechy ludów w zależności od klimatu], podczas

**Demos i plethos: demokracja i wielość obywateli**

Forma rządu	Prawidłowy ustrój (dobro wspólne <i>to koinon sympheron</i> [το κοινον συμφέρον])	Zwyrodnienie ( <i>parekbasis</i> [παρέκβασις]) (dobro prywatne, <i>to idion</i> [το ιδιον])
jednego	monarchia	tyrania
niewielu	arystokracja	oligarchia
wielu	politeja	demokracja ( <i>oi polloi</i> [οι πολλοί], <i>to plethos</i> [το πληθος])

Żeby zarysować problem, warto najpierw nakreślić obraz różnego rodzaju ustrojów (*politeiai* [πολιτεiai]), to jest różnych typów rządów (*politeumata* [πολιτεύματα]) przedstawionych przez Arystotelesa w księdze III *Polityki*. „Właściwe” rządy, nazywane zgodnie z liczbą i cechami rządzących, podobnie jak u Platona, mogą ulec zwyrodnieniu, które sprawia, że celem przestaje być troska o *koinon* [κοινον], dobro wspólne, interes publiczny, ale egoizm *idion* [ιδιον], interesu szczególnego lub prywatnego: owe formy rządów zmieniają wówczas nazwę [Arystoteles 111-112].

Kluczowa, dobrze znana zagadka tkwi w tym, że właściwa forma rządów wielu nie ma swojej nazwy: mówi się po prostu ‘politeja’. Demokracja, rządy ludu, jest tylko wypaczoną formą i definiuje się ją jako ustrój, w którym „władzę dzierżą [...] ubodzy (*pros to sympheron to ton aporon* [προς το συμφέρον το των απύρω])” [Arystoteles 112]. Stąd roztropność Solona, wybitnego prawodawcy:

„Przecież Solon przydzielił ludowi (*demos*) właściwie tylko najkonieczniejsze uprawnienia: wybór urzędników i pociąganie ich do odpowiedzialności; gdyby bowiem lud nawet takiej władzy nie miał, byłby jakby w niewoli i wrogie by żywił uczucia. Urzędy natomiast wszystkie obsadził spośród znakomych i zamożnych ludzi...” [90-91].

Niemniej to właśnie dlatego, że *demos* jest zarazem *plethos*, masą, wielością, posiada on immanentną wartość, która może być źródłem cnoty w demokracji i uczynić z rządów wielu najdoskonalszy ustrój. To wartościowanie opiera się na samej definicji miasta-państwa, które dla Arystotelesa (w przeciwieństwie do Platona) nie jest, po pierwsze, hierarchiczną jednością jak ciało czy dusza, ale syntetyczną wielością jak chór lub symfonia, tak że całość jest konsekwencją każdej części:

„Ponieważ jednak państwo jest całością złożoną (*ton sygkeimenon* [των συγκειμένων]), jak każda inna całość składająca się z wielu części (*synestoton d’ek pollon morion* [συνεστῶτων

*δ’εκ πολλων μορίων*)), więc jest jasną rzeczą, że należy wpierw rozważyć pojęcie obywatela; bo państwo jest wielością obywateli (*e gar polis politon ti plethos estin* [η γαρ πόλις πολιτων τι πληθος εστιν])” [Arystoteles 94].

Ilość staje się jakością i uzasadnia nadanie *plethos* najwyższej władzy:

„Wielu bowiem ludzi (*tous pollous* [τους πολλούς] zjednoczonych (*synelthonas* [συνελθόντας]), z których każdy z osobna niczym szczególnym się nie wyróżnia, może mimo to być lepszymi od tamtych, nie jako jednostki, ale jako ogół (*ouch’ os ekaston, all’ os sympantas* [ουχ ως εκαστον αλλ’ ως σύμπαντας]), tak jak lepsza może być uczta składkowa niż wydana kosztem jednego; bo gdzie jest wielka liczba (*pollon gar onton* [πολλων γαρ οντων]), tam każdy może posiadać pewną cząstkę cnoty i rozumu, a jeśli się razem złączą, to masa (*to plethos*) występuje jakby jeden człowiek o wielu nogach i rękach, ale i wielu zmysłach, a tym samym i o wzmózonych możliwościach w zakresie obyczajów i rozumu (*ta esthe kai ten dianoiain* [τα ηθη και την διανοιαν]). Dlatego też masa (*oi polloi*) lepiej sądzi dzieła muzyczne i poetyckie, a mianowicie jeden ocenia trafnie ten szczegół, drugi inny, a wszyscy razem – całość” [Arystoteles 119].

Tym samym uzasadnienie znajduje fakt, że „masa wolnych obywateli” (*to plethos ton politon* [το πληθος των πολιτων]), to jest „ci, którzy nie są bogaci ani też nie odznaczają się jakąkolwiek cnotą”, uczestniczy w procesie deliberacji i sądenia:

„Wszyscy łącznie posiadają bowiem dostateczną zdolność rozeznania i zmieszani z lepszymi korzyść państwu przynoszą (podobnie jak niezbyt pożywna potrawa w połączeniu z pożywną daje większy pożytek niż niewielka ilość pożywnej), natomiast każdy z osobna niezdolny jest do wyrokowania” [Arystoteles 120].

Prawdopodobnie nigdy nie napisano subtelniejszej pochwały demokratycznego „zwyrodnienia”.

gdy również w tym kontekście rygor terminologiczny opiera się jedynie na etymologii i konwencji. Tak czy inaczej *ethnos* określa element geograficzny, a ściślej etnologiczny, ludzkiej różnorodności i odróżnia się zarówno od wspólnoty pochodzenia (*genos*), jak i od struktury politycznej (*polis*, *politeia*).

W przeciwieństwie do terminów, które staną się jego odpowiednikami w innych językach (*populus*, *peuple*, *people*, *Volk*), *demos* w epoce klasycznej należy wyłącznie do słownictwa politycznego. Oznacza albo zbiór obywateli tworzących *polis* (z którego z definicji wykluczone są osoby pozbawione praw politycznych, czyli – niezależnie od ustroju – kobiety, dzieci i niewolnicy), albo – podobnie jak *peuple*, a w przeciwieństwie do *Volk* – najmniej zamożni spośród nich (*aporoí* [ἀποροί]), którzy zawsze, choćby przypadkowo, są jednocześnie grupą najliczniejszą. W tym drugim znaczeniu *demos* może być zastąpiony innymi terminami o zabarwieniu bardziej pejoratywnym: *plethos* (od *pimplemi* [πιμπλημι] ‘wypełniać’ i *polus* [πολύς] ‘liczni’), czyli tłum lub też „pospółstwo”, które Pseudo-Ksenofont przeciwstawia *demos* [136], czy w liczbie mnogiej *plethe* [τὰ πλεθη] ‘tłumy’, które według Platona dają się przekonywać demagogicznemu sofistom [Dialogi 349]; czy wreszcie *ochlos* [ὄχλος] (*ochleo* [ὀχλέω] oznaczający jednocześnie ‘poruszać’ i ‘niepokoić, dręczyć’ i pochodzący niewątpliwie od \**wegh-*, podobnie jak *véhicule* czy *vague*): chaotyczna masa, wzburzony tłum (ponownie w *Gorgiaszu* Platon zmienia sens *ochlos* od zgromadzenia ludu, „tłumu”, np. w czasie sądu [Dialogi 351], do ciemnego tłumu [355-357]). W łacinie podobnie będą funkcjonować *plebs* i *turba*.

Ta dwubiegunowość *demos* jest oczywiście związana z polemikami na temat demokracji: najmniej niedoskonałej formy rządów ze wszystkich możliwych, rządu „wszystkich za wszystkich” lub też zdegenerowanego ustroju, który nieuchronnie prowadzi do władzy największych nikczemników (*phauloi* [φᾰυλοί], ludzi podłego stanu, w przeciwieństwie do *spoudaioi* [σπουδαιοί], ludzi wartościowych, od *spoude* [σπουδή] ‘gorliwość, zapal’). Arystoteles wciela się tutaj w historyka i podejmuje krytykę, opierając się na sofistyce, dowartościowując *demos* jako *plethos*, lud jako wielość. [Patrz ramka]

#### IV. „POPULUS”, „PLEBS”, „GENS”

„Dawne nazwy genealogiczne tracą swój sens instytucjonalny i społeczny, a stają się nazwami jednostek terytorialnych. Każdy język na nowo porządkuje swoją terminologię. Już sam sposób, w jaki dokonują się te przekształcenia w różnych językach, może nas wiele nauczyć, ponieważ języki są indoeuropejskie na różne sposoby. Łacina jest indoeuropejska poprzez swoją wierność dawnym zastosowaniom, nazewnictwu instytucji, nawet jeśli nazwy te odnoszą się do nowej rzeczywistości. Greka odwrotnie – poprzez utrzymanie źródłowego modelu, który organizuje nową serię odniesień” [Benveniste 310 i n.].

##### A. „Populus”

Niezależnie od tego, czy wyprowadzamy termin *populus* od praindoeuropejskiego korzenia \**pel-/ple-* (gr. *plethos*, łac. *plenus*), czy też z języka etruskiego, panuje zgoda co do tego, że jego pierwotny sens odnosił się do wojska: *populus* określał piechotę, co widać również w innych wyrazach z tej rodziny, takich jak czasownik *populari*, ‘plądrować’. Po reformie organizacji wojskowej i wprowadzeniu komicji termin *populus* traci pierwotne znaczenie i zaczyna określać całą wspólnotę obywateli, obejmującą wszystkie klasy i zrzeszoną w komicjach centurialnych. Do *populus* dołącza później *civitas*, która wzmacnia ideę wspólnoty. Jednak w filozofii Cyncerona te dwa pojęcia przybierają bardziej skomplikowaną formę.

„Lud zaś [*populus*] – to bynajmniej nie każde zbiorowisko ludzi skupionych dowolnym sposobem [*non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*], lecz wielka ich gromada, zespolona przez uznanie tego samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania [*coetus multitudinis iuris consensu et utilitati communionem sociatus*]” [“O państwie” 44].

Na początku nie ma zatem odizolowanych od siebie jednostek, ale zgromadzenie ludzi. Następnie według Cyncerona to porozumienie co do prawa (*consensu iuris*), a nie partykularne interesy ani historyczne powinowactwa kształtuje stowarzyszenie, stosowanie tego porozumienia realizuje zaś „użyteczność

publiczną”. *Populus*, daleki od bycia sumą indywidualnych dążeń, jest od nich wręcz niezależny i jawi się jako wspólnota organizowana przez te dwa obiektywne i konkretne powiązania. Tego rodzaju definicja pozwala przekroczyć dualizm moralność–polityka i kładzie nacisk na naturalną podstawę więzi społecznych, a zarazem narzuca abstrakcyjną ideę dobra wspólnego. *Populus* jako niezależny organizm zyskuje tym samym wartość prawną, której nigdy nie miał grecki *demos*. Wartość, którą odnajdujemy również w innej definicji *populus* jako *corpus ex distantibus*, ciało składające się „z części oddalonych od siebie”, związanych jedynie przez prawo [Seneka 481].

Dla Cicerona *populus* jest pojęciowo pierwotny wobec *civitas*, swojej instytucjonalnej formy, oraz *res publica*, swojego dziedzictwa [Peppe 318]. *Omnis populus qui est talis coetus, omnis civitas quae est constitutio populi, omnis respublica quae populi res est* [„Wszelki lud więc, stanowiący – jakem wskazał – taką wielką gromadę, wszelkie osiedle będące tworem ludu i wszelkie państwo, oznaczające – jak powiedziałem – rzecz ludu...”] [“O państwie” 46]. Mimo że wszyscy obywatele uczestniczą w rzeczy pospolitej jako grupa, podział rządów *cives*, to jest jednostek posiadających obywatelstwo i tworzących część (*pars*) ludu, rozłożony jest nierównomiernie. To historycznie zdeterminowana *constitutio populi*, konstytucja mieszana, ustala zasady przyznawania władzy wewnątrz *respublica*. Nierówności pojawiają się zatem na poziomie *civitas* – gdzie *populus* określa w sposób bardziej restrykcyjny zbiór obywateli uczestniczących w zgromadzeniu.

Ten drugi sens *populus* bynajmniej nie jest teoretyczny i wyraża stan społeczeństwa Rzymu od III wieku przed naszą erą. Było to społeczeństwo, które uznawało równość wobec prawa wszystkich obywateli, zarówno patrycjuszy, jak i plebejuszy, ale które poprzez zasady nadawania praw wyborczych czyni z ludu aktora konstytucyjnego o ograniczonej władzy. Ludem zarządzają „szlachetnie urodzeni”, czyli senat (i magistraty), co też sugeruje oficjalna nazwa państwa: *Senatus populusque romanus*. Nie można raczej w tym kontekście mówić o zwierzchności ludu. Jednak nawet nie licząc istniejącego od II wieku przed naszą erą ruchu demokratycznego, nie można

odmówić znacznej części rzymskiego społeczeństwa dążenia do czynienia ze zgromadzenia ludowego jedynego podmiotu władzy, dla którego magistraty stanowią swego rodzaju delegaturę [“O powinnościach” 393-394]. Będzie to zresztą jeden z ideologicznych fundamentów pryncypatu, a Seneka zdefiniuje monarchę jako osobę, której „przekazywana bywa władza ludu i władza nad ludem [*potestas populi in populum data*] [Seneka 45].

W politycznej definicji ludu zawierają się jedynie dorośli obywatele płci męskiej. Czy oznacza to wykluczenie kobiet i dzieci, posiadających wszak obywatelstwo? W rzeczywistości *populus* określa niekiedy również całość populacji obywateli i obywaterek. Prawnik Julian zastanawia się, jaka jest różnica między prawami przyjętymi na skutek sądu ludowego (*iudicio populi*) a „tym, co lud zatwierdził bez spisania [*ea quae sine ullo scripto populus probavit*] [Digesta justyniańskie 183]. Równoważność między *leges a mores* odzwierciedla niejednoznaczność *populus* i charakteryzuje całość prawodawstwa rzymskiego [Gallo].

### **Populus i plebs**

Poprzez te trzy definicje (organizm związany prawem, zgromadzenie obywateli, całość populacji obywateli i obywaterek) *populus* wyraźnie odróżnia się od *plebs*. Z prawnego punktu widzenia *plebs* jest zbiorem *proletarii* – tych, którzy pierwotnie pozostają poza *populus*, czyli poza legionami. Stąd archaiczne sformułowanie *populus plebsque*. Następnie *plebs* jest stopniowo włączany do *populus*, jednak zachowuje swój szczególny sens grupy zewnętrznej wobec patrycjuszowskich rodzin [Gaius 29]. W czasach republiki *plebs* oznacza wszystkich tych, którzy na mocy cenzusu nie należą do warstw wyższych (senatorów i ekwitów w Rzymie, dekuriów w prowincjach). *Plebs* oznacza zatem ostatecznie „masy”, „pospólstwo” i może być synonimem „ubogich” [“O państwie” 90, “O prawach” 277]. W tym znaczeniu termin ten ma wiele odpowiedników: *multitudo*, *turba* czy wreszcie *vulgus*, który odnosi się do najniższych warstw plebsu. Terminy te w połączeniu z pejoratywnym przymiotnikiem mają często konotacje moralne: *multitudo indocta*, „nieoświecony tłum”, *vulgus imperitorum*, „prosty tłum”,

*plebs*, „plebejusze” [“W obronie Mureny” 132, 133, 137] czy *infima multitudo*. Poprzez owo podwójne zabarwienie, moralne i socjologiczne, *plebs* przybliży się do greckiego *plethos*, *populus* staje się zaś odpowiednikiem *demos*.

Pod koniec republiki pojawiają się wyjątki od tej reguły, szczególnie w słownictwie politycznym, kiedy to *populus* używany jest jako określenie plebsu (np. u Salustiusza czy Tytusa Liwiusza). W czasach cesarstwa mieszanie się tych pojęć stanie się coraz częstsze ze względu na zanik władzy *populus*. To samo zjawisko można zaobserwować w tekstach greckich z tego okresu, gdzie *demos* oznacza ostatecznie tłum lub „pospółstwo” [*populace*].

### **Populi, nationes, gentes**

Jako zbiór wszystkich obywateli *populus* posiada również wymiar międzynarodowy. Prawnik Gajusz [Gaius 29] definiuje *ius gentium* jako prawo naturalne, które rządzi „wszystkimi ludami” ziemi (*omnes populi*). W tym sensie *populi* zbliża się znaczeniowo do *gentes* i *nationes*, jednak pojęcia te różnią się co do istoty.

*Gens* nie oznacza ani stowarzyszenia politycznego, ani dzieła prawodawcy, ale zgromadzenie ludzi – „*multitudo* [osób] tego samego pochodzenia lub ustanowione po oddzieleniu się od innego narodu [*natio*]” według Izzydora z Sewilli. Członkowie tego zgromadzenia noszą przeważnie to samo nazwisko [Topiki 136], jednak grupa ta nie jest jednolita genetycznie [Ernout and Meillet 443], niezależnie od tego, czy chodzi o klany patrycjuszy (gr. *gene*), które wywodzą się często od mitycznego przodka, czy też o różnorakie ludy współtworzące gatunek ludzki. Jeśli chodzi o *natio*, pochodzące od *nascor* ‘rodzić się’, termin ten w większym stopniu sugeruje pochodzenie naturalne lub wspólnotę terytorialną [Festus]. Tak czy inaczej, zarówno *natio*, jak i *gens* pozostają poza domeną obywatelstwa.

Rzymianie jasno odróżniali *populus* i jego instytucjonalną formę *civitas*, w której wyraża się ludzka *libertas*, od tych niepolitycznych zgromadzeń, którym najczęściej przewodzi wódz. „Wszystkie ludy [*nationes*] mogą znosić niewolę, ale nasz naród [*civitas*] znosić jej nie może” – pisze Cynceron [Filipiki 171]. *Populi* są dla niego zorganizowane w *civitates* w tym sensie, że posiadają własne ustawy, *ius civile* [“O powinnościach” 481] różniące się od *ius gentium*. Przypominając kolejne stadia (*gradus*) rozwoju społeczeństwa rzymskiego [355, 507], Cynceron wymienia całość rodzaju ludzkiego; następnie zgromadzenia nieobywatelskie, które łączy wspólne *nomen* (*gentes*), urodzenie i miejsce (*nationes*), język (*linguae*) i wreszcie *civitas*. Sytuuje tym samym miasto-państwo nie tyle w genealogii, ile w skonstruowanym poprzez prawo uniwersum, któremu obce są uwarunkowania etniczne i geograficzne.

Chrześcijanie używali *nationes* (gr. *ta ethne*) na określenie pogan. Imitowali tym samym model rzymski: podobnie jak w świetle prawa cesarstwa *nationes* pozostają zewnętrzne w stosunku do *civitas* i obce *populus romanus* [Gaius 63], w słownictwie chrześcijańskim termin ten oznacza tych, którzy pozostają poza *civitas christiana* i *populus Dei*.

Po przebyciu tej drogi lepiej rozumiemy, jak wielkie ryzyko niesie nakładanie na siebie „rasy” i *genos*, „narodu” i *ethnos*, a wraz z nimi wszystkich terminów oznaczających w różnych językach wspólnoty ludzkie. Na tym polega retrospekcyjne złudzenie. Poza zaniedbaniami w tłumaczeniu istotna jest rola niewypowiedzianej filozofii dziejów. I tak systematyczne używanie terminu „naród” na przełożenie tego czy innego wyrazu greckiego przyczynia się do „nacjonalizacji” wspólnot ludzkich świata starożytnego i czyni z tej szczególnej wspólnoty przedmiot historii powszechnej, podobnie jak użycie „rasy” czy *Rasse* wyrывa to pojęcie z historycznych i ideologicznych kontekstów jego powstania i nadaje mu ahistoryczną prawomocność.

Lista prac cytowanych

- Arystoteles. *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*. Translated by Ludwik Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Minuit, 1969.
- Cassin, Barbara. “De l’organisme au pique-nique”. *Nos Grecs et leurs modernes*. Edited by Barbara Cassin, Le Seuil, pp. 114-148.
- Cicero, Marcus Tullius. *Filipiki (In Marcum Antonium oratione phillipcae)*. Edited by www.zrodla.historyczne.prv.pl, 2003.
- . “O państwie”. Marcus Tullius Cicero. *Pisma filozoficzne. Tom drugi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960, pp. 7-189.
- . “O powinnościach”. Marcus Tullius Cicero. *Pisma filozoficzne. Tom drugi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960, pp. 325-539.
- . “O prawach”. Marcus Tullius Cicero. *Pisma filozoficzne. Tom drugi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1960, pp. 190-316.
- . “Topiki”. Marcus Tullius Cicero. *Pisma filozoficzne. Tom czwarty*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, pp. 125-170.
- . “W obronie Mureny”. Translated by Julia Mrukówna. Marcus Tullius Cicero. *Mowy wybrane*, Czytelnik, 1960, pp. 110-161.
- Digesta justyniańskie I*. Edited by Tomasz Palmirski, Poligrafia Salezjańska, 2013.
- Ernout, Alfred, and Antoine Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Klincksieck, 1994.
- Festus, Sextus Pompeius. *De verborum significatu quae supersunt*. Teubner, 1913.
- Gaius. *Instytucje*. Translated by Cezary Kunderewicz, edited by Jan Renzler, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Gallo, Francesco. “Produzione del diritto e sovranità popolare nel pensiero di Giuliano (a propósito di D. I, 3,32)”. *IURA*, no. 36, 1985, pp. 70-96.
- Hipokrates. *O powietrzu, wodach i miejscach*. Translated by Anna Marchewka, Magdalena Świder, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Homer. *Iliada*. Translated by Franciszek Ksawery Dmochowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, 2000.
- . *Odyseja*. Translated by Jan Parandowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959.
- Peppe, Leo. “La nozione di *populus* e le sue valenze. Con un indagine sulla terminologia pubblicitica nelle formule della *evocatio* e della *devotio*”. *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*. Edited by Walter Eder, Steiner, 1990, pp. 312-343.
- Platon. *Dialogi. Tom I*. Translated by Władysław Witwicki, Wydawnictwo Antyk, 1999.
- . *Meneksenos*. Translated by Krystyna Tuszyńska-Maciejewska, Ossolineum/PAN, 1994.
- Pseudo-Ksenofont. “O sposobie rządzenia Ateńczyków”. Translated by Artur Pacewicz, *Studia Philosophica Wratislaviensa*, vol. II, fasc. 1, 2007, pp. 129-139.
- Seneka. *Listy moralne do Lucyliusza*. Translated by Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.