

NIEWOLNICTWO (gr. δουλεία [douléia], δουλοσύνη [doulosyne], δούλευμα [doúleuma], od: δοῦλος [doúlos] – niewolnik, poddany; łac. servitus, servitium, od: servus – niewolnik, sługa) – stan podległości jednego człowieka innemu człowiekowi (instytucji społecznej lub politycznej) w skali całkowitego lub częściowego zanegowania praw czy to naturalnych (prawo do życia, do rodziny, do rozwoju osobowego, zwł. moralnego i intelektualnego), czy stanowiących (cywilnych, publicznych), i odbieranie możliwości decydowania o sobie i o celach własnego życia; współcześnie akcentuje się zatrudnianie pod przymusem i bez zapłaty, również w charakterze uwłaczającym ludzkiej godności (zwł. praca dzieci, prostytutka).

ŹRÓDŁA NIEWOLNICTWA. N. istniało już w czasach przedcywilizacyjnych oraz we wszystkich cywilizacjach starożytnych. Za główne źródło n. uznawano wojnę. Znalazło to wyraz w sentencji Heraklita, głoszącej, że wojna jest ojcem i królem wszystkiego – jednych odsłania jako bogów, innych jako ludzi, jednych czyni niewolnikami, innych wolnymi (Diels-Kranz 22 B 53). Niewolnikiem stawał się jeńiec wojenny, któremu nie odebrano życia.

Drugim źródłem n. było dobrowolne sprzedanie się człowieka wolnego (który ukończył 20 lat życia); kolejnym – pochodzenie od matki, która jest niewolnicą. Niewolnika można też było zdobyć przez odziedziczenie, przez dar lub przez zabranie porzuconego dziecka, niezależnie od jego pochodzenia, a także drogą kupna. Miała też miejsce sprzedaż dzieci przez rodziców lub wraz z samosprzedazą rodziców. N. mogło też nastąpić wskutek niewypłacalności dłużnika (R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych*, 59 n.).

STATUS PRAWNY NIEWOLNIKÓW. W starożytności ludzi dzielono na wolnych (ἐλεύθεροι [eléutheroi]) i niewolnych (δοῦλοι [doúloi]). Wolnych na urodzonych z wolnych rodziców (ingenui) oraz na wyzwolenców (libertini). Rzymianie uznawali n. za obowiązujące mocą prawa narodów (ius gentium), ale nie prawa naturalnego. W Grecji i w Rzymie ustanowiono prawa regulujące legalne posiadanie i nabywanie niewolników, za sprzedanego niewolnika państwo pobierało podatek. Prawny status niewolników był różnicowany w różnych cywilizacjach. W prawie rzymskim niewolnik względem swojego właściciela nie był podmiotem prawa, gdyż nie miał osobowości prawnej, był nikim (Ulpian – „quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur”; zob. W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie*, Wwa 1991, 247). Był własnością tego, kto go posiadał (domi-

nium), rzeczą, majątkiem ruchomym. Taki status niewolnika jako rzeczy był już w prawie sumeryjskim i babilońskim. Właścicielowi przysługiwały względem niewolnika następujące prawa: nadawanie imienia (bez nazwiska ojca, bo niewolnik nie ma rodu), chłosty, oznakowania, korzystania z zalet fizycznych i intelektualnych, sprzedaży. Niewolnik był jednak podmiotem prawa, choć ograniczonym, w kwestiach majątkowych: mógł posiadać jakiś majątek, choć była to forma dzierżawy (*peculium*), której głównym właścicielem był jego pan. Był również podmiotem prawa w prawie małżeńskim (gdy dochodziło do mieszanego związku wolnego z niewolnym), w prawie karnym, znacznie wobec niewolnika zaostrzonym, oraz w ograniczonym stopniu w prawie procesowym.

Uwolnienie niewolnika mogło się dokonać przez ustawę, przez umowę, przez zapis w testamencie, na mocy listu wyzwolenczego (R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych*, 62 n.). N. istniało w wielu krajach Europy, Azji, Afryki i obu Ameryk, a formalny proces delegalizacji n. rozpoczął się w krajach europejskich dopiero w drugiej poł. XVIII w. W 1794 ogłoszono prawo o emancypacji niewolników na terytoriach franc., w 1834 w imperium bryt., w 1865 w Stanach Zjednoczonych. W 1926 Liga Narodów przyjęła konwencję o zniesieniu n. na całym świecie. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948) potwierdzono, że „nie wolno nikogo czynić niewolnikiem ani nakładać na nikogo służebności; niewolnictwo i handel niewolnikami są zakazane we wszystkich swych postaciach” (art. 4). Kolejne akty prawne potępiały n. („Uzupełnienie konwencji o zniesieniu niewolnictwa”, ONZ 1956; „Międzynarodowy konwent o prawach cywilnych i politycznych”, 1966, który do 2003 został ratyfikowany przez 103 kraje). Mimo to XX w. uznaje się za epokę o największym w dziejach ludzkości nasileniu n., głównie za sprawą ideologii nazistowskiej i komunistycznej, w ramach których więziono setki milionów ludzi (obozy koncentracyjne, gułagi), uznając przeciwników politycznych za wrogów państwa i dysponując w sposób bezwzględny ich zdrowiem, życiem i pracą.

FILOZOFICZNY SPÓR O NIEWOLNICTWO. Rozpoczął się w starożytnej Grecji i miał wymiar głównie antropologiczny i etyczny. O ile socjologiczne i historyczne zjawisko n. nie budziło wątpliwości, było powszechne i miało sakralną aprobatę (nawet w religiach monoteistycznych), to filozofowie zadawali zasadnicze pytanie: czy stan ten ma uzasadnienie w naturze ludzkiej? Sofiści uważa-

li, że n. jest konwencją, ponieważ opiera się na prawie stanowionym, a nie naturalnym, stąd nie można mówić, że ktoś jest z natury niewolnikiem. Natomiast Arystotelesa uznaje się za zwolennika naturalnej koncepcji n. Jest to jednak dyskusyjne. On sam zadał to podstawowe pytanie w formie alternatywnej: czy ktoś z natury (φύσει [phýsei]) jest niewolnikiem, czy n. jest przeciwne naturze (παρὰ φύσιν [pará physin]) (*Polit.*, 1254 a)?

Odpowiedź jest złożona, opiera się na Arystotelesowskiej koncepcji natury, w tym natury człowieka. W całej naturze ma miejsce, zdaniem Stagiryty, hierarchiczne podporządkowanie jednych części drugim dla dobra całości. Części człowieka to ciało i dusza, ciało podporządkowane jest wyższej od siebie duszy. W duszy też są różne części, wśród nich naczelną rolę odgrywa rozum, który powinien kierować człowiekiem. Tu pojawia się pytanie: czy wszyscy ludzie mają rozum, a jeśli mają, to czy w równym stopniu jest on u wszystkich rozwinięty (kompetentny)? Odpowiedzi na te pytania w tekstach Arystotelesa podlegają stopniowaniu – od prawie całkowitej negacji rozumności u niektórych aż po równe w nim uczestnictwo wszystkich ludzi. Arystoteles pisze: niewolnik ma tylko taki związek z rozumem, że spostrzega go u innych, ale sam go nie posiada (tamże, 1254 b); niewolnik ma rozum, ale nie posiada w ogóle zdolności do rozważania (βουλευτικόν [bouleutikón]) (tamże, 1260 a); niewolników należy poprawiać przez rozumne zwracanie uwagi i więcej przemawiać im do rozumu niż dzieciom (tamże, 1260 b); niewolnicy są ludźmi i mają rozum w równym stopniu co ludzie wolni, a zaprzeczenie tego byłoby niedorzeczne (ἄτοπος [átopos]) (tamże, 1259 b). Zasadniczy problem polega nie na tym, czy każdy człowiek ma rozum, który jest tylko potencjalnością, ale czy każdy rozum jest równie rozwinięty (kompetentny)? To, a nie posiadanie wolnej woli ma w filozofii Arystotelesa podstawowe znaczenie dla określenia stopnia wolności. Jego zdaniem wolne jest to, co jest samo w sobie, czyli co jest celem, a nie-wolne to, co jest podporządkowane, czyli służy celowi.

W ten sposób Arystoteles odróżniał myśli, które są wolne od niewolnych (*Prot.*, 25 n.), i nauki, z których jedna jest wolna, a pozostałe jej służą, ponieważ owa nauka-mądrość ukazuje cel-dobro samo w sobie (*Met.*, 996 b 10–15). Rozum pozwala człowiekowi poznać, co jest celem obiektywnie, a co tylko środkiem, ale nie każdy rozum, lecz tylko ten, który jest kompetentny i ma zdolność do rozważania. Arystoteles uważał, że ludzie nie posiadają tej zdolności na tym samym poziomie, a ci, którzy jej nie posiadają, są tymi, którzy się

na niewolników urodzili (*Polit.*, 1324 b). Posiadają ociążałość umysłową, która sprawia, że nie mogą rozważać, a przez to odpowiedzialnie kierować. Mają więc słuchać innych. Co nie przeszkadza, by zostali przyuczeni do wykonywania wielu pożytecznych prac czy to w polu (rolnictwo), czy w warsztacie (rzemiosło). Ta ostatnia koncepcja n. jest najbardziej reprezentatywna dla Arystotelesa. Nie odnosi się ona do n. w sensie socjologicznym czy politycznym (n. jako instytucja). Arystoteles dostrzegł, że „są ludzie, z których jedni są wszędzie niewolnikami, a drudzy nigdzie” (tamże, 1255 a), a więc niewola oznacza tu wewnętrzny stan, jaki reprezentuje sobą człowiek – niezależnie od tego, czy formalnie jest wolny, czy niewolny.

Podstawowy wymiar n. wyznacza tu stopień kompetencji intelektualnych, gdyż Stagiryta analizując problem n. skupił się głównie na skali rozwoju umysłowego, a nie na samym fakcie posiadania wolnej woli (βούλησις [boule-sis]). Uważa, że wolę swoją potrafi objawić już dziecko, natomiast zdolność rozumowania rozwinąć się może dopiero wraz z wiekiem, dzięki dojrzałości intelektualnej (tamże, 1334 b). A ona właśnie odgrywa kluczową rolę w ludzkiej wolności. Intelektualistyczna koncepcja n. odwołuje się nie tyle do natury, czyli istoty człowieka, co konkretnie do jego zdolności intelektualnych, które są wśród ludzi nierównomiernie rozdzielone. Jest to elitarna koncepcja wolności, zabarwiona gr. poczuciem wyższości zwł. nad ludami orientalnymi. Stagiryta uważał, że niewolnicze usposobienie występuje w większym stopniu u ludów barbarzyńskich i Azjatów niż u Greków i Europejczyków, o czym świadczy fakt, że ludy orientalne bez objawów niezadowolenia znoszą tyranie (tamże, 1285 a).

Wymiar etyczny n. eksponowali stoicy. Ich koncepcja odwołuje się nie do zdolności intelektualnych, ale do cnót moralnych. Seneka zwracał uwagę, że najważniejsze znaczenie ma wolność wewnętrzna, którą można posiadać niezależnie od tego, w jakich warunkach człowiek żyje. Nawet będąc czymś niewolnikiem, jest się niewolnikiem tylko co do ciała, ponieważ duch może pozostać wolny, będąc panem dla samego siebie (Seneka, *O dobrodziejstwach*, III 20, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, Wwa 1965², II 183 n.). Każdy człowiek – wolno urodzony, wyzwoleniec, niewolnik, król, wygnaniec – ma otwartą drogę do cnoty, ponieważ cnota „jest zadowolona z samego człowieka” (Seneka, *O dobrodziejstwach*, III 18, w: tamże, 180). Jednocześnie każdy człowiek narażony jest na niewolę, jeśli przez niewolę rozumieć rodzaj

uzależnienia od wad, czyli demoralizację („»Jest niewolnikiem«). Czy może mu to szkodzić? Pokaż, kto nim nie jest. Oto jeden zostaje w niewoli swej chuci, drugi służy chciwości, trzeci próżności, a wszyscy są niewolnikami nadziei i strachu” – tenże, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Wwa 1961, V 47). Żaden człowiek nie jest panem przyszłości: „Wszyscy jesteśmy przywiązani do losu, jedni łańcuchem złotym i luźno, drudzy zardzewiałym i ciasno” (tenże, *O pokoju ducha*, X 3, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, 688). Seneka potępiał poniżające, okrutne traktowanie niewolników, zalecając odnoszenie się do nich jak do współtowarzyszy, przyjaciół, współuczestników ludzkiego losu, ponieważ oni też są ludźmi (tenże, *Listy moralne do Lucyliusza*, V 47). Seneka nie podważał zasadności istnienia niewolnictwa w wymiarze społecznym, sam posiadał niewolników.

Św. Augustyn rozważał n. w kategoriach teologicznych. Twierdził, że Bóg stworzył człowieka z myślą o tym, by panował nad stworzeniami nierozumnymi, a nie by człowiek panował nad człowiekiem. N. nie płynie z natury – bo z natury, „w której Bóg stworzył człowieka, nikt nie jest niewolnikiem [...] drugiego człowieka [...]” (św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Wwa 1977, II 420) – lecz z winy, jako skutek grzechu. Dlatego, wyjaśnia Augustyn, w Piśmie Świętym słowo „niewolnik” pojawia się po raz pierwszy przy okazji niegodnego postępku Chama wobec Noego (Rdz 9, 25). Augustyn twierdził: „Pierwszą zatem przyczyną niewoli jest grzech, który sprawia, iż człowiek poddany jest człowiekowi z mocy więzów swojego stanu” (*O Państwie Bożym*, 420). Obok niewoli na poziomie relacji międzyludzkich jest niewola wewnętrzna, która jest odpowiednikiem stoickiej niewoli moralnej, która oznacza niewolę grzechu. Augustyn idąc śladami Pawła Apostoła nie potępiał instytucji n., lecz ukazywał nadprzyrodzoną perspektywę wyzwolenia i równości „[...] do czasu, aż przeminie niesprawiedliwość, aż zniesione zostanie wszelkie panowanie i ludzka władza [...]” (tamże, 421).

Św. Tomasza z Akwinu interpretacja n. miała charakter teologiczno-filozoficzny. Niewolę rozumieć można jako służbę grzechowi („servitus peccati”), służbę Bogu („servitus Dei”), która oznacza oddawanie czci Bogu należnej („latría”), służbę jednego człowieka drugiemu człowiekowi („servitus est qua homo servit homini”) (*S. th.*, II, q. 122, a. 4, ad 3). Słowo „servitus” oznacza służbę, której jedną z form może być pejoratywnie rozumiana niewola, jeśli odnosi się do grzechu. Natomiast w relacjach międzyludzkich Akwinata pod-

kreślał, że podporządkowanie jednego człowieka drugiemu człowiekowi dotyczy ciała, a nie duszy („Est autem homo alterius servus non secundum mentem, sed secundum corpus” – tamże). Wyjaśniał, że stan taki nie ma racji naturalnej i nie wynika z prawa naturalnego, lecz ma rację utylitarną i należy do porządku prawa narodów; „servitus” w sposób racjonalny zostało dodane do prawa naturalnego, podobnie jak wprowadzenie własności prywatnej (tamże, I–II, q. 94, a. 5, ad 3). Rozum ma uporządkować to, co wskutek grzechu popadło w stan nieuporządkowania. Dlatego „servitus” nie tyle oznacza niewolę, co posłuszeństwo okazywane ludziom mądrym („qui stultus est serviet sapienti” – Prz 11). Jeśli natomiast człowiek grzeszy, to oddala się od porządku racjonalnego, traci godność i popada w zwierzęcą niewolę (*S. th.*, II–II, q. 64, a. 2, ad 3).

Na antypodach intelektualistycznej koncepcji n. Arystotelesa, ale również w opozycji do tradycji łączącej n. z jakimkolwiek prawem, stoi J. Locke’a i J. J. Rousseau liberalistyczna koncepcja n. Locke twierdził, że człowiek posiada naturalną wolność od jakiegokolwiek nadrzędnej władzy na ziemi – z wyjątkiem prawa naturalnego; wolność w społeczeństwie dotyczy wolności od jakiegokolwiek władzy, która nie powstała dzięki społecznej zgodzie. Człowiek nie może ani siebie uczynić niewolnikiem, ani poddać się władzy absolutnej, przekazując jej władzę nad własnym życiem, gdyż sam takiej władzy nie posiada (J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wwa 1992, 178 n.). Rousseau głosił, że każdy człowiek rodzi się wolny. Wszelkie formy n., jakie mogą się pojawić, są faktycznie bezprawne, ponieważ człowiek nie może ani sprzedać, ani oddać innemu człowiekowi własnej wolności, a także wolności swoich dzieci; nie może też przez nikogo być jej pozbawiony, nawet na skutek wojny. Wolność bowiem należy do istoty człowieczeństwa, wyznacza obszar praw i obowiązków człowieka. Do pozbawienia wolności jeńca nie uprawnia również wojna, która dotyczy konfliktu między państwami, i dla których wrogiem jest państwo, a nie pojedynczy człowiek (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. B. Baczkowski [i in.], Wwa 1966, I 4). W ujęciu obu filozofów n. uznane zostało za stan podważający naturę, czyli istotę człowieczeństwa.

Z punktu widzenia filozoficznego różnica między intelektualistycznym a liberalistycznym ujęciem n. sprowadza się do innego pojmowania wolności. Dla Arystotelesa i Tomasza z Akwinu wolność jest aktem decyzji, który suponuje istotny udział refleksji intelektualnej, i który jest wolnością do czegoś, natomiast dla Locke’a i Rousseau wolność jest stanem pierwotnym, który ozna-

cza podstawowe uprawnienia jednostki, jako wolność od. Z punktu widzenia politycznego to drugie ujęcie skuteczniej przyczyniło się do uznania instytucji n. za formę całkowicie bezprawną i uwłaczającą ludzkiej godności. Z punktu widzenia moralnego liberalistyczna koncepcja wolności, wskutek przeakcentowania wolności od, zamazała różnicę między wolnością a wewnętrznym zniewoleniem, ponieważ odrzucona została kategoria zła moralnego i religijnego grzechu, które rozpoznawalne są dopiero na odpowiednim poziomie intelektualnym, a nie w stanie pierwotnej natury.

Współczesne zawężenie definicji n. do poziomu przymusowej i nieopłacanej pracy traci z oczu głębszą perspektywę filozoficzną na rzecz ekonomizmu, który jest wynikiem redukcjonistycznej wizji człowieka nie jako osoby, ale jako pracownika. Kultura wolności jako przeciwna n., nie polega tylko na zabezpieczeniu prawa do pracy i płacy, ale do możliwości osobowego rozwoju w pracy i poza pracą (zob. encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*).

R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych*, Wwa 1955; D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, It 1966; J. A. Saco, *Historia de la esclavitud*, Ma 1974; D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution. 1770–1823*, It 1975; R. W. Beachey, *The Slave Trade of Eastern Africa*, Lo 1976; M. Spiegel, *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*, Lo 1988; W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie*, Wwa 1991, Pz 1992²; Jan Paweł II, *Laborem exercens. O pracy ludzkiej*, Wr 1992; J. M. García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Ma 2000; *Slave Elites in the Middle East and Africa*, Lo 2000; E. Ciccotti, *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano. Apogeo y ocaso de un sistema atroz*, Ba 2005.

Piotr Jaroszyński