

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**  
**we Wrocławiu**

mgr lic. Piotr Radzimiński

**PRAWO NATURALNE JAKO FUNDAMENT**  
**WSPÓŁCZESNYCH SYSTEMÓW PRAWNYCH**

Rozprawa doktorska  
napisana na seminarium naukowym  
z prawa kanonicznego  
i prawa wyznaniowego  
pod kierunkiem  
ks. prof. zw. dra hab. Wiesława Wenza

**WROCLAW 2017**

***Ponad literą prawa jest coś takiego jak poczucie sprawiedliwości, słuszności. Ono nie jest zewnętrzne wobec prawa, jest jego elementem. Jeżeli założymy, że prawo jest pozbawione tego elementu, czyli konstytucyjnych zasad, kształtowanej od wieków kultury prawnej, to stanie się tylko takim szabasowym przepisem.***

*Doktor Judym i dylemat sędziowskiego sumienia, Rzeczpospolita 25 listopada 2009, nr 276, s. C2.*

## SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> .....	4
<b>Rozdział I</b>	
<b>Odkrywanie fundamentalnych norm prawnych</b> .....	14
1. Istotne początki dla norm prawnych i ich wpływ na kształtowanie się pierwotnych systemów prawnych .....	14
2. Normy moralne a normy prawne .....	57
3. Zasadnicze źródła prawa i prawa kanonicznego .....	96
4. Wnioski .....	126
<b>Rozdział II</b>	
<b>Ewolucja doktryny prawa naturalnego</b> .....	129
1. Źródłowy charakter prawa naturalnego .....	129
2. Tomizm i nowożytna nauka prawa naturalnego .....	164
3. Neotomizm i teorie współczesne .....	202
4. Wnioski .....	245
<b>Rozdział III</b>	
<b>Polska szkoła prawa naturalnego w refleksji filozoficznoprawnej</b> .....	248
1. <i>Ius gentium</i> jako pierwotne rozumienie prawa naturalnego .....	248
2. Powrót do idei prawa naturalnego w nauce międzywojennej .....	261
3. Współczesne koncepcje polskiej szkoły iusnaturalizmu .....	293
4. Wnioski .....	311
<b>Rozdział IV</b>	
<b><i>Ius naturale</i> jako fundament współczesnych systemów prawnych</b> ...	315
1. System prawa stanowionego i precedensowego .....	315
2. System prawa mający swe źródło w ustroju i normach religijnych .....	336
3. Wnioski .....	350
<b>Zakończenie</b> .....	352
<b>Bibliografia</b> .....	355

## Wstęp

Starorzymaska paremia przypisywana Ulpianowi głosiła - *Ius est ars boni et aequi*, co znaczy *Prawo jest sztuką czynienia tego, co dobre i słuszne*<sup>1</sup>. Inna zaś to *Ius est, quod iustum est*, co tłumaczyć należy - *Prawo winno być prawe*. W dobie zaniechania idei prawa naturalnego niezbędna jest refleksja nad problemem relacji dwóch rodzin prawnych ukształtowanych w ramach europejskiej kultury legislacyjnej – *prawa precedensowego* i *prawa kontynentalnego*<sup>2</sup> do porządku rozumianego jako niewrażliwy ład moralny. Dlatego nader istotne wydaje się udzielenie prekluzyjnej odpowiedzi na pytanie czy prawo stanowione, by mogło nosić cechy normy obowiązującej, ma spełniać jedynie warunki formalne czy też jego wartość i doniosłość zależeć powinna przede wszystkim od przyjęcia i przestrzegania nienaruszalności pewnych trwałych zasad - naturalnych i obiektywnych norm?

Doktryna, która przetrwała od klasycznej starożytności do średniowiecza i świata wczesnochrześcijańskiego, głosząca, iż działania człowieka powinny być zgodne z wiecznym, wyższym prawem, umocniona nauczaniem monoteistycznym, rozwinięta przez Ojców Kościoła - odpowiada twierdząco i określa to *prawem*

---

<sup>1</sup> Rzymska paremia prawnicza sformułowana przez Celsusa, a recypowana przez Ulpiana. Znalazła się w *Kodeksie Justyniana* – (D.1,1,1).

<sup>2</sup> *Common Law* i *Civil Law*. Podstawą takiego podziału stała się średniowieczna recepcja prawa rzymskiego do jurysdykcji Europy kontynentalnej (*Civil Law*). Zaś nie weszło ono na trwałe do angielskiego systemu prawnego opartego o miejscowe zasady i zwyczaje. Stosowane zgodnie przez wszystkie sądy ówczesnej Anglii przyjęło się je określać mianem *Common Law*.

*naturalnym (ius naturale)*. Odmienne jednak problem rozstrzygają przedstawiciele nurtu filozoficznego określanego mianem pozytywizmu prawniczego<sup>3</sup>. Postrzegają oni prawo jako dzieło człowieka (prawodawcy), który poprzez stworzone i spisane przez siebie normy kieruje społeczeństwem. Te normy, zdaniem pozytywistów, mają obiektywną treść, którą w procesie stosowania prawa ma ustalić ten, który je stosuje (prawnik). Nadto prawo zdaniem pozytywistów może być moralnie słuszne i zwykle takie jest, zaś gdy za takie nie jest uznane, nie przestaje być prawem.

Spory te niestety nigdy nie przyniosły jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o oczywistą nadrzędność norm prawnonaturalnych nad normami prawa stanowionego. Przeciwnie, wielość i różnorodność udzielonych odpowiedzi i ich uzasadnień, powoduje, jak się wydaje, swoiste zawikłanie interpretacyjne co skłania do ponownego pochylenia się nad zagadnieniem dyskutowanym między innymi w prawie, filozofii prawa czy kanonistyce.

Analiza doktrynalnych wypowiedzi o prymacie norm prawnonaturalnych nad prawem stanowionym oraz rozważań i poglądów prezentowanych w źródłach i literaturze dała asumpt do szczególnego zainteresowania się zagadnieniem sformułowanym jako problem zasadniczy w temacie rozprawy: *Prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych*. Podstawą takiego sformułowania tematu stał się namysł nad prawem praktykowany z pozycji rzeczowego porządku, szukający odpowiedzi w założeniach prawa naturalnego o obiektywny ład prawny, niezależny od konwencji, zwyczaju i norm pozytywnych, a stanowiący solidny fundament dla reguł legislacyjnych. Problematyka pracy dotyczy więc wskazania i uświadomienia relacji prawa do

---

<sup>3</sup> Nurt XIX i XX – wiecznej filozofii prawa przeciwstawny prawu naturalnemu. W połączeniu z marksizmem stał się podstawą tak zwanej *urzędowej teorii prawa*, która była doktryną dominującą w krajach komunistycznych.

istniejącego wyższego ładu, a tym samym ukazanie nadrzędności i fundamentalności prawa naturalnego wobec współczesnych systemów prawnych jakimi są prawo precedensowe i prawo kontynentalne rozumiane jako prawo pozytywne (stanowione). Jest to problem trudny do uchwycenia, a mający nie tylko znaczenie teoretyczne lecz i praktyczne. Relacja bowiem między prawem naturalnym a prawem pozytywnym ma znaczenie zasadnicze, gdyż dotyczy samej istoty prawa, jego hierarchii, założeń i celów. Sprowadza się więc do problemu występowania dualizmu prawa, co przekłada się na zapytanie o nadrzędność i podrzędność jednego systemu prawnego wobec drugiego czy też równorzędności ich obu.

Charakteryzując literaturę przedmiotu trzeba podkreślić, iż problem prawa naturalnego jako fundamentu istniejących systemów prawnych, a więc nadrzędności norm prawnonaturalnych nad normami prawa stanowionego, był i jest podejmowany raczej jako temat publikacji (artykułów), zaś rzadziej w formie zintegrowanych prac naukowych. Pośród tego rodzaju artykułów na szczególną uwagę zasługują prace autorstwa M. Maciejewskiego<sup>4</sup>, J. Szpak<sup>5</sup>, K. Chojnickiej<sup>6</sup> i M. Łuszczynskiej<sup>7</sup>. W zasadzie wszy-

---

<sup>4</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych* (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010.

<sup>5</sup> J. Szpak, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na common law i civil law* (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010.

<sup>6</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych* (w:) [www.wpia.uj.edu.pl](http://www.wpia.uj.edu.pl)

<sup>7</sup> M. Łuszczynska, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, Vol. LII/LIII, Sectio G, Lublin 2005-2006.

scy teoretycy przyjmowali założenie, że prawo stanowione, pochodzące od władzy państwowej, powinno być zgodne z prawem naturalnym jako prawem wyższego rzędu, niezależnym od człowieka, mającym innego niż ludzie twórcę. I pomimo, iż nie zawsze radzono sobie z problemem w sposób jednoznaczny, to żaden z autorów nie dopuszczał, by prawo stanowione mogło być sprzeczne z prawem naturalnym. Zaś pośród twórców prac naukowych należy wymienić przede wszystkim Z. Grocholewskiego<sup>8</sup>, J. M. Kelly'ego<sup>9</sup>, J. Hervadę<sup>10</sup> czy wreszcie pracę zbiorową pod red. P. Dardzińskiego, F. Longchamp's de Berier, i K. Szczuckiego zatytułowaną *Prawo naturalne – natura prawa*<sup>11</sup>. Na szczególną uwagę zasługują dwie ostatnie prace, które stanowiły przyczynek na drodze sformułowania problemu badawczego niniejszej pracy.

W pierwszej kolejności trzeba wskazać na pracę J. Hervady, wybitnego hiszpańskiego kanonisty i profesora zwyczajnego prawa naturalnego i filozofii prawa Uniwersytetu Nawarry i Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża w Rzymie. Praca ta, zatytułowana *Historia prawa naturalnego*, w treści swej stawia pytanie, podstawowe w dziejach filozofii prawa, o to co jest źródłem norm prawnych – wynikające z woli postanowienie ustawodawcy czy naturalny porządek rzeczy? Autor przedstawiając dzieje nauki prawa naturalnego prezentuje i porządkuje historycznie ewolucję pojęcia i stosowania prawa naturalnego, do którego powrót

---

<sup>8</sup> Z. Grocholewski, *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*. Kraków 2009.

<sup>9</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. M. Słoniowski, Kraków 2006.

<sup>10</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabialska, Kraków 2013.

<sup>11</sup> P. Dardziński, F. Longchamp's de Berier, K. Szczucki, *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011.

uznaje za niezbędny i konieczny zarówno dla podniesienia współczesnej kultury prawnej, jak też dla odzyskania podstaw tożsamości kultury europejskiej.

Istotne są także uwagi J. Hervady o historycznym zróżnicowaniu prymarnych typów prawa – naturalnego i pozytywnego. Autor uznaje, iż stanowi ono sekwencję istnienia ambiwalentnych źródeł prawa jak natura i konwencja i z tej racji podkreśla jedność obu porządków prawnych, gdzie pełnią one właściwe sobie funkcje. Przy czym uznaje wtórność norm prawa stanowionego wobec porządku prawnonaturalnego.

Druga z prac, *Prawo naturalne - natura prawa*, mimo tak postawionego w tytule problemu, nie skupia się, jak piszą sami Autorzy, na *zonglerce słowami* czy wskazywaniu słabości pozytywizmu prawniczego. Autorzy skupiają się zaś na określaniu roli prawa naturalnego w życiu każdej społeczności i wpływie tego prawa między innymi na rozwiązanie społecznych problemów. Praca, będąc jak najbardziej aktualną, stwarza szanse dania właściwej odpowiedzi na wiele pytań z zakresu idei prawnonaturalnej i samej filozofii prawa, jednocześnie dając asumpt do podjęcia próby uprawiania refleksji nad prawem naturalnym jako równouprawnionej i mającej zasadne podstawy.

Praca Z. Grocholewskiego, kardynała, najwyższej rangi współpracownika Jana Pawła II i Benedykta XVI, sekretarza, później prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej i prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego<sup>12</sup> ubogaca ideę prawa naturalnego i jego nadrzędności wobec prawa pozytywnego. Autor podkreśla, że idea prawa naturalnego znana jest od starożytności greckiej i rzymskiej, i funkcjonuje w każdej epoce

---

<sup>12</sup> W. Góralski, *Wkład Kard. Zenona Grocholewskiego w dzieło edukacji katolickiej*, *Prawo Kanoniczne* 58 (2015) nr 4, s. 15.

historycznej do współczesnej myśli filozoficznoprawnej. Zaś odejście od tej idei upatruje zarówno w kryzysie metafizyki jak i w tak zwanych ideach pozytywizmu prawniczego. Co prawda podkreśla rolę i znaczenie powrotu do prawa naturalnego po II wojnie światowej<sup>13</sup> jednak błąd widzi w poglądach głoszących, że sądy etyczne, oceny wartościujące, normy moralne i przedmiot tych ocen, i norm, czyli dobro, wartości, i powinności moralne mają charakter względny, uzależniony bądź od podmiotów wypowiadających te sądy, bądź od obyczajów, kultury czy zachowań społecznych w danym okresie historycznym<sup>14</sup>. Jednocześnie Autor wyowiada się o godności osoby ludzkiej i prawach człowieka upatrując je w trwałych wartościach ludzkich, istniejących autonomicznie, czyli niezależnie od zmiennych opinii subiektywnych. Co zaś wydaje się być najistotniejsze, Autor uznaje za obowiązek każdej osoby ludzkiej poznanie nakazów prawa naturalnego i podporządkowanie się im. Nadto, uznaje, iż prawo naturalne stanowi podstawę zarówno porządku moralnego jak i porządku stanowionego przez ustawodawcę państwowego.

Nie sposób w tym miejscu pominąć dorobku wiedzy, stanowiącej swoistego rodzaju pierwowzór rozumienia, przyjmowania i akceptacji nadrzędności prawa naturalnego nad prawem stanowionym, jaki w tym zakresie przedstawia św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej*. I tak, Akwinata o prawie stanowionym pisze, że wywodzi się ono z prawa naturalnego, wskazując tym samym na jego kazualność: ... *pierwszą normą rozumu jest prawo naturalne. Stąd też wszelkie prawo uchwalone przez ludzi o tyle jest*

---

<sup>13</sup> W prawodawstwie państw o ustroju demokratycznym.

<sup>14</sup> Jest to tak zwana myśl relatywizmu etycznego.

*istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa natury. Jeżeli natomiast nie zgadza się w czymś z prawem naturalnym, nie będzie już prawem ale burzeniem*<sup>15</sup>.

Wskazane publikacje i prace naukowe stanowiły istotne wytyczne dla podjęcia pogłębionego studium problemu. Wszystkie, także tu niewymienione, stanowią ważne źródło opinii, teorii i idei z którymi należało podjąć polemikę, co niewątpliwie zmuszało do pogłębienia refleksji nad tezą o nadrzędności prawa naturalnego nad prawem stanowionym. To zaś jednak, jak się wydaje, uczyniło pracę bardziej interesującą.

Podstawą zaś źródłową pracy, obok Pisma Świętego, jako zawierającego fundamentalną naukę tak o normach prawnych, rozumianych jako prawnymy wszelkiego późniejszego prawa, również stanowionego, są pisma Ojców Kościoła, encykliki, konstytucje czy wreszcie listy i przemówienia biskupów rzymskich. Te źródła zostały wykorzystane w historycznej części pracy, zaś szczególnie w rozdziale pierwszym i drugim ukazującym ewolucję idei iusnaturalnej. Podstawą zaś współczesnej analizy zasadniczego problemu pracy jest Kodeks Prawa Kanonicznego i Katechizm Kościoła Katolickiego oraz publikacje naukowe współczesnych filozofów i teoretyków prawa.

W pracy zostały zastosowane następujące metody badawcze: metoda historycznoprawna, elementy metody scholastycznej i metoda opisowa. Pierwsza z nich, która będzie zastosowana w pierwszym rozdziale, pozwoli na ukazanie ewolucji norm prawnych na przestrzeni wieków począwszy od pierwszych zawartych w Biblii ze szczególnym uwzględnieniem norm dekalogowych i ich

---

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, T. 13, *Prawo*, s. 41, tłum. P. Belch, w: [www.katedra.uksw.edu.pl](http://www.katedra.uksw.edu.pl), dnia 22 września 2016, godz. 17.30.

wpływu na pierwsze systemy prawne i pierwsze kodeksy prawne jak choćby prawo mezopotamskie (kodeks Urukaginy, kodeks Ur-Nammu czy kodeks Hammurabiego). Zastosowanie tej metody w drugim rozdziale rozprawy da pogląd na ewolucję prawa naturalnego. Zostanie ono pokazane jako źródło późniejszych praw, a także nurtów filozoficznych powstałych lub wywodzących się z idei prawnonaturalnej jak choćby tomizm czy neotomizm.

W rozdziale trzecim zastosowanie znalazły metody historycznoprawna i opisowa. Powodem ich wspólnego użycia jest rozumienie, że pierwszą można posługiwać się jedynie w kontekście drugiej. Dlatego też wpierw została opisana idea *ius gentium* jako pierwotne rozumienie prawa naturalnego w szkole polskiej (opisanie konkretnej rzeczywistości) a następnie przez ten pryzmat spojrzenie na polską szkołę iusnaturalizmu dwóch istotnych okresów międzywojennego i powojennego.

Osią zastosowanych w pracy metod jest metoda analizy i syntezy obecna także w czwartym rozdziale rozprawy. Dokonano więc klasycznej analizy zawartych w rozprawie tekstów źródłowych i normatywnych, co miało służyć ustaleniu faktów i idei oraz odkryciu ich sensu w kontekście rozpatrywanego problemu. Zostało to uzupełnione syntezą, polegającą na całościowym ujęciu przedmiotu badań i opisanie go w jego całości, po wcześniejszym rozpoznaniu treściowych składników.

W tym miejscu chciałbym wprowadzić kilka autorskich wyjaśnień. Po pierwsze praca została podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy skupia się na instytucji normy prawnej poprzez chronologiczne oznaczenie jej wpływu na wczesne ustroje prawne – w tym także na prawo rzymskie i prawo kanoniczne, formowanie

się źródeł prawa, jakimi są akty normatywne czy umowy zawierające normy prawne i wreszcie wskazanie norm moralnych, jako pranorm systemów prawnych.

Drugi rozdział pracy to koncyptowanie prawnohistoryczne prawa naturalnego. Inferencja genezy tego prawa i jego źródeł poprzez analizę późniejszych koncepcji tomistycznych i neotomistycznych wspartych myślą kultury greckiej i rzymskiej, ma potwierdzić istnienie tego prawa w świadomości jurydycznej społeczeństwa i wskazać na jego pierwszeństwo wobec innych praw, w tym prawa stanowionego.

W trzecim rozdziale prawo naturalne ukazane jest z perspektywy szkoły polskiej. To próba zrozumienia i wyjaśnienia dorobku polskiej nauki prawa naturalnego opracowana na bazie badawczego profilu filozoficznoprawnego. Idea *ius gentium* (pierwotnego prawa międzynarodowego) określona została jako wczesna (pierwotna) forma *ius naturale* stworzona na długo przed Grocjuszem.

Zaprezentowane, kolejne autorskie koncepcje prawa naturalnego, między innymi A. Peretiatkowicza i M. Szyszkowskiej, są reprezentatywne dla dwóch spojrzeń na prawo naturalne: neotomistyczne i w pewnym sensie pozytywizujące. Wydaje się, iż różność spojrzeń na ideę prawa naturalnego wynika z braku jedności metodologicznej i różności rozumienia problemu.

Ostatni rozdział pracy poświęcony jest normom fundamentalnym jako źródłom współczesnych systemów prawnych. W normach zachowań tych cywilizacji, które ukształtowały się pod wpływem przymierza synajskiego<sup>16</sup>, trudno byłoby znaleźć inne prawodawstwo, równie mocno zakorzenione w świadomości spo-

---

<sup>16</sup> Por. Wj 34, 28.

lecznej jak *Dekalog*. Są one odczuwane jako oczywista, najbardziej właściwa podstawa działań ogólnoludzkich w każdym społeczeństwie. Dlatego też ten rozdział pracy skupia się na analizie dwóch głównych rodzin prawnych ukształtowanych w ramach europejskiej kultury prawa w aspekcie tworzących je norm. Z tym założeniem, iż są to normy będące fundamentem i wspólnym dziedzictwem dla obu systemów prawnych, a to systemu prawa stanowionego i prawa precedensowego.

W rozdziale zwrócono także uwagę na wpływ idei *iusnaturalnej* na idee wolności i sprawiedliwości w odniesieniu do koncepcji praw człowieka. Ukazane to zostało przez pryzmat danych osobie ludzkiej przez Boga praw, a to takich jak prawo do życia, w tym życia godnego, wolności, godności człowieka.

Z pewnością nie udało się poddać analizie wszystkich ważnych kwestii, jakie powinny zostać poruszone przy tak istotnym temacie jak prawo naturalne rozumiane jako fundament współczesnych systemów prawnych. Wyjaśnieniem niech będzie, iż nie pozwalała na to wielokrotnie obszerność tematu oraz fakt niepołatanu wiedzy z zakresu samego prawa, jego filozofii, nauki, nauk politycznych, ekonomicznych, wiedzy o społeczeństwie czy wreszcie etyki czy moralności.

## **Rozdział I**

# **Odkrywanie fundamentalnych norm prawnych**

### **1. Istotne początki dla norm prawnych i ich wpływ na kształtowanie się pierwotnych systemów prawnych**

Człowiek jako istota społeczna i moralna, której życie rozgrywa się w sferze godziwości i zła, definiował różnorodne normy, które służyły ochronie jego dobra tak podmiotowego, jak i wspólnego, duchowego czy materialnego. Trafnie oddaje to łacińska maksyma - *ubi societas – ibi ius*. To lapidarne lecz niezwykle kongruentne ujęcie naturalnej prawidłowości poznanej już w czasach starożytnych stanowi, iż tam, gdzie jest społeczeństwo, gdzie wytworzyły się pewne stałe więzi wspólnotowe, tam również potrzebne są określone normy, które poprzez właściwe sobie regulacje wyznaczają obszar dla prawidłowego i swobodnego funkcjonowania określonej społeczności. Jest więc elementarną asercją

nauki prawa, że nie ma społeczeństwa bez norm prawnych porządkujących życie społeczne<sup>17</sup>. Interpretując, normy prawne poprzez ograniczanie działań jednostki normują zależności w społeczeństwie. To prowadzi niejednokrotnie do wykonywania pewnych nakazów bez stawiania pytań o ich zasadność wywołując problem – czy każdy człowiek rodzi się z określonym inkunabułem postępowania czy też nabywa - w miarę wewnętrznego rozwoju - przeświadczeń co może, a czego nie powinien czynić? Nie udzielając w tym miejscu odpowiedzi wystarczy napisać, iż normy prawne konstytuują życie każdego człowieka będąc elementem nieodzownym i powszechnym w jego życiu.

*Biblia* – w języku greckim *biblos* – to mnogość ksiąg<sup>18</sup>. W leksyce łacińskiej termin ten stał się określeniem jednego spektrum dzieł przyjętych za autorytatywne dla konfesji i etyki religii chrześcijańskiej<sup>19</sup>. Z czasem zaczęto używać tej nazwy na określenie pism natchnionych, których formę uznano za żywe Słowo Boga. Pozostałe księgi zostały wykluczone jako dzieła pochodzące od człowieka i pozbawione tchnienia Ducha Świętego i nazwano je *apokryfami*. Mimo to, do końca I w. po Chr. dyskutowano nad miejscem poszczególnych ksiąg w kanonie dzieł natchnionych<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Podob. J. Kondziela, *Prawo naturalne jako podstawa społeczności międzynarodowej*, (w:) *Roczniki filozoficzne*, T. XVII, z. 2 – 1970, s. 71.

<sup>18</sup> Używano też greckiego zwrotu *hai grafai*.

<sup>19</sup> A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, t. 35, z. 1, Kraków 2001, s. 161.

<sup>20</sup> A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 161-162. Warto zwrócić uwagę, iż manuskrypty ksiąg starożytnych nie były dziełami pochodzącymi od pierwszego autora. Każdy rękopis był kopią, która w sposób mniej lub bardziej szczegółowy odtwarzała tekst pierwotny. Jednak obok kopiowania treści natchnionych pisarze dodawali nowy materiał, który pomagał w interpretacji tekstu naturalnego bądź go aktualizował. *Nie byli oni więc jedynie biernymi kopistami Słowa Bożego, ale uczestnikami w procesie kanonizacji Pisma Świętego.*

Instytucja kodyfikacji norm legislacyjnych znana była już w trzecim tysiącleciu przed Chr. Jej źródłem stała się empiria historyczna rozwijana paralelnie z historyczną ewolucją człowieka. Podobnie rzecz się miała z normami prawnymi zawartymi na kartach Starego Testamentu<sup>21</sup>. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż Biblia nie zna pojęcia normy w znaczeniu współczesnym<sup>22</sup>. O normach<sup>23</sup> mówi się w filozofii i teologii przy principiach, zjawiskach, wartościach czy uwarunkowaniach, które zostają akceptowane i rozumiane jako prekluzyjne i autorytarne w stosunku do postaw czy zachowań człowieka<sup>24</sup>. Inaczej, norma jako taka interpretowana jest bądź to formalistycznie w rozumieniu niezależnego umysłu istoty ludzkiej bądź to formalnoprawnie jako *Boski autorytet*<sup>25</sup>. Jak słusznie więc podkreśla w swojej pracy S. Duda ... *norma może być ... zewnętrznym pojęciem porządku lub formalnym i powszechnym postulatem rozumu, albo też pojmuje się ją jako samowolę autorytetu narzucającą normy ... Biblia, poczynając od jej najstarszych fragmentów, nie zna autonomicznego, niezależnego od religijnej podstawy systemu wartości. Dlatego wszystkie zbiory przepisów moralnych zawartych w Biblii są równocześnie zbiorami religijnymi*<sup>26</sup>.

Nakaz Boży jaki znajdujemy w biblijnej Księdze Rodzaju, skierowany do pierwszych ludzi – ... *Z drzewa poznania dobra*

---

<sup>21</sup> Określenie *Stary Testament* z łac. *testamentum* jest przekładem z j. grec. i j. hebr. – *berit* i oznacza przymierze jakie zawarł Bóg z całym Izraelem, z całym jego ludem i z każdym z osobna. Zob. A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii*, Warszawa 2002, s. 56-57.

<sup>22</sup> Zob. na ten temat J. Blank, (w:) *Concilium*, nr. 2- 3: 1966-67, s. 228-236.

<sup>23</sup> W j. łac. *norma* tłumaczy się jako *węgielnica cieśli*.

<sup>24</sup> S. Duda, *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu*, *Etyka* 1966, nr 29, s. 138.

<sup>25</sup> Tamże, s. 139.

<sup>26</sup> Tamże, s. 139.

*i zła nie wolno ci jeść*<sup>27</sup> - stanowi pranormę dla historycznego ujęcia porządku jurydycznego i symultanicznie istotę początku dla norm prawnych. Skutkiem uchybienia tej normie był grzech rozumiany jako „nieposłuszeństwo” które oznacza wprost i bezpośrednio przekroczenie zakazu Boga<sup>28</sup>.

Asumpt upadku pierwszych ludzi<sup>29</sup> daje początek odróżnieniu dobra od zła. Ono zaś aktywizuje świadomość istnienia kausalnych zachowań, które stają się pranormami. W skutek popełnienia grzechu i późniejszego dialogu z Bogiem, biblijni Adam i Ewa rozpoznają swoje zachowania i postawy. Rozumieją, które są dobre – zgodne z wolą Boga (dobre dla człowieka), a które złe – występują przeciwko Jego nakazom (niwelują ludzkie zbawienie). To zrozumienie z jednej strony budzi świadomość konsekwencji odstąpienia od ustalonych norm, z drugiej zaś pozwala na intencjonalność w sferze możliwości podejmowania decyzji – w ramach przydanej wolnej woli – o swoim postępowaniu. Otworzyło to człowiekowi nową przesłankę, jeszcze nie poznana – odtąd może konstytuować normy zgodne z natchnieniem Bożym. Nie mogą zaś one wynikać z partykularystycznej woli człowieka, bowiem wówczas prowadzić będą do ignorowania norm Boga, a w konsekwencji do grzechu i ekspatriacji. Przy tym człowiek musi pamiętać, że jest stworzonym przez Boga, będącego Źródłem wszelkiego bytu i odwiecznym Prawodawcą. Bóg jest Pierwociną wszelkiego prawa, a w szczególności prawa o naturze ludzkiej (*lex naturae*)<sup>30</sup>. Dlatego obowiązkiem człowieka jest poznawać to prawo i stosować je we własnym postępowaniu. To postępowanie zaś musi być oparte na

---

<sup>27</sup> Rdz 2, 17.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2012, s. 57.

<sup>29</sup> Rdz 3, 1-24.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, s. 97.

normach przez niego konstytuowanych, ale wywodzących się i opartych na porządku moralnym Boga.

Fakt, który wydaje się tu najbardziej znaczący jest taki, że człowiek, jako istota rozumna, musi kierować się Pierwotnym Prawem. Ono zaś kształtuje jego byt poprzez konstytuowane normy pochodzące z natchnienia Bożego.

Obecność norm prawnych w świadomości pierwszych ludzi – pierwotny ład prawny – występuje również w przypowieści o Kainie i Ablu<sup>31</sup>. Kain, mający intencjonalność wystąpienia przeciw fundamentalnej normie – *nie zabijaj* – nie ma odwagi wyznać Bogu, iż pozbawił życia swego brata. Rozumie, że za popełniony czyn czeka go kara<sup>32</sup>.

Nieprzestrzeganie norm przysadzonych przez Stwórcę, a w konsekwencji odejście od Pierwotnego Prawa, sprowadza na człowieka grzech. Jego rezultatem jest odwrócenie się od Stwórcy zwieńczone dramatycznym rozłamem wśród ludzi. Jak pisze św. Jan Paweł II w swym *Komentarzu do Ksiąg Starego Testamentu - zerwanie z Bogiem niszczy równocześnie nieć przyjaźni, która jednoczyła rodzinę ludzką ... stąd mężczyzna i niewiasta, którzy niemal oskarżają się wzajemnie, następnie brat wrogo usposobiony wobec brata, pozbawia go w końcu życia*<sup>33</sup>.

Przyjmowane od Boga i przestrzegane normy stawiają pierwsze społeczności na wyższym stopniu intensyfikacji w dyscyplinie jurystyki i stosunków międzyosobowych. Pierwszym tego owocem jest zawarcie przymierza z Noem<sup>34</sup>. Na jego mocy Bóg powierza misję zaprowadzenia nowego ładu na ziemi – życie Narodu

---

<sup>31</sup> Rdz 4, 1-16.

<sup>32</sup> Rdz 4, 10-11.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, s. 110.

<sup>34</sup> Rdz 9, 12-17. Istnieją różne hipotezy na temat pochodzenia słowa *berit*. Jedna z nich wywodzi je od arabskiego *berit* – rozcięcie, a jeszcze inna od

Wybranego zgodnie z nowymi normami<sup>35</sup>. Drugim owocem jest przymierze z Abrahamem. Jego symbolem ma być obrzezanie, a karą za niewypełnienie nakazu – usunięcie ze społeczności Abrahamowej<sup>36</sup>. Abraham ma uczyć swych potomków poszanowania dla norm stanowiących prawo, które nadane zostało ludziom. W rezultacie, zamysłem Bożym staje się wypełnienie obietnicy danej Narodowi Wybranemu<sup>37</sup>. Ten jednak dopuszcza się nieprawości, lekceważąc nakazy i pouczenia Stwórcy<sup>38</sup>. Abraham, mając intencjonalność kary za występki przeciw Bogu, upraszał o miłosierdzie dla swego narodu<sup>39</sup>.

Stosunki rodzinne to konsekwentny przejaw funkcjonowania w świadomości społeczeństwa biblijnego norm jurydycznych. W rodzinie Abrahama przestrzegane było prawo pierworodztwa. Należało się ono Ezawowi, który będąc w potrzebie, odstąpił je (sprzedał) swemu młodszemu bratu Jakubowi<sup>40</sup>. Fakt ten wskazuje na świadomość możliwości rozporządzania tym prawem przez najstarszego z potomków. Natomiast późniejszy opis pobytu Jakuba w Charanie wskazuje na funkcjonowanie w tamtejszej społeczności konwencji określających takie instytucje prawne jak

---

arkadyjskiego *birit* – między lub *biritu* – kajdany. Pochodzenie hebrajskie to *barah* – jeść, lub widzieć, dojrzeć, wybrać. Etymologicznie można przyjąć, iż zwrot ten dotyczy idei zobowiązania lub więzów czy pewnych ograniczeń przyjmowanych przez strony. Przymierze można również nazwać oficjalnym porozumieniem między dwiema stronami, przyjmującymi na siebie pewne, wzajemne zobowiązania, zob. T. Hergesel, *Przymierze*, (w:) *Żyjemy dla Pana : księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 103. O instytucji przymierza w Starym Testamencie będę pisał w dalszej części pracy.

<sup>35</sup> Rdz 9, 4-6.

<sup>36</sup> Rdz 17, 9-10.

<sup>37</sup> Rdz 18, 19.

<sup>38</sup> Rdz 18, 20.

<sup>39</sup> Rdz 18, 22-33.

<sup>40</sup> Rdz 25, 29-34.

własność prywatna (posiadanie), dziedziczenie, kradzież (przywłaszczenie) czy służba za wynagrodzeniem (zatrudnienie)<sup>41</sup>.

Ugruntowany już rys porządku legislacyjnego w pierwotnym Izraelu<sup>42</sup> odnajdujemy w okresie niewoli egipskiej. Mojżesz i jego brat Aaron otrzymali wówczas polecenia Jahwe dotyczące Paschy<sup>43</sup>, które zostały przekazane starszym ludu Izraela<sup>44</sup>. Sam zaś *Exodus* to rozstrzygnięcie wielu problemów jurydycznych i podejmowanie indywidualnych decyzji, które po legalizacji nabierały mocy obowiązującej<sup>45</sup>.

Stosowanie norm danych przez Jahwe Izraelowi postulowało nie tylko ich aplikowaniem i wymierzaniem kar za przewinienia, ale także ich egzegezą. Do czasu spotkania Mojżesza z Jetrą<sup>46</sup>, pierwszy pełnił rolę zarówno sędziego jak i interpretatora prawa Jahwe wśród Narodu Wybranego. Wtedy Jetra postulował wprowadzenie pierwszej w dziejach prawa instytucji delegowania jurysdykcji oraz ustanowienia prymarnych organów sądowniczych<sup>47</sup>. Określona została rola Mojżesza - cedowanie nakazów i pouczeń otrzymywanych od Jahwe oraz ich egzegeza dla ludu. Wydawanie rozstrzygnięć należało do wybranych przez niego *kieowników ludu, przełożonych nad tysiącem, nad stoma, nad pięćdziesięcioma i nad dziesięcioma, aby wyroki wydawali ludowi*

---

<sup>41</sup> Rdz 29,15–30; 30,25–36; 31,1; 31,14.

<sup>42</sup> Naród żydowski pochodzi od plemion semickich określanych jako Hebrajczycy albo Izraelici.

<sup>43</sup> Wj 12,1–20.43–50.

<sup>44</sup> Wj 12,21–27.

<sup>45</sup> Wj 15, 25; 18,13.

<sup>46</sup> Nazywa się go także Chobab z plemienia Kenitów (Sdz 4, 11). W Pięcioksięgu, z wyjątkiem Księgi Liczb (Lb10, 29) nosi imię Jetro i jest Madianitą późniejszym teściem Mojżesza (Wj 2, 16–20; 3, 1; 18, 1).

<sup>47</sup> Wj 18, 20–23.

w każdym czasie<sup>48</sup>. Skutkowało to uinstytucjonalizowaniem wolnej już społeczności żydowskiej poprzez stworzenie *wspólnoty przymierza*<sup>49</sup>.

Jak dotąd poszanowanie norm danych przez Jahwe zamykało się w praktyce norm zwyczajowych<sup>50</sup>. Dwa patriarchalne jego typy to *ius talionis* (prawo odwetu) znane jako prawo talionu i *go'el had-dam* (prawo mściciela krwi). Pierwszy można streścić jako normę zwyczajową, adekwatnie do której sprawca czynu karny był wedle zasady *oko za oko, ząb za ząb*<sup>51</sup>. Sprawa miała charakter karny i podlegała rozpoznaniu sądowemu, a w następstwie wyrokowi. Zwraca uwagę, iż Mojżesz nie wykluczył tych norm z katalogu obowiązujących, choć nie należało ono do Prawa Spisanego danego przez Jahwe na Górze Synaj. Pozostało więc w formie normy zwyczajowej złagodzonej przez Mojżesza *o tyle, że można je było stosować nie prywatną powagą, ale dopiero po wyroku sądowym*<sup>52</sup>.

Zaś *prawo mściciela krwi* miało zastosowanie jedynie w etiologiach zabójstwa – *starsi tego miasta poślą po niego, zabiorą go stamtąd i oddadzą w ręce mściciela krwi, by umarł*<sup>53</sup>. Normy tego

---

<sup>48</sup> Wj 18, 24-26.

<sup>49</sup> J. Lemański, *Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament, Księga Wyjścia, Tom II*, Wyd. Św. Pawła, Lublin 2005, s. 40.

<sup>50</sup> Najnowsze studia nad prawem dawnego Izraela potwierdzają istnienie *normy zwyczajowej – mišpāt* o czym piszę w dalszej części pracy.

<sup>51</sup> Kpł 24, 20-21.

<sup>52</sup> E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, s. 7. Po raz pierwszy prawo talionu występuje w tekście przymierza Jahwe z patriarchą Noem. Podkreślono w nim wyjątkowość człowieka w porównaniu do innych stworzeń na ziemi. Jahwe otacza troską życie ludzkie: *Upomnę się u człowieka o życie człowieka i u każdego o życie brata. [Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga* (Rdz 9,5nn).

<sup>53</sup> Pwt 19, 12. Można tu przytoczyć rozważania św. Augustyna, objaśniające motywy stosowania tych norm zwyczajowych, który pisze między innymi, że *... ludzie ledwie zaczepieni gotowi są zabić, łakną krwi i aż trudno im wyszukać takie zło dla wroga, które mogłoby ich nasycić. Któż uderzony pięścią nie*

prawa sankcjonowały, iż brat lub najbliższy krewny ofiary był obowiązany do wykonania wyroku śmierci na reżunie. Te same normy jednocześnie tworzyły dyscyplinę legislacyjną, która eliminowała stosowanie prywatnej powagi w sferze jego realizacji. Dlatego też rozpoznanie winy odbywało się na drodze sądowej. Implikacją było rozróżnienie zbrodni umyślnej od nieumyślnej. W pierwszym przypadku *go'el had-dam* nie obejmowało rodziny zabójcy, zaś on sam pozbawiony był egzoterycznej wówczas formy złożenia okupu jako zadośćuczynienia przelanej krwi. Zaś winny popełnienia zbrodni bez premedytacji miał prawo do schronienia się w *miastach ucieczki*, gdzie znajdował azyl<sup>54</sup>. Azylem było też ustanowione w *Księdze Przymierza*, sanktuarium Arki<sup>55</sup>.

Normy zwyczajowe tonizowały również takie instytucje starożytnego Izraela jak adopcja, prawo lewiratu czy prawo fratriarchatu. W społeczeństwach semickich posiadanie potomstwa było wyznacznikiem pozycji we wspólnocie. Bezdzietne pary małżeńskie uznawane były za drugorzędne względem tych, które wydały na świat potomstwo. Dlatego w wielu kulturach tego obszaru funkcjonowała, dobrze rozwinięta, instytucja adopcji. Była rękojmią zachowania ciągłości rodu poprawiając jednocześnie społeczny wizerunek rodziny. Specyficznym rodzajem instytucji adopcji było przysposobienie dorosłej osoby, często zaufanego sługi.

---

*idzie do sądu, aby ten ukarał sprawcę? ... Aby postawić tamę tej nieumiarkowanej i niesprawiedliwej zemście, sprawiedliwe prawo ustanowiło karę odwetu: aby jakiego kto dopuści się przestępstwa, taką ponosił karę. Zatem zasada oko za oko, ząb za ząb nie była zarzewiem gniewu, ale wyznaczała granice; nie rozbudzała tego, co było w stanie uśpienia, ale nakładała kaganiec na rozszalały żywioł, zob. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka>, dnia 18 stycznia 2016, godz. 16.00.*

<sup>54</sup> Wyliczenie poszczególnych miast zawiera *Księga Jozuego* 20, 6-7 oraz *Księga Powtórzonego Prawa* 4, 41-43.

<sup>55</sup> Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, Pallotinum 2004, s. 175 i nn. Autor obok sanktuarium Arki Przymierza wymienia także każde inne centralne sanktuaria pokoleń Izraela.

W Starym Testamencie mówi o tym fragment, gdzie spadkobiercą nie posiadających potomstwa Abrahama i Sary został wyznaczony sługa Eliezer z pochodzenia Damasceńczyk<sup>56</sup>.

Lewirat natomiast to prawo zwyczajowe, które zobowiązuje żyjącego brata bezdzietnie zmarłego mężczyzny do wzięcia za żonę wdowy i wzbudzenia potomstwa<sup>57</sup>. Zrodzone z takiego związku dzieci były prawnymi spadkobiercami zmarłego<sup>58</sup>, bowiem konsolą instytucji lewiratu było pozostawienie dominiów zmarłego w rodzie. Spotykamy się z tym po raz pierwszy w zapisach Księgi Rodzaju w przypowieści o Judzie, synu Jakuba i jego synowej Tamar<sup>59</sup> oraz w przypowieści o Boozie i Moabitce Rut<sup>60</sup>. Zaś z zapisu w Księdze Powtórzonego Prawa<sup>61</sup>, gdzie aplikowano wręcz definicję prawa lewiratu, można odczytać, iż zwyczaj ten stanowił starą i istotną tradycję w jurysdykcji Izraela.

Ostatnią instytucją prawa zwyczajowego istniejącego w krajach semickich był fratriarchat. O tyle jest interesująca, że w społeczeństwach reprezentatywnych dla państw starożytnego Bliskiego Wschodu panował patriarchalny model rodziny. Tak też było w przypadku Izraela. Pomimo to w ich strukturach rodowych można odnaleźć uchwytnie właściwości fratriarchatu<sup>62</sup>, gdzie władza przechodziła z brata na brata<sup>63</sup>. Tak jest w przypadku niektórych zapisów starotestamentalnych jak choćby odnoszących się

---

<sup>56</sup> Rdz 15, 2 n.

<sup>57</sup> D. Bartoszewicz, *Hurycka geneza wybranych instytucji społecznych Starego Testamentu*, Warszawskie Studia Teologiczne XV/2002, s. 35.

<sup>58</sup> Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 95.

<sup>59</sup> Rdz 25, 5-10.

<sup>60</sup> Rt 4, 1-12.

<sup>61</sup> Pwt 25, 5-10.

<sup>62</sup> D. Bartoszewicz, *Hurycka geneza wybranych instytucji społecznych Starego Testamentu*, s. 36.

<sup>63</sup> Tamże, s. 36 i nn.

do wspomnianych już przeze mnie stosunków prawnych pomiędzy Ezawem i Jakubem, synami Izaaka. Ezaw konsygnował swoje pierworództwo Jakubowi<sup>64</sup>, zaś podstępem wymógł na Izaaku specjalne błogosławieństwo otrzymane w słowach ... *bądź wodzem swych braci, niech ci hołdują twej matki synowie*<sup>65</sup>. Stał się więc fratriarchą, co nie było równoznaczne z pierworództwem<sup>66</sup>. Podobnie słowa Ezawa rozróżniają pomiędzy obydwoma instytucjami. I tak powiada on: *Wszak już dwa razy mnie podszedł: wziął moje pierworództwo, a teraz oto odebrał za mnie błogosławieństwo ...*<sup>67</sup>. Zaś słowa Izaaka skierowane do Ezawa wydają się świadczyć raz o istnieniu tej instytucji, a dwa o jej szerokim zakresie. Rzekł on więc: *Ustanowiłem go panem nad tobą, a wszystkich jego braci dałem mu za sługi; zaopatrzyłem go w zboże i moszcz ...*<sup>68</sup>.

O instytucji fratriarchatu mówi też w Pierwsza Księga Kronik w słowach: *Synami Chosy, który pochodził z Merarytów byli: pierwszy (haro's) Szimri, bo chociaż nie był pierworodnym, to jednak ojciec jego ustanowił go wodzem (lero's)*<sup>69</sup>. W uprzedniej wypowiedzi dwukrotnie użyto zwrotu *ro's* oznaczającego zwierzchnika, naczelnego wodza. Wers ten świadczy o instytucjonalnym rozumieniu prymatu wśród braci<sup>70</sup>.

---

<sup>64</sup> Rdz 25, 29 – 33.

<sup>65</sup> Rdz 27, 29.

<sup>66</sup> D. Bartoszewicz, *Hurycka geneza wybranych instytucji społecznych Starego Testamentu*, s. 37 i nn.

<sup>67</sup> Rdz 27, 36.

<sup>68</sup> Rdz 27, 37.

<sup>69</sup> 1 Krn 26,10.

<sup>70</sup> D. Bartoszewicz, *Hurycka geneza wybranych instytucji społecznych Starego Testamentu*, s. 38 i nn.

Warto pamiętać, że istniały, jako nieliczne, pewne zasady, które obowiązywały ówczesną społeczność Izraela. Trudno je nazwać formalnymi normami prawnymi czy też normami zwyczajowymi. Nie mniej określić je można jako dobry obyczaj społeczny. Wyrażał się między innymi w ofiarowaniu najbardziej potrzebującym do użytku części własnego pola<sup>71</sup>, czy też pozostawieniu dla nich kłosów na polu przy zbiorach<sup>72</sup> i wreszcie co trzeci rok wydzielenie dziesięciny<sup>73</sup>. W późniejszym czasie ofiarowanie jałmużny przerodziło się w pensum. Zwyczajem więc było zawiązywanie specjalnych komitetów gminnych, których zadaniem była kuratela nad najbardziej ubogimi, zaś środki na taką aktywność asymilowano ze specjalnie ustanowionej akcyzy dla biednych i z kolekt w synagogach<sup>74</sup>.

Prawo i jego rola w życiu społecznym Izraela zmieniło się wraz z Wydarzeniem Synajskim<sup>75</sup>. *Dziesięć Oświadczeń* dane przez Jahwe Narodowi Wybranemu czyni z nowego prawa pierwszy normatywno – sądowniczy, a jednocześnie dydaktyczno – mądrościowy Kodeks Praw<sup>76</sup>. Dlatego też można dziś powiedzieć, że w normach zachowań społeczeństw ukształtowanych pod wpływem Biblii, trudno znaleźć inną legislację, która równie mocno jak *Dekalog*<sup>77</sup> została zakorzeniona w świadomości i pozostaje ro-

---

<sup>71</sup> Wg Talmudu była to 1/60 z własnego pola.

<sup>72</sup> Pwt 24, 19.

<sup>73</sup> Pwt 14, 28.

<sup>74</sup> Zob. E Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, s.71.

<sup>75</sup> Zob. W. Szczepański: *Na Synaju*, Kraków 1908.

<sup>76</sup> Podob. A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, (w:) *Człowiek w kulturze*, 1994, nr 3, s. 133 i nn.

<sup>77</sup> Nazwa *Dekalog* pojawia się po raz pierwszy w pismach Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego, zaś pochodzi od greckiego zwrotu, będącego tłumaczeniem tekstu hebrajskiego *aseret hadebarim* co oznacza *dziesięć słów*.

zumiana jako oczywisty i niepodważalny fundament każdej cywilizacji. Znajdował on przez wieki i w dalszym ciągu znajduje bezprecedensowe uznanie i afirmację. Zaś osoba Mojżesza zajmuje pierwsze miejsce w procesie epifanii, a przekazane przez niego normy prawne zapisane w Biblii oraz zawarte za jego pośrednictwem przymierze definiowały i tonizowały obustronne relacje między Jahwe a Izraelem.

*Dekalog* został zaaplikowany w biblijną *Księgę Wyjścia*, która zawiera wiele odniesień legislacyjnych. Teksty o naturze jurydycznej znajdują się w części przeznaczony casusom na Synaju zaś naturalnie jurydyczny charakter mają normy moralne<sup>78</sup> i normy regulujące alkalia kultu<sup>79</sup> oraz principia szabatowe<sup>80</sup>. Jednak szczególnie wyróżniającym się zbiorem norm prawnych jest *Księga Przymierza*. Zawiera ona legislacje *stricte* regulujące takie instytucje jak prawo rodzinne, prawo karne, prawo rzeczowe czy prawo moralne<sup>81</sup>, o czym szerzej w dalszej części pracy. Trzeba to odczytywać jako indykację Jahwe o konieczności przestrzegania prawa. I nie ma to praprzyczyny tylko w moralnym dyktacie, ale wskazuje na wytwór doświadczenia historycznego i stanowi element warunkujący byt Narodu Izraelskiego. Jak pisze J. Lemański w swym *Komentarzu do Księgi Wyjścia*: ... *Jeżeli Izrael chce pozostać tym, kim stał się dzięki Bogu: wolnym narodem cieszącym się przymierzem i zbawczą obecnością swego Boga, musi pozostać wiernym ustanowionym przez Niego normom*<sup>82</sup> czyli *Nowemu Prawu*.

---

<sup>78</sup> Wj 20, 1-17.

<sup>79</sup> Wj 32, 11-26.

<sup>80</sup> Wj 12-13, 17.

<sup>81</sup> Wj 21, 1-11; 21, 12-32; 21, 33-37; 22, 15-16; 22, 17-30; 23, 1-9.

<sup>82</sup> J. Lemański, *Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament, Księga Wyjścia, Tom II*, s. 36.

Prawo w języku hebrajskim łączy się ze zwrotem *Torah*<sup>83</sup>. Przez Izraelitów rozumiane było jako nauka lub też instrukcja postępowania w konkretnym casusie czy wręcz jego rozstrzygnięcie. Oznaczało też zbiór norm regulujących w pierwszym rzędzie deskrypcje między człowiekiem a Jahwe, ale także relacje społeczne.

Najważniejszym dla Izraela było używanie zwrotu *Torah* dla określania prymarnych pięciu ksiąg Starego Testamentu czyli *Pięcioksięgu*. Zapisane w nim przez Jahwe normy legislacyjne konstituowały życie narodu żydowskiego z punktu widzenia moralności, religijności i zachowań społecznych<sup>84</sup>. Słowo *Pięcioksiąg* pochodzi z połączenia greckiego słowa *penta* oznaczającego *pięć* oraz *teuchos*, które oznacza *zwoj*. Toteż *Pięcioksiąg* to pięć zwojów, które tworzą pierwszy z trzech podziałów kanonu żydowskiego. Termin sięga 200 r. po Chr., gdy nazwano tak pierwszych pięć ksiąg Biblii: *Pierwsza Księga Mojżeszowa (Księga Rodzaju)*, *Druga Księga Mojżeszowa (Księga Wyjścia)*, *Trzecia Księga Mojżeszowa (Księga Kapłańska)*, *Czwarta Księga Mojżeszowa (Księga Liczb)* oraz *Piąta Księga Mojżeszowa (Księga Powtórzonego Prawa)*.

*Pięcioksiąg* zawiera zamknięty katalog norm prawnych<sup>85</sup> Starego Testamentu, w którym wyróżniają się poszczególne zbiory legislacyjne. I tak:

---

<sup>83</sup> W pierwotnym znaczeniu to *pouczenie*. Wielu akademików wywodzi je od *hif'il*, czasownika *jrh* rozumianego jako *pokazywać, pouczać*. Oprócz tego określenia, pojawiają się w Biblii jego synonimy: *dabar* lub *imrah* oznaczające słowo, *derek* rozumiane jako *droga*, *chuqqim* oznaczające *przepisy*, *micwot* czyli *przykazania* i wreszcie *miszpatim* oznaczające *wyroki*. Zob. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, Poznańskie Studia Teologiczne 4 (1983), s. 8.

<sup>84</sup> A. Tronina, *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament. Księga Kapłańska. Tom III*. Wyd. Św. Jacka, Lublin 2005, s. 53.

<sup>85</sup> Legislacja stanowi rdzeń *Pięcioksięgu*. Rozpoczyna się w Dekalogu (Wj 20) kończy zaś w Księdze Liczb (Lb 10, 10). Normy te eksplikują co oznacza dla Izraela pozostawanie *ludem świętym* (Wj 19, 6b).

- **Dekalog**, który zawiera *Dziesięć Norm* danych przez Jahwe. Konstytuował życie moralne i religijne Izraela. Jest przytaczany dwukrotnie. Posiada, zdaniem egzegetów, wspólne źródło pierwotne pochodzące bezsprzecznie z czasów epoki Mojżesza<sup>86</sup>.

- **Księga Przymierza**, która w połączeniu z *Dekalogiem* stanowi rezultat *Przymierza Synajskiego*. Nie bez przyczyny zwana *Kodeksem Przymierza*<sup>87</sup>, składa się ze *stricte* jurystycznych instytucji jak prawo cywilne, prawo karne, prawo rodzinne i prawo moralne<sup>88</sup>. Treść norm powstała w okresie pomiędzy zajęciem przez Izraelitów Kanaanu, a ukonstytuowaniem się monarchii. Na ten okres wydaje się wskazywać także genre *principiów prawnych* normujących zasady gospodarki rolników, właścicieli winnic i sadów. Jest to bowiem ludność osiadła, której dążeniem była gwarancja stanu prawnego własności prywatnej<sup>89</sup>. Z tej też racji można tu mówić o *prawodawstwie plemiennym*, bowiem zgodnie ze świadectwem tradycji, jej praźródła sięgają prekluzji przed ukonstytuowaniem się państwa jako wcześniejszej federacji plemion Izraela<sup>90</sup>.

- **Księga Powtórnego Prawa**, której segmentem jest *Kodeks Deuteronomiczny*<sup>91</sup>. Jego normy miały modyfikować lub

---

<sup>86</sup> Zob. Na przykład R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 157.

<sup>87</sup> Nazwa pochodzi z Księgi Wyjścia 24,7 - *sefer haberit*, co oznacza Księga Przymierza. Za podstawę Kodeksu Przymierza przyjęto Wj 20,22-23,19.

<sup>88</sup> Zob. S. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1974, s.35.

<sup>89</sup> Zob. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 21 i nn.

<sup>90</sup> J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, s. 18 i nn., (w:) W. Bojarski, *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, s. 14.

<sup>91</sup> Pwt 12 – 26. *Deuteronomium* oznacza *Powtórzone Prawo*. Tradycja przypisuje go Jozjaszowi królowi Judy (621 r.).

wręcz zmieniać stare principia<sup>92</sup> zawarte w *Kodeksie Przymierza*, co było rezultatem rozwoju religijnego i społecznego Izraela.

Dominującą rolę w tej Księdze zajmuje narracja<sup>93</sup>, zaś narratorem legislacyjnym jest Mojżesz. Nie przemawia więc tutaj Jahwe Najwyższy Prawodawca czy Najwyższy Sędzia, ale pośrednik między Nim, a Jego Ludem<sup>94</sup>. Dowodzi to świadomości prawnej Izraela, ale także jego postępowania wbrew nakazanym przez Jahwe normom.

Szczególny charakter Księgi przejawia się także w tym, iż ujmuje ona w jedną całość normy obowiązujące człowieka w jego relacji do Jahwe, a także do drugiego człowieka.

- ***Księga Kapłańska*** to kontaminacja norm prawnych regulujących kwestie obrzędów, status kapłaństwa i świętość Jahwe. Na całość składa się wiele heterogenicznych norm prawnych, z których z kolei można wyodrębnić normy w sposób szczególnie konstytuujące takie instytucje jak prawo ofiarnicze, prawo czystości czy prawo święceń kapłańskich<sup>95</sup>. Podobnie jak *Księga Przymierza* nazywana jest *Kodeksem*, tak i tu, z uwagi na zawartość wielu norm regulujących poszczególne instytucje prawne, używa się nazwy *Kodeks Kapłański*<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Wj 19, 24. Wyraźnie wskazuje na to porównanie stylu poszczególnych norm.

<sup>93</sup> Szerzej o zasadzie narracji w Starym Testamencie piszę w dalszej części pracy.

<sup>94</sup> *Takie są prawa i nakazy, których będziecie przestrzegać w kraju, który dał wam Pan, Bóg przodków waszych, w posiadanie po wszystkie dni waszego życia na ziemi* (Pwt 12, 1).

<sup>95</sup> Kpł 1-7; 11-16; 8-10.

<sup>96</sup> Dla potwierdzenia warto przypomnieć, iż w późniejszej tradycji rabinackiej *Księga Kapłańska* nosi tytuł *tórat kóhanim*, co znaczy *Prawo Kapłanów*. Podob. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 53.

Istotą Księgi Kapłańskiej jest to, iż dla właściwego zrozumienia systemu prawa Izraela<sup>97</sup> niezbędne wydaje się być jej w miarę szczegółowe koncyptowanie. I tak, w oparciu o inferencję jej treści można wyodrębnić w prawie izraelskim dwie podstawowe kategorie, a to prawo kazuistyczne<sup>98</sup> - wspólne z innymi narodami, oraz prawo apodyktyczne<sup>99</sup> - swoiste dla Narodu Wybranego<sup>100</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż w swoim czasie pogląd ten poddano krytyce. Podobnie poglądy łączące prawo izraelskie z hetyckimi czy asyryjskimi traktatami wasalskimi<sup>101</sup>, odnajdując podobieństwo w takich sformułowaniach jak na przykład: *Będziesz strzegł kraju, który ci dałem, i nie będziesz pożądał żadnej części kraju Hatti*<sup>102</sup>. Porównywano to z normą Dekalogu: *Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego ...*<sup>103</sup>. Inna komparacja została dokonana pomiędzy pierwszym przykazaniem Dekalogu, a klauzulą zawartą w traktacie wasalnym Asarhaddona, króla Asyrii<sup>104</sup>, w którym zapisano: *Nie będziecie mieć żadnego innego Króla czy*

---

<sup>97</sup> A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 414.

<sup>98</sup> Występują, gdy słowo *jeśli*, albo *założywszy, że* wprowadzają konkretne zdarzenie, a następnie jego rozwiązanie: *Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu ..., to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek* (Wj 21, 24). Zawarte są przede wszystkim w normach prawa cywilnego, rodzinnego, karnego itd.

<sup>99</sup> Są to nakazy lub zakazy sformułowane w drugiej osobie czasu przyszłego, np. *Nie będziesz Mi składał krwi ofiary z chlebem kwaszonym i nie będziesz przechowywał do rana tłuszczu z mojej świątecznej ofiary* (Wj 23, 18). Zawarte są przede wszystkim w normach prawa kultowego.

<sup>100</sup> A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934, (w:) A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 414.

<sup>101</sup> G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, BA 17 (1954), s. 76 (w:) A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 415.

<sup>102</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 161.

<sup>103</sup> Wj 20, 17.

<sup>104</sup> Aszur-aha-iddina (akad. *Aššur-aha-iddina*, biblijny Asarhaddon).

*Pana*<sup>105</sup>. Wydaje się, iż obie krytyki są równie błędne. W przypadku bowiem postrzegania problemu praw kazuistycznych i apodyktycznych wyodrębnionych przez A. Alta, dość powiedzieć, iż legislacja apodyktyczna była i jest realnie istniejącą normą w konfesji Izraela<sup>106</sup>. Tak więc próby odejścia od słusznych poglądów, iż Księgi Starego Testamentu zawierają normy prawne dzielące się na kazuistyczne i apodyktyczne nie zaś *pareneizmy*<sup>107</sup>, a więc jedynie pouczenia i porady, są błędem. Nadto, normom apodyktycznym, zwanym wspólnie *orzeczeniami o charakterze pedagogicznym*<sup>108</sup> trudno nie przydawać charakteru prawnego. Tym bardziej, iż orzeczenia te wyrażają indywidualną więź, szczególnie związek Narodu Wybranego z Jahwe<sup>109</sup>. Ten zaś indywidualny związek wymagał naturalnego umocowania czym stało się przymierze między Jahwe i jego ludem. I było to przymierze wasalne. Słusznie bowiem pisze R. de Vaux, ... *związek między Jahwe i Jego ludem miał być przypieczętowany przymierzem i, skoro rzecz się działa między Bogiem i ludźmi, mogło wchodzić w rachubę jedynie przymierze wasalne. Starożytne zbiory prawnicze Izraela prezentują się faktycznie jako klauzule takiego przymierza*<sup>110</sup>. Nadto, fakt ten zdają się potwierdzać najnowsze badania prowadzone nad prawem starego Izraela. Wedle nich, jak wspomniano wyżej, rozróżnić można obecnie prawo zwyczajowe (*norma zwyczajowa – mišpāt*) i prawo stanowione (*ustawa –*

---

<sup>105</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 161.

<sup>106</sup> Por. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 414.

<sup>107</sup> Z gr. *paraínesis* – zachęcanie. Tłumaczone też jako porada, napominanie, pouczenie.

<sup>108</sup> A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 414.

<sup>109</sup> Tamże, s. 414.

<sup>110</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 161.

*hōq/huqqâ*)<sup>111</sup>. Pierwsze zaś jest kategorią prawa kazuistycznego powszechnego w prawie Starożytnego Bliskiego Wschodu. Drugie należy bez wątpienia do prawa, które jest charakterystycznym dla starożytnego Izraela<sup>112</sup>.

Omawiając legislację Izraela zawartą w Księgach Starego Testamentu, warto zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż w literaturze przedmiotu, znamionując normy prawne ujęte w *Pięcioksięgu* przyjęło się używać terminu *Prawo Mojżeszowe*<sup>113</sup>. Zaś Mojżesza wielokrotnie określa się mianem *Prawodawcy*. Zwrot ten w języku jurystycznym oznacza prawodawcę *faktycznego* lub *formalnego*. W pierwszym przypadku jest podmiotem uczestniczącym w procesie opracowywania norm prawnych i posiadającym wpływ na ich treść, zaś w drugim, podmiotem posiadającym kompetencje do ustanowienia tych norm w formie aktu normatywnego. Oba pojęcia wskazują, iż błędem jest, z naukowego punktu widzenia, określanie Prawa danego przez Jahwe Narodowi Wybranemu *Prawem Mojżeszowym*, zaś Mojżesza *Prawodawcą*. Potwierdza to inferencja treści biblijnych zawartych w *Księdze Wyjścia*. Napisane jest bowiem: *Te są prawa, które im przedstawiś ...*<sup>114</sup>. I dalej, *Pan rzekł do Mojżesza: „Wstąp do mnie na górę i pozostań tam, a dam Ci tablice kamienne, Prawo i przykazania, które napisałem,*

---

<sup>111</sup> G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, Neukirchen-Vluyn 1971, (w:) A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 414.

<sup>112</sup> A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, s. 415.

<sup>113</sup> Zob. E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, s. 70. Także K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 1995, s. 16 oraz M. Peter: *Dzieje Izraela*, Poznań 1996, s. 30. J. Warylewski pisze nawet o *Pentateuchu* Mojżesza, w który został przecież aplikowany *Dekalog*, tym samym za jego twórcę uznając Mojżesza, *Biblijne prawo karne*, *Gdańskie Studia Prawnicze*, T. XV, Gdańsk 2006. Także J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Kraków 2013, s. 60-61 i inni.

<sup>114</sup> Wj 21,1.

*aby ich pouczyć*<sup>115</sup>. A nadto słowa Mojżesza, które wypowiedział do ludu Izraela: *Te słowa wyrzekł Pan do waszego zgromadzenia na górze spośród ognia, obłoku i ciemności donośnym głosem, niczego nie dodając. Napisał je na dwu tablicach kamiennych i dał mi je*<sup>116</sup>. Na koniec zaś warto zauważyć, iż w *Księdze Powtórzonego Prawa* jeden z tytułów tematycznych Rozdziału 5, 23-33 za-tytułowany jest *Mojżesz pośrednikiem*.

Należy mieć świadomość, iż w całej tradycji biblijnej Mojżesza nie nazywa się prawodawcą, lecz czyni się go prorokiem przekazującym wolę Jahwe. Zaś autorytet jakim cieszy się w Izraelu prorok pozwala mu pośredniczyć w przekazywaniu prawa Jahwe i utożsamiać go z tym prawem. Jest to także reakcja Mojżesza na prośby Izraelitów, którzy wołali – *Rozmawiaj ty z nami a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie rozmawia z nami abyśmy nie pomarli*<sup>117</sup>.

Trzeba też wyraźnie powiedzieć, iż *Prawo Przykazań* należy rozumieć jako bezpośrednią epifanię Jahwe, który czyni z Mojżesza jedynie pośrednika w przekazywaniu pozostałych principów porządkujących ład społeczny wśród ludu Izraela i przygotowujących go do wstąpienia i koegzystencji w Ziemi Obiecanej<sup>118</sup>.

Wart uwagi jest pogląd twórcy *teorii czterech źródeł* J. Wellhausena<sup>119</sup>. Kulturę prawa zawartą w *Pięcioksięgu* łączył on z aktywnością proroków periodu monarchii izraelskiej. Zaś samo

---

<sup>115</sup> Wj 25, 12.

<sup>116</sup> Pwt 5.

<sup>117</sup> Wj 20, 19.

<sup>118</sup> Zob. <http://berejczycy.org/>, dnia 2 czerwca 2015, g. 16.15.

<sup>119</sup> Niemiecki egzegeta, biblista i semitysta. Autor pionierskich badań dotyczących historii Arabów w okresie przedmuzułmańskim i wczesnomuzułmańskim.

wprowadzenie norm prawnych przypisywał Jahwiście<sup>120</sup>. Było więc dla niego oczywiste, iż to nie Mojżesz był prawodawcą dla Izraela a prekognicja, która stała u prężności idei prawodawstwa Jahwe<sup>121</sup>.

Działalność naukową J. Wellhausena należy utożsamiać z badaniami nad tradycją legislacji judaistycznej. Jej szczególnie wnikliwa inferencja dokonała się w epoce oświecenia zbudowanej na fundamencie konfesji w potęgę ludzkiego rozumu. Jednym z owoców tej epoki była Rewolucja Francuska przesycona antyklerykalizmem i antyeklezjalizmem, którego efektem stało się uniwersyteckie spojrzenie na Biblię nazywane przez ówczesnych akademików *wyższą krytyką Biblii*<sup>122</sup>. Mandatariuszem tej idei był między innymi J. Wellhausen. Ciekawe jest jego twierdzenie, iż dzieje przedstawione w *Pięcioksięgu* to nie historia Izraela, ale egzoteryczne informacje, na podstawie których zaledwie w V wieku przed Chrystusem dokonano jego redakcji. Dowodził więc, że przekazy tam zawarte mają pochodzenie zaczerpnięte z kultury jahwistycznej, elohistycznej, deuteronomistycznej i kapłańskiej.<sup>123</sup> Są to źródła wedle autorów, których charakterystykę można przedstawić w następujący sposób:

- *Jahwista (J)* (ok. 950 r. p.n.e.) – na ogół stosuje formę *Jahwe*. Posługuje się najstarszą postacią języka hebrajskiego o wyśmienitym stylu, kreując wydarzenia z punktu widzenia

---

<sup>120</sup> Znanych dzisiaj nazw - Jahwista i Elohista użył jako pierwszy K. D. Ilgen żyjący w latach 1763–1834. Uczynił to w wydanym w 1798 roku dziele *Die Urkunden des ersten Buchs von Mose*.

<sup>121</sup> J. Lewandowski, *Teoria czterech źródeł. Fakt naukowy czy domysły*, (w:) <http://lewandowski.apologetyka.info>, dnia 15 września 2015, godz. 20.10.

<sup>122</sup> Na temat pojęcia tzw. *wyższej krytyki Biblii* zob. <http://berejczycy.org/>

<sup>123</sup> Mowa tu o autorach źródeł. I tak; J. Wellhausen datował to odpowiednio na IX w. przed Chr., VIII w. przed Chr., VII w. przed Chr. i po niewoli babilońskiej.

szczepu judzkiego to jest Królestwa Judy z zaznaczeniem aaronickiego kapłaństwa. *Jahwista* czasami używa imienia *Elohim*, które występuje w dialogach;

- *Elohista (E)* (ok. 850 r. p.n.e.) – do momentu objawienia imienia Jahwe Mojżeszowi nazywa Boga *El* i *Elohim*. W zawartości tekstu ukazują ideologie kapłanów plemion Królestwa Izraela.

- *Deuteronomista (D)* (ok. 621 r. p.n.e.) – charakterystyczny jest odmienny styl pisarski przejawiający się w dbałości i ścisłości opisów zdarzeń. Działalność przypada na czasy panowania króla Jozjasza. Temu autorowi przypisuje się prawie całość *Księgi Powtórzonego Prawa*, znaczne fragmenty *Księgi Jozuego*, *Księgi Sędziów*, obu *Ksiąg Samuela* i obu *Ksiąg Królewskich*.

- *Źródło kapłańskie (P)* (ok. 450 r. p.n.e.) – nazywa Boga *Elohim* lub *El Szadaj*. Przedstawia Go jako pozbawionego litości i oddalonego od ludzi. Podaje wiele szczegółowych przepisów prawno-rytualnych i cytuje wiele fragmentów z *Jahwisty* i *Elohisty*. Styl tego autora najsłabszy z omówionych, a w podanych treściach zawiera poglądy kapłanów Świątyni Jerozolimskiej z czasów Ezechiasza.

Jest znamienne, iż teoria J. Wellhausena dalej dominuje w gronie intelektualistów zajmujących się naukowym podejściem do Starego Testamentu, pomimo, iż wielu odrzuca jego twierdzenia.

Do idei *wyższej krytyki Biblii* zalicza się także akademickie spory nad pozaizraelską proveniencją prawa Jahwe. Reprezentantem tych polemik był W.M.L. de Wette<sup>124</sup>, który postulował poszukiwanie prazródół tej tradycji w starożytnych parantelach pierwszych Izraelitów z Madianitami<sup>125</sup>. Uzasadnienie zaś znajdował między innymi we wspomnianym fragmencie o Jetrze, kapłanie madianickim, a jednocześnie pierwszym, który dekretował prymarne instytucje sędownicze Izraela<sup>126</sup>. Sam pobyt u Madianitów potwierdzał zaś wedle niego zapis o miejscu wiecznego spoczynku Miriam<sup>127</sup> czy słowa Mojżesza do króla Edomu<sup>128</sup>.

Śmierć Mojżesza kończy period *Prawa Objawionego*<sup>129</sup>. Wszystko co nastąpiło po tym wydarzeniu, a wiązało się z literą prawa Izraela, było kontynuacją i uzupełnieniem *Prawa Jahwe* przekazanego ludowi Izraelskiemu przez Mojżesza. Tak na przykład w *Księdze Jozuego* czytamy – *Zawarł więc Jozue w tym dniu przymierze z ludem i nadał mu prawo i przepisy w Sychem. Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego*<sup>130</sup>. Ten krótki tekst potwierdza, iż Jozue, prawny następca Mojżesza, to nie tylko kontynuator jego dzieła. Jest także tym, który w oparciu o ten sam autorytet i poczynania, kierując się właściwą normą postępowania

---

<sup>124</sup> W.M.L. de Wette żył w latach 1780-1849. Urodził się w Ulla, w pobliżu Weimaru, gdzie jego ojciec był pastorem. J. Wellhausen opisał go jako tego który otworzył drogę epokowej i historycznej krytyce Pięcioksięgu.

<sup>125</sup> Starożytny lud, tworzący luźny związek plemion koczowniczych, wywodzący się od Madiana, syna Abrahama i Ketury (Rdz 25,1). Wśród tego ludu Mojżesz znalazł schronienie po swej ucieczce z Egiptu.

<sup>126</sup> Wj 18.

<sup>127</sup> Lb 20,1.

<sup>128</sup> Lb 20, 14.

<sup>129</sup> Pwt 34, 5.

<sup>130</sup> Joz 24, 25.

uzupełnia *Prawo Pańskie*<sup>131</sup>.

Z powyższych rozważań autorskich należałoby zapamiętać kilka istotnych faktów. Zarówno *Dekalog – Prawo Objawione* przez Jahwe, przez Niego spisane i dane Narodowi Wybranemu oraz wszystkie następujące po nim prawa związane są z pośredniczą rolą Mojżesza. Prawdą jest, iż narracja zdarzeń biblijnych w okresie przed wydarzeniami synajskimi<sup>132</sup> poprzez promulgację norm prawnych na Synaju<sup>133</sup> aż po śmierć i dyskursywne powtórzenie prawa<sup>134</sup> wiąże je z osobą Mojżesza. Jednak związek ten wskazuje jedynie na jego osobę jako glosatora obowiązujących norm<sup>135</sup> lub też interwenienta w sprawach najwyższej doniosłości<sup>136</sup>.

Z całą pewnością Mojżesz był inkarnacją zwyczajów opartych na jego naturalnej roli jaką odegrał w swojej epoce. Stał się personifikacją kolejnych nowelizacji i aktualizacji oraz reinterpretacji prawa Izraela, dostosowując je do nowych wyzwań i zmieniającej się rzeczywistości historycznospołecznej. Był więc nie tylko archetypem profety, ale i najważniejszym glosatorem prawodawstwa i pośrednikiem w jego przekazywaniu w relacji Jahwe – lud Izraela. Nie można go jednak nazywać prawodawcą, a Prawa Objawionego przez Jahwe, prawem Mojżeszowym.

Merytoryczne znaczenie dla prawa starożytnego Izraela, wśród legislacji ludów semickich, ma jego dualistyczny charakter.

---

<sup>131</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie V, Poznań 2007, *Księga Jozuego. Wstęp*, s. 239.

<sup>132</sup> Wj 12 - 13; 15 – 16.

<sup>133</sup> Wj 20, 22 do Lb 10.

<sup>134</sup> *Księga Powtórzonego Prawa*.

<sup>135</sup> Lb 9, 6-14 (problem Paschy) czy Lb 15, 32-36 (problem Szabatu).

<sup>136</sup> Lb 27, 36 (prawo dziedziczenia) i Lb 32 (podział Zajordania).

Oznacza to, iż obok tekstów prawnych występują także teksty typowo narracyjne<sup>137</sup>. Pięcioksiąg stanowi więc egzemplifikację integralnego kompleksu narracyjno-legislacyjnego poprzez swoiste zintegrowanie norm prawnych z nowelą o działaniu Jahwe w życiu człowieka<sup>138</sup>. Pozwala to zrozumieć rolę i znaczenie prawa w historii i życiu Izraela, ale też objawia Jahwe jako podmiot netyfikacji tego prawa i jego ucieleśnienie. Prawo Izraela ma bowiem źródło w woli Jahwe i stanowi owoc jego dobroci i troski<sup>139</sup>. To co wynika z treści narracji wydaje się wskazywać, iż Jahwe nigdy nie pozostawiał swojego ludu bez wskazówek w formie norm prawnych sankcjonujących zasady budowania wspólnoty wiary, zasad właściwego postępowania i drogi, którą należy podążać by obdarzał miłością<sup>140</sup>. Prawo nie stanowi więc systemu zakazów i kar, a jest darem Jahwe dla ludu Izraela. Jako takie ma więc wymiar osobowy i nie stanowi literalnie pojętego legalizmu, w którym prawo egzystuje samo dla siebie. Tymczasem narracja uwydatnia, że nie istnieje prawo bez związku z intencją i działaniem prawodawcy. Bóg, który dał Izraelitom prawo, jest żywą osobą. Słusznie pisze J. Lemański, dowodząc, iż *prawo wynika z doświadczenia historycznego, a więc nie jest oderwane od życia. W praktyce objawienie prawa potwierdza tylko to, co uzasadnia już samo doświadczenie historyczne (por. Wj 15, 22-27; 18, 13-27). W konsekwencji takie usytuowanie prawa, w kontekście wyzwań stawianych przez konkretne doświadczenia życiowe, pozwala sądzić, że prawo nie ma stałej i niezmiennej formy, ale może zmieniać*

---

<sup>137</sup> Zob. J. Warylewski, *Biblijne prawo karne*, Gdańskie Studia Prawnicze, T. XV, Gdańsk 2006, s. 93.

<sup>138</sup> J. Lemański, *Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament, Księga Wyjścia, Tom II*, s. 397.

<sup>139</sup> Tamże, s. 397.

<sup>140</sup> Tamże, s. 397.

swą treść wraz z nowym kontekstem historycznym<sup>141</sup>. Znamienną bowiem jest nieograniczoność legislacji żydowskiej. Pomimo faktu, iż tworzyło ono specyficzny katalog norm prawnych ulegało w sposób charakterystyczny modyfikacjom<sup>142</sup>. Źródłem tych modyfikacji byli sędziowie Izraela, którzy znając Prawo Boże interpretowali je i nauczali, wzywając do zachowywania norm prawnych w życiu codziennym<sup>143</sup>. Rozumieli kauzalność tej legislacji wobec środowiska, w którym żył naród żydowski<sup>144</sup>, a także epoki w jakiej przypadają mu egzystować<sup>145</sup>. Z tego powodu w wielu uwarunkowaniach prawnych instytucje Starego Testamentu są elementami niejednorodnymi. Znaczny więc wpływ na ich formę miała sukcesja kulturowa ludów sąsiednich prowadząca do wspomnianych już konsekwentnych modyfikacji izraelskiego prawa. Dlatego też warto przyjrzeć się prawodawstwu, które w literaturze przedmiotu określa się pojęciem *praw Starożytnego Bliskiego Wschodu*. Identyfikuje on jurysprudence antycznego Egiptu, Babilonii czy Asyrii, ludów znanych z kart Starego Testamentu.

Najstarsze starowschodnie struktury legislacyjne sięgają połowy trzeciego tysiąclecia przed narodzeniem Chrystusa. Posługiwały się nimi dziedzictwa kulturowe, w których panowała teokracja. Dlatego też na czele tych społeczności stał stan kapłański,

---

<sup>141</sup> J. Lemański, *Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament, Księga Wyjścia, Tom II*, s. 397 i nn.

<sup>142</sup> Zob. X. Leon - Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań – Warszawa, 1973, s.771 i nn.

<sup>143</sup> Zob. I. Jaruzelska, *Dwanaście plemion Izraela. Biblia a historia*, RBL 53,3-4 (2000), s. 133 i nn. Także Z. Małecki, *Izrael ludem jedynego Boga*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44,2 (2011), s. 490.

<sup>144</sup> Historia narodu żydowskiego sięga 2000 lat przed Chr., gdzie koczownicze plemiona Izraelitów rozpoczęły zasiedlanie kraju Kanaan, który Rzymianie nazwali Palestyną.

<sup>145</sup> I. Jaruzelska, *Dwanaście plemion Izraela. Biblia a historia*, s. 134.

a świątynie funkcjonowały na zasadzie pełnego samostanowienia. Panujący uważany był za namiestnika bogów, zaś jakkolwiek występki przeciw władzy był współrzędny z występkiem przeciwko ówczesnym demiurgom. Władza monarsza była unifikacją trzech postaci: sadowniczoadministracyjnej, militarnej i kultowej<sup>146</sup>. Jak wskazano wyżej, wiedza o prawnych i religijnych praktykach tych kultur, pochodząca z odkrytych zbiorów jurystycznych, wykazuje literalne podobieństwo z prawami i obyczajami zapisanymi w księgach Starego Testamentu.

W sumeryckim dziedzictwie kultury prawnej zachowały się nieliczne transliteracje historyczne opisujące legislację wprowadzoną przez Urukaginę króla miasta Lagasz. Pochodzenie ich datuje się na XXIV w. przed Chr., a regulacje obejmują sferę obrony praw sierot i wdów, a także walki z korupcją wśród ówczesnych interwentów<sup>147</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, iż podstawowym źródłem prawa w ówczesnym starożytnym Bliskim Wschodzie był zwyczaj, a prawo tego obszaru to w większości prawo zwyczajowe. Dlatego też we wspomnianych tekstach odnaleźć można fragmenty umów, które zawierały odesłania od nieuregulowanych spraw, do *zwyczaju miasta*, czy też *zwyczaju dla cór miasta*<sup>148</sup>.

Po parcjalnym zbiorze norm legislacyjnych Urukagina, w latach 2064 – 2046 przed Chr. powstają teksty prawne Ur –

---

<sup>146</sup> Por. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław 1987, s. 96.

<sup>147</sup> Zob. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s.14.

<sup>148</sup> R. Westbrook, *The Character of Ancient Near Eastern Law*, w: *A History of ancient Near Eastern Law*, red. R. Westbrook, t. 1, Leiden 2003, s. 12-19.

Nammu, króla Sumeru i Akkadu<sup>149</sup>, znane jako Kodeks Sumeryjski<sup>150</sup>. Spisane w tym języku stanowiły niemalże odbicie norm prawnych stworzonych przez króla Lagaszu. Zawierają między innymi normy regulujące oskarżanie o czary (próba wody) czy normy określające odszkodowanie za poranienie drugiego człowieka<sup>151</sup>. Nadto kodeks reguluje problem nieuczciwości urzędniczej oraz stanowienie systemu standardowych wag i miar. Ma to odbicie w prawie Izraela, gdzie w Księdze Kapłańskiej czytamy: *Nie będziecie popępiać niesprawiedliwości w wyrokach, w miarach, w wagach, w objętości*<sup>152</sup>. Całość zaś zawiera trzy części, a mianowicie teologiczną, historyczną i etyczną. Z części pierwszej można dowiedzieć się, że władza panującego pochodzi od bogów, którzy noszą imiona Anu i Enlil<sup>153</sup>. Król zaś nie otrzymał tej władzy w sposób bezpośredni. Bogowie przekazali bowiem królestwo Ur bogu o imieniu Nannar. I ten przekazał ją Ur - Nammu. Nannar zaś pozostał opiekunem Ur<sup>154</sup>. Jego mocą władca dokonywał wielu istotnych rzeczy wprowadzając sprawiedliwość, karząc gwałt i wrogość, a przede wszystkim wprowadzając obowiązujące normy prawne<sup>155</sup>.

Kolejnym znaczącym etapem w tworzeniu kultury prawnej Starożytnego Bliskiego Wschodu jest Kodeks Lipit – Isztara władcy Isin, Nippur, Ur, Uruk, Eridu i Larsy. Powstał w latach

---

<sup>149</sup> Panował osiemnaście lat. Był założycielem III dynastii z Ur. Jego panowanie obejmuje lata 2112 – 2095. Odnalezione zbiory prawa świadczą o królestwie teokracji.

<sup>150</sup> Stolicą Sumeru było Ur, z którego pochodził Abraham.

<sup>151</sup> Zob. C. Kunderowicz, *Najstarsze prawa świata*, Łódź 1990, s. 6 i nn.

<sup>152</sup> Kpł 19, 35.

<sup>153</sup> W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa*, Warszawa 2000, s. 11.

<sup>154</sup> Tamże, s. 11.

<sup>155</sup> Tamże, s. 12.

1875 –1860 przed Chr. wprowadzając nowy ład prawny w relacjach rodzicielskich oraz regulację statusu prawnego ludzi niewolnych. Tu też po raz pierwszy wprowadzono instytucję prawa odwetu, którą powtórzono w Kodeksie Hammurabiego i w prawie Izraela<sup>156</sup>. Teologia kodeksu jest podobna do teologii zawartej w zbiorze praw Ur – Nammu. Różnicę stanowi jedynie fakt pojawienia się, w miejsce Nannara, opiekuńczej bogini Isin – Ninsinna, pośredniczki między Anu i Enlilem a Lipit-Isztarem, którego władza pochodzi od tych bogów. Przez nich został powołany do rządzenia krajem, by *ustanowił sprawiedliwość w kraju, położył kres skargom, pokonał wrogość i bunt siłą oręża i dał dobrobyt Sumerom i Akkadom*<sup>157</sup>. Władca konstatuje, że zgodnie z boską wolą Enlila, jako jego syn, dekretował sprawiedliwość w Sumerze i Akkadzie co oznacza, że opublikował swe prawa<sup>158</sup>.

Około 1750 r. przed Chr., w czasach króla Naramzina, zaistniał zbiór praw z Esznunny. Jego znaczenie przejawia się przede wszystkim w języku w jakim został spisany – akadyjskim – nie zaś sumeryckim jak pozostałe. Podobnie jak w poprzednich zbiorach praw wiele miejsca zajmują normy o obowiązku zachowania uczciwości w ustanawianiu cen i opłat oraz principia regulujące stosunki rodzinne. Dla przykładu – cudzołóstwo kobiety zamężnej było karane śmiercią<sup>159</sup>.

Regulowana prawnie była również instytucja własności. I tak, *jeśli wiadomo, że byk ma zwyczaj bóść i pobodzie na śmierć jakiegoś człowieka, to właściciel byka musi zapłacić dwie trzecie*

---

<sup>156</sup> C. Kunderowicz, *Najstarsze prawa świata*, s. 27. Prawo dotyczyło niesłusznego oskarżenia o występki.

<sup>157</sup> W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa*, s. 13.

<sup>158</sup> Tamże, s. 13.

<sup>159</sup> M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 15.

*miny srebra*<sup>160</sup>. Podobny zapis znajdujemy w Księdze Wyjścia, gdzie czytamy: *Jeśliby wół pobódł mężczyznę lub kobietę tak, iż ponieśliby śmierć, wówczas wół musi być ukamienowany, lecz nie wolno spożyć jego mięsa, właściciel wołu zaś będzie wolny od kary. Gdy jednak wół bódł i dawniej, i zwracano na to uwagę właścicielowi, a on go nie pilnował, tak, iż wół zabiłby mężczyznę lub kobietę, to nie tylko wół winien być ukamienowany, ale też i właściciel jego winien ponieść śmierć*<sup>161</sup>.

Introwersją, a jednocześnie podsumowaniem stadium dostosowywania i kodyfikacji prawa, które predestynować miały sprawne administrowanie państwem oraz społeczeństwem, był *Kodeks Hammurabiego*<sup>162</sup>. Spisany najprawdopodobniej w czterdziestym roku panowania króla Babilonu<sup>163</sup>, składał się z trzech segmentów umownie nazwanych *Prologiem*, *Prawami* i *Epilogiem*.

W treści przedłożenia panujący odnosił się do bóstw prosząc o wsparcie przy dokonywaniu dzieła rezolucji nowych praw lub kodyfikacji obowiązujących<sup>164</sup>.

*Prolog* zawiera treści sławiące władcę, a jednocześnie informuje adresata o naturze konfesji i polityki Hammurabiego - ... *wtedy to (mnie), Hammurabiego, księcia pobożnego, wielbiącego*

---

<sup>160</sup> M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 16.

<sup>161</sup> Rdz 21, 28-29.

<sup>162</sup> Zbiór zachowanych fragmentów (w:) C. Kunderowicz, *Najstarsze prawa świata*, s. 6 i nn.

<sup>163</sup> Hammurabi był największym władcą Babilonii. Zapisał się w historii nie tylko jako wielki legislator, lecz także jako polityk, która dokonał wielu reform ustrojowych tworząc nowoczesne państwo. Nadto, w miejsce sądów partykularnych i terytorialnych wprowadził jednolity aparat sadowniczy.

<sup>164</sup> Zdaniem M. Stępnia w doktrynie trwa spór, czy zawarte w Kodeksie normy prawne stanowią jedynie powtórzenie panującego wówczas zwyczaju prawnego, czy też wprowadzone zostały innowacje normatywne. Zob. M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, Warszawa 1996, s. 59 i nn.

*bogów, (aby) sprawiedliwość w kraju zaprowadzić, aby złych i nikczemnych wytracić, aby silny słabego nie krzywdził, aby jak słońce dla czarnogłowych<sup>165</sup> wzejść (i) kraj opromienić, Anu i Enlil, aby o pomyślność ludu troszczyć się imieniem moim nazwali. Hammurabi, pasterz, wybranek. Enlila jam (jest); (ten) który gromadzi bogactwa i obfitość, który spełnia wszystko cokolwiek nazwę swą (ma)...<sup>166</sup>*

Część pryncypialna mieści normalizacje prawne. Rozpoczyna się słowami – *Gdy Marduk, ład zaprowadzić (wśród) ludu i krajowi dobre obyczaje dać poznać, polecił mi, prawo i sprawiedliwość w usta kraju włożyłem (oraz) dobrobyt ludowi zapewniłem<sup>167</sup>*. Po tej transkrypcji następuje wyliczenie poszczególnych norm prawnych ujętych w nakazy i admonicje za ich pogwałcenie<sup>168</sup>.

Kodeks dopuszczał różnorodnego rodzaju kary dla homogenicznych naruszeń norm prawnych. Różnica polegała wyłącznie na cenzusie społecznym sprawcy. Najczęstszą była kara śmierci. Naruszenie norm prawnych można było popełnić przeciwko władzy państwowej, wymiarowi sprawiedliwości, życiu i zdrowiu, mieniu i przeciwko moralności.

Egzemplifikacją kary śmierci za naruszenie norm moralnych jest § 129, gdzie czytamy – *Jeśli żona obywatela na spaniu z innym mężczyzną została przyłapana, zwiąże się ich i do wody*

---

<sup>165</sup> Termin, którym zwykle określali się mieszkańcy Sumeru i Akadu. Używany często jako zamiennik zwrotu *ludzie*, cyt. za M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego. Edycja komputerowa*, (w:) [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl), dnia 17 grudnia 2015, godz. 12.35.

<sup>166</sup> M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, dnia 18 grudnia 2015, godz. 11.00.

<sup>167</sup> M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, dnia 18 grudnia 2015, godz. 11.30.

<sup>168</sup> Kodeks Hammurabiego zawiera 282 paragrafy ujęte w formę katalogu zamkniętego.

wrzuci<sup>169</sup>; jeżeli (jednak) małżonek żonie swej życie daruje, także król poddanemu swemu życie daruje<sup>170</sup>.

Kodeks zawiera około czterdziestu przestępstw zagrożonych najwyższą karą<sup>171</sup>. Purytanizm legislacji nie wykluczał jednak prawa łaski, a zatem darowania sankcji. Warunkiem kauzalnym było pozyskanie abolicji udzielonej sprawcy przez ofiarę przestępstwa. Tak więc autarcha babiloński korzystał z przynależnego mu prawa łaski stosując amnestię wobec osób przekraczających normy prawne zawarte w Kodeksie<sup>172</sup>.

Kardynalną normą Kodeksu Hammurabiego było *prawo talionu*. Odzwierciedlało ono pranormę *oko za oko, ząb za ząb*. Zasada więc było stosowanie za popełnione przestępstwo takiej samej kary. Przedstawiają to zapisy §§ 196 – 197: *Jeśli obywatel oko obywatelowi wybił, oko wybiją mu*. I następny – *Jeżeli kość obywatela złamał, kość mu złamią*.

Ostatnim segmentem Kodeksu jest *Epilog* zawierający rozbudowaną formułę przekleństwa. Dotykać miała każdej osoby, która odważyłaby się nie respektować norm zawartych w Kodeksie lub też dokonywać jakichkolwiek zmian w zapisach. Admonicją miał być odwet bóstw<sup>173</sup>.

---

<sup>169</sup> Wrzucenie do wody osób związanych jest jednoznaczne z karą śmierci. Można więc rozumieć to jako karę poprzez utopienie.

<sup>170</sup> B. Lesiński, *Prawo babilońskie*, (w:) red. J. Wiewiorowski, *Historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Poznań 2002, s. 15.

<sup>171</sup> Karę śmierci wykonywano na kilka sposobów - przez spalenie (§§ 25, 110, 157), poprzez utopienie (§§ 108, 129, 132, 143, 155), przez wbicie na pal (§153). Innym rodzajem kar były kary mutilacyjne, czyli kary okaleczenia. Najczęściej taką karę wykonywano poprzez wyklucie oka (§193), pozbawienie ręki (§§195, 218, 226, 253), odcięcie ucha (§282) czy ucięcie języka (§192).

<sup>172</sup> J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 300 i nn.

<sup>173</sup> J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, s. 59.

Szczególną uwagę w *Epilogu* zwraca zwrot *dinum*<sup>174</sup>. Jest to zwrot pochodzenia akkadyjskiego i oznacza wyrok sądu lub proces w oznaczonej sprawie. Takie rozumienie w połączeniu z analizą Kodeksu pozwalają domniemać, iż babiloński zbiór praw zawiera wysoce precyzyjne normy odnoszące się do konkretnych casusów nie zaś ich kategorii co wskazuje na jego typowo złożoną naturę<sup>175</sup>. Wydaje się, iż podobieństwa można doszukiwać się w rozumieniu kolokacji *Torah*, gdzie, jak pisałem wcześniej, przez Izraelitów rozumiane było między innymi jako norma postępowania w konkretnym casusie czy wręcz jego rozstrzygnięcie. To nie jedyne podobieństwo pomiędzy Kodeksem Hammurabiego, a zapisami w Prawie Izraela. Wiele norm Kodeksowych przybiera formę – *gdy człowiek uczyni to lub (i) to, wtedy...* . Podobne zapisy znajdujemy w Księdze Przymierza<sup>176</sup>. Na przykład – *Jeśli ktoś uwiódł dziewczinę jeszcze nie zaręczoną i obcował z nią, uiści rodzinie opłatę składaną przy zaślubinach i weźmie ją za żonę*<sup>177</sup>. Dalej Kodeks konstatuje, iż autorytet monarchy dany jest przez wielkiego boga Marduka<sup>178</sup> – *Hammurabi, król wspaniały jam (jest)!, Wobec czarnogłowych, których Enlil powierzył mi, (a) władzę pasterską, nad którymi Marduk dał mi ...*<sup>179</sup> . Księga Przymierza zaś mówi o świętości władzy w słowach – *Rzekł Pan do Mojżesza: «Tak*

---

<sup>174</sup> Rzeczownik odczasownikowy od *dianum* - *sądzić, rozsądzać, wydawać wyroki*, cyt. za M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego. Edycja komputerowa*, dnia 19 grudnia 2015, godz. 09.35.

<sup>175</sup> J. Klima, J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, s. 61-62.

<sup>176</sup> Np. Wj 20, 22-23.

<sup>177</sup> Wj 22, 15.

<sup>178</sup> Marduk był początkowo lokalny bóstwem Babilonu. Wraz z wzrostem potęgi państwa Hammurabiego stał się naczelnym bóstwem Babilonii.

<sup>179</sup> M. Stępień, *Kodeks Hammurabiego*, dnia 22 grudnia 2015, godz. 12.15.

*powiesz Izraelitom: Wy sami widzieliście, że z nieba do was przemawiałem*<sup>180</sup>. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż prawodawstwo Izraela nie jest tożsame z prawem mezopotamskim czy wręcz z Kodeksem Hammurabiego. Pierwsze bowiem zostało spisane później. Nadto, prawodawstwo Ludu Wybranego jest, jak się słusznie wydaje, pełniejsze i bardziej szczegółowe. Nie można jednak nie zgodzić się z faktem, że obie legislacje mają zbliżone genealogie i tło społeczne.

Prawo Hammurabiego uznane jest za dokonanie ówczesnych czasów. Jest reformatorskim przejściem od profilu patriarchalnego do cywilizacji z władzą królewską, zorganizowanymi koniunkturami ekonomicznymi i zaawansowaną kulturą prawną. Hammurabi kodyfikując prawo zwyczajowe, na stałe wpisał się w jurystyczną kronikę ludzkości, upewniając, iż jego słowo było nie tylko źródłem prawa, lecz także posiadało moc uwalniania od kar i zobowiązań<sup>181</sup>.

Dziesięć lat po śmierci Hammurabiego agresja kraju Hetytów rozpoczęła okres przewrotów w państwie i coraz większego osłabienia dynastii babilońskiej. Hetyci z chwilą wstąpienia na tron Suppiluliumasa stanowili mocarstwo emulujące z Babilonią i Egiptem<sup>182</sup>.

Warto wiedzieć, iż antyczni faktografowie nie wspominali o Hetytach. Brak jakichkolwiek zapisów uznawany był za argument przeciwko historycznej wiarygodności Pisma Świętego. Mimo to Biblia wielokrotnie wymienia nazwę Hetyci. I tak na przy-

---

<sup>180</sup> Wj 20, 22.

<sup>181</sup> M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s.16 i nn.

<sup>182</sup> E. Dąbrowski, *Palestyna, Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. 2, Poznań 1959, s. 120.

kład czytamy, że Abraham kupił ziemię od Hetyty blisko Hebronu<sup>183</sup>. Inny zapis informuje, że jednym z oficerów w wojsku króla Dawida był Uriasz Hetyta<sup>184</sup>. W innych miejscach Biblii czytamy, iż Salomon wziął sobie Hetytki za żony<sup>185</sup>, aby przypieczętować stosunki handlowe z królami hetyckimi<sup>186</sup>, zaś Aramejczycy obawiali się króla izraelskiego, który zjednał sobie pomoc Hetytów i Egipcjan<sup>187</sup>.

Warto podkreślić, iż negowanie prawdziwości zapisów biblijnych stało się normatywem w środowisku akademickim. Budzi to uzasadnione zdziwienie, tym bardziej, że akademicy nie prezentują jakiegokolwiek negatywnej postawy wobec innych archaicznych zapisów. Wydaje się, iż źródłem jest agnostyczny światopogląd preferowany przez współczesny świat nauki pomimo potwierdzających odkryć archeologicznych czy epigraficznych<sup>188</sup>.

Władzę swojego państwa Hetyci oparli między innymi na silnym prawie. Zostały one zachowane w odpisach pochodzących z około XIII w. przed Chr., zaś ich kompilacje datuje się na około

---

<sup>183</sup> Rdz.23, 7-20.

<sup>184</sup> 2Sm.11, 3.

<sup>185</sup> 1Krl.11, 1.

<sup>186</sup> 2Krn.1, 17.

<sup>187</sup> 2Krl.7, 6.

<sup>188</sup> Zob. A. J. Palla, *Hetyci zapomniane imperium*, (w:) <http://www.portalcel.pl/>, dnia 24 grudnia 2015, godz. 16.15. W XIX w. archeologiczne odkrycia pozwoliły ustalić siedzibę stolicy Hetytów – Hattusa. Wiek później odczytano klinowe pismo hetyckie z tabliczek klinowych biblioteki w Hattusa. W 1915 r. odczytał je Bedřich Hrozný, który żył w latach 1879-1952, czeski uczoney, profesor asyriologii na Uniwersytecie Wiedeńskim.

1500 r. przed Chr.<sup>189</sup>. Sporządzone zostały w formie zbioru ciągłego<sup>190</sup> o charakterze zamkniętym, zawierając około 200 przepisów. Prawo to wydaje się być humanitarne i łagodne w sposobie karania przestępców. W wielu przypadkach przeciwstawiało karę jaką można było wymierzyć dawniej, karze jaką można, za to samo przestępstwo, wymierzyć w ówczesnej sytuacji<sup>191</sup>. W pierwotnym kształcie normy prawne przewidywały kary rozszarpywania i ćwiartowania ciała przestępcy za naruszenia prawa, na przykład przynoszącego szkodę ekonomicie agrarnej. Te same kary przewidywano za przestępstwa sodomii, gwałtu, samowoli ludzi niewolnych i magii<sup>192</sup>.

Antytetyczna była potencjalność zastąpienia wymierzenia kary na człowieku karą na zwierzęciu, bądź formą odszkodowania w naturze<sup>193</sup> lub w pieniądzu<sup>194</sup>. Taka reorientacja prawa przypisywana jest na ogół rządowi króla Telipinusa. Podstawą zaś do takiego lematu jest analogiczność ówczesnych norm prawnych z fragmentami edyktów tego władcy<sup>195</sup>. Z wyłączeniem kary

---

<sup>189</sup> Poglądy wśród akademików co do powstania nie są jednakie. Pierwsza grupa datuje okres jego powstania na przełom XIV i XIII w. przed Chr., zaś dla drugiej jest to przełom XVIII i XVI w. przed Chr. Zob. J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, s. 18 i nn., (w:) W. Bojarski, *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, s. 14.

<sup>190</sup> Prawa hetyckie nie zostały spisane w formie kodeksu, a jedynie luźnego zbioru praw, zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 160.

<sup>191</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 160.

<sup>192</sup> E. Cavaignac, *Droit hittite et droit babylonien et matière*, RHD, 1958, s. 588 I nn. Także V. Korošec, *Les droits hittites*, RA LVII, s. 136 I nn. (w:) W. Bojarski, *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, s. 14.

<sup>193</sup> W przypadku przestępstwa kradzieży.

<sup>194</sup> W formie srebra.

<sup>195</sup> Zob. A. J. Palla, *Hetyci zapomniane imperium*, dnia 24 grudnia 2015, godz. 17.15.

śmierci i kar cielesnych prawo hetyckie naśladuje prawa sumeryjskie<sup>196</sup>. Odmienne jest natomiast od przenikającego prawa babilońskiego i asyryjskiego<sup>197</sup>.

Zbiór praw asyryjskich to zbiór paragrafów dotyczących różnych przestępstw i kar za nie oznaczonych. Został zredagowany około 1100 r. przed Chr. w oparciu o prawa powstałe wcześniej w formie praw zwyczajowych<sup>198</sup>. Dziś uznawany jest za *podręcznik jurysprudencji, choć ograniczony do pewnych dziedzin, a nie za kodeks stanowiący powszechne prawo państwowe*<sup>199</sup>. Polemika dotyczy zaś problemu autorstwa. Uznawany bowiem przez jednych akademików za dzieło prywatnego jurysty, przez innych jako zredagowany przez oficjalną władzę podręcznik prawa dla użytku ówczesnych sędziów<sup>200</sup>.

Z zachowanych fragmentów odczytać można, iż normował między innymi sytuację prawną kobiet i określał kary za przestępstwa o charakterze seksualnym. Prawo to niczym nie odbiegało od purytanizmu Kodeksu Hammurabiego, co wydają się potwierdzać normy prawne mówiące o karach chłosty, okaleczeniach a nawet egzekucjach<sup>201</sup>.

Dla porządku trzeba wyjaśnić, iż używanego w rozważaniach wyrazu *kodeks* nie można utożsamiać z dzisiejszym jego

---

<sup>196</sup> A. J. Palla, *Hetycki zapomniane imperium*, dnia 24 grudnia 2015, godz. 18.00.

<sup>197</sup> E. Dąbrowski, E. Dąbrowski, *Palestyna, Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. 2, s.122.

<sup>198</sup> I. M. Diakonov, *Zakony Wawilonii, Assirii, Chettskiego carstwa*, *Vestnik Drevnej Istorii*, 3 (40), 1952, s. 248.

<sup>199</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 160.

<sup>200</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 161.

<sup>201</sup> Por. M. Peter, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, s. 18.

rozumieniem<sup>202</sup>. Omawiane zbiory praw nie służyły bowiem ówczesnym sędziom jako kodeks obowiązującego prawa. Rozstrzygali oni bowiem wedle zasad królewskiej sprawiedliwości aplikując zwyczaj czy słowo panującego<sup>203</sup>. Potwierdza to brak zapisanych typowych zwrotów jak choćby ... *poprzez zastosowanie prawa ...* lub ... *mocą prawa ...* czy ... *zgodnie z prawem ...*. Nie ma też jakiegokolwiek definicji prawa czy słowa, które by je określało w ogólności<sup>204</sup>. Jediną kolokacją jaką posługiwano się rozstrzygając spory prawne było *meszar* – sprawiedliwość lub *kittu* – prawda<sup>205</sup>. Sam zaś wyrok wydawano powołując się na zwyczaj wytworzony przez podobny przypadek. Można natomiast, w swobodnej wypowiedzi, stan taki porównać do praformy stosowania prawa precedensowego<sup>206</sup>.

Odmienne od prawodawstwa państw Mezopotamii rozwijało się prawo starożytnego Egiptu. W literaturze przedmiotu przyjął się pogląd, iż państwo stojące na tak wysokim poziomie rozwoju kultury prawnej i kultury pisma<sup>207</sup>, pozostawiło po sobie

---

<sup>202</sup> Wyjątek stanowi Kodeks Hammurabiego powstały w wyniku działań legislacyjnych będący kodyfikacją prawa zwyczajowego i obrazem zaawansowanej kultury prawnej.

<sup>203</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 159.

<sup>204</sup> Tamże, s. 159.

<sup>205</sup> Tamże, s. 159.

<sup>206</sup> Współcześnie istnieją trzy interpretacje tego zagadnienia. Zgodnie z pierwszą są to akty o charakterze normatywnym w formie spisów precedensowych rozstrzygnięć królewskich, wiążących dla sędziów i wykorzystywanych następnie w praktyce sądowej. Druga interpretacja wywodzi, iż kodeksy były aktami normatywnymi jednak o charakterze subsydiarnym. Zawarte w nich przepisy stosowano bądź w sytuacji braku lokalnej normy prawa zwyczajowego, bądź gdy osoba uważająca się za pokrzywdzoną skierowała się do władcy z prośbą o bezpośrednią interwencję. Ostatnia interpretacja dowodzi, że kodeksy to w istocie dzieła literackie, służące upamiętnieniu dokonań władcy w dziedzinie przywracania prawa lub wręcz podręczniki prawa pomocne sędziom przy rozstrzyganiu trudnych spraw.

<sup>207</sup> Dokumenty spisywane były pismem hieroglificznym, hieratycznym i demotycznym. Pismo egipskie rozwijało się niejako na uboczu reszty bliskowschodniego świata. Pisano też w języku akadyjskim. Był to najstarszy język

niewielki dorobek piśmiennictwa jurystycznego. Wnioskowano z tego, iż egipskie ciało legislacyjne nie potrzebowało prawa pisanego, gdyż jego wcieleniem był faraon, którego słowo urzeczywistniało obowiązujące normy. Sprawowana przez niego jurysdykcja była nieograniczona, a on sam był najwyższym sędzią w państwie<sup>208</sup>. Moc stanowienia prawa miała matrykułę sakralną, pochodziła bowiem od samych bóstw Egiptu. Tak więc słowo faraona charakteryzowało się cnotą świętości i tak zwanym *mirem sakralnym*<sup>209</sup>.

Faraon nie tylko skazywał, ale dysponował też prawem łaski w szczególnych sytuacjach – mógł dokonać zmiany kary najwyższej na dożywotnie galery<sup>210</sup>. Wedle więc słowa faraona, ubóstwionego samym w sobie, wyrokowali sędziowie, ordynując zwyczaj jako bezpośrednio *hapaks legomenon* panującego<sup>211</sup>.

Błędem jednak byłoby twierdzenie, iż prawo starożytnego Egiptu nie zachowało się w formie pisanej. Wedle historyków greckich twórcą pierwszych praw egipskich był Menes – założyciel pierwszej dynastii<sup>212</sup>. W pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem

---

semicki, zwany dziś łaciną starożytnego bliskiego Wschodu czy międzynarodowym językiem dyplomacji. Ponadto jest to język większości dostępnych źródeł poznania prawa.

<sup>208</sup> G. Górski, S. Salmonowicz, *Historia ustrojów państw*, Warszawa 2001, s. 23.

<sup>209</sup> Zob. S. Estreicher, *Wykłady z historii ustroju państwa i prawa na zachodzie Europy*, Kraków 2000, s. 35 oraz tego autora *Najstarsze kodeksy prawne świata. Kultura prawnicza trzeciego i drugiego tysiąclecia przed Chrystusem*, Kraków 1931, s. 37 i nn.

<sup>210</sup> K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1961, t. I, s. 10.

<sup>211</sup> R. de Vaux, R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 160.

<sup>212</sup> W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa*, s. 16.

Grecy pisali też o faraonach prawotwórcach Bokhorisie, Psame-  
 tiku I i Amasisie<sup>213</sup>. W tych samych zapisach znajdują się też in-  
 formacje o wezyrach sprawujących wymiar sprawiedliwości i orze-  
 kających wedle tekstów prawnych spisanych na papiirusach<sup>214</sup>.

Passus stanowił edykt karny wydany przez faraona Ho-  
 remheba<sup>215</sup>. Nie miał on jednak charakteru kodyfikacji norm  
 prawnych, a stanowił jedynie akt ogłoszony efemerycznie w usta-  
 lonym celu. Zawierał heterogenicznej kategorii naruszenia prawa  
 i nadużycia jakich dopuszczali się ówczesni koncypienci, żołnie-  
 rze i skorumpowani sędziowie oraz grożące za nie kary. Horemheb  
 zapisał też zrealizowane przez siebie reformy, mające na celu  
 przede wszystkim naturalną realizację dekretacji oraz usprawnie-  
 nie administracji państwa i sądownictwa<sup>216</sup>.

Innym, zapisanym prawem egipskim, jest prawo pocho-  
 dzące z końca III w. przed Chr. z miasta Hermopoulis. Odzwier-  
 ciedla ono wcześniejsze autentyczne prawo egipskie i stanowi naj-  
 ważniejszy tekst ustawodawczy spośród dotąd odkrytych<sup>217</sup>.

---

<sup>213</sup> Diodor z Sycylii, I, ss. 65, 79, 94 i nn., także *Kronika demotycka*, V, s. 8  
 i nn., (w:) W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa* s. 16.

<sup>214</sup> W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa* s. 16.

<sup>215</sup> Znana jest też jako edykt królewski o charakterze administracyjnym Ho-  
 remheba ogłoszony w celu przywrócenia porządku i opanowania niestabilno-  
 ści wewnętrznej jaka zaistniała po rewolucji religijnej Echnatona i latach nie-  
 udolnych rządów jego następców, faraonów Smenchkare, Tutanchamona  
 i Aja. Kopia autentycznego tekstu wyryta na kamiennej steli, ustawionej u  
 podnoża świątyni Amona w Karnaku jest jednym z nielicznych pomników  
 prawa staroegipskiego, jakie do tej pory udało się odnaleźć.

<sup>216</sup> M. Kuryłowicz, *Prawa Antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw  
 świata*, Lublin 2006, s. 50 i nn. Także B. Kwiatkowski, *Poczet Faraonów*,  
 Warszawa 2002.

<sup>217</sup> Zob. G. Matha, *A preliminary report on the legal Code of Hermopolis West*,  
 *Bull. Inst. Egypt.*, XXIII, 1940-1941, s. 297 i nn., (w:) W. Bojarski, *Invocatio  
 Dei w starożytnych zbiorach prawa*, s. 16.

Specyfika kultury prawa staroegipskiego to również recepcja norm moralnych. Zawierały je ówczesne dzieła pisarskie i kapłańskie, stanowiące merytoryczny wyznacznik zasad postępowania. W jednej z ksiąg staroegipskich kapłanów – *Księga Hermesa* – znajdował się zapis w formie normy prawnej, poświęcony faraonowi. Wpisano tam między innymi, iż władca ma żyć ... *mądrze i sprawiedliwie administrować państwem*<sup>218</sup>. Norma ta stanowi z całą pewnością dyrektywę konduity władzy sądowniczej, zaś pierwopis odnosi się, jak się wydaje, do istniejącej w świadomości prawnej Egipcjan zasady *ma'at*. Rozumiana była bowiem jako przesłanka porządku, prawdy i sprawiedliwości<sup>219</sup>. W kulturze moralnej Egiptu zasada *ma'at* zajmuje istotne miejsce – *jeżeli jesteś kierownikiem, który rozkazuje wielu ludziom, staraj się zdobyć wszystkie zalety, aby charakter twój nie miał skazy. Wielka jest prawda i trwała jej moc i nie pogorszy się od czasów boga. Ukarany będzie ten, kto prawo omija – to przyszłość chciwca. I skromność otrzymuje bogactwo, lecz nieprawość nigdy nie osiągnie celu*<sup>220</sup>. Z tych transliteracji nie jest trudno odczytać wiarę w sprawiedliwość i ład prawny starożytnych Egipcjan. Tym bardziej, że na straży przestrzegania norm sprawiedliwości stał faraon jako upodobniony do bogów oraz jego protoplaści – bogowie egipscy. Świadczy o tym zapis – *Nie miej złych zamiarów w stosunku do ludzi, bo bóg to ukarze*<sup>221</sup>. W innym zapisie zaś czytamy,

---

<sup>218</sup> M. Kuratow, *Starożytny Egipt i jego prawodawstwo*, Warszawa 1981, s. 8.

<sup>219</sup> *Ma'at* w starożytnym Egipcie to bogini sprawiedliwości i prawdy, ale i sprawiedliwość, porządek i prawda. *Ma'at* to również porządek świata, który stworzony przez bogów, podtrzymywany jest przez każdego władcę. Por. J. A. Wilson, *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, Paris 1961, s. 49 - 50 (w:) S. Jedynek, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, *Etyka*, z. 8, 1971, s. 23.

<sup>220</sup> T. Andrzejewski, *Nauka Ptah-Hotepa*, *Przegląd Orientalistyczny* 4(16), 1955,- s. 444.

<sup>221</sup> Z. Žaba, *Les maximes de Ptahhotep*, Praga 1956, s. 73 (w:) S. Jedynek, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, *Etyka*, z. 8, 1971, s. 24.

że *ma'at* jest niezależna od człowieka, a ten musi się jej podporządkować, bo *nigdy nie spełniają się zamiary ludzkie, lecz za to spełniają się rozkazy boskie*<sup>222</sup>. Dlatego też obowiązkiem człowieka jest podporządkować się prawu, które stanowi o tym, co właściwe<sup>223</sup>.

Zdaniem niektórych akademików *ma'at* jest najbliższym słowem, które mogłoby posłużyć na oznaczenie staroegipskiego prawa w ogólności<sup>224</sup>. Wydaje się to słuszne, przyjmując, iż zawierało w sobie pojęcie prawdy i sprawiedliwości, które były atrybutami faraona, a prawo rozstrzygano wedle jego słowa.

Nadto trzeba pamiętać, iż dla Egipcjan prawo i religia pozostawały w literalnej współzależności. Wzajemnie się przenikając, układały się w trwałą zależność<sup>225</sup>. Dlatego też syntetyzując teksty legislacyjne każdego z państw Starożytnego Bliskiego Wschodu, w tym Izraela, można percypować, iż prymarną cechą antycznych zbiorów norm prawnych jest ich sakralność.

Konkluzja jaka nasuwa się z uprzednich rozważań jest taka, iż starożytny Bliski Wschód na przełomie trzeciego i drugiego tysiąclecia przed Chr., przedstawiał odpowiednio jednolity obszar kulturowy, zaś konsonans niektórych fragmentów zbiorów prawa, świadczy o ciągłości kultury prawnej i tradycji literackiej oraz obrzędowej tego obszaru<sup>226</sup>. Dlatego też łatwo odczytać swobodnego rodzaju jedność zachodzącą pomiędzy tymi zbiorami praw, a prawem Izraela zawartego w Księgach Starego Testamentu. Jak słusznie podkreśla R. de Vaux, ... *jedność prawa wschodniego* ...

---

<sup>222</sup> Z. Žaba, *Les maximes de Ptahhotep*, s. 74.

<sup>223</sup> S. Jedynak, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, s. 24.

<sup>224</sup> R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 159.

<sup>225</sup> M. Kuratow, *Starożytny Egipt i jego prawodawstwo*, s. 10.

<sup>226</sup> Por. A. Cotterell, *Cywilizacje Starożytne. Przewodnik Encyklopedyczny*, wyd. II, 1980 r., pod red. W. Cerana, Łódź 1996, s.106.

to wyraz wspólnej cywilizacji, gdzie aplikacja tych samych zasad prawnych wytworzyła podobne prawo ...<sup>227</sup>. Jurysdykcja Izraela, jak dalej pisze autor, należy do tego samego starożytnego środowiska ... Ścisłe związki, a niekiedy nawet identyczność sformułowań, jakie się dostrzega między prawami izraelskimi a Kodeksem Hammurabiego, zbiorami praw asyryjskich czy hetyckich, nie są skutkiem zapożyczeń bezpośrednich, lecz wynikiem wpływów tego samego prawa zwyczajowego szeroko rozpowszechnionego<sup>228</sup>. Pomimo tych podobieństw, dostrzegalna jest także wyjątkowość tego prawa. Polega zaś na głębszej konfesji, mesjanizmie, purytanizmie czy wreszcie szerokiej kazuistyce<sup>229</sup>. Konfesja kwerenduje wszystkie normy prawa izraelskiego, które ustanowione dla każdej gałęzi legislacyjnej ustalają rację w każdym potencjalnym sporze. Współcześnie zaś, w przypadku tak zwanych luk prawnych, artykuł 46 podstawowego aktu prawnego Izraela - *The Fundamentals of Law*<sup>230</sup>, nakazuje sądom orzekanie zgodnie z zasadami swobody, sprawiedliwości i pokoju wynikającymi z dziedzictwa prawnego Izraela<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> R. de Va ux, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 160.

<sup>228</sup> *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, s. 161.

<sup>229</sup> Zob. K. Karsznicki, *Główne kultury prawne na świecie, Studia Iuridica Toruniensia*, Tom XV, s. 77.

<sup>230</sup> Ustawa Zasadnicza Izraela jest zbiorem podstawowych aktów prawnych tworzących łącznie konstytucję pisaną. Izrael nie posiada konstytucji w sensie jednego aktu normatywnego o szczególnej mocy prawnej. Wynika to z braku porozumienia co do treści takiej ustawy. Zasady funkcjonowania państwa normuje parlament poprzez uchwalanie tzw. *Aktów konstytucyjnych*, a inaczej *Ustaw zasadniczych*.

<sup>231</sup> Podob. K. Karsznicki, *Główne kultury prawne na świecie*, s. 79 i nn.

## 2. Normy moralne a normy prawne

Jednym z pryncypialnych założeń pozytywizmu prawniczego jest brak kauzalnego związku między moralnością a prawem. Teorie temu przeciwne – zwane niepozytywistycznymi – przyjmują tezę o potrzebie związku prawa i moralności. Wyraża się ona bowiem w konsekwencjach, jakie analiza argumentów natury moralnej niesie dla prawa. W tym ujęciu moralne niedoskonałości prawa oznaczają jednocześnie jego wady prawne<sup>232</sup>. Doktryna pozytywistyczna nie przyjmuje jednak tych racji. Prawo stawia niekiedy na najwyższym miejscu w porządku wartości i to bez względu na jego treść. Przykładem stawiania *prawa ponad prawem* wydaje się być zapis ustawodawcy zamieszczony w art. 2 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., który deklaruje, iż *Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym*. Prawu nadano tu najwyższą funkcję. Nakazuje się je przyjmować jako wartość samą w sobie, o charakterze bezwzględnego szacunku i posłuszeństwa, bowiem jest gwarantem ładu, a także jedynym czynnikiem wyznaczającym sprawiedliwość<sup>233</sup>.

Taka idea i takie jej rozumienie oparte jest na przekonaniu, że normy prawa stanowionego nie powinny infiltrować z normami moralnymi, i że te dwie kategorie stanowią zupełnie odrębne, nie-

---

<sup>232</sup> Por. J. Potrzebacz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, *Roczniki Nauk Prawnych*, Tom XX, nr 2/2010, s. 19.

<sup>233</sup> W. Łączkowski, *Prawo i moralność*, Poznańskie Studia Teologiczne, T. IX, Poznań 2000, s. 206.

zależne od siebie systemy. Jednak to przekonanie traci na wartości, gdy cele, którym prawo ma służyć okażą się niegodziwe, a konsola prawa sprzeczna z moralnym system wartości. Wówczas mówimy o tak zwanym prawie niegodziwym.

W tym kontekście trzeba odpowiedzieć na pytania czym jest i jak należy rozumieć prawo i jego potrzebę bytu. O prawie godziwym i jego rzeczywistym autorytecie, nazywając je prawdą nadzwyczajną - *das richtige recht* – pisał z końcem XIX w. R. Stammler<sup>234</sup>. Uznawał za prawo godziwe tylko takie, które odpowiada standardom moralnym<sup>235</sup>. Te standardy moralne można współcześnie interpretować jako normy czyli wartości moralne odczytywane w sensie aksjologii prawa<sup>236</sup>. Idzie więc o to, by określone normy wpływały na treść i sposób podejmowanych decyzji prawnych<sup>237</sup>. W. Łączkowski, stawia w tym miejscu merytoryczne pytanie o sens i system kwerendy takich wartości w dobie zróżnicowanych systemów aksjologicznych. Udziela jednocześnie wysoce prostej odpowiedzi. A mianowicie w takim systemie aksjologicznym, który ma charakter najbardziej uniwersalny, gdzie *uniwersalność nie oznacza bynajmniej powszechnej akceptacji tego systemu przez wszystkich lub przynajmniej przez większość ludzi, chociaż i od tego czynnika nie należałoby całkowicie abstrahować. Natomiast najbardziej znamiennej cechą uniwersalności danej aksjologii jest ... to, czy zagraża on innym ludziom. Zapewne nie*

---

<sup>234</sup> Niemiecki prawnik ur. 19 lutego 1856 r., zm. 25 kwietnia 1938 r. Był profesorem Uniwersytetów w Marburgu i w Giessen, gdzie, w swoich teoriach reprezentował tak zwany neokantyzm. Jego podstawowe dzieło to *Theorie der Rechtswissenschaft*.

<sup>235</sup> W. Łączkowski, *Prawo i moralność*, s. 210.

<sup>236</sup> Aksjologia prawa - w jej ujęciu normatywnym – nauka, której rezultaty badań pozostają użyteczne praktycznie, na przykład dla polityki prawa, nauki o legislacji czy dogmatyki prawniczej lub nauk politycznych.

<sup>237</sup> Zob. K. Pałeczki, *Prawoznawstwo – zarys wykładu. Prawo w porządku społecznym*, Warszawa 2003, s. 18.

może zagrażać innym system wartości, który na czoło wysuwa nakaz miłości wobec każdego człowieka, a miłosierdzie stawia wysoko w hierarchii zachowań ludzkich<sup>238</sup>.

W takim rozumieniu prawo jawi się w koncepcji niepozytywistycznej, co wydaje się być właściwym i nie obcym dla prawa i jego filozofii spojrzeniem<sup>239</sup>. Postawić więc można tezę, iż takie postrzeganie nakazuje pogłębiające się zrozumienie o niedostatecznym pozytywistycznym odczytywaniu prawa. Pozytywistyczny sposób myślenia staje się wielokrotnie niewystarczający. Wówczas należy zwrócić się w kierunku takiego systemu norm, który nie jest związany z prawem stanowionym i odwołać się do koncepcji iusnaturalnej. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt występującej w literaturze przedmiotu błędnej pisowni terminu *iusnaturalizm*. Wielu bowiem autorów termin ten zapisuje jako *jusnaturalizm*. Jest to o tyle niewłaściwe, gdyż zwrot ten zaczerpnięty jest z j. łac - *ius naturale* czyli prawo naturalne, gdzie *ius* w tłumaczeniu znaczy prawo<sup>240</sup>.

Temu pozytywistycznemu rozumieniu brakuje przeświadczenia o służebności prawa wobec celów i wartości jakim powinno ono służyć. Idzie więc między innymi o aksjologiczne spojrzenie

---

<sup>238</sup> W. Łączkowski, *Prawo i moralność*, s. 211.

<sup>239</sup> Zob. choćby J. Stemach, B. Brożek, W. Załuski, *Niepozytywistyczne koncepcje prawa*, (w:) *Dziesięć wykładów o ekonomii prawa*, Warszawa-Kraków 2007, s. 184-189; T. Gizbert-Studnicki, A. Grabowski, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, (w:) I. Bogucka, Z. Tobor, *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, Kraków 2003, s. 55-68, czy wreszcie uznany za prekursora polemiki o niepozytywistycznej koncepcji prawa, R. Alex i jego praca *W obronie niepozytywistycznej koncepcji prawa*, *Państwo i Prawo* 1993, z. 11-12, s. 34-49.

<sup>240</sup> Zob. K. Białas – Zielińska, *Koncepcje pozytywizmu prawniczego i iusnaturalizmu w ujęciu Gustava Radbrucha*, (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 65.

na prawo, a konkretniej o jego aksjologiczną wykładnię. Ona pozwala postawić tezę o służebności prawa, a to między innymi poprzez jego prowadzenie człowieka ku dobru<sup>241</sup>. Interpretując, to co odróżnia koncepcję niepozytywistyczną prawa od jego koncepcji pozytywistycznej, to relacja moralności do prawa. W konsekwencji wskazuje ona bowiem na motywy natury moralnej i określa co ich stosowanie niesie dla prawa. I tu już można mówić o koncepcji iusnaturalnej<sup>242</sup>, która formuje i identyfikuje cel prawa stanowionego. Najogólniej, adherenci tej koncepcji rozumieją iusnaturalizm jako zbiór prymarnych norm, które stanowią konsolę dla prawa tworzonego. Uzasadnieniem tego jest przyjęcie tezy, iż normy iusnaturalistyczne istnieją poza aktem woli człowieka, których on nie tworzy, ale którym podlega<sup>243</sup>. Interpretując, iusnaturalizm stanowi wzór dla inicjatorów prawa stanowionego, będąc zarazem elementem dyskwalifikowania norm niegodziwego prawa<sup>244</sup>. Dlatego jedynie właściwym rozumieniem prawa będzie to, które zapisał i przedstawiał Akwinata w swojej *Sumie Teologicznej*, a mianowicie ... *prawo jest to decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne, promulgowana przez tego do kogo należy troska o społeczność*<sup>245</sup>, *czyli przez prawowitą władzę ... Prawo jest pewnego rodzaju miarą czynów, regułą i miarą, które prowadzą daną osobę do spełnienia określonego czynu, lub też ją od spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwodzą. Mówi*

---

<sup>241</sup> Z wypowiedzi sędzi T. Romer zaczerpnięty z przyp. 7 pracy J. Potrzeuszcz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 3.

<sup>242</sup> Zob. na przykład M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 9 i nn.

<sup>243</sup> J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s. 43.

<sup>244</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 59 i nn.

<sup>245</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a.4.

się bowiem *lex od ligando* – gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania. Otóż regułą i miarą czynów ludzkich jest rozum, gdyż on to jest pierwszą zasadą (*primum principium*) ludzkich czynów<sup>246</sup>. Warto tu zwrócić uwagę, iż Akwinata również często używa terminu *ius*. Zaś proporcję między *ius* a *lex* pojmuje jako relację powinności działania do normy prawnej determinującej działanie. Tym więc co stanowi istotę bytu prawa są realizowane przez nie cele<sup>247</sup>.

Trzeba jeszcze wyjaśnić interpretację wyrazów *moralność* i *etyka*. I tak, kolokacje tych zwrotów często bywają rozumiane synonimicznie. Zaś na odmienne ich znaczenie wskazywał między innymi św. Jan Paweł II objaśniając, iż moralność to zespół norm rzeczywiście stosowanych bądź to przez pojedynczego człowieka, bądź grupy społeczne, pozostających na ustalonym stadium rozwoju historycznego. Zaś nauka, która zajmuje się moralnością kodyfikuje jakie normy moralne były, a jakie są praktykowane w danej grupie społecznej lub w ustalonej epoce historycznej. Nie rozstrzyga jednak, jako nauka *stricte* opisowa, co jest dobre, a co jest złe.

Natomiast nauka, która strukturalizuje normy, wydaje osady o tym, co jest dobre, a co złe i eksplikuje to, nazywa się etyką. Jest to nauka normatywna dysponująca zbiorem twierdzeń i osądów, które mają wpływ na czyny ludzkie.

Idąc za myślą św. Jana Pawła II, etyka w stosunku do moralności pozostaje jak teoria do praktyki<sup>248</sup>. Jednak ich właściwa

---

<sup>246</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 90, a.1.

<sup>247</sup> Zob. D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, *Perspectiva*, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok IV, 2005, Nr. 2, s. 19.

<sup>248</sup> Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983 r., s. 19 i nn.

interpretacja wydaje się niezbędna kiedy przystępuje się do zagadnień natury dyskursywnej. Wówczas przyczynowe wydają się rozróżnienia semantyczne, które są kausalną przesłanką dla uniknięcia potencjalnych antagonizmów<sup>249</sup>.

Warto dodać, iż moralność i etyka do prawa mają się w ten sposób, że w połączeniu z normami konfesji, pozostają w polu obustronnego oddziaływania na siebie. Szczęólnego znaczenia nabiera w tym względzie przekonanie o wzajemnym oddziaływaniu prawa i moralności. To, co prawo przykazuje lub suponuje, kształtuje moralność heterogenicznych zachowań pojedynczego człowieka ale i społeczności, w której żyje. I odwrotnie, platformy moralne modelują ramy jurysdykcji. Zaś efektem takich kausalnych afiliacji jest parcjalne pokrywanie się obowiązującego prawa z panującymi w danej społeczności nadbudowami moralnymi<sup>250</sup>. Idąc za myślą Akwinaty, można napisać, iż prawo powinno słuchać się osądu moralnego i nie powinno podlegać samoczynnej afirmacji. I dalej, *prawa stanowione przez człowieka są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe*, istnieją bowiem możliwe niesprawiedliwości prawa, które zawierają w sobie określone implikacje dla moralności postępowania<sup>251</sup>. Idąc więc za myślą Akwinaty, można powtórzyć zdanie D. Lyons'a, iż ... *według standardów sprawiedliwości należy oceniać również ... elementy systemów prawnych - konstytucję, orzeczenia sądowe, rozporządzenia wykonawcze. Standardy moralne odnoszą się bowiem ... do stosowa-*

---

<sup>249</sup> A. Andrzejuk, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, 2006, nr 1, s. 135.

<sup>250</sup> Zob. D. Lyons, *Osąd moralny a teoria prawa*, tłum. M. Kaduczak, *Ius et Lex*, Rozprawy, nr 1/2002, Warszawa, s. 66.

<sup>237</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, art. 4.

nia prawa ... Każdy przejaw systemu prawnego wydaje się podlegać osądowi moralnemu i żaden nie zasługuje automatycznie na aprobatę. Krótko mówiąc: prawo jest moralnie omylne<sup>252</sup>.

Przywołując św. Tomasza z Akwinu, nie sposób pominąć jego uznanej za klasyczną i najogólniej sformułowaną normę moralną w zasadzie synderezy<sup>253</sup> - *bonum est faciendum, malum vitandum*<sup>254</sup>. Ta zasada stawia człowieka wobec dobra, do którego z natury powinien dążyć i które z natury powinien czynić. Wydaje się, iż Akwinata rozumie ją jako szczególną powinność aspiracji każdego człowieka do doskonałości, inaczej, świadomym prowadzeniem się w stronę swej pełni<sup>255</sup>. Interpretując, zasada synderezy (prasumienia) sytuuje człowieka w pierwotnym porządku praktycznym, porządku prawa naturalnego, porządku niezmienności i powszechności, skłaniając ku dobru, a odstręczając od zła. Sumienie zaś do zasady synderezy ma się w ten sposób, że stanowi wsparty nią, uszczegółowiony normami moralnymi, osąd normatywno-wartościujący o tym czy zamierzony ... w danych okolicznościach konkretny czyn, powinienem czy nie powinienem być dokonany, oraz czy dokonany ... jest dobry, lub zły, budzi aprobatę czy poczucie winy, stanowi o tym, że człowiek jest dobry czy zły<sup>256</sup>.

Z innej tendencji rozumowania dyskursywnego wyrasta pojęcie normy moralnej I. Kanta. Podana w formie nakazu stawia osobę w jej człowieczeństwie jako cel sam w sobie, na który mają orientować się nasze czyny: *Postępuj tak, byś człowieczeństwa*

---

<sup>252</sup> D. Lyons, *Osąd moralny a teoria prawa*, s. 66.

<sup>253</sup> Z j. grec. *synthesis*.

<sup>254</sup> Dobro należy czynić, zła unikać.

<sup>255</sup> T. Biesaga, *Sumienie*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 9, Lublin 2008, s. 267 i nn.

<sup>256</sup> T. Biesaga, *Sumienie*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, s. 268.

tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka<sup>257</sup>. Interpretując, każde działanie w relacji człowiek – człowiek, którego celem nie jest uprzedmiotowienie jest dobre. Działanie, które uprzedmiotawia czyniąc z człowieka środek do celu, jest złe. Tak przedstawiony normatyw zapewniał jednostce suwerenność. Nie wskazywał jednak podstaw, które stanowiłyby naturalne uzasadnienie dla obowiązywania takiej normy. I. Kant pominął w swojej interpretacji pierwotny związek normy moralnej z Bogiem jako naturalnym prawodawcą. Interpretując, wolę jednostki i jej suwerenność oddzielił od prekluzyjnej woli Boga. W tak rozumianej suwerenności naturalny ład moralny pozostaje w oderwaniu od naturalnego prawa Bożego.

Antytetyczną do idei I. Kanta była teoria normy moralnej A. Schweitzera<sup>258</sup> zwana *veneratio vitae* – cześć dla życia. Pisał on, iż *prawdziwa filozofia musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć*<sup>259</sup>. Punktem centralnym teorii A. Schweitzera staje się nie osoba, ale dar życia, który powinien być otaczany pietyzmem i przeżywany przez każdego człowieka.

A. Schweitzer zdaje się twierdzić, iż naturalną konsekwencją otrzymania daru życia jest przeżywanie każdego jego etapu wraz z innymi *naturami żywotnymi*. Pietyzm jakim powinno być otaczane życie skłania do jego intensyfikacji. Jej brak prowadzi

---

<sup>257</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

<sup>258</sup> Niemiecki teolog i duchowny luterański, filozof i lekarz, urodzony 14 stycznia 1875 r. w Kaysersberg, zaś zmarł 4 września 1965 r. w Lambarene.

<sup>259</sup> A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, (w:) I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer, Myśli i ludzie*, 1976, s. 183.

do lęku przed jego deflacją poprzez śmierć. W innych argumentacjach A. Schweitzer pisze, iż ... *cześć dla życia wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe*<sup>260</sup>. I dalej, ... *istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia*<sup>261</sup>. Pietyzm życia A. Schweitzer nazywa wszechmocną instancją krytyczną wobec dobra i zła, zaś swoją ideę stawia jako *bezwzględną i absolutną przesłankę wobec wszelkiej etyki kompromisowej*<sup>262</sup>.

Trzeba w tym miejscu zapytać czy pietyzm życia stanowi właściwą przesłankę dla istnienia norm moralnych, a w konsekwencji dobra moralnego? Odpowiedź musi być negatywna, gdyż idea zastosowana przez A. Schweitzera ... *z jednej strony pomija ... etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej paraliżuje ... zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla człowieka. Może prowadzić do formułowania pseudomoralności, w której troska o insekty, owady i zwierzęta zastąpi obowiązki wobec ludzi*<sup>263</sup>.

Drugim błędem w teorii A. Schweitzera wydaje się być monistyczne rozumienie życia. Nie można bowiem postawić znaku równości pomiędzy otaczaniem pietyzmem kogoś lub czegoś, a oddawaniem czci Bogu. Oddawanie takiej wyłącznej czci życiu, isto-

---

<sup>260</sup> A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, (w:) I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer, Myśli i ludzie*, s.166.

<sup>261</sup> A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, (w:) I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer, Myśli i ludzie*, s. 232.

<sup>262</sup> Zob. T. Biesaga, *Norma moralności*, (w:) [www:ptta.pl](http://www.ptta.pl), dnia 11 marca 2016, godz. 14.55.

<sup>263</sup> T. Biesaga, *Norma moralności*, dnia 11 marca 2016, godz. 15.05.

cie żywej, roślinom czy zwierzętom stanowi krytyczny akt bałwochwalstwa. Mistycyzm, który próbował wprowadzić A. Schweitzer wydaje się błędnie formułować normy moralne i życie duchowe człowieka<sup>264</sup>.

Zgoła odmienne podejście do instytucji normy moralnej prezentuje debata akademicka zapoczątkowana przez św. Jana Pawła II. Budował on pojęcie moralności w oparciu o tak zwaną normę personalistyczną. Zamykała się w twierdzeniu, iż *osobie jako osobie należna jest afirmacja – czyli miłość – dla niej samej (persona est affirmanda propter se ipsam)*<sup>265</sup>. Pisał też, że ... *norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie - które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości*<sup>266</sup>.

Norma ta miała uwyraźnić moralność jako dokumentarność osoby, nie zaś jedynie podkreślać autentyzm dynamiki natury i stać się przesłanką dopełniającą wobec normy wyrażającej prawo naturalne. Św. Jan Paweł II pisał między innymi, że ... *prawo natury jako norma czy też zbiór norm moralności wskazuje przede wszystkim na to, że człowiek – sprawca czynów i autor wartości moralnych – tkwi w świecie, w wielości bytów i natur, jako jeden z nich ... Norma personalistyczna stara się uwydatnić*

---

<sup>264</sup> T. Biesaga, *Norma moralności*, dnia 11 marca 2016, godz. 15.30.

<sup>265</sup>K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia. Referat na międzynarodowy Kongres św. Tomasza*, Rzym - Neapol, 17/24 kwietnia 1974, *Roczniki Filozoficzne* T. 29, 1981, z. 2 s. 5 -12. Zob. także M. A. Krapiec, *Decyzja bytem moralnym*, *Roczniki Filozoficzne* 31 (1983) z. 2, s. 47 i nn. Tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, *Roczniki Filozoficzne* 32 (1984) z. 2, s. 187 i nn.

<sup>266</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2004, s. 44 i nn.

szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję<sup>267</sup>. Tym samym uznawał, że norma moralna winna odwoływać się trwale do osoby, do wartości jakie reprezentuje, godności, aby w rezultacie doprowadzić do odkrycia i rozkwitu tego, co w osobie jest najbardziej ludzkie<sup>268</sup>.

Zapewne z tego to powodu zarzucono normie personalistycznej ograniczenie principów moralnych do świata ludzi z pominięciem alkaliów normatywnych świata zwierząt i świata przyrody<sup>269</sup>. Porównując ją z Tomaszową zasadą synderezy M. A. Krapiec tłumaczył normę jako ograniczoną do relacji sprawiedliwości. Jego zdaniem norma personalna wyrażała w swej treści obowiązek oddania tego, co się komuś prawnie należy. Sprawiedliwość zaś nie mieści w swoim pojęciu norm powściągliwości, męstwa czy skromności<sup>270</sup>.

Rezultatem sporów akademickich było przyjęcie, iż norma personalistyczna nie eliminuje normy prawa naturalnego. Natomiast z całą pewnością ją wyjaśnia<sup>271</sup>. Zdaniem A. Szostka zasada synderezy wymagała wzbogacenia swej treści poprzez odniesienie jej do normy personalistycznej. Objasniał to ogólnością i zbytnią formalnością zasady Tomaszowej<sup>272</sup>.

Normy prawne uważa się za obowiązujące jako zaprowadzone przez odpowiednią władzę, rozumiane w tym konkretnym przypadku, jako aparat przymusu. Podstawą takiego działania

---

<sup>267</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym - Lublin 1991, s. 85.

<sup>268</sup> Zob. T. Biesaga, *Norma moralności*, dnia 12 marca 2016, godz. 21.15.

<sup>269</sup> F. W. Bednarski, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, *Roczniki Filozoficzne* 29 (1981) z. 2, s. 112–118.

<sup>270</sup> Zob. M. A. Krapiec, *O obiektywne podstawy moralności*, s. 195 i nn.

<sup>271</sup> Zob. T. Biesaga, *Norma moralności*, dnia 12 marca 2016, godz. 22.00.

<sup>272</sup> A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, *Roczniki Filozoficzne* 32 (1984), z. 2, s. 149-167.

jest względ na szczególnego rodzaju uzasadnienie tetyczne. Oznacza to, iż norma taka ma potwierdzenie w dysponowaniu przez władzę prawem do egzekwowania od adresata zachowania zgodnego z tą normą. Należy jednak pamiętać, iż niezależnie od wyraźnie formułowanych koncepcji prawa natury, odmawia się mocy wiążącej prawnie normom naruszającym prymarne wartości moralne, a zobowiązania międzynarodowe ograniczają fakultatywność legislacji wewnątrzpaństwowej. Przy tym zakłada się pewien stopień efektywności społecznej systemu principiów, które pozostają uznane za obowiązujące normy prawne<sup>273</sup>.

Pierwsze nauki moralne, choć jeszcze nie ujęte w katalog norm, znajdują się w piśmiennictwie starożytnego Egiptu. W nich odczytać można obustronne oddziaływanie norm moralnych na normy prawne i normy wiary. Ówczesna zasada *ma'at*, o której pisałem wcześniej, była przecież zasadą porządku, prawdy i sprawiedliwości. Wyrażała również porządek świata, który stworzony przez bogów podtrzymywany był przez faraona<sup>274</sup>.

W piśmiennictwie staroegipskim szeroko rozbudowane zostały rozważania o cnocie, która *jest dobra, aby zachować pamięć, aby zatriumfować nad złem*<sup>275</sup>. Wśród podstawowych cnót moralnych, które powinny cechować człowieka wymienia się ustepliwość, wzajemność, opiekę nad rodziną, milczenie, roztropność, szczodrobliwość czy unikanie sporów. Zaś wśród wad moralnych między innymi próżność, niepowściągliwość i łapczywość<sup>276</sup>. Zarówno cnoty moralne jak i moralne wady ujęte są w *Nauce Ptah* –

---

<sup>273</sup> Podob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 81.

<sup>274</sup> Por. J. A. Wilson, *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, Paris 1961, s. 49 i nn.

<sup>275</sup> S. Jedynek, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, s. 25.

<sup>276</sup> Tamże, s. 26.

*Hotepa* szeroko omówionej przez T. Andrzejewskiego w publikacji pod tym samym tytułem<sup>277</sup>. Myśl moralną starożytnego Egiptu szczegółowo charakteryzuje również cytowany przeze mnie wyżej Z. Żaba w dziele *Les maximes de Ptahhotep*, na którego myśl powołuje się, także już cytowany, S. Jedynak w publikacji *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*.

W innych starożytnych dziełach Egiptu zapisano o kultywowaniu norm sprawiedliwości czy cnotach takich jak na przykład subtelność. W utworze *Życiorys Weni* zostały zapisane słowa o poszanowaniu sprawiedliwości, gdzie można odczytać między innymi o sprawiedliwym dowódcy, którego żaden z żołnierzy, w czasie marszu na Beduinów, *nie zabrał nawet placka czy sandałów temu, kto przechodził drogą, tak że żaden z nich nie wziął sobie ani kawałka płótna w jakiegokolwiek miejscowości, tak że żaden z nich nie wziął sobie nawet kozy*<sup>278</sup>. Dalej zapisano także o takich cnotach jak szacunek rodzicielski czy obowiązek opieki nad rodzicami: *Jam jest ten, którego miłuje ojciec i chwali matka, wielmoża ... życzliwy dla braci swoich*<sup>279</sup>.

W piśmiennictwie egipskim od czasów najstarszych przewijały się pierwiastki moralne. Były rozwijane, analizowane i stosowane w każdym okresie rozwoju państwa – w Starym, Średnim i Nowym Państwie i w tak zwanej Epoce Późnej. W konsekwentnych czasach idea moralna Egiptu uległa zapomnieniu odnajdując się dopiero w filozoficznych i historycznych pracach jurystów i myślicieli greckich<sup>280</sup>, pojawiając się obok etyki, o czym będę pisał w dalszej części pracy.

---

<sup>277</sup> T. Andrzejewski, *Nauka Ptah-Hotepa*, *Przegląd Orientalistyczny* 4(16), 1955, s. 444.

<sup>278</sup> T. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958, s. 62 i nn.

<sup>279</sup> Tamże, s. 63.

<sup>280</sup> S. Jedynak, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, s. 39.

Do treściowych, a jednak pierwotnych norm należą starotestamentalne normy zawarte w *Dekalogu*. Ich osobliwość legislacyjna polega na tym, że stanowią jedynie kauzalne i generalne nakazy postępowania zgodne z wolą Jahwe<sup>281</sup>. Są wypowiedziami językowymi należącymi do kategorii dyrektyw. Pełnią funkcje sugestywne i są tak sformułowane aby kształtować zachowanie człowieka. Niczego nie opisując i nie odpowiadając na pytanie jak jest, określają tylko jak być powinno.

Principiami konstytutywnymi ustanowionymi przez Jahwe w *Dekalogu*, są miłość Boga i miłowanie bliźniego<sup>282</sup>. Są to normy moralne. Obok więc norm *stricte* jurydycznych, które są zewnętrzzną ekspresją konstytutywnych zasad sprawiedliwości, *Dekalog* zawiera też normy *stricte* moralne, tonizujące pravidła słusznego postępowania, do których poszanowania zobowiązany jest człowiek. Dlatego prawo starotestamentalne można nazywać religijno - moralno - jurydycznym splotem norm pozostających w polu wzajemnego oddziaływania. Prawo to, dane przez Jahwe w drodze epifanii, stanowi źródłową naukę dla principiów moralnych.

Podobnie w Nowym Testamencie. Przy eksplikacji łatwo bowiem odczytać konsens wypływających z niego norm moralnych z principiami starotestamentowymi. Nie należy jednak mylić jedności z identycznością norm zawartych w obu Testamentach. Jedność zaś objawia się w Osobie Jezusa i Jego nauczaniu. Nauki zmieniające principia Starego Testamentu i głoszenie prekursorских dogmatów Nowego Testamentu opierał na swoim Boskim

---

<sup>281</sup> Nie są to więc typowe normy jurydyczne generalizujące skrupulatnie określone przypadki przeciwstawiania się prawu, które jednocześnie sankcjonowałyby karę.

<sup>282</sup> Sformułowane w sposób wyraźny w Pwt 6, 4-5 i Kpł 19, 18.

autorytecie. To zaś nakłania do twierdzenia, iż nauka ta jest jedynym, a zarazem ostatecznym źródłem norm moralnych Nowego Testamentu. W tym więc unaocznia się ciągłość etosu Starego i Nowego Testamentu, że opiera się on na autorytecie pochodzącym od samego Boga. Jest On dającym prawo, a jednocześnie archetypem dla życia w zgodzie z tym prawem. Interpretując, *Bóg jest nie tylko prawodawcą, ale i wzorem. Moralność ma najbardziej obiektywną podstawę, jaką można sobie wyobrazić. Taki sposób uzasadniania etyki należy dziś szczególnie podkreślać, bo w prawodawstwie dzisiejszym dominuje zdegenerowana „nominalistyczna” koncepcja prawa, wedle której prawem jest to, co ustanowiono jako prawo (redukcja ius do lex) - a nie, jak w sentencji ze św. Augustyna, że prawem jest to, co prawe (ius est quod iustum est)*<sup>283</sup>.

Warto też dodać, iż jedność norm moralnych Starego i Nowego Testamentu obrazuje również świętość. W Starym Testamencie jest to świętość Jahwe i Jego ludu, zaś w Nowym Testamencie jest to świętość osoby Jezusa, Boga, który stał się człowiekiem i tych, którzy Go naśladowają. O świętości Jahwe i jej wymiarze moralnym pisze na przykład Izajasz, wyrażając to w słowach - *Bóg święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość*<sup>284</sup>. Zaś o świętości ludu Izraela pisze choćby Księga Powtórzonego Prawa - *On cię wtedy wywyższy we czci, sławie i wspaniałości ponad wszystkie narody, które uczynił, abyś był ludem świętym dla Pana, Boga twego, jak powiedział*<sup>285</sup>. Ta świętość ludu Izraela wynika z więzi z Bogiem. Zaś jej wymiar moralny objawia się

---

<sup>283</sup> S. Jedynak, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, s. 40.

<sup>284</sup> Iz 5,16.

<sup>285</sup> Pwt 26, 19.

w poszanowaniu *Dekalogu* i innych nakazów danych przez Jahwe w formie norm prawnych i norm moralnych.

W Nowym Testamencie archetypem świętości jest Jezus Chrystus, Bóg - Człowiek ustanawiający normy moralne i w sposób doskonały wypełniający je. Obrazują to słowa Mateusza - *Bądźcie więc doskonali, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały*<sup>286</sup> oraz Łukasza - *Stańcie się litościwi, jak Ojciec wasz niebieski jest litościwy*<sup>287</sup>.

Można więc napisać za M. Wojciechowskim, że *istnieje ... zasadnicza jedność ... Starego i Nowego Testamentu ... Nowy Testament jest bardziej maksymalistyczny niż Stary Testament. Nowością jest przykazanie miłości nieprzyjaciół (Mt 5,44, ale zob. Prz 20,22). Miłować trzeba nie tylko jak siebie samego, ale jak Jezus umiłował (J 13,34) ... Jego centrum jest Chrystus, on jest więc źródłem i wzorem zasad moralnych. Moralność Nowego Testamentu jest chrystocentryczna. Nie zmienia to wiele samych jej zasad szczegółowych, ale umieszcza je w nowym kontekście Nowego Przymierza, nowej relacji do Boga, nowej perspektywy zbawienia. Pogłębia ich uzasadnienie*<sup>288</sup>.

Reasumując, eksplikacja norm moralnych obu Testamentów z całą pewnością pozwala mówić o jedności (ciągłości). Wystarczy bowiem przypomnieć, iż *księgi Starego Testamentu, jako teksty natchnione, zachowują wartość trwałą*<sup>289</sup>, zaś Bóg w swojej

---

<sup>286</sup> Mt 5, 48. Warto zwrócić uwagę, iż zestawienie tekstów o naśladowaniu świętości Boga w obu Testamentach sugeruje, że zwrot *doskonali* jest równoznaczny ze zwrotem *święty*.

<sup>287</sup> Łk 6, 36.

<sup>288</sup> M. Wojciechowski, *Jedność etyki Starego i Nowego Testamentu*, (w:) [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), dnia 22 lutego 2016, godz. 21.30.

<sup>289</sup> Konstytucja *Dei Verbum*, 14. Zob. też Rz 15,4.

mądrości chciał, *by Nowe Przymierze było ukryte w Starym, i by Stare w Nowym znalazło wyjaśnienie*<sup>290</sup>.

W Starym Testamencie źródłem i archetypem moralności i norm moralnych jest Jahwe, zaś w Nowym Testamencie Chrystus. Moralność starotestamentalna to połączenie poszanowania woli Jahwe i życie zgodne z przykładem dawanym przez Jahwe miłującego człowieka. W Nowym Testamencie Jezus, Jego słowa i czyny są źródłem norm moralnych. Zaś normą naczelną jest Jego osoba objawiająca niezwykłą miłość Boga do człowieka.

Oba Testamenty identycznie argumentują i uzasadniają właściwe moralnie postępowanie człowieka. Mówią więc o admonicji jako implikacji grzechu. Rozum i aplikacja życiowa pozwalają wybrać godziwe postępowanie, gdyż normy moralne zgodne są z naturą człowieka, którą odkrywa rozumem i podążą za prawem odczytywanym umysłem<sup>291</sup>.

W świetle całej Biblii interdykty i nakazy każdego prawa powinny być zgodne z prawem Bożym, z moralnością i wypływającymi z jej nauki podstawowymi normami moralnymi wyrażającymi potrzebę porządku jurystycznego formułowanego w normach prawnych. Dlatego też można postawić pytanie o relacje moralności biblijnej i kształtowanych przez nią norm moralnych do prawa i norm prawnych?

Słusznie pisze S. Duda, że ... *dla etyki biblijnej prawo wydaje się być pojęciem podstawowym. Termin ten w różnych znaczeniach występuje zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Można stąd wnioskować, że biblijny etos w dużym stopniu na pojęciu tym się opiera. W jego kontekście należy widzieć genezę*

---

<sup>290</sup> Augustyn, *Quaest. in Hept.* 2,73: PL 34,623.

<sup>291</sup> Rz 2,14 i nn.

*i uzasadnienie norm moralnych zawartych w Biblii*<sup>292</sup>. Z chwila, gdy Izrael otrzymał to prawo, kanonem stało się wypełnianie zawartych w nim norm, co miało być rękojmią przymierza pomiędzy Jahwe, a Jego ludem. Przymierze zaś stawiało Naród Wybrany w roli hołdownika Jahwe posłusznego w wierze<sup>293</sup> Jego woli i prawu.

Warto zaakcentować, iż pierwiastek ścisłego związku przymierza z ofiarowaniem i nadaniem prawa Izraelowi przez Jahwe, jest wielokrotnie podkreślany w całej Biblii<sup>294</sup>. Ten ścisły związek podyktowany był faktycznymi zdarzeniami. Obie układające się strony przyjmowały na siebie zobowiązania<sup>295</sup>. Jahwe jako niosący i ofiarujący łaskę i błogosławieństwo określone w formie obietnic, i człowiek zobowiązujący się do posłuszeństwa przykazanym normom. Fakt ten odnosił się nie tylko do przymierza synajskiego lecz również do poprzedzających go wydarzeń biblijnych, które przyczyniły się do kodyfikacji Dekalogu<sup>296</sup>.

Biblia mówi o siedmiu takich wydarzeniach. Warto zauważyć, iż cztery z nich - przymierze z Abrahamem, tak zwane przymierze palestyńskie<sup>297</sup>, przymierze z Mojżeszem i przymierze z królem Dawidem – były z natury absolutne. Oznaczało to, iż

---

<sup>292</sup> S. Duda, *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu*, Etyka 1966, nr 29, s. 137.

<sup>293</sup> Por. H. Muszyński *Istota etosu biblijnego*, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej*, Nr 29, 1978, s. 123.

<sup>294</sup> G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 157.

<sup>295</sup> C. H. Dodd: *Prawo Chrystusa* (w:) *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 287.

<sup>296</sup> Podob. S. Jędrzejewski, *Moralne implikacje przymierza*, *Seminare*, T. 29, 2011, s. 11.

<sup>297</sup> Jest to obietnica warunkowa. Jeżeli Naród Wybrany, po okresie nieposłuszeństwa, wróci do przestrzegania danego prawa, Jahwe zbierze go na obiecane ziemie i sprawi, iż posłuszeństwo wobec Niego stanie się doskonałe (Pwt 30, 1-10).

niezależnie od posłuszeństwa czy też niezastosowania się do woli Jahwe i Jego prawa, przymierze miało być spełnione. Pozostawały one w przeciwieństwie do przymierza synajskiego, które w swojej naturze było warunkowe. Warunkowość ta zaś oznaczała albo błogosławieństwo albo przekleństwo, w zależności od uległości lub niepodporządkowaniu się Narodu Wybranego. Przymierza zaś z Adamem, Noem czy Nowe Przymierze zawarte zostały pomiędzy Bogiem a całą ludzkością. Nie były więc ograniczone jedynie do Narodu Wybranego.

Pierwszym takim wydarzeniem jest zawarcie przymierza Jahwe z Adamem – człowiekiem, poprzez akt stworzenia: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę*<sup>298</sup>. Postuluje to eksplikacja biblijna, zaś w literaturze przedmiotu przyjęło się twierdzić, iż jest tak, ... *nawet jeśli tekst biblijny nie posługuje się wprost słowem „przymierze”*<sup>299</sup>. Samo zaś wydarzenie posiada niejako dwie płaszczyzny. Pierwsza, to przymierze w ogrodzie Eden, a więc sam akt stworzenia człowieka<sup>300</sup> i postawienie mu norm warunkujących jego moralne – pozostające w zgodzie z wolą Jahwe - istnienie<sup>301</sup>. Druga, to bezpośrednie przymierze z Adamem stanowiące rezultat chęci jego dorównania Jahwe poprzez sięgnięcie po samostanowienie o tym co dobre, a co moralnie złe. Rozchodzi się tu o przekleństwa skierowane do ludzkości za grzech pierwszych ludzi, ale też o Boże wybawienie od kary za winę<sup>302</sup>.

---

<sup>298</sup> Rdz 1, 27.

<sup>299</sup> Por. S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 40(1997)1-2, s. 37 i nn.

<sup>300</sup> Rdz 1, 26-30.

<sup>301</sup> Rdz 2, 16-17.

<sup>302</sup> Rdz 3, 19.

Można powiedzieć, że prawo jakie Bóg dał pierwszym ludziom sprowadzało się w zasadzie tylko do prerogatyw – *Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, i nad wszelkimi zwierzętami, pełzającymi po ziemi. I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem*<sup>303</sup>.

Jedynym nakazem było ujęte w normę – *A tak przykazał Pan Bóg człowiekowi: Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz*<sup>304</sup>.

Te pranormy, stanowiące istotę początku norm prawnych, stały się genezą prawa naturalnego, aplikowanego człowiekowi jako poczucie świadomości dobra i zła. Dość w tym miejscu napisać, iż określały konstytutywne normy życia społecznego i sprawiedliwości, a to między innymi samoposiadania, własności, prawa do życia czy prawa do osiągnięć z pracy<sup>305</sup>. Bóg w swych pierwszych normach danych ludziom zawarł prowizoria, co do których oczekiwał realizacji. Z całą pewnością trzeba przyjąć, iż otrzymali oni zakaz zabijania czy niesprawiedliwego traktowania innych. Wynika to bezsprzecznie z Boskiej oceny grzechu zbrodni popełnionej przez Kaina – *Rzekł Bóg: Cóżżeś to uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi. Bądź więc teraz przeklęty na*

---

<sup>303</sup> Rdz 1, 28-29.

<sup>304</sup> Rdz 2, 16-17.

<sup>305</sup> O prawie do pracy i pracy jako pojęciu antropologicznym pisze F. J. Mazurek, *Miejsce fundamentalnej normy moralności i norm moralnych jako reguł w dziedzinie gospodarczej, Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, 2006, z. nr 8 s., 64 i nn.

*tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez Ciebie*<sup>306</sup>.

Konsekwentnymi wydarzeniami przygotowującymi Naród Wybrany do życia zgodnie z danymi mu przez Jahwe normami, są powołania Noego<sup>307</sup> i Abrahama<sup>308</sup>. Fundamentem pierwszego była ufność Noe i lojalność jaką okazał w przeszłości. Przymierze to jest o tyle istotne, że choć w pewnym sensie zawężone, stanowi fundament, na którym wzrosły kolejne wydarzenia biblijne. Można powiedzieć, iż gdyby supozycje przymierza z Noem nie zostały podjęte, późniejsze przymierza nie mogłyby zostać zawiązane.

Prawa jakie zostały nadane Noemu i jego synom znajdujemy w Księdze Rodzaju: *Po czym Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo podniebne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko. Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego - o życie brata. [Jeśli] kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga. Wy zaś bądźcie płodni i mnożcie się ; zaludniajcie ziemię i miejcie nad nią władzę*<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> Rdz 4, 10-11.

<sup>307</sup> Rdz 8, 20-22; 9, 1-17.

<sup>308</sup> Rdz 12,1-3 i 6-7; 13,14-17; 15; 17,1-14; 22,15-18.

<sup>309</sup> Rdz 9, 1-7.

W konstytucji przymierza zawartego z Noem, Bóg wyraźnie określił principia jakie miały rządzić w nowym świecie. Było to więc przede wszystkim prawo do *rozradzania się* i związana z tym norma zakazująca przelewania krwi drugiego człowieka. Dalej nakaz przeżycia, a więc spożywanie zwierząt lecz z normą zakazującą spożywania ich krwi.

W przymierzu z Abrahamem, Bóg składa obietnice. Między innymi zapewnia o rozślawnieniu Abrahamowego imienia<sup>310</sup> poprzez zsyłane błogosławieństwa i uczynienie z jego linii wielkiego narodu<sup>311</sup>. Bóg złożył również obietnice Narodowi Wybranemu określając właściwie granice geograficzne przymierza<sup>312</sup>. Ważną rękojmnią tego przymierza jest błogosławieństwo Boże jakie miało spływać na wszystkie rodziny należące do linii Abrahama<sup>313</sup>. To zaś do czego zobowiązał Abrahama Bóg zawiera się w wezwaniu go do absencji wobec swej własności i do zastosowania i przestrzegania w przyszłości normy prawnej znamionującej i sankcjonującej przymierze. I tak, ... *rzekł Pan do Abrama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu swego ojca do kraju, który ci ukażę”*<sup>314</sup>. I dalej, *Przymierze, które będziecie zachowywali między Mną a wami, czyli twoim przyszłym potomstwem, polega na tym: wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani; będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną*<sup>315</sup>.

Poabrahamowe wydarzenie biblijne, które zwykle określać się przymierzem palestyńskim<sup>316</sup>, ma bardzo szeroki wymiar.

---

<sup>310</sup> Rdz 12, 2.

<sup>311</sup> Rdz 13, 16; 17, 4-5.

<sup>312</sup> 12, 7; 13, 14-15; 15, 18-21.

<sup>313</sup> Rdz 12, 3; 22, 18.

<sup>314</sup> Rdz 12, 1.

<sup>315</sup> Rdz 17, 10-11.

<sup>316</sup> Pwt 30, 1-10.

Mówi o zadaniu przestrzegania norm prawnych przez całą społeczność Izraela<sup>317</sup>. To poszanowanie norm danych przez Jahwe staje się nominacją godziwości, sprawiedliwości i poszanowania prawa. Przyszłość Izraela mimo to zależy nie tylko od wierności wobec nadanych norm, ale związana jest również z przyobiecaniem łaski jaką śle Jahwe<sup>318</sup>. Naród wybrany powołany jest bowiem do świadczenia wobec innych o Jahwe i nadanym przez Niego prawie.

Centrum wydarzeń biblijnych prowadzących do kodyfikacji Dekalogu było wydarzenie powołania Mojżesza, exodus Izraela i samo przymierze synajskie<sup>319</sup>. Stanowiło ono centrum życia Narodu Wybranego i wszelkich jego relacji moralnoprawnych. Zaś sam element prawny przymierza synajskiego wyraża się w ultimatach, które są prawem stanowionym dla całego Izraela. Odtąd każde naruszenie prawa, w obszarze kultu czy życiu codziennym ludu Izraela, staje się przewiną przeciwko Jahwe<sup>320</sup>.

Konstytucją każdego przymierza były rozwijane sukcesywnie zbiory norm, których certacje opierały się na naturalnej relacji osoby ludzkiej z Bogiem<sup>321</sup>. Każde przymierze wyrażało *naturalną ... konsekwencję spotkania z Bogiem*<sup>322</sup>, wykraczając wielokrotnie poza jurydyczne znaczenie terminu *zobowiązanie*. W ten spo-

---

<sup>317</sup> Pwt 30, 2-3.

<sup>318</sup> Pwt 30, 1-10.

<sup>319</sup> Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Berlin 1963, s. 11.

<sup>320</sup> Por. T. Hergesel, *Przymierze*, s. 105.

<sup>321</sup> Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994, s. 48.

<sup>322</sup> S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, s. 22.

sób tworzyły się obopólne stosunki, których jurydyczność zawierała się w ramach biblijnego religijno-moralnego spłotu wokół wydarzeń jakim były zawierane z Bogiem przymierza<sup>323</sup>.

Z czasem jednak prawo starotestamentalne rozumiane było przez społeczność Izraela nader legalistycznie. Wierność Bogu zaczęto pojmować wyłącznie jako literalne wypełnianie 613 principów ujętych w nakazy i zakazy prawne<sup>324</sup>. Dopiero kodyfikacja kanonu biblijnego z czasów życia Chrystusa doprowadziła do zmiany w rozumieniu prawa starotestamentowego. Odtąd całość ksiąg biblijnych przyjęło się rozumieć jako zbiór norm prawnych<sup>325</sup>. O czym jednak pisałem wcześniej, nie były to normy we współczesnym ich rozumieniu. Należy więc pamiętać, że wszelkie principia, czy to *stricte* prawne czy moralne zawarte w Biblii, stanowiły jednocześnie zbiory religijne. Dlatego też inaczej pojmowano wierność prawu. Była ona wiernością względem żyjącego Boga<sup>326</sup>, a podstawą realizacji norm zarówno moralnych jak i prawnych, była miłość i zaufanie do Boga<sup>327</sup>.

Tak też rozumiano moralność i jej normy w świecie chrześcijańskim. Dokonało się to poprzez wpływ epifanii i nieprzerwany rozwój refleksji nad moralnością. Podstawą tego stało się

---

<sup>323</sup> Zob. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.

<sup>324</sup> Ten sposób interpretacji prawa był negowany wielokrotnie przez Chrystusa. Zob. Alfred Laepple: *Od egzegezy do katechezy t. 2. Nowy Testament*, tłum. Bernard Białecki, Warszawa 1986, s. 39.

<sup>325</sup> Zarówno Chrystus jak i apostoł Paweł tak właśnie rozumieci ówczesne im prawo zawarte w Starym Testamencie.

<sup>326</sup> H. Muszyński, *Istota etosu biblijnego*, s. 120.

<sup>327</sup> Tamże, s. 121.

rozważanie nad godnością człowieka jako instancji moralnie powinnościowej<sup>328</sup>. Wcielenie Chrystusa i jego odkupienie człowieka pomimo moralnego upadku, wskazuje wyraźnie, iż ten, w oczach Boga zachował swą godność w sposób nienaruszony. Jak pisze T. Styczeń, to właśnie wcielenie i odkupienie przyczyniło się do *ponownego odkrycia swoistego charakteru powinności moralnej człowieka oraz do przełamania antycznego eudajmonizmu*<sup>329</sup>. To wcielenie i odkupienie dokonało się z pełnej miłości do człowieka, którą objawia, o czym pisałem wcześniej, naczelną normą moralną Nowego Testamentu – Chrystus. Dlatego też człowiek zobligowany jest do naśladowania tej miłości rozumianej jako akt należnej Bogu i każdej innej osobie afirmacji. Taki bowiem akt skutkuje wyzwoleniem z egoizmu, a tym samym prowadzi do doskonałości.

Chrystus jest jedyną i ultymatywną normą moralną chrześcijaństwa. Będąc formalną i uniwersalną normą każdego działania moralnego osoby, jest zarazem konkretną normą osobową. Na pytanie o uzasadnienie takiego twierdzenia, wystarczy powiedzieć, iż Jego osobowość normatywna dokonała się ... *na mocy Jego męki wycierpianej dla nas i daru eucharystycznego, uczynionego dla nas ze swojego życia, pod postacią komunii z Nim (per ipsum et cum ipso)*<sup>330</sup>. I dalej, ... *Chrystus, jako norma konkretna, uzdalnia nas wewnątrznie do wypełnienia z Nim (cum ipso) woli Ojca. Tryb rozkazujący (imperatyw) jest oparty na trybie oznajmującym (Rz 6,7n; 2 Kor 5,15n). Wola Ojca ma podwójny przedmiot: kochać Jego synów w Nim i z Nim (1 J 5, In) oraz oddawać Mu*

---

<sup>328</sup> Zob. T. Styczeń, *Etyka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (w:) [www.ptta.pl](http://www.ptta.pl), dnia 13 marca 2016, godz. 15.00.

<sup>329</sup> T. Styczeń, *Etyka*, dnia 13 marca 2016, godz. 15.10.

<sup>330</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Moralność chrześcijańska i jej normy*, (w:) [www.vatican.va](http://www.vatican.va), 1974, dnia 14 marca 2016, godz. 12.00.

*część w duchu i prawdzie (J 4,23). Życie Jezusa jest równocześnie działaniem i kultem. Jedność ta stanowi dla chrześcijan normę absolutną. Nie mogą współdziałać w tym inaczej, jak tylko w postawie nieskończonego szacunku (Flp 2,12) w stosunku do zbawczego dzieła Boga, którego absolutna miłość przekracza nas w sposób nieskończony i maksymalnie zróżnicowany (in maiore dissimilitudine). Liturgia jest nieodłączna od postępowania moralnego<sup>331</sup>.*

Na tle powyższych rozważań z całą pewnością można stwierdzić, iż osoba Chrystusa jest parytetem, który wyróżnia moralność chrześcijańską na tle innych systemów moralnych. Pozwala między innymi nazywać ją *moralnością objawioną*. Oczywiście uzasadnienie takiej tezy znajdujemy w listach św. Pawła. Odnajdujemy w nich twierdzenia o centrum moralności chrześcijańskiej, którą stanowi właśnie osoba Chrystusa. Jego swoistość staje się przyczyną prekursorskiej świętości i mądrości, które Bóg daje człowiekowi. Nie zdołała tego poczynić moralność ludzka, której celem nie była bynajmniej troska o człowieka, pozostawionego samemu sobie w obliczu prawa, moralności i stawianych wymagań. Zaś wyznawca Chrystusa poprzez swą wiarę jest wedle słów paulowych z Chrystusem, co czyni łaska jaką ten pozyskuje od Ducha Świętego<sup>332</sup>.

Św. Paweł wywodził moralność chrześcijańską z wiary i Ducha Świętego oraz zjednoczenia z Chrystusem. Koncentrował ją wokół miłości, którą stawiał ponad wszelkie inne normy czyniąc z niej więź doskonałą<sup>333</sup>. W swoich listach zaznaczał, iż wiara

---

<sup>331</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Moralność chrześcijańska i jej normy*, dnia 14 marca 2016, godz. 12.15.

<sup>332</sup> Por. Ga 2, 19-20.

<sup>333</sup> 1 Kor 13, 1-13.

i miłość złączone w człowieku zniwelują podziały między moralnością chrześcijańską wypływającą z nauk ewangelicznych a starożytnymi systemami moralnymi. Pisał więc: *Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*<sup>334</sup>.

Na koniec trzeba pamiętać, iż wiara i miłość objawiają się w ludzkich cnotach moralnych, o których mówiła już filozofia grecka. W niej więc mają one swoją genezę. Jednak przeniesione ze świata greckiego na grunt świata chrześcijańskiego nabrały innego charyzmatu zyskując nową jakość i nowe oblicze.

Na gruncie greckim zaś, prekursorem idei moralności, norm moralnych i dobra moralnego, był Sokrates. Pod postacią swojej głównej idei - *Poznaj samego siebie* - rozumiał potrzebę odkrycia endogennego posłannictwa moralnego do ofiarowania człowiekowi przez człowieka tego co mu się należy z powodu godności jaką posiada. Jej zaś, co podkreślał wyraźnie, T. Styczeń, *właściwa jest afirmacja bez względu na cokolwiek innego poza nią samą. Afirmacja ta stanowi istotę działania moralnie dobrego i moralnie dobrej postawy.*

Nie mniej istotną myślą Sokratesa było, iż działanie moralnie złe wykracza poza racjonalne ramy godności człowieka. Uwłącza bowiem jego godności. Dlatego źródła takich zachowań, jeżeli miały miejsce, upatrywał w niewiedzy człowieka. Przyjął więc, iż poznanie dobra moralnego jest wystarczające do jego urzeczywistnienia.

Arystoteles jako jeden z pierwszych filozofów hellenistycznych posługiwał się terminem *filozofia moralna*. Równocześnie

---

<sup>334</sup> Ga 3, 27 – 28.

używał też terminu *etyka*<sup>335</sup>, który sam ustanowił. W swoich dziełach używał określenia *ἠθικός*, które w okresie późniejszym korelowało z łacińskim wyrazem *moralis* i oznaczało *obyczajowy* lub *moralny*<sup>336</sup>. Słowo to zaś wywodzi się od *ethos*, o dwóch znaczeniach, którymi zamiennie posługiwali się Grecy - *charakter*, ale także *zwyczaj*<sup>337</sup>. Z nim to wiązał cnotę, uznając, iż nie jest ona atawistyczna, bowiem człowiek nabywa jej w drodze udoskonalania swych zwyczajów<sup>338</sup>.

Rozważając treść dzieła Arystotelesa zatytułowanego *Etyka Nikomachejska*<sup>339</sup>, nie budzi wątpliwości ściśle powiązanie etyki z polityką jako nauką poznania dobra najwyższego<sup>340</sup>. To jak najbardziej w polityce, zdaniem Stagiryty, unaoczniają się refleksje o cnotliwym istnieniu człowieka i jego moralności: ... *Jeśli zaś tak się rzecz ma, to trzeba starać się określić w głównych przynajmniej zarysach, czym jest to najwyższe dobro i jakich nauk czy umiejętności jest przedmiotem. Zdawałoby się, że jest przedmiotem nauki naczelnej i najbardziej kierowniczej. Za taką, zaś uchodzi polityka, nauka o państwie*<sup>341</sup>.

---

<sup>335</sup> I. Andrzejuk, *Etyka a filozofia moralna. Problem podobieństw i różnic w filozoficznym ujęciu moralności pomiędzy Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu*, *Kwartalnik Filozoficzny*, Tom XXXVIII, 2010, z. 4, s. 5

<sup>336</sup> Używa tego zwrotu w takich dziełach jak *Etyka* czy *Polityka*.

<sup>337</sup> P. Łabieniec, *Kwestia poznania prawa naturalnego w tomistycznej filozofii moralności*, s. 22.

<sup>338</sup> I. Andrzejuk, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, s. 52 i nn. Zob. także Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz (w:) *Dzieła wszystkie*, T. I, Warszawa 2003, s. 65.

<sup>339</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094a – 1097a.

<sup>340</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094a, s. 77. Podobnie czyni Platon w dziełach *Eutydem* 289 B - 292 E czy *Polityka* 304 B - 305 E oraz *Gorgiasz* 517 E i *Państwo* 429 A, 601 D, cyt. za *Etyka Nikomachejska*, przyp. tłum. (w:) [www.teologiapolityczna.pl](http://www.teologiapolityczna.pl)

<sup>341</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, 1181b, tłum. W. Wróblewski.

Egzystencja pozostająca bez winy człowieka, to dla Arystotelesa przede wszystkim przymioty kardynalne. Zaś do prymarnych zalicza *sprawiedliwość* jako jedną z cnót, która formując istnienie jednostki tonizuje stosunki społeczne<sup>342</sup>. Arystoteles stawia ją ponad wszelkimi innymi cnotami. Uznaje, iż ten kto posiada *sprawiedliwość* ma potencjalność stosowania jej tak wobec siebie jak i w stosunku do innych<sup>343</sup>. Stagiryta przyjmuje, iż *sprawiedliwość* ma wszechstronne i wieloaspektowe zastosowanie w etyce jako ta cnota, która optymalnie stymuluje stosunki społeczne<sup>344</sup>. Píše, iż ... *jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne*<sup>345</sup>.

W polemikę z myślą moralną Arystotelesa, kilka wieków później, wszedł św. Tomasz z Akwinu. Podobnie zbadał źródłosłów wyrazu *moralis*, również zwracając uwagę na podwójne znaczenie słowa *ethos*<sup>346</sup>. W języku greckim, w zależności od zastosowania bądź to długiego *e* (*η'θος*), bądź krótkiego *e* (*Eθος*) – w pierwszym przypadku identyfikował jako *zwyczaj*, który nie musi oznaczać powtarzalnych zachowań człowieka, zaś w drugim jako *zwyczaj* adoptowany przez człowieka na tyle, iż z czasem utożsamia się z jego naturą<sup>347</sup>. Podobnie więc jak Arystoteles, podniósł, iż moralność wynika z przyrodzonej skłonności człowieka do tego, co należy przedsiębrać<sup>348</sup>.

---

<sup>342</sup> I. Andrzejuk, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, s. 55.

<sup>343</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1129b – 1130a.

<sup>344</sup> I. Andrzejuk, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, s. 56.

<sup>345</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 72.

<sup>346</sup> Píše o tym zarówno w *Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej* jak i w *Sumie Teologicznej*.

<sup>347</sup> I. Andrzejuk, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, s. 58.

<sup>348</sup> Tamże, s. 58.

Akwinata czerpał nie tylko z Arystotelesa lecz również ze św. Augustyna, który swoją główną tezę o moralności opierał na wierze w Jedyne Boga Stwórcę. Akwinata zaś tak przyjętą tezę poddawał jeszcze analizie filozoficznej. Jednocześnie przekonania swoje czerpał już z *doświadczalnie stwierdzanej przygodności istnienia świata i człowieka*<sup>349</sup>. W swojej analizie filozoficznej podał, iż *jeśli jedyna racja uniesprzeczniająca fakt istnienia człowieka i jego godności jest akt miłości stwórczej osobowego Absolutu, to człowiek istniejąc jako osoba uczestniczy w istnieniu i godności swego osobowego Stwórcy. Istniejąc z Miłości, jest tym samym wezwany do miłości Boga i wszystkich, których Bóg stwórczo miłuje*<sup>350</sup>. Akwinata w swej filozofii podawał, iż szczęście - przez które rozumiał zjednoczenie z Bogiem - to dobro zadane człowiekowi. Jest więc nie tylko dobrem, które powinno być i jest przez człowieka pożądanym, ale także dobrem ostatecznym.

Stanowiło to dla Akwinaty podstawę do postawienia tezy o prawie naturalnym jako uczestnictwie rozumnej istoty ludzkiej w odwiecznym zamyśle stwórczym Boga<sup>351</sup>.

Aktualnie związek moralności i prawa pozostaje wciąż wyjątkowo złożonym i treściowym problemem badawczym o wielu przejawach. Dlatego współczesna, wyczerpująca inferencja zagadnienia, wymaga rozległych dociekań i szerokiej erudycji z zakresu legislacji, filozofii, nauki o moralności, socjologii, nauki o kulturze, nadto szczególnej wiedzy z zakresu konfesji i wiedzy o społeczeństwie. Nie mogę pretendować do koncyptowania w tej

---

<sup>349</sup> Zob. T. Styczeń, *Etyka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, dnia 14 marca 2016, godz. 20.51.

<sup>350</sup> T. Styczeń, *Etyka*, dnia 14 marca 2016, godz. 20.55.

<sup>351</sup> T. Styczeń, *Etyka*, dnia 14 marca 2016, godz. 21.05

skali problemu. Możliwą natomiast i właściwą będzie analiza związku moralności i prawa na tle zasadniczej normy prawnej wynikającej już z Dekalogu – *Nie zabijaj*. Jej specyfika polega na tym, że jednocześnie normą moralną i prawną, istniejącą w kulturze ludzkiej we wszystkich stadiach jej rozwoju. Jest to także norma konfesyjna. Wiedzieć bowiem trzeba, iż przed zaistnieniem norm prawnych, istniejące już normy moralne wyrażano w prawie zwyczajowym regulującym stosunki wśród pierwszych społeczeństw. Tam więc, gdzie nie było jeszcze normy prawnej sankcjonującej zabójstwo czyniły to normy zwyczajowe i religijne<sup>352</sup>. Norma moralnoprawna *Nie zabijaj* pojawia się we wszystkich znanych, dawnych i współczesnych, religiach i kulturach. Zwraca uwagę, iż w obrębie r.norm religijnych Starego Testamentu norma ta ma charakter uniwersalny i swoiście abstrakcyjny - Bóg jako dawca życia staje się samoistnym źródłem i gwarantem normy zakazującej zabójstwa. Prawo

Zarówno więc judaizm jak i chrześcijaństwo podnoszą życie ludzkie do wartości uświęconej, samoistnej, nie mogącej być skompensowaną przez żadne inne drogocenneści. Zbrodnia jest grzechem skutkującym sankcją karną. Ona wyklucza traktowanie zbrodni jako szkody dającej się naprawić przez majątkowe zadośćuczynienie<sup>353</sup>. W Starym Testamencie zapisano że *Nie można przyjmować żadnego okupu za życie od zabójcy, który winien jest śmierci. Musi zostać zabity*<sup>354</sup>. Zasada ta stanowi o szczególnie

---

<sup>352</sup> Zob. na przykład M. Lang, *Historyczny rozwój prawnej ochrony życia ludzkiego od czasów najdawniejszych po współczesność*, (w:) [www.kpsw.edu.pl](http://www.kpsw.edu.pl), dnia 25 marca 2016, godz. 18.00.

<sup>353</sup> W kulturze legislacyjnej judaizmu nie występuje prawna możliwość *wykupienia się* zabójcy.

<sup>354</sup> Lb 35, 31.

wysokiej wartości życia ludzkiego nie mającej odpowiednika w jakichkolwiek wartościach materialnych.

Warte jednak uwagi jest to, iż przez długi czas w Europie chrześcijańskiej zbrodnia zabójstwa traktowana była jako wyrządzenie szkody. Tym samym można było jej uczynić zadość materialną. Nie mniej istotne, że w pewnym ograniczonym sensie i dziś stanowi akcesoryjny element sankcji za zbrodnię zabójstwa<sup>355</sup>.

Przypomnieć trzeba, iż normy moralne, normy prawne i normy wiary pozostają dalej w polu obustronnego oddziaływania na siebie. Widać to zaś szczególnie w przypadku normy pozostającej na styku moralności, prawa i religii, jaką jest norma zawarta w piątym przykazaniu Dekalogu. Wszelkie inne oglądy temu przeczące uznać trzeba za błędne i czysto akademickie<sup>356</sup>.

Dla porządku należy jeszcze dodać, iż moralno-prawno-religijna norma *Nie zabijaj*, sytuowana jest w katalogu norm prawnokarnych i na tej też płaszczyźnie będzie poddawana przeze mnie analizie.

Przede wszystkim konieczne wydaje się ustalenie zakresu normy moralnej i jego znaczenia w kontekście normy prawnokarnej, a szczególnie w kontekście prawnej odpowiedzialności. Z punktu widzenia prawa jest on o tyle istotny, że decyduje o zastosowaniu sankcji za przewinienia moralne. Warto więc zadać pytanie czy konsekwencją każdego naruszenia normy moralnej jest sankcja karna? Trzeba mieć świadomość, że przestępstwo to zachowanie człowieka, które jawi się jako niedopuszczalne w tak

---

<sup>355</sup> Jest to powództwo cywilne.

<sup>356</sup> Zob. na przykład M. Lang, *Historyczny rozwój prawnej ochrony życia ludzkiego od czasów najdawniejszych po współczesność*, dnia 27 marca 2016, godz. 19.55. Także B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, Warszawa 2001. Ci i inni autorzy piszą o rozgraniczeniu norm moralnych, religijnych i prawnych w zależności od definicji prawa, jaką dowolnie można przyjąć.

zwanym wyższym stopniu<sup>357</sup>. A zatem nie każde zachowanie jest zachowaniem niemoralnym mieszczącym się w pojęciu przestępstwa<sup>358</sup>. Bezpośrednio obrazują to normy moralne Dekalogu, z czego płynie wniosek, iż przestępstwem może być tylko to co jest niemoralne i karygodne<sup>359</sup>. Warto przytoczyć jeszcze raz J. Makarewicza, który w swej teorii zaznaczał, iż w rozwoju przestępstwa notujemy trzy kardynalne fazy. Pierwsza to tak zwane pierwotne przestępstwo, które określał jako naruszenie praw silniejszego. Drugie to czyn szkodliwy społecznie, rozumiany jako czyn arelijny, łamiący normy zawarte w Dekalogu. Interpretując, czyn przestępny rozumiany jest tu jako obraza Boga. Faza trzecia, to pojmowanie, iż istotą przestępstwa jest jego niebezpieczeństwo dla grupy społecznej jako takiej. Zdaniem J. Makarewicza, kategoria zbrodni asymiluje natura świeckości, zaś wina i naruszenie prawa z jednej strony mają prawo pokrywać się, ale i polaryzować<sup>360</sup>. W innym czasie swych eksploracji podkreślał różnice pomiędzy czynem niezgodnym z przyjętą normą moralną, a czynem sankcjonowanym. *Differentia specifica* pomiędzy czynem niemoralnym a karygodnym, tkwiła jego zdaniem w stopniu szkodliwości społecznej, co zewnętrznie objawiało się w zwiększonym lub niższym stanie społecznego sprzeciwu i w genre'u społecznej reakcji. J. Makarewicz uznawał, iż jedynie czyn karygodny prowadzi

---

<sup>357</sup> E. Krzymuski, *Wykład prawa karnego*, Kraków 1911, s. 144, (w:) T. Bojarski, *Kilka uwag o związku norm prawnokarnych z normami moralnymi*, *Prawo. Księga Pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, pod red. Z. Władka, Lublin 2013, s. 11.

<sup>358</sup> E. Krzymuski, *Wykład prawa karnego*, s. 152 (w:) T. Bojarski, *Kilka uwag o związku norm prawnokarnych z normami moralnymi*, s. 12.

<sup>359</sup> Por. J. Makarewicz, *Wstęp do filozofii prawa karnego. W oparciu o podstawy historyczno-rozwojowe*, przekł. i red. nauk. A. Grześkowiak, Lublin 2009, s. 59 i nn.

<sup>360</sup> J. Makarewicz, *Prawo karne ogólne*, Kraków 1914, s. 6 i nn.

do ukarania<sup>361</sup>. Jednak najistotniejsze wydaje się być twierdzenie J. Makarewicza, które wspierał S. Glaser, zaś cytował jako słuszne T. Bojarski, a to o istnieniu pola wspólnego, widzianego w ten sposób, że istnieje *czyn moralny i zarazem przestępny – oraz pola odrębne – czyny moralne znajdujące się poza zakresem działania norm prawnokarnych oraz normy prawnokarne o charakterze samoistnym bez podstawy w naruszeniu normy moralnej. Jako przykłady przestępstw, a więc zachowań naruszających ustanowioną normę prawa karnego, lecz nie naruszających normy moralnej, wymienia się przykładowo przestępstwa natury gospodarczej, porządkowej*<sup>362</sup>. I dalej, powołując się na S. Glasera, zauważał, iż ... *podkreślał trafnie, że dziedzina moralności jest rozleglejsza niż dziedzina prawa, wymagania moralności wykraczają poza zakres postulatów prawnych. Przy czym samodzielność prawa i moralności wypływa z ich natury i ich celów. Dotyczy to przedmiotu, środków dla zyskania posłuchu (przymus – sumienie), autorytetu (państwo – przekonanie – sumienie), celów (zewnątrzny pokój i porządek – wewnętrzna harmonia, zadowolenie). Słusznie też zauważył, że dziedzinę wspólną prawa i moralności tworzą w prawie karnym cięższe przestępstwa i bardzo widoczne są wówczas, gdy prawo bierze w ochronę moralność*<sup>363</sup>.

Powyższe rozważania udzielają jednoznacznej odpowiedzi na istotne pytanie jakie stawiał w swojej pracy *Moralność prawa* L. L. Fuller<sup>364</sup>. Drugi jej rozdział zatytułował bowiem, stawiając

---

<sup>361</sup> J. Makarewicz, *Prawo karne. Wykład porównawczy*, Lwów-Warszawa 1924, s. 16.

<sup>362</sup> S. Glaser, *Polskie prawo karne w zarysie*, s. 94 i nn. (w:) T. Bojarski, *Kilka uwag o związku norm prawnokarnych z normami moralnymi*, s. 15.

<sup>363</sup> Tamże, s. 16.

<sup>364</sup> L. L. Fuller, *Moralność prawa*, Warszawa 1978, tłum. S. Amsterdamski, red. nauk. J. Kurczewski. L. L. Fuller był amerykańskim teoretykiem prawa. Żył w latach 1902 – 1978. Uchodził za krytyka pozytywizmu prawniczego.

jednocześnie pytanie - *Moralność, dzięki której prawo jest możliwe.*

Nie chcę w tym miejscu dawać responsu czy autor odpowiedział na tak postawione przez siebie pytanie właściwie i wyczerpująco. Utrzymuję natomiast, iż praca potrzebuje zwrócenia uwagi. A to choćby przez fakt, iż jest specyficzną krytyką z podającym jego prace krytyce H. L. A. Hartem i innymi angielskimi filozofami prawa o orientacji pozytywistycznej. Sam zaś L. L. Fuller uznawany był przez krytykę za niepozytywistycznego teoretyka prawa i moralności<sup>365</sup>.

L. L. Fuller sformułował osiem postulatów, z których pierwsze siedem określało sposób stanowienia prawa, zaś ostatni stanowić miał o metodzie jego stosowania, aby było prawem godziwym. Pisał, więc, że prawo powinno być -

- ogólne - normy prawa to normy uniwersalne - odmienne od kazuistycznych – formułowane dla konkretnej sytuacji lub osoby;
- ogłoszone, więc ogólnie znane i uznane;
- formułowane dla zachowań przyszłych;
- jasne, a więc zrozumiałe każdemu;
- możliwe do spełnienia;
- stabilne;
- zgodne z obowiązującym już prawem, tak zwany postulat zgodności.

---

Definiował prawo jako próbę podporządkowania ludzkich zachowań ogólnym zasadom.

<sup>365</sup> Z. Ziemiński, *Swoisty sposób rozprawiania o moralności i prawie*, Etyka, nr 17/1979, s. 256.

L. L. Fuller dodawał jeszcze, iż zgodne z prawem obowiązującym powinny być działania rządowe. Uznawał, iż tak sformułowane warunki (postulaty) decydują wewnętrznej moralności prawa. Dla L.L. Fullera wewnętrzna moralność jest warunkiem *sine qua non* istnienia porządku prawnego, więc i godziwego prawa. Uznawał, że taki porządek prawa stanowionego wypływa z norm iusnaturalizmu, które muszą być spełnione by w ogóle istniało prawo. Pisał więc, że ... *naruszenie któregoś z tych ośmiu warunków prowadzi nie tyle do złego systemu prawnego, co - ściśle mówiąc - do czegoś, co już w ogóle systemem prawnym nie jest ...* <sup>366</sup>. Jak się słusznie wydaje, konieczność realizacji postawionych przez siebie postulatów upatrywał w ich naturze moralnej.

Wydaje się, iż L. L. Fuller rozumiał, że u podstaw sporów o związek między moralnością a prawem leży przede wszystkim sposób ich pojmowania. Dlatego też był przeciwny rozumieniu prawa w znaczeniu pozytywistycznym czyli unilateralnym, uniemożliwiającym jednopłaszczyznową emendację całokształtu zjawisk prawnych i niezrozumiałości idei konstytutywnej normy kompetencyjnej<sup>367</sup>. Słusznie dostrzega zaniedbanie problematyki interpretacji prawd przez pozytywistów<sup>368</sup>.

L. L. Fuller dobrze rozumiał, iż pozytywistyczna koncepcja prawa często prowadzi do stanowienia prawa czy też jego sankcjonowania jako *jaskrawie niehumanitarnego, podłego, głupiego czy choćby technicznie nieprzydatnego*<sup>369</sup>. To zaś, jak rozumował

---

<sup>366</sup> L. L. Fuller, *Moralność prawa*, s. 74 i nn.

<sup>367</sup> Zob. Z. Ziemiński, *Swoisty sposób rozprawiania o moralności i prawie*, s. 257.

<sup>368</sup> L. L. Fuller, *Moralność prawa* s. 290.

<sup>369</sup> Z. Ziemiński, *Swoisty sposób rozprawiania o moralności i prawie*, s. 259.

L. L. Fuller, wyklucza, że tylko dobre więc moralnie słuszne i godziwe prawo może być za prawo uznane.

Można jeszcze zaznaczyć, iż choćby w teorii, współczesne deskrypcje pomiędzy normami moralnymi a normami prawnymi (pomiędzy moralnością a prawem) rysują się w ten sposób, że wyróżnić można przedmiotowe, walidacyjne i funkcjonalne. Pierwsze relacje wyodrębniane są ze względu na zakres regulacji prawa i moralności, gdzie typowym przykładem będzie przestępstwo kradzieży. Drugie dotyczą badań w jaki sposób nie zgodność norm moralnych z normami prawnymi wpływa na obowiązywanie prawa. Warte podkreślenia jest, iż w przypadku kontrowersji pomiędzy prawem a moralnością Trybunał Konstytucyjny uporczywie stoi na stanowisku pierwszeństwa prawa nad moralnością, co oznacza, że norma prawna niewłaściwa moralnie obowiązuje, aż do momentu usunięcia jej w stosownym trybie z systemu prawa. Trzecie zaś z relacji nazywać można funkcjonalnymi, bowiem dotyczą tego w jaki sposób normy moralne wpływają na treści norm prawnych i przeciwnie.

Niemniej teoretycznie przyjmuje się, iż system prawa jest otwarty na moralność. W praktyce powinno to oznaczać, że normy moralne są inkorporowane do prawa, a to na trzy sposoby. Bądź to w sposób bezpośredni, gdzie norma moralna w stosowniej procedurze legislacyjnej zyskuje wartość prawa, bądź to poprzez przepisy odsyłające, które mają postać klauzul generalnych<sup>370</sup>. Trzecim sposobem są tak zwane terminy wartościujące jak na przykład zapis cywilny o rażącej niewdzięczności niwelującej darowiznę.

---

<sup>370</sup> Na przykład zgodnie z art. 58 kodeksu cywilnego nie ważna jest określona czynność prawna.

Restytuując należy przyjąć, iż normy moralne pozostają w pierwotnym związku z normami prawnymi, potwierdzając tym samym patos pierwszych. Pamiętać jednak trzeba - o czym pisałem wcześniej - obok norm moralnych i prawnych, funkcjonują normy wiary, które z drugimi utrzymują się w polu wzajemnego oddziaływania. Oznacza to stałą relację pomiędzy moralnością, prawem i wiarą. Istotna w przedmiocie i wielokrotnie podkreślana konfesja jest podstawą moralności, która dla każdej grupy społecznej określa i stanowi skalę wartości nazywając dobro i zło. Normy konfesyjne stanowią konsolę wszelkich wartości oraz podstawę ich naturalnego przystosowania do danej cywilizacji i jej kultury.

Podstawą moralności implementowanej przez Boga nie tylko Narodowi Wybranemu, ale przede wszystkim każdemu człowiekowi z osobna, jest Dekalog. Zawarte w nim normy prawne – jak choćby podstawowa i kluczowa - *Nie zabijaj* - jako precedens cywilizacyjny, są wyrazem inferencji empirii i gnozy. Stanowią prymarne źródło przynależnej człowiekowi mądrości<sup>371</sup>. *Lekceważenie tego typu praw tak przez jednostkę jak i całe społeczeństwa nie tylko wprowadza nieład w życie społeczne, lecz prowadzi do katastrofy życiowej tak konkretnego człowieka jak i całych społeczeństw*<sup>372</sup>. Normy dekalogowe skupiają w sobie uniwersalną realizację dobra osobowego, bowiem zawierają w sobie kodyfikację prawa naturalnego, którą tu rozumieć należy jako perswazję iusnaturalne na język konkretnej powinności.

Nie można zatem przyjąć, iż podstawą prawa stanowionego będą *wyłącznie ludzkie wytwory aksjologiczne, zorientowane na czysto ludzki ... zbiór dogmatów. Jeżeli ... za podstawę porządku,*

---

<sup>371</sup> A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, s. 134.

<sup>372</sup> Tamże, s. 134.

*uznawalibyśmy ustalenia w istocie konsensualne, albowiem wynikające z ustaleń aksjologicznych pomiędzy ludźmi – to znaczy, że wszystko można zmienić<sup>373</sup>.*

Nie można więc mówić o normach prawnych i normach moralnych bez uznania zachodzącej między nimi relacji. Moralność ludzka nie jest moralnością równoważną moralności pochodzącej od Boga. Ta bowiem i mody normatywne na niej oparte, dają gwarancję odwołania do uniwersalizmu. ... *nie stanowią zaś jedynie ludzkich konwencji. Różnica pomiędzy tymi dwoma układami odniesienia, a właściwie prawdziwym układem, a jego substytutem, polega na tym, że zmiana norm opartych na układzie odniesienia pochodzącym od człowieka – lepiej lub gorzej pojętej ludzkiej moralności – może następować wraz z ewolucją układu odniesienia. A w przypadku moralności i systemów normatywnych pochodzących od Boga, nie ma niebezpieczeństwa utraty lub oddalenia się od ponadczasowego i uniwersalnego układu odniesienia, albowiem jego źródłem jest wiara w nadrzędne nad możliwościami oddziaływania człowieka źródło pochodzenia tegoż układu<sup>374</sup>.*

---

<sup>373</sup> A. Krakauer, *Nie ma moralności bez Boga*, (w:) [www.obserwatorpoliczny.pl](http://www.obserwatorpoliczny.pl), dnia 1 kwietnia 2016, godz. 12.30.

<sup>374</sup> A. Krakauer, *Nie ma moralności bez Boga*, dnia 1 kwietnia 2016, godz. 12.45.

### 3. Zasadnicze źródła prawa i prawa kanonicznego

Od starożytności aż po czasy obecne ukazywane są złożone źródła prawa występujące w kulturze prawnej państw europejskich. Sam termin *źródła prawa* współcześnie występuje w różnych znaczeniach, co prowadziło wielokrotnie do sugestii odejścia od tego terminu. Zaczęto bowiem przyjmować go za tak wieloznaczny, że mylący w swoich postaciach<sup>375</sup>. Intrygujące wydaje się zdanie L. Petrażyckiego, który co prawda stał we frondzie co do kwestii związku moralności i prawa<sup>376</sup>, jednak można zaznaczyć jego zdanie odrębne w przedmiocie problemu. Pisał więc, że instytucja źródeł prawa *stanowi dziwaczne i nienormalne zjawisko. (...) Gdyby zoologowie zaczęli nazywać psy, koty itd. «źródłem zwierząt» i prowadzić między sobą spory co do tego, czym są źródła zwierząt, (...) byłby to objaw myśli zupełnie tego samego rodzaju, jaki spotykamy we współczesnym prawoznawstwie w dziedzinie nauki o tak zwanych źródłach prawa*<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup> Zob. na przykład F. Longchamps, *O źródłach prawa administracyjnego (problemy poznawcze)*, (w:) W. Jaśkiewicz, *Studia z zakresu prawa administracyjnego. Ku czci Prof. dra Mariana Zimmermanna*, Warszawa – Poznań 1973, s. 95. Także F. Longchamps, *Współczesne problemy podstawowych pojęć prawa administracyjnego*, *Państwo i Prawo*, 1966, nr 6, s. 891 i nn. oraz Z. Ziemiński, *Logiczne podstawy prawoznawstwa. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1966, s. 85 i nn.

<sup>376</sup> M. Kik, *Leona Petrażyckiego filozofia prawa*, *Czasopismo filozoficzne*, nr 1, wrzesień 2006, s. 31.

<sup>377</sup> L. Petrażycki, *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, t. 2, Warszawa 1960, s. 304 i nn.

Jednak rozważania te wydają się mieć czysto akademicki charakter, co obrazuje przyjęty i respektowany podział na *źródła poznania prawa* i *źródła powstania prawa*. Pierwsze identyfikują wszelkie możliwe źródła informacji o principiach prawnych. I tak są to dzienniki ustaw, kodeksy, podręczniki, didaskalia, pisma prawnicze, glosy w znaczeniu komentarzy do orzeczeń sądowych, skorowidze przepisów prawnych czy wreszcie prawnicze programy komputerowe. Szczęólnego znaczenia w tym względzie nabierają komentarze prawnicze oraz glosy. Co prawda nie mają samodzielnej mocy obowiązującej niemniej jednak platformy w nich zawarte oddziałują siłą autorytetu intelektualnego na orzecznictwo poprzez opis prawa obowiązującego<sup>378</sup>. Można też pokusić się o stwierdzenie, iż wywierają znaczący wpływ na ustawodawcę w kierunku rozwoju prawa poprzez jego kodyfikację<sup>379</sup>. Warto też pamiętać, że opinie wyrażane przez eminentnych prawników prawa rzymskiego cieszyły się już wówczas mocą obowiązującą.

Drugie znaczenie to *źródła powstawania prawa*. Termin ten interpretuje z czego prawo asymiluje swoją treść. Są to stosunki ekonomiczne, układ sił politycznych, religia, moralność, tradycja czy socjotechnika. Wskazuje również z czego prawo asymiluje swoją moc rzeczywistą<sup>380</sup>.

Zasadniczą formą *źródeł powstawania prawa*, przede wszystkim w sensie iusnaturalnym, jest przekonanie o istnieniu uświęconych i autonomicznych więc niezależnych od woli człowieka, lecz przez niego poznawalnych wzorów i wartości. Są to elementarne normy moralne, które człowiek odkrywa i rozumie

---

<sup>378</sup> W znaczeniu *de lege lata*.

<sup>379</sup> W znaczeniu *de lege ferenda*.

<sup>380</sup> Zob. P. Wiatrowski, *Prawo – zagadnienia podstawowe*, Kraków 1999, s. 38 i nn.

jako prawo naturalne definitywnie powszechne bez formalnej dekretacji. Treść norm prawa naturalnego wyraża system wartości bezwzględnych, zaś treścią samego *ius naturale* są przede wszystkim prawa i wolności człowieka podlegające prohibicjonizmowi.

Drugą formą źródeł powstawania prawa jest jego stanowienie. I ta właściwość wraz z faktem, iż powinno ono zawierać w sobie normy moralne, co czyni je prawem godziwym, powoduje, że podlega ono prawu naturalnemu.

Szczególną formą powstawania prawa stanowionego jest kodyfikacja<sup>381</sup>. Praktykowana od czasów najdawniejszych, rozkwit przeżywała w dobie Rewolucji Francuskiej. Dzieła wielkiej kodyfikacji podjął się Napoleon tworząc między innymi znany do dziś *Code civil* z 1804 r., który stanowił rewolucyjny przełom w prawie prywatnym. Zaznaczyć należy, że wówczas po raz pierwszy wyróżniono, w formie odrębnego kodeksu, prawo handlowe.

Podobnie nowatorską była konsekwentna kodyfikacja austriackiego *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*<sup>382</sup>, powstałego w roku 1811. Oba kodeksy, zarówno francuski jak i austriacki, uznawano za na tyle doskonałe w swej postaci, iż do początku XX w. nie dokonano żadnych kodyfikacji.

---

<sup>381</sup> Określenie to można rozumieć na dwa sposoby. Pierwszy to projektowanie nowego porządku prawnego, w oderwaniu od dziedzictwa przeszłości, a w oparciu o katalog praw naturalnych. Drugi rozumiany w odniesieniu do sposobu ich powstawania. Oznacza dogłębną analizę i weryfikację istniejącego porządku prawnego oraz sporządzenia nowego prawa ujętego w kodeks z uwzględnieniem poprzednich rozumnych i sprawiedliwych rozwiązań. Od kodyfikacji należy odróżnić *inkorporację*. Polega zaś ona na zebraniu przez państwo lub osobę prywatną, w jedną całość, i usystematyzowanie w sposób mechaniczny przepisów bez zmiany ich treści. Jest to czynność pomocnicza i porządkująca.

<sup>382</sup>Austriacki kodeks cywilny z 1811 roku - **ABGB** - opracowany przez Franza Zeillera. Sankcję cesarską uzyskał 1 czerwca 1811 roku. Utworzony został na bazie Kodeksu cywilnego zachodniogalicyskiego i opierał się na prawonaturalnych zasadach wolnej własności oraz swobodzie umów. Stanowił jedną z tzw. wielkich kodyfikacji XIX wieku.

Kolejną, a zarazem ostatnią wielką kodyfikacją, realizującą swe dezyderaty, był niemiecki *Bürgerliches Gesetzbuch*<sup>383</sup>. Kodeks powstał pod kierunkiem Friedricha von Savigny'ego, który był reprezentantem tak zwanej historycznej szkoły prawa.

Na ziemiach polskich do pierwszej kodyfikacji prawa przystąpiono po II wojnie światowej - w 1950 roku. Predestynowana wówczas Komisja Kodyfikacyjna przygotowała i przedstawiła projekty kodyfikacyjne. I tak skodyfikowany kodeks cywilny wprowadzono w życie w roku 1964, zaś pięć lat później – skodyfikowany kodeks karny. Po reformie ustrojowej – w roku 1997 dokonano kolejnej kodyfikacji kodeksu karnego. Zaś kodeks cywilny podlega dalszym modyfikacjom prawnym w celu dostosowania go do nowych warunków gospodarczych i społecznych<sup>384</sup>.

Warto wiedzieć, że inne cele kodyfikacji to, oprócz tworzenia prawa, także spisanie prawa zwyczajowego, ujednoczenie czyli unifikacja tego prawa czy jego reforma. Zaś do współczesnych celów kodyfikacji trzeba zaliczyć zebranie w kompleks rozproszonych norm prawa wcześniej stanowionego<sup>385</sup> i w rezultacie jego efektywne usystematyzowanie w formę jednolitego materiału prawnego<sup>386</sup>.

---

<sup>383</sup> Kodeks – **BGB** - powstał w wyniku tak zwanej wielkiej kodyfikacji w roku 1896. Moc obowiązującą zyskał w roku 1900.

<sup>384</sup> Zob. P. Wiatrowski, *Prawo – zagadnienia podstawowe*, s. 40.

<sup>385</sup> Współcześnie o tej czynności mówi się jako o kompilacji prawa. Znanym przykładem kompilacji norm prawnych jest *Kodeks Justyniana*, składający się z samego Kodeksu - *Codex repetitae praelectionis* - i z Nowel - tak zwanych *Digestów*. Uznawany w całości za kodeks prawa prywatnego, został wydany w 1583 r. jako *Corpus Iuris Civilis*.

<sup>386</sup> Tutaj znanym przykładem są *Statuta Regni Poloniae* z 1563 r. sporządzone w układzie alfabetycznym.

Kolejny przykład tworzenia prawa to system *common law*. Jest to tak zwane prawo precedensowe zwane też prawem anglosaskim obowiązującym w Wielkiej Brytanii, Irlandii, USA<sup>387</sup>, Kanadzie<sup>388</sup>, Australii oraz Nowej Zelandii.

Podstawą treściową tego porządku prawnego jest zwyczaj<sup>389</sup>. Sądownictwo anglosaskie jest zobligowane do sankcjonowania przyjmując za podstawę wcześniej wydane wyroki w podobnych sprawach przez sądy wyższej lub równorzędnej instancji<sup>390</sup>.

Każdy precedens złożony jest z tak zwanej reguły decyzji<sup>391</sup>, która jest konsolą rozstrzygnięć spraw, zawierającą w sobie indukcjonizm argumentacji oraz indywidualne cechy konkretnego stanu zaistniałego<sup>392</sup>. Każdorazowe odejście od reguły precedensu musi być szczegółowo uzasadnione, gdy rozpatrywana sprawa w istotnych elementach odbiega od kanonu<sup>393</sup>. Anglosaskie prawo precedensowe przewiduje, iż zapis i działanie ustawy może uchylić każdy precedens. Ustawę zmieniającą to principium interpretuje się jednak w tak zwany sposób zwięzający<sup>394</sup>.

W systemie prawa anglosaskiego znajduje też zastosowanie - i ma coraz większe znaczenie, szczególnie w obszarze prawa publicznego - prawo stanowione, zwane *statute law*<sup>395</sup>.

---

<sup>387</sup> Nie obowiązuje w stanie Luizjana.

<sup>388</sup> Nie obowiązuje w stanie Quebec.

<sup>389</sup> Jest to instytucja znana już w Starym Testamencie i w prawie państw starożytnych o czym pisałem wcześniej.

<sup>390</sup> W j. łac. *stare decisis non movere quietia*, co oznacza - przestrzegać wydanych decyzji i nie zmieniać istniejącego stanu rzeczy.

<sup>391</sup> Z j. łac. *ratio decidendi*.

<sup>392</sup> Z j. łac. *obiter dicta*.

<sup>393</sup> P. Wiatrowski, *Prawo – zagadnienia podstawowe*, s. 41.

<sup>394</sup> Tamże, s. 41

<sup>395</sup> Tamże, s. 42.

*Zwyczaj* jest również samoistnym źródłem powstawania prawa. Jako taki wchodzi w różnego rodzaju interakcje z prawem obowiązującym. Wywiera znaczący wpływ na jego funkcjonowanie, będąc istotnym elementem kultur lokalnych społeczności<sup>396</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa zaczerpnięte z justyniańskich *Digestów*, gdzie napisano między innymi, iż *Odwieczny zwyczaj jest, właściwie, przestrzegany tak, jakby to było prawo ustawowe; to jest prawo, które nazywamy ustanowionym przez praktykę. Ponieważ, jako że jedynym powodem, iż nawet ustawy wiążą nas jest to, że są [one] akceptowane przez opinię ludu, właściwe jest to tylko, że reguły, które ludzie zaakceptowali w ogóle bez żadnego pisma, winny wiązać każdego; jakież ma bowiem znaczenie, czy ludzie wyrazili swoją wolę przez głosowanie, czy przez fakt, który rzeczywiście ma miejsce?*<sup>397</sup>.

Istotne z początku i pryncypialne wydaje się rozróżnienie obu instytucji, a mianowicie *zwyczaju* i *prawa zwyczajowego*. Zasadnicze znaczenie w tym względzie ma opinia F. Studnickiego, który w swojej rozprawie habilitacyjnej *Działanie zwyczaju handlowego w zakresie zobowiązań z umowy*<sup>398</sup>, formułuje własną koncepcję rozróżnienia obu instytucji. Odrzuca więc teorie klasyczne<sup>399</sup>, między innymi konieczność wystąpienia elementu kluźowego - *opinio iuris sive necessitatis*<sup>400</sup> - dowodząc, że *zanim*

---

<sup>396</sup> Zob. M. Wróbel, *Prawo zwyczajowe w krajach systemu prawa stanowionego w Europie – wybrane przykłady relacji z prawem oficjalnym, Profilaktyka społeczna i resocjalizacja*, 2013/ 22, Warszawa 2013, s. 56.

<sup>397</sup> *Digesta*, 1.3.32.

<sup>398</sup> Jest to rozprawa habilitacyjna F. Studnickiego. W swojej pracy korzystałem z cytowanej publikacji M. Wróbla.

<sup>399</sup> Za takie uznaje teorie, które przedstawiają prawo zwyczajowe jako zjawisko składające się z dwóch elementów: zewnętrznego, rozumianego jako faktyczne przestrzeganie (*usus*) oraz wewnętrznego, będącego przekonaniem o prawności przestrzeganych norm (*opinio iuris*).

<sup>400</sup> W j. łac. oznacza, iż praktyka tworzy prawo.

*powstało prawo zwyczajowe istniał zwyczaj nie będący takim prawem.*<sup>401</sup> Jako element zastępujący *opinio iuris* ..., proponuje natężenie obecności danego zwyczaju, pisząc, że *różnica między zwyczajem dotyczącym materii leżącej w zasięgu działania prawa a prawem zwyczajowym jest przeto różnicą natężenia, a więc i różnicą natury ilościowej. To samo zjawisko z chwilą przekroczenia pewnej granicy natężenia zmienia charakter, przekształcając się ze zwyczaju w prawo zwyczajowe*<sup>402</sup>. I dalej pisze, że *... tylko te spośród norm zwyczaju mogą zmienić się w normy prawa zwyczajowego, które dotyczą materii leżących w zasięgu działania prawa*<sup>403</sup>.

W rezultacie swych wywodów sam autor sceptycznie wypowiada się na temat możliwości rozróżniania prawa zwyczajowego od zwyczaju. Pisze więc, że *... uchwycenie tej granicy, zwłaszcza in abstracto i przy użyciu kryteriów, które miałyby istotne i sprawdzalne znaczenie dla dogmatyka jest, jak można sądzić, nieosiągalne*<sup>404</sup>. Jednak w literaturze przedmiotu osąd ten nie jest do końca akceptowany, przyjmuje się bowiem, że *... zastąpienie opinio iuris przez kryterium natężenia czyni konieczny dla rozróżnienia zwyczaju od prawa zwyczajowego element mierzalnym (np. poprzez powszechność występowania normy zwyczajowej wśród jego adresatów). Oba elementy prawa zwyczajowego w teorii Studnickiego (znany z klasycznych teorii usus, oraz dodane przez*

---

<sup>401</sup> F. Studnicki, *Różnice między zwyczajem a prawem zwyczajowym*, [w:] A. Kojder, E. Łojko, W. Staśkiewicz, A. Turska, *Elementy Socjologii Prawa. Tom 5 Prawo zwyczajowe*. Warszawa 2003, s. 79–89.

<sup>402</sup> F. Studnicki, *Różnice między zwyczajem a prawem zwyczajowym*, s. 89.

<sup>403</sup> Tamże, s. 89.

<sup>404</sup> Tamże, s. 89.

*autora natężenie) są dostrzegalnymi empirycznie faktami w zewnętrznej rzeczywistości, czym nie jest, niemierzalne opinio iuris, będące subiektywnym odczuciem adresatów norm.*<sup>405</sup>

Wydaje się jednak, iż do kryterium natężenia występowania określonej czynności (działania), należałoby dodać, iż musi to być *działanie godziwe*. Takie więc, które nie przynosi szkody i czyni dobro. Interpretując, nie każde działanie o właściwym dla definicji F. Studnickiego natężeniu obecności, będzie można uznać za zwyczaj. Jedynie takie, które będzie uznane za działanie godziwe.

Takie rozróżnienie w rozumieniu obu instytucji określił też J. Górski przyjmując, że o prawie zwyczajowym można mówić jedynie wówczas, gdy z *jakiegoś stosunku społecznego lub zespołu takich stosunków nie normuje ustawa, lecz zasady wytworzone w długotrwałej praktyce społecznej i znajdujące uznanie sądów lub organów administracji państwowej. Zwyczaj jest tylko zewnętrznie podobny do prawa zwyczajowego. Pod względem swej treści jest on czymś zgoła różnym. Zwyczaj polega na pewnej stałej praktyce w określonej dziedzinie stosunków społecznych. Nie ma on charakteru normy prawnej i nie zastępuje prawa*<sup>406</sup>.

Podzielam przekonanie, że między zwyczajem a prawem zwyczajowym granica jest płynna i nie zawsze można ją zaobserwować. Niemniej istnieje. Świadczy o tym choćby to, że zwyczaj sam w sobie nie ma waloru prawnego, a inklinuje go jedynie wola ustawodawcy lub wola stron czynności prawnej. Zaś prawo zwyczajowe jest samoistnym źródłem prawa. Jak słusznie pisze K. Trzeciński, *podstawową przesłanką jego wykształcenia się jest*

---

<sup>405</sup> Zob. M. Wróbel, *Prawo zwyczajowe w krajach systemu prawa stanowionego w Europie – wybrane przykłady relacji z prawem oficjalnym, Profilaktyka społeczna i resocjalizacja*, s. 59.

<sup>406</sup> J. Górski, *Rola i zasięg zwyczajów w świetle kodeksu morskiego*, *Technika i Gospodarka Morska* 1964, nr 1, s. 9.

w zasadzie luka w prawie stanowionym ... Lukę tę „wypełniają” podmioty bezpośrednio uczestniczące w danej sferze stosunków prawnych<sup>407</sup>. I dalej, ... do „wypełnienia” tej luki normą prawa zwyczajowego niezbędne są dwa elementy: zgodna praktyka podmiotów uczestniczących w obrocie ... oraz przeświadczenie, że praktyka ta tworzy prawo czyli wspomniane przez F. Studnickiego *opinio iuris sive necessitatis*, które zastąpił w swojej teorii natężeniem obecności zjawiska.

Na istotną różnicę obu instytucji wskazują jeszcze przedwojenni prawnicy jak choćby J. Korzonek i I. Rosenblüth w swoim komentarzu do Kodeksu zobowiązań<sup>408</sup>. Piszą tam między innymi, że zwyczaj, który ma zastąpić niewyrażoną przez strony treść umowy, ma znaczenie tylko wówczas, gdy go obie strony znały, lub też gdy znała go choćby jedna strona i mogła zasadnie przypuszczać, że druga strona zna ten zwyczaj i poddaje się mu. Natomiast prawo zwyczajowe należy stosować bez względu na to, czy go strony znały<sup>409</sup>.

Prace badawcze nad prawem zwyczajowym jako źródłem prawa stanowionego mają w polskim piśmiennictwie prawniczym znakomitą tradycję. Wypowiadał się o tym Cz. Znamierowski, pisząc o ich potrzebie i konieczności postawienia i wyjaśnienia *wszystkich subtelnych i uciążliwych zagadnień, dotyczących normy zwyczajowej*<sup>410</sup>.

---

<sup>407</sup> K. Trzciniński, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe jako źródła prawa prywatnego*, Rejent, rok 8 nr 3 (83), marzec 1998, s. 160.

<sup>408</sup> Zob. J. Korzonek, I. Rosenblüth, *Kodeks zobowiązań. Komentarz*, Kraków 1936, t. I. s. 154.

<sup>409</sup> M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, *Gdańskie Studia Prawnicze*, Tom XXXII, 2014, s. 171.

<sup>410</sup> Cz. Znamierowski, *Przedmowa*, (w:) B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, Warszawa 2001, s. IX.

Warta uwagi wydaje się też wypowiedź B. Malinowskiego, zawarta w cytowanej już pracy, gdzie pisze między innymi, że *nasze własne prawo jest niczym innym, jak zwyczajem o zasadniczej mocy obowiązującej, zwyczajem, który zabezpiecza sprawne funkcjonowanie naszych instytucji; zwyczajem, znajdującym posłuch nie tyle z bojaźni przed karami, lecz dla przyczyn o wiele głębszych ...*<sup>411</sup>. Bez względu jednak na refleksje akademickie, pozostaje faktem, że prawo zwyczajowe występuje w różnych systemach legislacyjnych, w tym także w prawie polskim i kanonicznym porządku prawnym.

Swoją świetność zwyczaj i prawo zwyczajowe przeżywały w Polsce okresu średniowiecza<sup>412</sup>. Ich znaczenie w kolejnych wiekach malało ze względu na coraz większą rolę prawa stanowionego. Pozostawały jednak obowiązujące aż do rozbiorów Rzeczypospolitej i później. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż ówczesny zwyczaj nie był instytucją homogeniczną. Istniały bowiem jego zróżnicowane kategorie, które pełniły niejednorodne role w ramach jednolitego prawa. Temu prawu podlegało zróżnicowane klasowo i etnicznie społeczeństwo<sup>413</sup>. Inne więc było znaczenie zwyczaju jako źródła w prawie ziemskim, inne w prawie miejskim, a jeszcze inne w prawie kanonicznym<sup>414</sup>. W ramach ów-

---

<sup>411</sup> B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, s. 16 i nn.

<sup>412</sup> Na temat roli zwyczaju i prawa zwyczajowego w Polsce pisze W. Uruszczak w pracy pt.: *Historia państwa i prawa polskiego*, t. 1: 966–1795, Warszawa 2010, s. 71–73, 164–165 i 231.

<sup>413</sup> Własnym zwyczajem kierowali się członkowie mniejszości narodowych i etnicznych, bowiem posiadali przywilej rządzenia się swym prawem.

<sup>414</sup> Zob. G. M. Kowalski, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych w Polsce (XVI–XVIII w.)*, Kraków 2013, s. 12.

czesnego prawa normy zwyczajowe odgrywały jednak rolę swoją, a to za przyczyną braku kodyfikacji legislacji w całym okresie przedrozbiorowym<sup>415</sup>.

W okresie międzywojennym zwyczaj istotną rolę odgrywał w prawie handlowym. I tak, art. 1 Kodeksu handlowego z 1934 r.<sup>416</sup> stanowił, że *W stosunkach handlowych obowiązują w braku przepisów kodeksu handlowego i ustaw szczególnych lub powszechnego w państwie prawa zwyczajowego przepisy prawa cywilnego*. Przepis ten stawiał prawo zwyczajowe na równi ze stanowiącymi przepisami prawa handlowego. Można przyjąć, iż prawo zwyczajowe było traktowane jako samoistne źródło prawa. Również w Kodeksie zobowiązań z roku 1933 znaczenie zwyczaju było sztandarowe. Nie tylko art. 60 tego Kodeksu<sup>417</sup> odsyłał do zwyczaju, ale także dwadzieścia sześć konsekwentnych postanowień zawartych przez ówczesnego prawodawcę<sup>418</sup>.

W Europie badania nad zwyczajem i jego rolą w prawie podjęto stosunkowo późno. Reprezentatywnymi dla tych badań jest nauka niemiecka i francuska nauka prawa. Pierwszym, który podjął się tego dzieła był R. von Jhering<sup>419</sup>. Uznawał on, że *o zwyczaju można mówić dopiero wówczas, gdy społeczeństwo zaczyna*

---

<sup>415</sup> G. M. Kowalski, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych w Polsce (XVI-XVIII w.)*, s. 14.

<sup>416</sup> Dz. U. z 1934 roku, Nr 57, poz. 502.

<sup>417</sup> W treści tego artykułu polski ustawodawca stanowił, iż *Umowy zobowiązują nie tylko do tego, co w nich wyrażone, lecz także do wszelkich następstw wynikających z ustawy, zwyczaju lub słuszności*, Dz. U. z roku 1933, Nr 82, poz. 598.

<sup>418</sup> Por. L. Domański, *Instytucje kodeksu zobowiązań*, Warszawa 1936, s.14 i nn.

<sup>419</sup> Urodził się 22 sierpnia 1818 r., zaś zmarł 17 września 1892 r. Był niemieckim prawnikiem, specjalistą prawa rzymskiego, cywilistą i teoretykiem prawa. Był przedstawicielem pozytywizmu prawniczego i twórcą socjologicznej jursprudencji.

traktować odstępstwo od utrwalonej praktyki jako naruszenie obowiązku społecznego. Przyzwyczajanie przechodzi z czasem w zwyczaj, przemiany tej nie powoduje jednak sam upływ czasu. Różnica między przyzwyczajaniem a zwyczajem polega na odmienności interesów wchodzących w obu przypadkach w grę. Jeżeli działania składające się na praktykę wypływają wyłącznie z interesu indywidualnego każdego z działających, to mamy do czynienia z przyzwyczajaniem, jeżeli motorem tych działań jest nie tylko interes indywidualny, lecz także interes zbiorowości, względnie wyłącznie interes zbiorowości, mamy do czynienia ze zwyczajem<sup>420</sup>. Natomiast francuska nauka prawa ujmowała zwyczaj jako klauzulę milczącą, dorozumianą w umowie, przez którą strony normują swoje stosunki idąc za przyjętą praktyką<sup>421</sup>.

Współczesny polski porządek prawny wydaje się minimalizować rolę i prestiż zwyczaju i prawa zwyczajowego. Tych źródeł poszukiwać należy jeszcze w okresie poprzedzającym zmiany ustrojowe, kiedy podobne działanie było zaniechaniem świadomym, bowiem w prawie socjalistycznym zideologizowane prawo stanowione obawiało się wszelkiej konkurencji.<sup>422</sup> A. Stelmachowski pisał, że w polskim porządku prawnym *klimat nie był przychylny dla prawa zwyczajowego*<sup>423</sup>. Jedynym odstępstwem od tak

---

<sup>420</sup> R. von Jhering, *Cel w prawie (Der Zweck im Recht)* t. 1-2, wyd. 1877 – 1883, (w:) M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, Gdańskie Studia Prawnicze, s. 170.

<sup>421</sup> E. Thaller, *Traité élémentaire de droit commercial*, Paris 1916, (w:) M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, Gdańskie Studia Prawnicze, s. 171.

<sup>422</sup> M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, Gdańskie Studia Prawnicze, s. 169.

<sup>423</sup> Por. A. Stelmachowski, *Wstęp do teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1969, s. 314.

przyjętej zasady i takiego rozumienia było prawo międzynarodowe. Pisał o tym J. Jakubowski<sup>424</sup> przypominając niezwykle jak na ówczesne czasy orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 18 maja 1970 r., które stanowiło w swej treści między innymi, iż w komercji międzynarodowej zwyczaje powszechnie przyjęte mają prymat przed prawem właściwym dla stosunku prawnego<sup>425</sup>. Dodać jeszcze wypada zdanie J. Jabłońskiej – Bonca, która podkreśla, że polski prawodawca niekiedy określał *przepisy prawne zawierające odesłania do zwyczajów w określonej sferze stosunków społecznych, jednocześnie w sposób milczący powierzając organom stosującym prawo kompetencję do ustalania ich treści*<sup>426</sup>.

Wypada zaznaczyć, że odrębnym zagadnieniem jest zwyczaj w polskim prawie morskim, który obowiązywał także w czasach przed zmianą ustroju politycznego. Zagadnienie to podejmował między innymi J. Łopuski pisząc, że *w prawie morskim prawo stanowione i umowne prawo formularzowe są w dużym stopniu produktem działania międzynarodowego mechanizmu unifikacji prawa. Zastępują one międzynarodowy zwyczaj, którego proces tworzenia się jest zbyt przewlekły, aby mógł nadążyć za tempem ewolucji stosunków żeglugowych narzuconych przez postęp techniczny i wymagania nowoczesnej organizacji obrotu morskiego*<sup>427</sup>.

Wszystkie wcześniejsze uwagi nie wykluczają jednak faktu wypełniania przez normy prawa zwyczajowego luk w systemie

---

<sup>424</sup> J. Jakubowski, M. Tomaszewski, A. Tynel, A.W. Wiśniewski, *Zarys międzynarodowego prawa handlowego*, Warszawa 1983, s. 25.

<sup>425</sup> I CR 58/70, OSN IC 1970, nr 5, s. 36 i nn.

<sup>426</sup> J. Jabłońska-Bonca, *Podstawy prawa dla ekonomistów*, Warszawa 2000, s. 27 i nn.

<sup>427</sup> J. Łopuski, *Odpowiedzialność za szkodę w żegludze morskiej*, Gdańsk 1969, s. 37, (w:) M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, *Gdańskie Studia Prawnicze*, s. 170.

współczesnej jurysprudencji<sup>428</sup>. Niemniej to kuriozum prawne, jak dotąd nie doczekało się jednoznacznego i ostrego zdefiniowania. Wszelkie istniejące próby podejmowane w literaturze przedmiotu opierają się na alkaliach wypracowanych przez rzymskich jurystów<sup>429</sup>. Pierwszej próby definicji w piśmiennictwie powojennym podjął się J. Zieleniewski, twierdząc, iż zwyczaj należy rozumieć jako pewną utrwaloną rutynę w postępowaniu, przyjętą w danej grupie społecznej, potwierdzoną odpowiednim czasem jej praktykowania i przekonaniem dominującym w tej grupie, o konieczności podporządkowania się<sup>430</sup>. W sposób prostszy wyraził to A. Stelmachowski, uznając za zwyczaj pewną ustaloną formę zachowania, która została zaakceptowana przez daną grupę społeczną<sup>431</sup>.

Słusznie jednak twierdzi w swoich wywodach M. Dziewicka, powołując się na klasyków tematu, iż tak przyjęte rozumowanie nie pozwala jeszcze na zakwalifikowanie zwyczaju w ramach istniejącego prawa. Pisze bowiem, że *do uzyskania statusu zwyczaju prawnego konieczny jest jeszcze jeden element – zastosowanie wyłącznie w stosunkach prawnych*<sup>432</sup>. I dalej, *...w myśl doktryny zwyczajowi prawnemu odpowiada norma zwyczajowa, czyli przekonanie, że dane postępowanie wynika z powinności prawnej, a nie z innych względów, np. moralnych*<sup>433</sup>. Warto też nadmienić, iż *prawo zwyczajowe tworzy normy zwyczajowe odpowiadające*

---

<sup>428</sup> M. Pazdan, *Prawo prywatne międzynarodowe*, Warszawa 2012, s. 45.

<sup>429</sup> M. Dziewicka, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, *Kościół i Prawo* 4 (17) 2015, nr 2, s. 14.

<sup>430</sup> Zob. J. Zieleniewski, *Ogólne „towarowe” zwyczaje w obrocie międzynarodowym*, Warszawa 1964, s. 10.

<sup>431</sup> A. Stelmachowski, *Zarys teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1998, s. 311.

<sup>432</sup> M. Dziewicka, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, s. 15.

<sup>433</sup> Zob. A. Łazowski, A. Zawidzka, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2008, s. 15.

*tym zwyczajom prawnym, które występują niezależnie od regulacji prawa stanowionego i nakazu ustawodawcy*<sup>434</sup>.

Istotna wydaje się uwaga, że prawo zwyczajowe czyni jedynie takie normy, które odpowiadają zwyczajom prawnym występującym autonomicznie wobec normalizacji prawa stanowionego i rozporządzeń legislatywy<sup>435</sup>. W doktrynie panuje więc zgodny pogląd, iż nie wszystkie zwyczaje mogą zmieniać się w normy prawa zwyczajowego. Transpozycji takiej nie mogą w szczególności ulec te zwyczaje, *które dotyczą tylko strony technicznej i faktycznej, jak również i te, do których sięga się wyłącznie jako do środka pomocniczego przy wykładni czynności prawnych lub przy ocenie działań o znaczeniu prawnym*<sup>436</sup>.

Wypada w tym miejscu postawić pytanie o rolę i miejsce zwyczaju i prawa zwyczajowego w systemie współczesnego prawa polskiego? Przede wszystkim więc trzeba przypomnieć, iż polski prawodawca, wymieniając źródła prawa, a to w art. 87 Konstytucji RP, nie uwzględnił w nich zwyczaju jako regulatora stosunków społecznych<sup>437</sup>. Wymienione zostały zaś takie źródła prawa jak Konstytucja, ustawy, ratyfikowane umowy międzynarodowe oraz rozporządzenia, a także akty prawa miejscowego w obszarze działania organów, które je dekretowały. Ten katalog źródeł prawa wydaje się być katalogiem zamkniętym. Interpretując, polski pra-

---

<sup>434</sup> Zob. na ten temat J. Lic, *Znaczenie zwyczaju handlowego dla prawa prywatnego (uwagi do projektu nowego kodeksu cywilnego)*, (w:) *W Instytucje prawa handlowego w przyszłym kodeksie cywilnym*, pod red. T. Mróz, M. Stec, Warszawa 2012, s. 170.

<sup>435</sup> J. Lic, *Znaczenie zwyczaju handlowego dla prawa prywatnego (uwagi do projektu nowego kodeksu cywilnego)*, s. 171.

<sup>436</sup> M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, *Gdańskie Studia Prawnicze*, s. 171.

<sup>437</sup> K. Działocha, *Komentarz do art. 87 Konstytucji* (w:) *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, pod red. R. Garlickiego, Warszawa 1999, s. 1-2.

wodawca zakłada brak możliwości uznania za źródła prawa innych aktów prawnych aniżeli te, które zostały wymienione w ustawie zasadniczej<sup>438</sup>. O katalogu zamkniętym polskich źródeł prawa wypowiada się też M. Safjan. Taki stan rzeczy uzasadnia potrzebą zapewnienia przez państwo bezpieczeństwa, a przez to pozyskania zaufania społecznego jako strażnika sprawującego kontrolę nad stanowieniem prawa<sup>439</sup>. Podobnie objaśnia to B. Banaszak pisząc między innymi, że polski prawodawca poprzez zamknięcie katalogu źródeł prawa, eliminuje tak zwaną *szarą strefę prawnotwórstwa*, ograniczając nadmierną swobodę w działalności w tej sferze prawnej<sup>440</sup>.

Przeciwieństwem teorii katalogu zamkniętego są stanowiska, w myśl których koncepcja źródeł prawa dotyczy wyłącznie prawa stanowionego. I to tworzy argument zasadniczy aby poza tymi źródłami uznawano inne źródła powstawania prawa. Pisze o tym, powołany już, K. Działocha, uznając, że ... *zamknięcie źródeł prawa powszechnie obowiązującego pod względem przedmiotowym nie wyklucza przynależności do systemu norm tego prawa norm powstających w drodze precedensu lub zwyczaju*<sup>441</sup>. Argumentem, z którym nie można się nie zgodzić, jest respektowanie przez Konstytucję RP<sup>442</sup> norm prawa międzynarodowego, których

---

<sup>438</sup> Zob. B. Serwin, *Zmiany w katalogu źródeł prawa RP po akcesji Polski do Unii Europejskiej*, Administracja, Teoria, Dydaktyka, Praktyka 3/2012, s. 112.

<sup>439</sup> M. Safjan, *Zwyczaj jako źródło prawa prywatnego*, (w:) *System prawa prywatnego*. Prawo cywilne część ogólna pod red. M. Safjana, T. 1, Warszawa 2009, s. 215 i nn.

<sup>440</sup> B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 2012, s. 40.

<sup>441</sup> K. Działocha, *Konstytucyjna koncepcja prawa i jego źródeł w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, (w:) *Księga XX-lecia orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, pod red. M. Zubika, Warszawa 2006, s. 4.

<sup>442</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z roku 1997 Nr 78, poz. 483), zwana w dalszej części pracy Konstytucją RP.

regulatorem w wielu przypadkach jest zwyczaj międzynarodowy. Wypełnia on wówczas luki prawne wspomagając proces kreacji prawa międzynarodowego, zgodnie z uaktualnianymi potrzebami wynikającymi z obrotu międzynarodowego<sup>443</sup>.

Jednak źródłem racji omawianego problemu wydaje się być Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości. Prawodawca zapisał w nim między innymi, że *Trybunał, którego zadaniem jest rozstrzygać przedłożone mu spory zgodnie z prawem międzynarodowym, stosuje: umowy międzynarodowe, bądź ogólne, bądź partykularne, ustanawiające normy wyraźnie uznane przez państwa spór wiodące, zwyczaj międzynarodowy jako dowód powszechnej praktyki, przyjętej jako prawo, ogólne zasady prawa uznane przez narody cywilizowane*<sup>444</sup>.

Tak jak wskazano wcześniej, ówczesne normy zwyczajowe wchodziły w interakcje z prawem obowiązującym. Jest to szczególnie widoczne w płaszczyźnie prawa cywilnego, gdzie pojawia się indywidualizacja umów i niezależność stron w kształtowaniu stosunków prawnych. Uczeni wymieniają obecnie trzy sfery, w których dochodzi do takich relacji. Pierwszą nazywam *sferą konsonansu (zgodności)*, gdzie do zwyczaju odsyła wprost sam prawodawca. Zwyczaj więc niejako współkształtuje stosunek prawny nie będąc jednak jego samodzielnym regulatorem<sup>445</sup>. Jest jednak swoistego rodzaju samodzielnym źródłem prawa pełniącym funkcję wyjaśniającą i normującą<sup>446</sup>.

---

<sup>443</sup> Zob. A. Łazowski, A. Zawadzka, *Prawo międzynarodowe publiczne*, s. 14.

<sup>444</sup> Statut MTS, (w:) [www.isap.sejm.gov.pl](http://www.isap.sejm.gov.pl), dnia 9 kwietnia 2016, godz. 8.15.

<sup>445</sup> M. Safjan, *Refleksje o roli zwyczaju* (w:) *Prawo prywatne czasu przemian. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Stanisławowi Sołtyśkiemu*, pod red. Aurelii Nowickiej, Poznań 2005, s. 86 i nn. Zob. też M. Tanenbaum, *Instytucja zadatku w polskim prawie cywilnym*, Warszawa 2008, s. 166.

<sup>446</sup> M. Dziewicka, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, s. 17 i nn.

Drugą nazywam *sferą przyczynku*. Tutaj zwyczaj, działając niezależnie od ustawy, jednak w sposób niesprzeczny z wolą prawodawcy, tworzy daną normę postępowania w płaszczyźnie przez niego nieuregulowanej. Zapełnia więc lukę, która powstała w prawie stanowionym<sup>447</sup>. I wreszcie sfera, którą określam jako *sferę dysjunkcji*, gdzie powstająca norma zwyczajowa jest niezgodna z dyspozycją zawartą przez prawodawcę w prawie stanowionym<sup>448</sup>.

Mimo braku formalnej akceptacji zwyczaju i marginalizowania jego roli jako źródła prawa jak i braku szczegółowych regulacji wobec prawa zwyczajowego, obie instytucje są znaczącymi dla polskiego porządku prawnego. Pełnią bowiem role porządkujące i normujące ten porządek. Świadczą o tym odesłania zawarte w normach prawa stanowionego jak na przykład art. 56 Kodeksu cywilnego, w którym ustawodawca zapisał, że *czynność prawna wywołuje nie tylko skutki w niej wyrażone, lecz również te, które wynikają z ustawy, z zasad współżycia społecznego i z ustalonych zwyczajów*.

Rekapitulując, wypada przypomnieć słowa Cycerona - *Historia vitae magistra est* czy mniej znaną paremię - *Repetitio est mater studiorum*. Spisywanie więc prawa zwyczajowego rozpoczęło nowy okres w dziejach legislacji. Określić go można jako charakterystyczną rywalizację między prawem zwyczajowym a prawem stanowionym. Ta działalność legislacyjna dokonywała

---

<sup>447</sup> Por. M. Tanenbaum, *Instytucja zadatku w polskim prawie cywilnym*, s. 171.

<sup>448</sup>M. Tanenbaum, *Instytucja zadatku w polskim prawie cywilnym*, s. 172. Sfera ta uznawana jest za najbardziej szkodliwą dla prawa, bowiem jak argumentuje M. Safjan, doprowadza do *zanegowania funkcjonowania prawa stanowionego w danym obszarze, co w konsekwencji mogłoby się wiązać z uchYLENIEM lub wygaśnięciem norm prawa stanowionego.*, zob. M. Safjan, *Refleksje o roli zwyczaju*, s. 91.

się zgodnie z myślą Akwinaty - *ustawą jest rozrządzenie rozumu, promulgowane ze względu na wspólne dobro przez tego, do którego należy troska o społeczność*<sup>449</sup>. Tak więc ówcześni juryści jedynie udoskonalali i porządkowali istniejące już i obowiązujące prawo nie wnosząc w jego zasady żadnych radykalnych zmian<sup>450</sup>.

Jednak czasy oświecenia przyniosły ze sobą idee filozofii racjonalizmu. Hagiograficzna wiara w potęgę rozumu ludzkiego odrzuciła normy prawa zwyczajowego wprowadzając idee kodyfikacyjne, których przesłanką było ujęcie norm prawnych w kodeksy. Miało to być refleksem dążeń do modernizacji prawa w imię postulatów oświeceniowych<sup>451</sup>.

Współczesność zaś nadarzyła prawu doświadczenia wyjątkowo w swych skutkach katastrofalne. Pod hasłami rewolucyjnych przemian w państwach o charakterze totalitarnym z rozmysłem odrywano prawo od jego związków ze zwyczajem. Uwypuklając funkcję instrumentalną prawa, wykorzystywano je ... *dla realizacji celów politycznych, często ... prowadzących do ludobójstwa, tyranii, dyskryminacji, indywidualnych i zbiorowych prześladowań*<sup>452</sup>.

W kanonicznym porządku prawnym, obok prawa Bożego i prawa stanowionego, instytucja zwyczaju prawnego stanowi zasadnicze źródło prawa. Jednak, podobnie jak w prawie państwowym, tak i tu nie spisano ostrej definicji zwyczaju czy prawa zwyczajowego. Porównywalnie wskazywano, iż rozwój prawa stanowionego wyłączy prawo zwyczajowe, uznając wyższość pierwszego

---

<sup>449</sup> W j. łac. *Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*, Summa Theologiae, I-II q.90 a.1-4.

<sup>450</sup> W. Uruszczak, *tradycja w historii prawa*, Zagadnienia Naukoznawstwa 3 (153), 2002 r., s. 431.

<sup>451</sup> Tamże, s. 431.

<sup>452</sup> W. Uruszczak, *Tradycja w historii prawa*, s. 432.

nad zwyczajem. Jednak pomimo tych tendencji zwyczaj nadal układa i formuje dynamizm życia Kościoła, zwłaszcza w dziedzinach bezpośrednio nieuregulowanych przepisami prawnymi. Stanowi to zapewne rezultat połączenia aktualnych sytuacji demograficznych, historycznych i teologicznych, które bez wątpienia kształtują ożywczą świadomość wartości zwyczajów w procesach inkulturacji poszczególnych wspólnot wiernych współtworzących Kościół katolicki<sup>453</sup>. Dało to wyraz również w pracy ustawodawcy kościelnego nad Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Status jaki zostaje nadany zwyczajowi przyznaje mu znacznie większą rolę w życiu wiernych aniżeli Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Obecnie normy prawne regulujące instytucję zwyczaju prawnego zawiera Tytuł II Księgi I Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>454</sup>, to jest kanony od 23 do 28.

Jak wspomniano wcześniej, nauka prawa kanonicznego nie wykształciła ostrej, jednobrzmiącej definicji zwyczaju prawnego. Podobnie jak w prawie państwowym, próby zdefiniowania tej instytucji opierały się na źródłach zawartych w prawie rzymskim. Najbardziej znana jest próba jaką podjął w doktrynie T. Pawluk twierdząc, że zwyczaj jest tym co zostało wykształcone i uznane przez wspólnotę i utwierdzone tradycją stosowania<sup>455</sup>.

W tej próbie definicji da się wyodrębnić dwa istotne zjawiska. Pierwsze to jednolita powtarzalność określonego zachowania się wspólnoty. T. Pawluk, również to podkreślając, używa nazwy zwyczaj faktyczny - *consuetudo facti*<sup>456</sup>. Dalej podkreśla, iż może

---

<sup>453</sup> Zob. A. Dziewicka, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, s. 10

<sup>454</sup> W dalszej części pracy będę używał skrótu KPK 1983.

<sup>455</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, T. 1., Olsztyn 1985, s. 243.

<sup>456</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, s. 243.

on zostać przekształcony w zwyczaj prawny - *consuetudo iuris*, który w kanonicznym porządku prawnym cieszy się taką samą wartością jurystyczną co ustawa<sup>457</sup>.

Drugim dającym się wyodrębnić faktem jest znaczenie jakie prawodawca kościelny przypisuje wspólnotcie. Pełni ona bowiem rolę podmiotu zwyczaju będąc jednocześnie jego przyczyną sprawczą<sup>458</sup>. Szczęólnego znaczenia w tym kontekście nabiera postanowienie zawarte przez prawodawcę w kan. 25 KPK, gdzie zapisano, iż *tylko ten zwyczaj uzyskuje moc ustawy ... który jest zachowywany ... przez wspólnotę zdolną przynajmniej do jego przyjęcia*. Na marginesie można dodać, że ten problem jurydyczny przykuwa uwagę wielu kanonistów podejmujących próby zdefiniowania społeczności kościelnej, która spełnia warunek określony w kanonie<sup>459</sup>. Wątpliwość tę wydaje się rozstrzygać R. Sobański, pisząc, że *na ten przymiot składa się homogeniczność i stałość odnośnej grupy społecznej, uznanej przez Kościół, mającej swoje sprawy wykraczające poza dobro jednostkowe, co razem wzięte powoduje, iż wymaga ona własnych regulacji swoich spraw*<sup>460</sup>. Zaznaczając jedynie ten problem w świetle instytucji zwyczaju prawnego dość powiedzieć za J. Otaduy'm, którego cytuje w swojej pracy G. Dzierżoń - *... zwyczaj prawny związany jest z nor-*

---

<sup>457</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, s. 244.

<sup>458</sup> A. Dziewicka, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, s. 11.

<sup>459</sup> Zob. G. Dzierżoń, *Wymogi obiektywne oraz subiektywne dotyczące wspólnoty wprowadzającej zwyczaj prawny, ujęte w kan. 25 KPK*, *Prawo Kanoniczne* 55 (2012) nr 2, s. 4.

<sup>460</sup> R. Sobański, *Komentarz do kan. 25 KPK*, (w:) J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T 1. Poznań 2003, s. 83.

mami generalnymi, a nie z aktami poszczególnymi, które mogą zostać ustanowione przez społeczność o charakterze instytucjonalnym<sup>461</sup>.

Zwyczaj występujący w systemie prawa kanonicznego, rozumiany jako źródło tego prawa, trzeba widzieć jako ściśle związany ze wspólnotą, wypełniający luki prawne w obszarach nieuregulowanych prawem stanowionym, a nadto jako *consuetudo est optima legum interpretres* – najlepszego interpretatora ustaw. Jak bowiem zwrot ten, zawarty w tytule kan. 27 KPK, zinterpretował R. Sobański - *ustawy nie są martwą literą, zaś stają się wyrazem życia chrześcijańskiego wiernych*<sup>462</sup>.

Zasadniczym i fundamentalnym źródłem prawa kanonicznego jest pierwsza jego inferencja powstała w formie kontaminacji dokonanej przez Gracjana, znana pod nazwą *Decretum*<sup>463</sup>. Jego zasadność jako źródła prawa, i co należy podkreślić – nie tylko, choć przede wszystkim, kanonicznego - wyraża się w tym, iż skupia w sobie substancje z cytatów biblijnych, pism Ojców Kościoła, teologów, synodów, soborów i wreszcie papieży.

Posługując się antytezą Gracjan wykluczył mnogie antynomie występujące w poszczególnych dokumentach. Zdecydowanym wzmocnieniem okazała się zasada hierarchii prawa i logika, którymi to kierował się Gracjan. Teza ta wynika

---

<sup>461</sup> Zob. G. Dzierżoń, *Wymogi obiektywne oraz subiektywne dotyczące wspólnoty wprowadzającej zwyczaj prawny, ujęte w kan. 25 KPK*, s. 4, cyt. za J. Otaduy, *Comentario al can. 25 (w:) Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, pod red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, T. 1, Pamplona 1996, s. 443.

<sup>462</sup> R. Sobański, *Komentarz do kan. 25 KPK*, s. 85.

<sup>463</sup> Spisany przez bolońskiego mnicha Gracjana około roku 1140. Znany też jako *Corpus decretorum* lub *Corpus canonum*. Przyjmuje się jednak, iż sam Gracjan używał nazwy *Concordia discordantium canonum*, co należy tłumaczyć jako *Uzgodnienie kanonów niezgodnych*. Często skracano tę nazwę do formy *Concordia canonum*. Dekret został opracowany przy użyciu tak zwanej metody scholastycznej.

z analizy *Concordia discordantium canonum*, z którego można wyczytać jako prymarne stanowiska Kościoła powszechnego - a to Magisterium - zaś w kolejności poglądy biskupów czy teologów. Dość powiedzieć, iż współczesna hierarchia prawa nie byłaby możliwa, gdyby jej zasadniczego źródła nie stanowił *Corpus canonum*. Nadto, uznać je też trzeba za przykład ciągłości tradycji romanistycznej, bowiem szczególny wpływ na jego treść i powstanie miało prawo rzymskie<sup>464</sup>.

Trzeba pamiętać, iż *Corpus canonum* do dziś uznawany jest za pomnik prawa kanonicznego, od którego pierwszej publikacji rozpoczęła się na uniwersytetach europejskich nauka tego prawa<sup>465</sup>. Jego powstanie łączyło się więc z konsekwencją długiej i skomplikowanej ewolucji *iuris canonici* i licznych procesów zmian zachodzących w samym Kościele jak i w Europie<sup>466</sup>. Istnienie *iuris canonici* w Kościele było konsekwencją autorytetu Tory dla biblijnego Narodu Wybranego, a więc Prawa jako fundamentu zawartego Przymierza<sup>467</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, iż pierwszymi chrześcijanami byli Żydzi, a pierwsze gminy chrześcijańskie, to gminy żydowskie, zaś Bóg Starego Testamentu to Bóg prawa<sup>468</sup>. Tradycja izraelska wносиła więc do porządku prawnego nową normę, a mianowicie taką, że Bóg jest przyczyną sprawczą prawa jako jego twórca i jako Ten, który zawarł przymierze z Narodem

---

<sup>464</sup> A. Vetulani, *Z badań nad prawem rzymskiem w Dekrecie Gracjana*, (w:) *Czasopismo prawnicze*, 1936, nr 30, s 119 i nn.

<sup>465</sup> R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 37. Zob. też A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 75.

<sup>466</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego* (w:) [www.cejsh.icm.edu.pl](http://www.cejsh.icm.edu.pl), dnia 10 kwietnia 2016, godz. 11.08.

<sup>467</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, 10 kwietnia 2016, godz. 11.30.

<sup>468</sup> Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, T. I, *Starożytność*, Warszawa 1987, s. 24 i nn.

Wybrany. Stało się więc zrozumiałym, że źródłem przestrzegania prawa jest wdzięczność Bogu za przymierze i nienawiść zła dlatego, że jest ono wstrętne w oczach Pana. Prawo wiąże się w tej tradycji z dobrem, co sprawia, że prawo jest zakotwiczone we wnętrzu człowieka i ma być przestrzegane z radosnym posłuszeństwem<sup>469</sup>.

Stosunek do tak sformułowanej myśli prawnej wyraził Chrystus w słowach – *Nie sądźcie, że przyszedłem znieść prawo ... Nie przyszedłem znieść, ale je wypełnić*<sup>470</sup>. Tak więc prawo już od zarania istnienia Kościoła było obecne w namyśle chrześcijańskim. W literaturze przedmiotu przyjmuje się więc, iż już wówczas podejmowano próby stworzenia takiego prawa, które normowałoby stosunki wewnątrz wspólnoty Kościoła<sup>471</sup>. Nie sposób jednak przyjąć, iż byłaby to jakakolwiek forma spójnego systemu prawnego, choćby na kształt *ius canonici*. Niemniej od V wieku po Chr. religia chrześcijańska rozpoczęła wypracowywanie własnego prawa, o którego wadze świadczy ówczesne stwierdzenie *Ecclesia vivit lege romana – Kościół żyje prawem rzymskim*<sup>472</sup>.

Pięć wieków później, w strukturach Kościoła starożytnego, powstają regularne zbiory ustaw eklezjalnych<sup>473</sup>. Heterogeniczne czynniki partycypujące w formowaniu prawa kanonicznego i prowadzące do zdecydowanych zmian w jego systemie<sup>474</sup> znalazły swoje miejsce w Gracjańskim *Corpus canonum*. Jak pisze

---

<sup>469</sup> R. Sobański, *Kultura prawna Europy*, Studia Europejskie 3/1998, s. 119.

<sup>470</sup> Mt 5,17.

<sup>471</sup> I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977, s. 29 i nn.

<sup>472</sup> R. Sobański, *Kultura prawna Europy*, s. 120.

<sup>473</sup> P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, T. I, cz. 1, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1995, s. 57 i nn.

<sup>474</sup> I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, s. 72 i nn.

P. Alexandrowicz, ... jego powstanie w bardzo wyraźny sposób stało się podstawową cezurą dla mówienia o historii prawa kanonicznego. Wcześniej powstawały zbiory prawa, którym wiele brakowało do całościowego i systematycznego ujęcia problematyki istotnej dla prawa kanonicznego. Dopiero Dekret sprostał takim wymaganiom i odegrał kluczową rolę w początkach kanonistyki. Przez setki lat odnoszono się do niego, jako do pewnego fundamentu, na którym rozwijało się prawo kanoniczne<sup>475</sup>.

Jak już wskazano, kluczową dla starożytnego Kościoła była zasada *Ecclesia vivit lege romana*. I to właśnie prawo rzymskie, obok zwyczaju, stało się podstawowym źródłem tak dla prawa starożytnego jak i współczesnego Kościoła<sup>476</sup>.

Warto wiedzieć, iż stworzenie spójnego i jasnego prawa było kluczowym osiągnięciem praworządności starożytnego Rzymu. Wspomniane przeze mnie wcześniej *Digesta* Justyniana i jego kodeks wraz z kodeksem Teodozjusza, co prawda dokonano definitywnie na przełomie V i VI wieku po Chr., jednak kompilacja ich przepisów rozpoczęła się o wiele wcześniej<sup>477</sup>. I tak na przykład najstarszy zbiór praw, znany jako *prawo dwunastu tablic*<sup>478</sup>, pochodzi jeszcze z okresu Rzymskiej Republiki. Zawierał on spis

---

<sup>475</sup> P. Aleksandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016, godz. 14.00. Zob. także F. Longchamps de Bérier, *Wobec dekodyfikacji: tradycja romanistyczna i prawo kanoniczne*, (w:) *Studia Historycznoprawne. Tom poświęcony pamięci prof. Edwarda Szymoszka*, pod red. A. Koniecznego, Wrocław 2008, s. 185.

<sup>476</sup> Zob. na ten temat choćby J. Zabłocki, *Rzymskie korzenie prawa kanonicznego*, (w:) *Ars boni et aequi: księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, pod red. J. Wroceńskiego i H. Pietrzaka, Warszawa 2010, s. 588.

<sup>477</sup> M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiwicz, Warszawa 2007, s. 242.

<sup>478</sup> Znane jako *Ustawa XII Tablic*, wydana, na skutek silnych konfliktów społecznych między patrycjuszami i plebejuszami, w połowie V wieku przed Chr. Uchodzi za pierwszy znany pomnik prawa rzymskiego. Za ostatni zaś przyjmuje się dzieło kodyfikacyjne Justyniana dokonane w latach 528–534 po Chr.

principiów prawa zwyczajowego, które w zamyśle twórców miały położyć kres niekarność koncyplentów państwowych. Znaczenie *ius Romanum* jako źródła prawa dla rodzącego się *Ecclesia Iuris*<sup>479</sup>, a później prawa kanonicznego, wzrastało wraz z nabierającymi form pierwszymi normami kanonicznymi<sup>480</sup>. W sposób szczególny wpływ prawa rzymskiego nasilił się po roku 313, a to za przyczyną cesarzy, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa<sup>481</sup>. Splot ówczesnych okoliczności politycznych, społecznych i teologicznych, doprowadził do powstania, w ramach religii chrześcijańskiej, nowego prawa, stawianego po równo z prawem państwowym. To zaś przyczyniło się do powstania swoistego rodzaju dyskrepancji obowiązującej legislacji na kościelną i państwową<sup>482</sup>. Istniały więc obok siebie dwa porządki prawne nieuchronnie rodzące problemy wynikające z wzajemnych relacji. Stanowiło to zaś interpelację nader istotną, bowiem krytyczną w konwencjonalności chrześcijan<sup>483</sup>.

*Ecclesia iuris* nie recypowała bezrefleksyjnie i bezkrytycznie ze źródeł *Ius Romanum*. Była ona natomiast widoczna w nomenklaturze kościelnej, *choć z drugiej strony czasami rzymskie ter-*

---

<sup>479</sup> Używam tego zwrotu dla odróżnienia od prawa kanonicznego, które jeszcze jako takie nie istniało.

<sup>480</sup> A. Dębiński, *Ecclesia vivit lege romana. Znaczenie prawa rzymskiego dla rozwoju prawa Kościoła łacińskiego* (w:) *Starożytne kodyfikacje prawa*, pod red. A. Dębińskiego, Lublin 2000, s. 132 i nn.

<sup>481</sup> W. Bojarski, *Invocatio Dei w starożytnych zbiorach prawa*, (w:) *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie. Materiały z konferencji zorganizowanej 16–17 maja 1997 r. w Lublinie*, pod red. A. Dębińskiego i M. Kuryłowicza, Lublin 1998, s. 15 i nn.

<sup>482</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016, godz. 16.40. Zob. także R. Sobański, *Kultura prawna Europy*, s. 121 i nn.

<sup>483</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016 r., godz. 17.11.

miny prawnicze były przez pisarzy chrześcijańskich przyporządkowywane do nowych, odmiennych znaczeń i wykorzystywane na gruncie teologii<sup>484</sup>. Przyczynkiem do takiego stanu rzeczy było zapewne stosowanie języka łacińskiego, który *nota bene* stał się językiem urzędowym Kościoła.

Asymilacja prawa rzymskiego była widoczna również w praktyce stosowania *Ecclesia iuris*. Odnosi się to choćby do podziału administracyjnego Kościoła, który odpowiadał podziałowi dokonywanemu w *Imperium Romanum*<sup>485</sup>. *Stricte* jurydycznymi było recypowanie form procesu rzymskiego do procesu kościelnego czy forma dekretów papieskich wzorowana na dekretach cesarzy rzymskich<sup>486</sup>.

Jedną z podstaw tak prostej recepcji prawa rzymskiego w prawo kanoniczne była z całą pewnością geografia. Centrum Kościoła, już w czasach św. Piotra, znajdowało się w Rzymie. Jednak w wiekach średnich ten fenomen prawny nasilił się nabierając nowego charakteru. Powoli dokonywała się w faktyczna recepcja prawa rzymskiego<sup>487</sup>. W literaturze przedmiotu wskazuje się wielokrotnie, iż coraz częściej rozumiano *ius Romanum* jako wsparcie w rozwiązywaniu złożonych interpelacji z pogranicza prawa państwowego i kościelnego<sup>488</sup>. Ówczesni juryści zaczęli postrzegać *ius Romanum* jako źródłem komplementarnym dla prawa kanonicznego<sup>489</sup>. W rezultacie spowodowało to odrodzenie się prawa rzymskiego nie tylko w postaci źródła dla *Iuris Canonici* ale

---

<sup>484</sup> A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 26 i nn.

<sup>485</sup> M. Banaszak, *Ecclesia vivit lege romana. Znaczenie prawa rzymskiego dla rozwoju prawa Kościoła łacińskiego*, s. 191 i nn.

<sup>486</sup> A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, s. 44 i nn.

<sup>487</sup> Tamże, s. 82.

<sup>488</sup> Tamże, s. 83.

<sup>489</sup> Tamże, s. 94.

także w nowej postaci jako *ius commune*, to jest prawo zwyczajowe<sup>490</sup>.

Początek *ius commune* wiąże się z osobą Irneriusa<sup>491</sup>, który jako pierwszy rozpoczął studiowanie odnalezionych *Digestów* Justyniana<sup>492</sup>. Wypracowana przez niego metoda zapoczątkowała nowy okres w dziejach prawa rzymskiego i nową metodę jego studiowania. Metoda ta, znana dziś jako głosowanie<sup>493</sup> i indeksowanie, ogólnie zwana *szkołą glosatorów*<sup>494</sup>, była pierwszą metodą pracy nad prawem rzymskim i zapoczątkowała skuteczny system harmonizowania nowo odkrytych przepisów<sup>495</sup>. Powstał więc - w sposób naturalny - użyteczny zbiór norm, *które po wyjaśnieniu i przeniesieniu w ówczesne realia, nadal mogły pełnić swoje funkcje i stały się odpowiedzią na potrzeby generowane przez gwałtowny rozwój ekonomiczny cechujący koniec wieku XI*<sup>496</sup>. W bardzo krótkim czasie *Digesta* stały się ucieleśnieniem idealnego prawa, na którym należy się opierać i trwale je interpretować.

---

<sup>490</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016, godz. 18.41

<sup>491</sup> Włoski prawnik nazywany *Pochodnią prawa* (w j. łac. *lucerna iuris*). Założyciel szkoły glosatorów. Nauczał prawa rzymskiego w oparciu o Kodeks Justyniana. Jego dzieło *Summa Codicis* było zbiorem komentarzy do Kodeksu Justyniana odgrywając istotną rolę w dziejach prawa.

<sup>492</sup> W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2009, s. 88 i nn.

<sup>493</sup> Nazwa pochodzi od charakterystycznej metody pracy, która polegała na *głosowaniu* tekstów antycznych, to znaczy na opatrywaniu niejasnych wyrazów (z j. łac. *glossa* – wyraz wymagający objaśnienia) krótkimi uwagami, wpisywanymi między liniami tekstu (*glosa interlinearna*) lub na marginesie tekstu (glosa marginalna). Zob. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Wyd. 5 zmienione, Warszawa 2007, s. 96.

<sup>494</sup> W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Prawo rzymskie. Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, s. 89 i nn.

<sup>495</sup> H. Kupiszewski, *Prawo rzymskie a współczesność*, Warszawa 1988, s. 51 i nn.

<sup>496</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016, godz. 19.00.

Takie okoliczności doprowadziły do narodzin dwóch nowych nauk - nowego prawa kanonicznego oraz wznowionego prawa rzymskiego. To zrodziło problem ułożenia relacji między oboma wyjątkowymi i wzajemnie się uzupełniającymi, porządkami prawnymi. Prawo rzymskie zaczęło być powszechnie uznawane za idealny wzorzec ponadczasowego i stworzonego przez najwybitniejszych jurystów prawa<sup>497</sup>. W rezultacie zaczęto je rozumieć jako zajmujące ponadczasowe miejsce nad prawem stanowionym, którego obowiązywania w ogóle nie trzeba uzasadniać, ale raczej należy przyjąć. W takim to ujęciu stało się ono przedmiotem badań doktryny<sup>498</sup>.

Uznanie autorytetu prawa rzymskiego stało się przyczynkiem rozważań nad powagą prawa kościelnego i miejscem *Ecclesia iuris* w obowiązującym porządku prawnym. Odpowiedzią, właściwą na ówczesne czasy, wydają się być słowa papieża Lucjusza III, który ujął relację prawa kościelnego do prawa rzymskiego jako *wsparcie prawa świeckiego dla kanonicznego*<sup>499</sup>. Maksimum nieufności jakie Kościół okazał takiej recepcji był zakaz nauczania na uniwersytecie paryskim<sup>500</sup>. Trzeba jednak podkreślić, iż nawet w przedmiotowych okolicznościach oba systemy pozostawały i pozostają ze sobą we właściwych i odpowiadających potrzebie i czasowi relacjach. Kanonistyka bowiem nigdy stanowczo nie odcięła się od eksploatacji prawa rzymskiego.

W świetle uprzednich rozważań należy pamiętać, iż konsolą moralności jest konfesja, która przekazuje cywilizacji określony

---

<sup>497</sup> P. Alexandrowicz, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, dnia 12 kwietnia 2016, godz. 19.45.

<sup>498</sup> T. Giaro, *Kilka żywotów prawa rzymskiego zakończonych jego kodyfikacją* (w:) *Prawo rzymskie a kultura prawna Europy*, pod red. A. Dębińskiego i M. Jończy, Lublin 2008, s. 19 i nn.

<sup>499</sup> A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, s. 94.

<sup>500</sup> Tamże, s. 94.

wymiar wartości poprzez wskazywanie czym jest dobro, a czym jest zło. Normy religijne, pozostające w stałym związku z normami moralnymi i normami prawnymi, stanowią dla osoby ludzkiej fundament wszelkich wartości i sposobu ich implementacji. Mimo całości dorobku krajów starożytnego Bliskiego Wschodu, starożytnego Egiptu czy wreszcie Rzymu, ich koncepcja dobra nie zakładała tego, co tak naprawdę umożliwia różnicowanie norm właściwych od norm niegodziwych. Jedynie ofiarujący człowiekowi swe prawa Bóg Biblii jest czymś więcej niż absolut Arystotelesa czy platoński abstrakcyjny symbol doskonałości.

Podstawą zaś moralności implementowanej przez Boga człowiekowi jest Dekalog. Stanowi ewenement kulturowy i historyczny będący wyrazem syntezy ogólnoludzkiej empirii i gnozy. Normy w nim zawarte wprowadzają ład w życie jednostki i życie społeczne, pozwalając unikać życiowych tragedii pojedynczemu człowiekowi i całemu społeczeństwu. Został zaaplikowany w Pięcioksiąg, stanowiący dla Izraelitów zamknięty katalog norm prawnych Starego Testamentu. Zawarta tam moralność pochodzi od Boga i systemy normatywne nią uwarunkowane dają gwarancję odwołania do zasad uniwersalizmu. Przeciwnością tych racji są rezultaty uzgodnień konsensualnych, a więc ludzkie konwencje pozwalające ewoluować każdemu ludzkiemu układowi odniesienia.

## 4. Wnioski

Pytania jakie stawiane były w przedmiotowym rozdziale to pytania zasadnicze. Czy może istnieć uniwersalne prawo obowiązujące wszystkich ludzi, wszystkie społeczności? Kto może ustalać takie prawo? Czego może i powinno ono dotyczyć?

Bóg, stwarzając człowieka, ekwipował go w podstawowy zmysł moralny, pozwalający na odróżnienie dobra od zła. Jednocześnie zmysł ten daje osobie ludzkiej możliwość kierowania się właściwymi zasadami postępowania. W ten sposób Bóg zapisał w sercu każdego człowieka podstawowe prawo, określane mianem prawa naturalnego. Poprzez to prawo każda osoba ludzka jest w stanie poznać, *co należy czynić, a czego należy unikać*<sup>501</sup>. Dalej w Katechizmie Kościoła Katolickiego<sup>502</sup> czytamy, że *przykazania prawa naturalnego nie są postrzegane przez wszystkich w sposób jasny i bezpośredni*<sup>503</sup>. Z tej też racji, jak się słusznie wydaje, Bóg wyszedł naprzeciw człowiekowi, dokonując objawienia tego prawa w sposób określony i wyczerpujący. Przekazał to co objawił Narodowi Wybranemu – Izraelowi. Św. Augustyn napisał: *Bóg zapisał na tablicach Prawa to, czego ludzie w swych sercach nie odczytali*<sup>504</sup>. Zawierając Przymierze z Izraelem, Bóg przekazał temu ludowi normy prawne rozumiane jako pouczenia

---

<sup>501</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego (1954-1955).

<sup>502</sup> W dalszej części pracy będę używał skrótu KKK.

<sup>503</sup> KKK (1960).

<sup>504</sup> *Enarratio in Psalmos*, 57, 1 (w:) [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), dnia 11 października 2015, godz. 18.55.

i wskazania dotyczące właściwego postępowania etycznego (moralnego) i organizacji życia społecznego, będące pierwotnymi normami prawa naturalnego. Pouczenia te utrwalone zostały w Starym Testamencie, a to w jego części pierwszej - Pięcioksięgu.

Charakterystyczną inferencją objawionego przez Jahwe Prawa jest Dekalog - *Przykazania Dekalogu ustalają podstawy powołania człowieka, stworzonego na obraz Boży; zakazują tego, co sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego, a nakazują to, co jest dla niej istotne. Dekalog jest światłem danym sumieniu każdego człowieka, by objawić mu powołanie i drogi Boże oraz chronić go przed złem*<sup>505</sup>.

Warto podkreślić, że podane przez Boga Mojżeszowi normy prawne zawarte w Starym Testamencie stanowią wyraz Boskiej woli względem każdego człowieka. Tym samym zaś stanowią wyraz wielu prawd dostępnych ludzkiemu rozumowi w sposób naturalny<sup>506</sup>. Takie rozumienie skłania do podjęcia stwierdzenia, iż normy te przedstawiają tym samym refleks i ukonkretnienie prawa naturalnego - *główne przepisy prawa naturalnego wyłożone zostały w Dekalogu*<sup>507</sup>.

Relacje zachodzące pomiędzy prawem naturalnym a prawem Starego Testamentu w sposób jak najbardziej zrozumiały i zwięzły definiuje Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, a mianowicie: *Stare Prawo stanowi pierwszy etap prawa objawionego. Zawiera ono wiele prawd w sposób naturalny dostępnych rozumowi, a które zostały ogłoszone i autentycznie poświadczane w ramach przymierza zbawienia*<sup>508</sup>.

---

<sup>505</sup> KKK, nr 1962.

<sup>506</sup> KKK, nr 1961.

<sup>507</sup> KKK, nr 1955.

<sup>508</sup> KomKKK, nr 418.

Tak więc pierwsze normy prawne zawarte w Księgach Starożytności i Nowego Testamentu stały się implikacją dla norm tworzonych przez kolejne starożytne cywilizacje. Były to normy wynikające z prawa naturalnego zaszczonego człowiekowi wraz z jego stworzeniem przez Boga. Charakterystycznym jest wspomniany Kodeks Hammurabiego, będący przykładem prawa państw Mezopotamii. Z jego treści wypływa niewątpliwie wniosek, że prawo wywodzi się z wiecznego i niezmiennego porządku boskiego. Sam zaś Hammurabi głosi w nim, że jego władza pochodzi od bogów i została mu nadana dla wskrzeszenia sprawiedliwego i słusznego prawa. Jednocześnie respektujący prawo, będą błogosławieni, zaś nieprzestrzegających norm zatraceni.

Biblijne normy prawne dają dokument znamiennej powiązania ich z duchem prawa naturalnego. Porównywalnie jak w Kodeksie Hammurabiego, normy biblijne wywodzą się bezpośrednio z nakazu Boga. Wynika to nie tylko z faktu, że zbiorem praw jest Tora czy też z nadania ich Narodowi Wybranemu. Jahwe przemawia bowiem do człowieka, który spisał prawo w Pięcioksięgu.

W podsumowaniu warto też przypomnieć podobieństwa konkretnych norm zawartych w obu prawach. Do typowych należy opisywane prawo talionu i zasadę *oko za oko, ząb za ząb*., która ma swoje korzenie w Kodeksie Hammurabiego. Podobnie w Księdze Wyjścia, gdzie czytamy *Oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę*<sup>509</sup>. Nadto, obu monolitach prawa karane jest cudzołóstwo. Kodeks Hammurabiego i normy biblijne przewidują śmierć dla obu cudzołożących. Zaś Kodeks Hammurabiego dokładnie przewiduje karę w postaci wrzucenia do wody, ale także dopuszcza przebaczenie.

---

<sup>509</sup> Wj 21, 24.

Warto przy tym pamiętać, że rozwinięciem norm prawnych objawionych Narodowi Wybranemu i zapisanych w Pięcioksięgu są pouczenia zawarte także w dalszych księgach, a to takich jak prorockie i mądrościowe. Dyrektywy te przygotowują i ukierunkowują jednocześnie na objawienie pełni Prawa Bożego, jakie dokonano się przez Jezusa Chrystusa, w Jego Ewangelii i w Nowym Testamencie<sup>510</sup>.

## **Rozdział II**

### **Ewolucja doktryny prawa naturalnego**

#### **1. Źródłowy charakter prawa naturalnego**

Tytuł rozdziału może budzić wątpliwość wobec podstawowej zasady prawa naturalnego jakim jest jego powszechność i niezmienność. Trzeba jednak pamiętać, iż prawo naturalne, o czym pisano wcześniej, jest uszczegółowiane przez normy moralne. Te zaś realizowane są przez osobę ludzką egzystującą w otaczającej, dynamicznej rzeczywistości i kształtujących ją zmiennych realiach. *Rzecz w tym, że w granicach społecznego życia ludzkiego nie od razu zostały urzeczywistnione wszystkie warunki, od których zależą szczegółowe zastosowania określonych norm prawa naturalnego. Dochodzą one do głosu w miarę rozwoju ludzkości, a tym*

---

<sup>510</sup> KKK nr 1963-1964.

samym stwarzają przesłanki dla równoczesnej ewolucji w świecie wartości moralnych i imperatywów<sup>511</sup>.

Z tej przyczyny, że koncepcja prawnonaturalna i pozytywistyczna stanowią dwa współczesne, skrajne sposoby pojmowania prawa, porządek wymaga ich wyjaśnienia.

Po raz pierwszy terminu *pozytywny*, pisząc na temat zagadnień prawnych, użyto w IV w. po Chr. Uczynił to Chalcydiusz komentując dzieło Platona zatytułowane *Timajos*.<sup>512</sup> Pisał więc: *Ex quo adparet in hoc libro principaliter illud agi, contemplationem considerationemque institui non positive sed naturalis illius iustitiae atque aequitatis ...* <sup>513</sup>.

Średniowieczni juryści rozumieli termin *pozytywny* jako *stanowiony*<sup>514</sup>, odnosząc go do czegoś co nie pochodzi od natury. Interpretując, oznaczali nim normy wynikające z zachowania społecznego, zapisując je jako *mos* lub jako *lex* oznaczając normy spisane i ogłoszone przez prawodawcę.

Współcześnie termin *prawo pozytywne* odnoszony jest do prawa spisanego i rozporządzonego przez ustawodawcę. Stanowi więc synonim prawa ludzkiego. U jego źródeł leżały zaś przede wszystkim przemiany społeczne i polityczne, które nastąpiły w Europie. Koncepcje tej idei są heterogeniczne, ale zgadzają się, że prawo jest efektem woli ustawodawcy<sup>515</sup>. Pozytywizm powstał

---

<sup>511</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 262 i nn.

<sup>512</sup> Był dominikańskim mnichem, który dziełem tym przekazał teksty wcześniejszych komentatorów Platona czym przysłużył się do poznania myśli tego filozofa w wiekach średnich.

<sup>513</sup> *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, VI, pod red. I. Wrobla, Lipsiae 1876, reprint Frankfurt am Main 1963, s. 72 (w:) J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 220.

<sup>514</sup> Z j. łac. *positivus, positus*, pochodzi od *positio*.

<sup>515</sup> J. Oniszczyk, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004, s. 137.

w opozycji do koncepcji prawa naturalnego istniejącego poza aktem woli człowieka i przez człowieka nie tworzonego, choć podlegającego normom.

Patrząc na rzecz źródłowo, myśl grecka nie mówi jeszcze o *stricte* prawie naturalnym. Używa natomiast zwrotu *rzeczy właściwe naturze* oznaczając je jako *physikón*, zaś *rzeczy właściwe ustawie* jako *nomikón*.<sup>516</sup> Nie stawia więc jeszcze kwestii o *prawa podstawowe*. Nie pyta o to czy prawo, by uznać je za takie, ma realizować jedynie indykatory formalne, *czy też jego ważność zależy również od nienaruszania pewnych stałych, „wyższych, „naturalnych” standardów*<sup>517</sup>. Nie mniej w połowie V w. przed Chr., w greckiej tragedii, Sofokles, w dziele *Antygona*, jednym z najstarszych świadectw konfliktu między prawami naturalnym a stanowionymawnie sprzeciwia się drugiemu. Czyni to w słowach:

*Nie Zeus to przecież obwieścił to prawo  
Nie wola Diki<sup>518</sup>, podziemnych bóstw siostry.  
A nie mniemałam, by ukaz twój ostry  
Tyle miał wagi i siły w człowieku,  
Aby mógł łamać święte prawa boże,  
Które są wieczne i trwają od wieku ...*<sup>519</sup>

Podobnie, lecz w innym dziele, podnosi ten sam problem, a to w *Królu Edypie*<sup>520</sup>. Mimo to myśl pozostaje odizolowana. Nie kontynuują jej ani greccy filozofowie piszący o prawie, ani mówcy

---

<sup>516</sup> Przedstawiciele myśli greckiej nie używali przymiotnika *pozytywny*. Uznawali natomiast zwrot – *ustawowy*. Pisali go jako *nomós* oznaczającego *ustawę* czyli regulację prawną pochodzenia ludzkiego.

<sup>517</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 40.

<sup>518</sup> Dike to córka Temidy i Zeusa. Grecka bogini sprawiedliwości. Tu w znaczeniu – sprawiedliwość.

<sup>519</sup> Sofokles, *Antygona*, (w:) *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989, tłum. K. Morawski, s. 320 i nn.

<sup>520</sup> Sofokles, *Król Edyp*, tłum. M. Brożek, Wrocław 1973, s. 865 i nn.

występujący przed trybunałami<sup>521</sup>. Nie mniej jednak w cywilizacji greckiej przewija się motyw czegoś co przenika prawo będąc swoistego rodzaju prawidłowością, czy lepiej - naturalną sprawiedliwością.

I o tej sprawiedliwości pisze, już w następnym czasie, Arystoteles. Różnicuje ją jednak na naturalną (*physikón díkaion*) i wynikającą tylko z faktu zapisania jej literą prawa (*nomikon díkaion*). Pisze więc: *Mówiąc o dwóch rodzajach prawa mam na myśli prawo indywidualne i prawo powszechne. Pierwsze jest prawem po części pisanym, po części nie pisanym, ułożonym dla poszczególnych narodów stosownie do ich potrzeb, drugie – powszechnie obowiązującym prawem naturalnym. Istnieje przecież pewne, objawione niejako poczucie indywidualnej sprawiedliwości i niesprawiedliwości, wspólne dla wszystkich ludzi nawet wtedy, gdy nie tworzą oni żadnej wspólnoty i nie tworzą wzajemnych układów. Właśnie to prawo wyjawia Antygona Sofoklesa mówiąc, że czynem sprawiedliwym jest pogrzebanie Polinejkesa mimo zakazu, ponieważ jest to akt sprawiedliwy z natury*<sup>522</sup>.

Niejako w powiązaniu z *nomikon díkaion* wyróżnia też *politikon díkaion*, pojmując ją jako sprawiedliwość rządzącą obywatelami, pod których pojęciem rozumie mieszkańców greckiego *polis*.<sup>523</sup> Objasniał to w ten sposób, że ... *sprawiedliwość polityczna jest bądź przyrodzona, bądź stanowiona. Przyrodzona jest ta, która ma wszędzie ten sam walor, a nie dopiero dzięki czemuś takiemu lub przeciwnemu mniemaniu; stanowiona zaś jest sprawiedliwość, jeśli pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak czy owak, ale*

---

<sup>521</sup> Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 41.

<sup>522</sup> Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, I, 13 (w:) H. Podbielski, *Dzieła wszystkie*, T. 6, Warszawa 2001, s. 353. Zob. także Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* V, 10.

<sup>523</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 41.

skoro raz zostało coś ustanowione, to nie jest już wszystko jedno<sup>524</sup>.

Ta arystotelesowska sprawiedliwość polityczna (*politikon dikaiion*) rządząca *societas* (obywatelami) i obowiązująca w greckim *polis* (mieście – państwie), kształtowała *societas perfecta* (społeczeństwo doskonałe) - suwerenne i niezależne politycznie pochodzące po części z natury, po części z umowy pomiędzy ludźmi. Jak jednak podkreśla się w literaturze przedmiotu, w swej wypowiedzi Stagiryta nie pisze jeszcze o prawie naturalnym występującym w ramach określonego ładu moralnego, lecz o prawie ze świata fizycznego – coś, co nazwalibyśmy prawem tylko w sensie metafizycznym – mianowicie fakt, że ogień pali się w ten sam sposób w Grecji i w Persji. Nie ryzykuje przykładów „naturalnych” reguł w obszarze ludzkiego zachowania. I kiedy mówi nieco dalej w tym samym fragmencie, że „istnieje coś takiego, jak sprawiedliwość naturalna, przyrodzona”, to nazywa tę sprawiedliwość „zmienną” w ten sam sposób, w jaki zmienne są czysto umowne reguły, znów dając przykład natury fizycznej raczej niż moralnej: choć większość ludzi rodzi się praworęcznymi, to mogą się oni stać oburęczni<sup>525</sup>.

Z drugiej jednak strony, z czym zgadzam się w pełni, Arystoteles pisząc o sprawiedliwości, rozumiał ją jako coś co nie jest ani abstrakcją ani ideą. Jest natomiast sprawiedliwością w pełni zmaterializowaną, będącą częścią pewnego porządku prawnego obowiązującego obywateli w greckim *polis*<sup>526</sup>.

W ogóle pojęcie *prawo naturalne* jawi się o wiele później niż pojęcie *sprawiedliwość*. S. Bratkowski pisze o tym tak: *Jeśli*

---

<sup>524</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1134b.

<sup>525</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 41.

<sup>526</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 11.

„prawo naturalne” jako pojęcie pojawi się później (i w różnych zgoła znaczeniach), to poczucie sprawiedliwości ma proveniencję nieporównywalnie starszą. Rzec można - pierwotną. Już Grecję homerycką przenika prawo; to bogowie tej Grecji pilnują sprawiedliwości. W Iliadzie Zeus zsyła straszną burzę, kiedy ludzie łamią prawo - za karę; również w Odysei bogowie w imię swoich boskich obowiązków pilnują, by sprawiedliwości stało się zadość, zaś Zeus na Olimpie przewodniczy radzie bogów jako ... „oświecone sumienie świata”<sup>527</sup>.

To z czym należy się więc zgodzić to fakt, iż Stagiryta nie widział jeszcze w *physikón dikaion* prawa idealnego, stojącego ponad *nomikon dikaion*<sup>528</sup>. Nie pisał więc jeszcze, podobnie jak poprzedzający go sofiści<sup>529</sup>, o choćby najprostszej teorii prawa naturalnego. Ci co prawda reprezentowali tezy zbliżone do przedstawicieli nauki tego prawa, jednak tylko z wielką roztropnością można podjąć, iż mówili o *ius naturale* w dzisiejszym rozumieniu.

---

<sup>527</sup> S. Bratkowski, *Prehistoria poczucia sprawiedliwości. Greckie początki „ius”, Ius et Lex* nr 1/2002, s. 91.

<sup>528</sup> Myśli Arystotelesa przypisywali to między innymi M. Kaser, *Das Römische Privatrecht*, München 1959, s. 30 czy U. Alvarez, *Curso de Derecho Romano*, T. I, Madrid 1955, s. 79.

<sup>529</sup> Ich działalność przypada na V w. przed Chr. Reprezentowali szkołę filozoficzną o orientacji humanistycznej i relatywistycznej. Byli wędrownymi nauczycielami przygotowującymi do życia publicznego poprzez nauczanie retoryki, polityki, filozofii i etyki. Badaniom naukowym nadali kierunek humanistyczny. Przed sofistami filozofia badała przede wszystkim przyrodę. Oni zaś położyli nacisk na człowieka (antropocentryzm filozoficzny) i społeczeństwo. Metody badań oparli na empiryzmie, a nie jak poprzednio na dedukcji. Mieli również inny pogląd na naturę poznania. Uważali, że wiedza może spełnić tylko minimalne wymagania, gdyż umysł ludzki nie może ogarnąć absolutu. Ich pisma nie zachowały się, a poglądy znane są z krytyk Platona czy Arystotelesa. Byli krytykowani za to, że sprzedawali wiedzę (wiedza towarem). Sprzeciwiali się religii i oligarchii i tradycyjnemu systemowi wartości. Twierdzili, że wartość człowieka opiera się na wiedzy a nie na szlachectwie krwi. *Sofista* oznaczał początkowo *uczonego*, z czasem nabierając pejoratywnego znaczenia.

Wydaje się bowiem, że *raczej należałoby powiedzieć, iż można doszukać się u nich pewnego „racjonalizmu” etycznego i prawniczego (co dziś moglibyśmy nazwać ekologią moralną i prawniczą), którego mylenie z etyką i prawem naturalnym we właściwym sensie byłoby nadużyciem. Wystarczy mieć na uwadze, że określenia „naturalny” oraz „natura” nie są przez sofistów pojmowane, nawet w podstawowy sposób, jako powinność, lecz jako rzeczywistość empiryczna, co stoi na przeszkodzie zaliczeniu ich do przedstawicieli naturalizmu prawniczego.*<sup>530</sup>

Niemniej jednak należy wskazać, iż to właśnie główne idee sofistów stanowiły podstawę początkowej myśli Arystotelesa. Oni to bowiem pierwsi rozróżnili pomiędzy *tym co sprawiedliwe z natury (physei dikaion)* a tym, co sprawiedliwe z mocy ustawy (*nomoi dikaion*). Za sprawiedliwe (*dikaion*) przyjęli coś zgodnego z naturą (*physis*), adaptowanego do niej oraz do istniejącego prawa, czyli ustaw rozporządzonych przez ekumene polityczną (*nomos*). Interpretując, sprawiedliwość pojmowali jako swoisty ład niesprzeczny zarówno z naturą, jak i ustawą.

Jednak ich idea sprawiedliwości nie była dość klarownym pojęciem<sup>531</sup>. Widać to wyraźnie na tle analizy prac Arystotelesa. Sofiści bowiem, mimo rozróżnienia pomiędzy tym co sprawiedliwe, a tym co sprawiedliwe z natury, nie precyzowali w sposób ostry tych pojęć i nigdy nie dokonali analizy ich rzeczywistego rozumienia<sup>532</sup>. Interpretując, sofistyczna idea sprawiedliwości, do czasów myśli arystotelesowskiej, utożsamiana była z porządkiem

---

<sup>530</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 33.

<sup>531</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 29.

<sup>532</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 35.

kosmicznym<sup>533</sup>, z niego wypływającym i w nim umiejscowionym. I dopiero idea Arystotelesa ulokowała ją w centrum stosunków międzyludzkich. Jak bowiem pisze J. Hervada, Stagiryta rozwinął ... teorię sprawiedliwości jako równości rzeczy podlegających wymianie i jako proporcji zachowywanej przy ich dystrybucji. Arystoteles pierwszy opisał to, co sprawiedliwe (inaczej prawo), tak jak postrzegano je w sądzie, dokonał rozróżnienia pomiędzy sprawiedliwością w rozumieniu sędziego lub prawnika a sprawiedliwością w moralnym pojęciu czynienia dobra oraz życia według wszystkich cnót. Podsumowując, od Arystotelesa datuje się zwrot od filozofii polityki i moralności w kierunku filozofii prawa w ścisłym sensie oraz przejście od „dike” do „dikaiosyne”<sup>534</sup>.

W rezultacie trzeba przyjąć, iż Arystoteles nie zniekształcił naturalnego sensu sprawiedliwości. Odnosił ją bowiem właśnie do prawa, czym szczególnie podkreślał jego poszanowanie. Określił się poniekąd we frondzie do koncepcji sofistycznych, które relatywizowały stosunek do państwa i jego prawa<sup>535</sup>. Rozumiał sprawiedliwość jako dobro, które jest należne każdemu ponieważ mu przysługuje. Oczywiście, o czym pisałem wcześniej, odnosił tę ideę do porządku panującego w greckim *polis* (mieście-państwie), zaś konkretnie do zamieszkującej go społeczności złożonej z cnotliwych obywateli. Z obserwacji społeczeństwa bowiem wywodził, iż część tego co w nim sprawiedliwe ma swe źródła naturalne, zaś część stanowi rezultat spisania i wprowadzenia w życie ustawy. W *Etyce Nikomachejskiej* pisał więc, że sprawiedliwe z natury jest

---

<sup>533</sup> Sofoklesowska *Dike* jako bogini sprawiedliwości. Utożsamiana przez sofistów z ideą wprowadzającą porządek w kosmosie. Później rozumiana jako *logos*, który oznaczał rozum tkwiący we wszechświecie.

<sup>534</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 35.

<sup>535</sup> S. Bratkowski, *Prehistoria poczucia sprawiedliwości. Greckie początki „ius”*, s. 89.

to co wszędzie ma tę samą moc i nie wywodzi się z postanowień człowieka, zaś to co sprawiedliwe z mocy prawa, jest tym co było obojętne nim przestało takim być na mocy spisanej ustawy<sup>536</sup>.

Gdzie w tym kontekście należy poszukiwać arystotelesowskiej idei prawa naturalnego? Trzeba pamiętać, iż swoją koncepcję prawa natury oparł na teleologicznej idei wszechświata, za punkt wyjścia przyjmując związek natury człowieka z jego naturalnymi celami. Z tej składającej się z psyche i ciała natury wyprowadził zarówno zasady prawa naturalnego, jak i normy prawa stanowionego.

Prawo stanowione w jego ujęciu było nakazem rozumu. Podobnie widział prawo naturalne, choć nigdy go nie zdefiniował. I jedno, i drugie nazywał środkiem do celu więc do zapewnienia szczęścia osobie ludzkiej<sup>537</sup>. Między tymi dwoma rodzajami prawa widział jednak różnice. Pierwsze dotyczyły zakresu ich obowiązywania. Prawo naturalne określał jako regulujące postępowanie wszystkich ludzi, natomiast prawo stanowione odnosił tylko do stosunków między ludźmi wolnymi, równymi i pełnoprawnymi<sup>538</sup>. Widział różnice także w istocie obu praw. Istotą prawa naturalnego była jego zdaniem konkretność, zaś prawa stanowionego - ogólność. Pierwsze służyło człowiekowi w jego dążeniu do szczęścia, zgodnie z jego naturą, która posiada zdolność do rozróżniania dobra i zła oraz sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Prawo

---

<sup>536</sup> Arystoteles, *Retoryka*, 1134b, (V, c. 7).

<sup>537</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 13.

<sup>538</sup> Arystoteles przyznawał, że wszyscy ludzie rodzą się wolni z natury. Problemem było więc dla niego usprawiedliwienie instytucji niewolnictwa uważanej za naturalną konsekwencję pojmania na wojnie. Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1.4-5.

stanowione zaś składało się z abstrakcyjnych norm adresowanych do określonego kręgu ludzi, których Arystoteles uznawał za *lepszyc i silniejszych*<sup>539</sup>.

Inne *differentia specifica*, o których pisał Stagiryta, to fakt, że prawo natury nie powstało z zamierzenia prawodawcy. Nie zostało także spisane - w odróżnieniu od prawa stanowionego - bowiem jego nakazy tkwią w rozumnej naturze człowieka. Prawo naturalne jest nadto bezczasowe, inwariantne i powszechne. Różnica między obu prawami zaznacza się również w materii ich mocy obowiązującej, zaś miarą mocy wiążącej każdego prawa jest przestrzeganie zakazów i nakazów, czyli zasad sprawiedliwości. Konsekwentnością tego założenia było arystotelesowskie twierdzenie, że za nieprzestrzeganie norm obu praw ponosi się odnośne sankcje. W przypadku prawa naturalnego karą jest pozbawienie człowieka szczęścia, więc najważniejszego dobra. W przypadku prawa stanowionego państwo wymierza za określone przestępstwa właściwą admonicję. W związku z tym Arystoteles podkreślał, iż dolegliwości prawa naturalnego wydają się zatem dotkliwsze osobie ludzkiej niż konsekwencje wynikające z naruszenia prawa stanowionego<sup>540</sup>.

W konsekwencji, jedynym założeniem jaki odniósł Arystoteles do idei prawa naturalnego, było, iż *jest nią ta rzecz, która w stosunku między dwoma różnymi podmiotami należy się jednemu od drugiego w oparciu o zasadę równości lub proporcji, która stanowi naturalną miarę rzeczy, nie zaś ze względu na ludzkie ustalenia lub konwencje*<sup>541</sup>. Egzemplifikacją takiego postrzegania

---

<sup>539</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 14.

<sup>540</sup> Tamże, s. 14.

<sup>541</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 40 i nn.

prawa naturalnego był podtrzymany w prawnej kulturze greckiej pewien krąg zachowań skuteczny pierwotnym ciągiem praw i obowiązków, aczkolwiek nie wymagający nieważności pozostającego w kontradycji prawa pozytywnego<sup>542</sup>. Taka była między innymi relacja rodzinna skutkująca obowiązkiem dzieci wobec rodziców ich utrzymywania i urządzenia im pogrzebu<sup>543</sup>. Bardziej jurydyczny charakter miały natomiast prawa do dziedziczenia pozat testamentowego przypisywane naturalnym okolicznościom wynikającym z relacji pokrewieństwa<sup>544</sup>.

Warto wiedzieć, że obok sprawiedliwości, Arystoteles poświęcił swoje badania także *słuszności*, którą w swoim języku określał jako *epikeia*. Nie widział różnicy między obiema instytucjami w sensie ogólnym (rodzajowo), zaś inaczej wedle prawa. Tutaj twierdził, że słuszność jest czymś w rodzaju detalu korektywnego wobec legalnej sprawiedliwości. Ta bowiem nie jest w stanie zapewnić doskonale sprawiedliwego potraktowania każdego możliwego przypadku. Pisał więc, że *jeśli ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą, by tam gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak, orzekając tak, jakby ustawodawca sam orzekł, gdyby był przy tym obecny, i jakby sam postanowił był, gdyby był z góry znał dany wypadek*<sup>545</sup>. Interpretując, słuszność znajduje zastosowanie nie w postaci zmiany prawa w ogólności, lecz jako podjęcie uchwały naginającej jego zastosowanie w danym przypadku<sup>546</sup>.

---

<sup>542</sup> Zob. J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks* (w:) *Introduction*, Scientia Verlag, Aalen 1977, s. 59 i nn.

<sup>543</sup> J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, s. 60.

<sup>544</sup> Tamże, s. 62.

<sup>545</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 5.10.5.

<sup>546</sup> Arystoteles, *Retoryka*, I.13.19.

Można by tu pokusić się o twierdzenie, iż słuszność była w teorii Arystotelesa czymś na kształt elementu koniecznego w okoliczności występowania luk prawnych w dzisiejszej jurysprudencji.

Wczesną ideę prawa naturalnego rozwijali - po sofistach i Arystotelesie - stoicy<sup>547</sup>. Filozofia stoicka wyjaśniła - choć podobnie w niedoskonały sposób co Arystoteles - podstawy teoretyczne prawa naturalnego. Wskazała na istnienie relacji, a wręcz utożsamiała prawo naturalne z nakazem prawego rozumu (*naturalis ratio*) oraz nakreśliła związek ustawy naturalnej z boskim porządkiem, który nazywany był *logos*. Był on dla stoików panteistycznym wyrazem i wymiarem rozumu uniwersalnego z jednej strony, zaś z drugiej, uznanie go za taki, prowadziło do zaprzeczenia ludzkiej wolności i błędów w różnicowaniu boskiej podstawy tego co naturalne od prawa naturalnego<sup>548</sup>.

Stoicy odnosili się w swojej filozofii także do idei poczucie sprawiedliwości. Lecz w przeciwieństwie do Arystotelesa, utożsamili ją w sposób ostateczny, z ideą prawa naturalnego jako źródłem boskich rozkazów<sup>549</sup>.

Filozofia stoicka uznawała prawo naturalne za oznakę praw natury występującą w samym tylko człowieku<sup>550</sup>. W związku

---

<sup>547</sup> Stoicyzm był kierunkiem filozoficznym zapoczątkowanym w III w. przed Chr. w Atenach. Prekursorem tego kierunku był Zenon z Kition. Ostateczną formę filozoficzną nadał stoicyzmowi Chryzyp. Stoicyzm odżył w nowej formie, trwając przez cały okres starożytności, za nauką Justusa Lipsiusa. Podstawą filozofii stoickiej był mędrzec żyjący w zgodzie z naturą i kierujący się rozumem.

<sup>548</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 43.

<sup>549</sup> Można też przyjąć, iż myśl stoicka na powrót zaczęła skłaniać się ku dawnej *Dike* - *Sprawiedliwości* rozumianej już jednak w sposób indywidualny, poprzez myśl własną, która pozwala osobie ludzkiej zbliżyć się do właściwego źródła cnoty. Zob. S. Bratkowski, *Prehistoria poczucia sprawiedliwości. Greckie początki „ius”*, s. 103.

<sup>550</sup> Stoicy rozumieli to w ten sposób: odpowiednikiem boskiego *logosu* był *prawny rozum* człowieka (prawo moralne), poprzez który żyje on w zgodzie z naturą. Inaczej, skoro świat jest uporządkowany przez boski porządek, to

z tym podjęli za oczywistą zgodność praw naturalnych z nakazami prawa naturalnego. Podobnie rozumieli relację zachodzącą pomiędzy prawami naturalnym a stanowionym. Jednocześnie podjęli założenie, iż prawo stanowione jest zawisłe prawu naturalnemu. Nie podważali jednak autorytetu prawa pochodzącego od państwa, pod warunkiem zgodności jego norm z dyktatami prawa naturalnego<sup>551</sup>. Wyjaśnić bowiem trzeba, że myśl stoicka uznawała prawo stanowione za konsekwentne wobec prawa naturalnego. Ono bowiem istniało jeszcze w przedpaństwowym stanie natury, sankcjonując pierwotne idee równości, honoru i braterstwa<sup>552</sup>. Stawiali więc postulat, że prawo stanowione jest związane z prawem naturalnym jako pierwotnym wobec niego<sup>553</sup>.

Jak słusznie pisze M. Maciejewski, *z doktryny stoicyzmu wynika, że prawo stanowione powinno być niczym innym jak ograniczoną czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacją prawa naturalnego. Między tymi dwoma rodzajami prawa istnieją natomiast różnice w dziedzinie źródeł, zasięgu obowiązywania i sankcji*<sup>554</sup>. I dalej, ... *za cechę prawa stanowionego – znamienne tylko dla niego – twórcy omawianego kierunku filozoficznego uważali jego pisemną formę. Znajomość prawa naturalnego wywodzili oni natomiast z rozumowych umiejętności człowieka, który samodzielnie powinien móc odczytać nakazy tego prawa*<sup>555</sup>.

---

porządek ludzki musi polegać na działaniu zgodnym z jego naturą. Zob. E. Galán, *Ius naturae*, Madrid 1954, s. 12 i nn.

<sup>551</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 15.

<sup>552</sup> Tamże, s. 15.

<sup>553</sup> W opinii czołowych stoików norma prawa stanowionego niezgodna z prawem naturalnym nie zasługiwała na miano prawa.

<sup>554</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 16.

<sup>555</sup> Tamże, s. 16.

Konsekwencją nieodczytania czy też złego interpretowania praw była sankcja. Według stoików - w przypadku *ius naturale* - prawo admonicji spoczywało w samej naturze, zaś w przypadku prawa stanowionego - w arbitralnej woli legislatywy. Wzorujący się na tej myśli juryści rzymscy wprowadzili później pojęcie natury rzeczy (*rerum natura*), zaś z niej wysnuli normy prawne adekwatne dla określonych stosunków jurystycznych (*ratio naturalis*)<sup>556</sup>.

Rzymskim filozofem i jurystą pozostającym pod wpływem myśli stoickiej był Cynceron. Napisał on traktat *O prawach (De legibus)*, który był jednak reprezentatywny bardziej dla filozofii polityki<sup>557</sup> niż filozofii prawa. Prawo zaś rozumiał jako odrębną dziedzinę filozoficzną, której principia opierał o inferencję etyczną takich idei jak sprawiedliwość, godność, równość i wolność. Jego refleksja koncentruje się na praprzyczynie, definicji i istocie prawa<sup>558</sup> będąc odbiciem stoickiej refleksji nad prawem<sup>559</sup>.

We wspomnianym dziele pisał więc: ... *prawo to włączona w naturalny porządek najwyższa mądrość, która nakazuje co należy czynić, i zabrania działań sprzecznych z owymi wskazaniem. Ta mądrość trwale zintegrowana z ludzkim sposobem myślenia stanowi prawo. A więc ... prawo jest równoznaczne z roztropnością zdolną nakazać właściwe postępowanie i zabronić błędnych czynków*<sup>560</sup>.

---

<sup>556</sup> Tamże, s. 17.

<sup>557</sup> W znaczeniu jakie nadawano polityce w filozofii starożytnej. Podobnie rozumiał ją Arystoteles, o czym w I rozdziale pracy. Zob. także Cyncero, *O prawach*, I, 4-5, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 54.

<sup>558</sup> Szeroko stosunek Cyncerona do prawa opisuje R. Harder, K. Schriften, *Zu Cinceros Rechtsphilosophie De legibus*, München 1960, s. 400.

<sup>559</sup> A. Nawrocka, *Szczęście a prawo w filozofii M.T. Cyncerona*, *Studia Philosophiae Christianae*, ATK, 30(1994)1, s. 38.

<sup>560</sup> Cyncero, *O prawach*, I, 6, 18-19.

Dla Arpinaty źródłem prawa jest natura dostępna każdej osobie ludzkiej dzięki posiadanemu rozumowi. Prawo to zaś porządkuje ludzkie zachowania, bowiem zakorzenione jest w istocie boskiej. Dlatego pisał, że *prawo trzeba zatem wywodzić nie tyle z edyktów pretorskich, jak to dziś czyni większość zainteresowanych, ani z dwunastu tablic niczym nasi poprzednicy, tylko z filozoficznej głębi*<sup>561</sup>. Interpretując, uniwersalna podstawa prawa, rozumiana przez Cyncerona jako jego natura, tkwi w naturze człowieka. Dlatego też punktem wyjścia do poznania prawa nie jest prawo pozytywne, lecz prawo tkwiące w rozumie naturalnym. Dlatego w *O prawach* pisał: *Z prawa naturalnego powinno się wywodzić prawo stanowione. To pierwsze jest bowiem samodzielną siłą, mądrością i rozsądkiem mądrego człowieka, kryterium prawości i bezprawia ... Prawo stanowione wywodzimy od tamtych szczytnych zasad, powstałych całe stulecia przed wszelkimi pisanymi systemami prawnymi, na długo przed ustanowieniem państwa*<sup>562</sup>. Dalej zaś, *... Istniał już bowiem rozum wynikający z natury wszechrzeczy, który skłaniał do prawych uczynków, a odwodził od zła. Jego przestrogi stały się prawem nie wówczas, gdy je spisano, lecz w momencie powstania; a zrodziły się wraz z boską myślą. Pierwszym więc i najprawdziwszym prawem z mocą nakazu i zakazu jest poczucie sprawiedliwości Jowisza Najwyższego*<sup>563</sup>.

Widać więc wyraźnie różnicę między pojmowaniem prawa naturalnego przez sofistów i Arystotelesa, a stoików i Cyncerona.

---

<sup>561</sup> Cyncero, *O prawach*, I, 5. Zob. także K. Wroczyński, *O podstawie pozytywistycznej w filozofii prawa* (w:) *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowskiego, Lublin 1994, 172 i nn.

<sup>562</sup> Cyncero, *O prawach*, I, 5. Zob. też K. Wroczyński, K. Stępień, *O wybranych problemach filozofii prawa*, *Człowiek w kulturze* 8/1997, s. 198.

<sup>563</sup> Cyncero, *O prawach*, II, 4.10.

Ci ostatni bowiem, zaś w szczególności Arpinata, uznał i określił, że prymarnym i pierwotnym jest prawo boskie, które jest prawem wiecznym i wyrażającym koncepcję rozumnej boskiej mądrości<sup>564</sup>.

W konsekwencji Cyncero głosi tezę stoicką, że prawo nie zaistniało na drodze konwencji, lecz opiera się na rozumie, który jest wrodzony wszystkim ludziom i dany od Boga. Z owego najwyższego przyrodzonego prawa wywodzi się prawo stanowione<sup>565</sup>. Wymienione już przeze mnie *ratio* – rozum, jest czynnikiem porządkującym procesy i zjawiska wspólne dla Boga i ludzi. Arpinata pisze o nim jako o prymarnym rodzaju więzi łączącym Boga z człowiekiem i światem<sup>566</sup>. Konstytutywnym prawem, będącym władcą powszechnym<sup>567</sup>, a zarazem obejmującym całą ludzkość jest prawo natury, pozostające wiecznym i niezmiennym<sup>568</sup>. Czynne wśród ludzi wywodzi się od prawa natury i powinno stać się naczelną zasadą postępowania człowieka<sup>569</sup>.

Reasumując, Cyncero dowiódł, że *...istnieje prawdziwe prawo, prawy rozum zgodny z naturą, obecne w nas wszystkich, stałe i wieczne, które nakazując skłania do dobrego, a zakazując odwodzi od złego ... Prawa tego nie da się znieść, ani nie jest godziwym częściowo je uchylić, ani możliwym całkowicie derogować, ani nie możemy wyłączyć się spod mocy tego prawa ... ani nie musimy szukać jego interpretatora ... w Rzymie jest takie samo*

---

<sup>564</sup> B. Wiśniewski, *Le probleme de la loi naturelle dans le de legibus de Ciceron*, Les Etudes Classiques, T. LX (1992) s. 129, (w:) A. Nawrocka, *Szczęście a prawo w filozofii M.T. Cyncerona*, s. 40.

<sup>565</sup> Cyncero, *O prawach*, I, 6.19.

<sup>566</sup> Cyncero, *O prawach* I, 7, 22.

<sup>567</sup> Cyncero, *Republika*, vol.2, III.22.33, (w:) A. Nawrocka, *Szczęście a prawo w filozofii M.T. Cyncerona*, s. 39.

<sup>568</sup> Cyncero, *O prawach*, II, 4.10.

<sup>569</sup> Cyncero, *O prawach*, I, 6.18.

*jak w Atenach, dziś takie samo jak jutro; wszystkie narody wszystkich czasów podlegają temu wiecznemu i niezmiennemu prawu, a jedynymi mędrkami, którzy mogą je dyktować i panami wszystkich są bogowie, oni wyłącznie tworzą, nadają i interpretują to prawo, a kto go nie będzie przestrzegał wyrzeknie się samego Boga i odrzuci swą naturę człowieka, a przez to poniesie najwyższą szkodę, choć może uchylić się od innych kar*<sup>570</sup>. Warto na koniec zwrócić uwagę, iż Cyncero, podobnie do myśli stoickiej, przyznaje, że prawo admonicji za nieprzestrzeganie norm naturalnych należy do samej natury. U Arpinaty jest to zaprzeczenie samemu sobie i odrzucenie swej ludzkiej natury – wyrzeczenie się Boga.

Trzeba jednak pamiętać, iż w okresie rzymskiej jurysprudencji teoria prawa naturalnego, formułowana zarazem przez rzymskich filozofów i jurystów<sup>571</sup>, w obu środowiskach posiadała rozróżnialne znaczenie. Inaczej więc rozumiał ją i przedstawiał Cyncero jako filozof, a zgoła odrębnego znaczenia nadawał jej jako obrońca sądowy i polityk<sup>572</sup>. Tak więc dla jurystów rzymskich prawo ogólnie rozumiane było jako przyczyna ładu i dyscypliny, kształtowane w sposób długotrwały i systematyczny. Jego początkowa, dogmatyczna i heteronomiczna natura, oddana protekcjonizmowi bogów, z czasem przekształciła się w normy oparte o zasady moralne<sup>573</sup>. W rezultacie

---

<sup>570</sup> Cynceron, *De republica*, III, 2 (w:) J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 44. Pisał o tym także chrześcijański eseista Laktancjusz, żyjący w latach 250 – 317 po Chr. W swoim dziele *Divinae institutiones* nazwał cynceroński opis prawa Bożego *niemal boskim*.

<sup>571</sup> Jednym z nich był Seneka. Co prawda jego sformułowania i głoszone idee odcisnęły korzystne piętno na rzymskich jurystach i pozostawiły trwałe ślady w rzymskiej nauce prawa, jednak w kwestii idei prawa naturalnego wypowiedział się na tyle marginalnie, że można to uznać jedynie za świadectwo trwałości i rozciągłości tej idei.

<sup>572</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 79-80. Zob. także K. Wroczyński, *O podstawie pozytywistycznej w filozofii prawa*, s. 172.

<sup>573</sup> Zob. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, 20 i nn.

tak ukształtowanego prawa, rzymscy juryści uczynili z niego sztukę odróżniania tego co sprawiedliwe od tego co niesprawiedliwe (*iusti atque iniusti scientia*). Cycero pisał o tym w ten sposób: *Wiadomo, że (prawo) powstało dla dobra obywateli oraz dla zachowania państw, a także z myślą o bezpiecznym, spokojnym i szczęśliwym życiu ogółu ludności. Pierwsi prawodawcy wydający swe rozporządzenia, przekonali ziomków, że przygotowują i zatwierdzą ustawy, których przyjęcie i stosowanie umożliwi pomyślną i uczciwą egzystencję. Zasady w ten sposób ułożone i usankcjonowane nazwano, rzecz jasna, prawem. Na tej podstawie można wnioskować, że gdy sprawcy wbrew poczynionym obietnicom i własnym zapewnieniom ustanawiają dla ludności nakazy niesprawiedliwe i zgubne, wprowadzają w życie reguły, którym nie przysługuje miano praw<sup>574</sup>. Myśl ta stanowi, zdawałoby się zwykły zarzut nieważności norm niegodziwych. Nie jest to jednak zarzut egzoteryczny, typowo adwokacki (obrończy), bowiem łatwo dostrzec w nim wydźwięk inkryminacji norm naruszających prawo wyższe. Potwierdza to literatura przedmiotu, gdzie można spotkać opinie, iż wypowiedź ta ... to przede wszystkim przedstawienie prawa naturalnego przez Cyncerona, które reprezentowało stanowisko stoików, (było istotne) dla takich chrześcijan jak Laktancjusz i Ambroży i wpłynęło tak silnie na wieki średnie ... Ambroży i Augustyn wzięli prawo naturalne od Cyncerona, ochrzcili je i przekazali do zachowania Kościołowi<sup>575</sup>.*

Dla porządku trzeba wyjaśnić terminologię jakiej używali rzymscy juryści przy odwoływaniu się do prawa naturalnego. Nie była ona jednolita. I tak, przede wszystkim używali zwrotu *ius*

---

<sup>574</sup> Cynceron, *O prawach*, II, 5.11.

<sup>575</sup> G. Watson, *The Natural Law and Stoicism*, (w:) A. Long, *Problems in Stoicism*, London 1971, s. 228 i nn.

*commune*, rozumiejąc przez to prawo powszechne. Dalej był to *ius gentium*, a więc prawo narodów. I wreszcie *ius naturale* - prawo naturalne. Terminy te początkowo oznaczały prawo stosowane wobec cudzoziemców. Były przeciwieństwem *ius civile*, którego normy, w państwie o charakterze wielonarodowym, regulowały życie obywateli rzymskich (*civis, cives*). *Ius civile* było zatem prawem uprzywilejowanych mieszkańców państwa, będących jego gospodarzami<sup>576</sup>. Używano ponadto jeszcze dwóch wyrażeń, a mianowicie *ratio naturalis*, oznaczającego rozum naturalny oraz *aequitas naturalis* – naturalna słusność. Za pomocą tych wyrażeń określano prawo naturalne jako czynnik brany pod uwagę przy interpretacji prawa<sup>577</sup>.

Na tle tych wyliczeń nasuwa się jeden wniosek. A mianowicie taki, że prawo rzymskie niemal w każdym przypadku używając formy *ius naturale*, rozumiało coś zupełnie innego niż cycerońskie pojęcie prawa wyższego. Kiedy więc pisali o prawie naturalnym *leżącym u podstaw pewnej reguły lub instytucji, pisali nie o prawie lub rozumie Boga, lecz o naturze rzeczy na ziemi, rzeczy takich jakimi one są, rzeczy, wobec których zdrowy rozsądek, fakty z życia, istota stosunków zawodowych itd. „naturalnie” nasuwają odpowiednie podejście prawne*<sup>578</sup>. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy poszukiwać zapewne w tym, iż „naturalne” dla nich było nie tylko to, co wynikało z fizycznych cech człowieka lub rzeczy, ale także to, co w ramach tego systemu wy-

---

<sup>576</sup> Oznaczało początkowo całe prawo obywateli rzymskich, a więc publiczne i prywatne. Od II w. przed Chr. datowała się jednak tendencja do oznaczania tym terminem tylko prawa prywatnego. Było najstarszym i podstawowym zespołem norm prawnych rzymskiego prawa prywatnego, nacechowanego formalizmem i surowością. Zob. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, s. 60.

<sup>577</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 49.

<sup>578</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 81-82.

dawało się wpasowywać w normalny i rozsądny porządek ludzkich zajęć i z tego powodu nie potrzebowało żadnego dalszego dowodu<sup>579</sup>.

Jednak obowiązujące obywateli rzymskich w stosunkach wzajemnych *ius civile*, a równocześnie respektowanie przez Rzym praw podbitych narodów i stosowanie go wobec ich obywateli, stworzyło lukę prawną. Był nią brak trzeciej kategorii stosunków prawnych, a to takich, które zachodziłyby pomiędzy osobami niebędącymi obywatelami rzymskimi oraz pomiędzy nimi a obywatelami rzymskimi. Dla zapełnienia tej luki sięgnięto po normy, które uznawano za koincydencyjne wszystkim i dla wszystkich, a jednocześnie odpowiadające powszechnemu poczuciu prawa. Określano je jako prawo powszechne, prawo narodów lub prawo naturalne. Jak więc słusznie pisze J. Hervada ... *zatem prawo naturalne rozumiano jako prawo obowiązujące, część żywego prawa, stosowanego na co dzień we wszystkich rodzajach stosunków pomiędzy jednostkami*<sup>580</sup>. O tak pojętym *ius naturale* pisał Gajus<sup>581</sup> uznając, że ... *wszystkie ludy, które rządzą się ustawami i zwyczajami, posługują się częściowo prawem własnym, częściowo prawem wspólnym wszystkim ludom. To bowiem prawo, które każdy lud ustanowił dla siebie, jest jego własnym prawem i zwie się „ius civile” jako własne prawo obywateli; to natomiast, które wrodzony rozsądek ustanowił pomiędzy wszystkimi*

---

<sup>579</sup> E. Levy, *Natural Law in Roman Thought, Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 15 (1949), s. 7 (w:) J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 82.

<sup>580</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 50.

<sup>581</sup> Żył w II w. po Chr. Był rzymskim jurystą znanym głównie jako autor *Gai Institutiones* - Instytucji Gajusza. Napisał też *Libri ex Q. Mucio* oraz *De verborum significatione* i liczne komentarze, jak choćby komentarz do *Ustawy XII Tablic*. Mimo, iż nie był za życia znany w środowisku jurystów rzymskich, po jego śmierci, wiele fragmentów jego komentarzy i monografii weszło w skład *Digestów*, a jego *Instytucje* posłużyły za podstawę dla uzupełnionych *Instytucji Justyniana*.

ludźmi, jest jednakowo przestrzegane przez wszystkie ludy i zwie się „*ius gentium*”, jako prawo, którym posługują się wszystkie narody. Przeto i lud rzymski posługuje się prawem własnym, a częściowo prawem wspólnym wszystkim ludziom<sup>582</sup>.

Cytując Gajusa nie sposób pominąć innych wypowiedzi na temat *ius naturale*. Uznawał on więc pierwszeństwo prawa naturalnego nad prawem cywilnym, wywodząc ten fakt ze starszeństwa, gdyż *ius naturale* powstało razem z rodzajem ludzkim<sup>583</sup>. W innym miejscu pisze, że *ius naturale* nie może zostać zniesione przez *ius civile*, bowiem *nie ulega wątpliwości, że zobowiązania do świadczeń naturalnych nie wygasają na skutek „capitis diminutio”, ponieważ prawo cywilne nie może uchylać praw naturalnych, zatem roszczenie posagowe utrzyma się również po „capitis diminutio”, ponieważ dotyczy tego co dobre i słuszne*<sup>584</sup>. I jeszcze gdzie indziej, ... *Prawo cywilne może znosić i zmieniać inne prawa cywilne, ale nie prawo naturalne.*<sup>585</sup> I ta kluczowa myśl szkoły Gajusa, brzmiąca w języku łacińskim *Civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest*, dowodzi rozumienia istnienia w prawie rzymskim, obok prawa pozytywnego, stanowionego przez każdy naród, także prawa naturalnego ustanowionego przez *naturalis ratio*.

Dokonaniem rzymskich prawników w sferze *ius naturale* nie było spisanie tego pojęcia, nadanie mu formy definicji, a włączenie do działań na polu swej zawodowej jurystyki. Polegało to między innymi na aplikowaniu jako kryterium wykładni prawa oraz stworzenia zeń specyficznego drogowskazu w kwerendzie

---

<sup>582</sup> A. Tarwacka, *O sprawiedliwości i prawie: 1 tytuł 1 księgi Digestów: tekst-tłumaczenie-komentarz*, Zeszyty Prawnicze 3/2, 2003, s. 363.

<sup>583</sup> *Digesta*, 41, I 1.

<sup>584</sup> *Digesta*, 4, 5, 8.

<sup>585</sup> *Institucje*, I, 158.

sprawiedliwych rozwiązań spornych casusów prawnych. To zaś, w połączeniu z wcześniejszą tradycją grecką i jej filozofią stoicką, pozwoliło na budowę koncepcji prawa naturalnego dostępnego osobie ludzkiej dzięki rozumowi<sup>586</sup>.

Tak silny fundament położony pod tworzącą się filozofię chrześcijańską, spowodował w rezultacie jej powstania, połączenie podstawowych przekonań opartych na nauce Chrystusa i Jego Apostołów z nauczaniem przyjętym od stoików. Jedynym, ale bodaj najistotniejszym problemem jaki się wówczas jawił była koncepcja pojmowania Boga i jego relacji z dziełem stworzenia<sup>587</sup>.

Bóg kultury grecko-rzymskiej był abstrakcją pogańską złożoną z wielu bóstw plemiennych czy przejmowanych, jak w przypadku cywilizacji starożytnego Rzymu, od ludów podbitych w imię *Pax Romana*. Natomiast Bóg kultury chrześcijańskiej, to imienna Osoba wchodząca w relację ze swoim stworzeniem – człowiekiem. Bóg mający Syna, który ofiaruje swe życie za grzech stworzonych przez Ojca ludzi. I wreszcie Bóg, który fizycznie przekazuje prawo fundamentalne swojemu ludowi w formie zapisanego Jego ręką Dekalogu. Ujęcie tego w jedną przyczynę skutkowało wprowadzeniem do chrześcijańskiej idei prawa naturalnego istotnych, nieistniejących w filozofii stoików, pojęć. Pierwszym było sformułowanie wyobrażenia osoby ludzkiej, istotnego dla właściwego zrozumienia *ius naturale*, a w następstwie wskazanie na jej szczególną godność. Zaowocowało to możliwością zrozumienia wielu rozwiązań składających się na ideę prawa naturalnego, które pozostawały niewyjaśnione jeszcze w stoickiej filozofii grecko-rzymskiej<sup>588</sup>.

---

<sup>586</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*. s. 54.

<sup>587</sup> Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 123.

<sup>588</sup> Por. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 54.

W tym kontekście nasuwa się pytanie o związek między wspomnianym już niejednokrotnie Dekalogiem a prawem naturalnym? A w związku z tym dlaczego Dekalog nie zaś całość Ksiąg Natchnionych składających się na Stary Testament, zatem Słowo Boże objawione i przekazane ludziom przed nadejściem Chrystusa? Uważam bowiem, iż część norm tworzących kręgosłup prawa Starego Testamentu reguluje życie polityczno-religijne Narodu Wybranego, część zaś to normy naturalnej moralności, a zatem prawa naturalnego. Najistotniejsze z nich, dające najlepsze uzasadnienie podstaw tego prawa, zawarte są w Dekalogu. Tworzące go principia zostały przedstawione i ujęte w wysoce zaawansowany i najdoskonalszy system, to zaś, jak pisałem, wyróżnia go na tle norm prawnych współczesnych mu cywilizacji. Trzeba jednak zapamiętać, iż Dziesięć Przykazań nie jest zbiorem norm, które pojawiły się tylko w kulturze judeochrześcijańskiej. Prawa te bowiem, o czym pisałem, odnajdujemy w różnych dziedzictwach kulturowych świata starożytnego jak choćby w Babilonii, Egipcie czy Asyrii. Co prawda nie można mówić o ich bliźniaczych ujęciach, jednak z całą pewnością o duchowej kognacji ze względu na ich godziwy moralnie sens. Rozumieć je trzeba między innymi jako słuszne regulatory życia społecznego niosące pewność realizacji szeroko pojmowanego dobra koincydencyjnego ówczesnych społeczeństw. Mają one bowiem na względzie uniwersalną realizację dobra osoby ludzkiej. Z tego też względu należy je widzieć i pojmować jako właściwą kodyfikację prawa naturalnego, czyli jego przekład na język konkretnego działania, konkretnej powinności<sup>589</sup>. Normy te, stanowiące precedens cywilizacyjny, są wyra-

---

<sup>589</sup> A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne, Człowiek w kulturze*, 1994 nr 3, s. 134.

zem inferencji ogólnoludzkiego doświadczenia i poznania stanowiąc źródło przypisanej człowiekowi mądrości<sup>590</sup>. Idąc za myślą J. Hervady, można powiedzieć, że treść prawa naturalnego została podsumowana i zawarta w Dekalogu, szczególnie w przykazaniach od czwartego do ósmego, rozumianych nie tylko dosłownie, lecz również w szerszym, pełnym znaczeniu<sup>591</sup>. Podobnie A. Maryniarczyk, który rozważa Dekalog w świetle prawa naturalnego w następujący sposób: *I tak pierwsze trzy przykazania określają pole powinności dla zabezpieczenia prawa do poznania właściwego dobra wspólnego, którym jest Bóg jako Absolutna Prawda, Dobro i Piękno, jako ostateczny cel i motyw działania osobowego. Kolejne przykazanie (czwarte) wskazując na drugiego człowieka jako także osobę, która jest „czci godna”, określa pole powinności odpowiedniego działania w stosunku do innych osób. Przykazanie piąte określa powinność w stosunku do wartości witalnych, instytucjonalnych i przedmiotowych. I tak wskazuje na niezbywalną wartość ludzkiego życia w szczególności, a szóste - życia rodzinnego. Siódme, ósme, dziewiąte i dziesiąte określają dziedzinę powinności działania lub nie-działania wobec dobra prywatnego jako podstawy życia godziwego i godziwej ludzkiej egzystencji. Człowiek bowiem potrzebuje rzeczy jako środków do życia - przypomina Papież Jan Paweł II komentując Dekalog. „Człowiek ma do tego prawo, a nawet moralny obowiązek wytwarzania nowych dóbr dla siebie i dla drugich tak, aby całe społeczeństwo stało się zasobniejsze, aby mogło bytować w sposób bardziej godny ludzkich istot”<sup>592</sup>.*

---

<sup>590</sup> A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, s. 134.

<sup>591</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 60-61.

<sup>592</sup> A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, s. 160.

Poczęte uwagi odnoszą się również Nowego Testamentu. W przedmiotowym zakresie wydają się to potwierdzać słowa wypowiedziane przez Chrystusa: *nie przyszedłem na świat po to, aby znieść Prawo, lecz je wypełnić*<sup>593</sup>. Konsekwencją jest nauczanie, iż źródłem prawa jest życie zgodne z Dekalogiem, którego treść zostaje sprowadzona do dwóch zasadniczych nowotestamentalnych wskazań – miłości Boga i bliźniego<sup>594</sup>. *W ten sposób prawo naturalne, streszczone w Dekalogu, pozostaje podstawą moralności, ... Jednocześnie ... nie jest tylko prawem natury, lecz również prawem Boga. Wskutek tego prawo naturalne powinno mieć pierwszeństwo nad prawem pozytywnym, kiedy to ostanie sprzeciwia się temu pierwszemu: należy bowiem być posłusznym bardziej Bogu niż ludziom*<sup>595</sup>.

Warto iść tutaj za myślą J. Hervady, który wskazuje wyrażenie biblijne odniesienia do norm prawa naturalnego. Pierwszym z nich jest - *czyńcie to ... co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili*<sup>596</sup>. Drugie to wskazanie jedności i nierozzerwalności więzi małżeńskiej wzorowanej na akcie stworzenia więc więzi między Stwórcą a człowiekiem, z którego wynikają prawa i obowiązki<sup>597</sup>. Prawa i obowiązki wynikały też z kolejnego odniesienia do norm prawa naturalnego, a to ze zgodności i uwagi wobec prawodawcy<sup>598</sup>.

---

<sup>593</sup> Mt 5, 17.

<sup>594</sup> Zob. choćby Mt 22, 34-40.

<sup>595</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 70. Zob. także Dz. 4, 19-20; 5, 29.

<sup>596</sup> Mt 7, 12.

<sup>597</sup> 1 Kor 7, 1-5.

<sup>598</sup> 1 P 2, 13-14. Także Rz 13, 1-7.

Najważniejszym jednak spośród wszystkich nowotestamentalnych odniesień do prawa naturalnego jest podniesienie godności człowieka stworzonego, co wynika już z nauki Starego Testamentu, na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek nie jest teraz częścią całości, składową społeczną. Jest przedmiotem miłości Boga do stopnia odkupienia go przez Jego Syna<sup>599</sup>. Takie widzenie człowieka wskazuje na jego szczególną wartość indywidualną, ukazując go jako osobę określoną analogicznie do Boga, stworzoną na Jego obraz i podobieństwo. Takie nowe pojęcie osoby ludzkiej jest szczególnym i indywidualnym osiągnięciem filozofii chrześcijańskiej. Skupia się ona na ontologicznej wizji człowieka, więc na jego indywidualnej godności sytuującej osobę ludzką na szczyblu bytu pojedynczego i bezprecedensowego o wartości przewyższającej inne byty stworzone przez Boga. Podkreśla to Chrystus choćby w przypowieści o doczesnych troskach: *Przypatrzcie się ptakom podniebnym: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one?*<sup>600</sup>. Takie postrzeganie człowieka niesie za sobą dalsze konsekwencje. W rezultacie bowiem tego, nowotestamentalna idea osoby ludzkiej ustanawia bezwzględną równość wszystkich ludzi. Relacja człowieka do Boga mówi więc, iż *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*<sup>601</sup>.

Warto więc postawić pytanie o relacje między prawem wynikającym z nauki nowotestamentalnej, a starotestamentalnym

---

<sup>599</sup> J 1, 12-14.

<sup>600</sup> Mt 6, 26-27.

<sup>601</sup> Ga 3, 28-29. Zob. także Rz 2, 11.

prawem Narodu Wybranego w kontekście *ius naturale*? A w konsekwencji o to, czy wypełnienie pierwszego drugim, więc w pewnym sensie zastąpienie, uchylilo (zmieniło) normy prawne, w tym prawa naturalnego?

Wyjść trzeba od twierdzenia, że *porządek ustanowiony przez Boga dla relacji pomiędzy Nim a ludźmi oraz dla stosunków pomiędzy sobą jako wynikających z tej pierwszej, otrzymuje w dyskursie judeochrześcijańskim miano prawa (lex)*<sup>602</sup>. Zaś starotestamentalnym prawem, błędnie nazywanym przez wielu w literaturze przedmiotu *prawem możeszowym*<sup>603</sup>, była wszelka treść zawarta w Dekalogu i poza nim. Przestrzegając tej litery Naród Wybrany pozostawał w sprawiedliwości wobec Jahwe<sup>604</sup> praktykując normy naturalne jak i normy prawa bosko-pozytywnego<sup>605</sup>. Podobnie było w *lex evangelica*, gdzie osoba ludzka zobowiązana pozostaje do czynienia wszystkiego tego co zgodne z nauką Chrystusa, aby osiągnąć łaskę życia wiecznego i pozostanie nieskalanym przed Bogiem<sup>606</sup>.

Istotna w tym względzie wydaje się być doktryna św. Pawła Apostoła, którą ten zawarł w Liście skierowanym do Rzymian. Zamieszczone w nim uwagi dotyczą między innymi istoty prawa naturalnego, kierowania się nim, ale także określają wartość i znaczenie prawa dawnego, danego przez Boga rękami Mojżesza: *Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są*

---

<sup>602</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 63.

<sup>603</sup> Pisałem o tym w pierwszym rozdziale pracy.

<sup>604</sup> Łk 1, 5-6.

<sup>605</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 63.

<sup>606</sup> Ef 1, 4-5.

*Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek ... I dalej, obrzezanie posiada wprawdzie wartość, jeżeli zachowujesz Prawo. Jeżeli jednak przekraczasz Prawo, będąc obrzezanym, stajesz się takim, jak nieobrzezany. Jeżeli zaś obrzezany zachowuje przepisy Prawa, to czyż jego brak obrzezania nie będzie mu oceniony na równi z obrzezaniem? I tak ten, który od urodzenia jest nieobrzezany, a wypełnia Prawo, będzie sądził ciebie, który, mimo że masz księgę [Prawa] i obrzezanie, przestępujesz Prawo<sup>607</sup>.*

Tak więc zarówno Żydzi jak i nie Żydzi posiadają prawo, które jest dane przez Boga. Pierwszym w formie Dekalogu, drugim zostało ono wypisane w ich sercach. Oba są Prawem Bożym, odwiecznym, naturalnym, które, jak pisze św. Paweł Apostoł, przejawia się w sumieniu każdego człowieka i o nim świadczy.

Interpretując, treść Listu, mimo teologicznego charakteru, ustanawia kilka zasad filozofii chrześcijańskiej. I tak przede wszystkim prawo naturalne jest darem Boga uzewnętrznionym w osobowym bycie człowieka, w jego sumieniu, które jednocześnie jest świadkiem tego prawa, a treść jego jest nieodrodna z normami moralnymi ujętymi w Dziesięciu Przykazaniach danych przez Boga rękami Mojżesza. Z całą świadomością trzeba podkreślić, że jest to idea reprezentatywna wyłącznie dla filozofii chrześcijańskiej. Nie można jej bowiem odnaleźć w filozofii sofistów czy to stoików. Z drugiej jednak strony, co słusznie podnosi się w literaturze przedmiotu<sup>608</sup>, stoicka idea empirycznego prawa naturalnego jest tożsama z koncepcją tej idei zawartą w filozofii

---

<sup>607</sup> Rz 2, 14-24. Zob. też Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 3.6, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 48.

<sup>608</sup> Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 124.

chrześcijańskiej. Św. Ireneusz z Lyonu<sup>609</sup> pisał bowiem, że źródłem *ius naturale* jest natura stworzona przez Boga, zaś Dekalog to abstrakt zasad naturalnych istniejących na długo przed spotkaniem Jahwe z Mojżeszem<sup>610</sup>. W podobnym duchu wobec prawa naturalnego wypowiadał się również Orygenes<sup>611</sup>, nazywając to prawo Bożym, zapisanym w ludzkich sercach, gdzie pozostawało do rozpoznania dokonywanego za pomocą rozumu<sup>612</sup>. Dalej uznawał, że normy prawa stanowionego sprzeczne z *ius naturale* i tworzącymi go normami, nie mogą być obowiązującymi<sup>613</sup>.

Ta wczesnochrześcijańska filozofia i nauka prawa naturalnego, w połączeniu z klasycznymi koncepcjami filozofii grecko-rzymskiej, zaowocowała współczesnymi teoriami takimi jak *prawo wyższe* i „podstawowe prawa”, które stały się dziś możliwe do wyegzekwowania nawet wbrew pozytywnym rozstrzygnięciom suwerennego prawodawcy<sup>614</sup>.

Ciągłość tej refleksji odnaleźć można u św. Augustyna<sup>615</sup>, głównej postaci myśli filozoficznej przełomu starożytnej

---

<sup>609</sup> Urodzony w 140 r. po Chr. zmarł w roku 202 po Chr. Wsławił się polemikami z sektami gnostyków (*Adversus haereses*) oraz teologiczną wizją *teorii rekapitulacji* czyli odnowienia i zebrania całego Bożego stworzenia w Chrystusie jako Głowie (zob. Ef 1, 10).

<sup>610</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus omnes haereses*, 4. 13-15.

<sup>611</sup> Urodzony w Aleksandrii w roku 185 po Chr., zmarł w roku 254 po Chr. Zajmował się komentarzem Pisma Świętego oraz egzegezą krytyczną i literalną. Przyczynił się do ukształtowania tradycji teologicznej tak zwanej Szkoły Aleksandryjskiej. Zaliczany do Ojców Kościoła był czołowym pisarzem starochrześcijańskim. Na temat Orygenesesa szerzej zob. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004.

<sup>612</sup> Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 3. 6-7.

<sup>613</sup> Tamże. 6-7.

<sup>614</sup> Por. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 125.

<sup>615</sup> Żył w latach 354 – 430 po Chr. Był filozofem i teologiem chrześcijańskim. Ojciec i Doktor Kościoła. Zalicza się go do najwybitniejszych przedstawicieli patrystyki łacińskiej. Urodzony w Tagaście w Numidii, kształcił się w Madaurze i Kartaginie. Głównym rysem jego filozofii był teocentryzm. Nieokończonego Boga, któremu przypisywał charakter osobowy i strukturę trynitarną, uznawał za byt najwyższy, wieczny, niezmienny i absolutnie różny

i wczesnośredniowiecznej Europy. Jego największym osiągnięciem w sferze *ius naturale* było udoskonalenie teorii prawa wiecznego (*lex aeterna*)<sup>616</sup>. Odnajdywał je w tekstach ksiąg biblijnych i rozumiał jako mądrość Bożą porządkującą wszystkie zdarzenia w wiecznym kosmosie, i nazywał archetypem prawa naturalnego. Mądrość Boża była dla niego Rozumem lub wolą Boga, które dyktują zachowywać ład naturalny i zakazują go naruszać. Zaś naruszenie to grzech będący uczynkiem, mową lub pragnieniem skierowanymi przeciwko prawu wiecznemu: *Ergo peccatum Est, factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*<sup>617</sup>. W przeciwieństwie więc do filozofii stoickiej, która widziała prawo wieczne jako takie, św. Augustyn pojmował je jako rozum i wolę Boga, które penetrują ogół, ale odrębne do prawa naturalnego. Istotę prawa wiecznego stanowiła dla biskupa Hippony jedność i uniwersalność, a nadto różnialność wynikająca z bytu, w którym się objawia. Rozróżniał dwa rodzaje takich bytów – racjonalne i nieracjonalne. Pod ostatnim pojęciem rozumiał wszelką część natury nie będącą człowiekiem, zaś pod pierwszym człowieka, u którego prawo wieczne pojawia się jako obowiązek moralny. Przy tym uważał, iż wszelka część natury nie będąca człowiekiem poddaje się temu prawu w sposób bezwolny, ale zarazem konieczny, gdy człowiek podporządkowuje się poprzez przydaną mu wolną wolę. Rozpoznaje zaś

---

od świata. Stwierdzał, że Boga poznać można wyłącznie przy pomocy tzw. iluminacji, udzielanej w akcie nadprzyrodzonej łaski przez Poznawanego. Autor licznych pism teologicznych, filozoficznych, egzegetycznych, moralno-asceetycznych i polemicznych.

<sup>616</sup> Dokonał tego w dziele *De libero arbitrio (O wolnej woli)*.

<sup>617</sup> Aldo Andrea Cassi, *La Giustizia In Sant'Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Milano 2013, s. 58 (w:) [www.books.google.pl](http://www.books.google.pl), dnia 2 maja 2016, godz. 14.30.

je poprzez posiadany rozum stając się jego uczestnikiem<sup>618</sup>. *Prawo naturalne jest przełożeniem lub kopią prawa wiecznego w racjonalnej duszy człowieka. Prawo naturalne to zatem prawo wpisane w ludzkie umysły, wyryte w ludzkich sercach, które oznacza i naśladuje prawo boskie w nas samych*<sup>619</sup>.

Filozoficznoprawna myśl augustiańska nawiązywała też do granicy prawa w stosunku do moralności. Nakreślało ją przekonanie, iż nic, co nie pochodzi od prawa wiecznego, nie może być sprawiedliwe, a same normy prawne, których konsolą nie jest boska (naturalna) sprawiedliwość nie mogą być uznawane za obowiązujące i wiążące dla sumienia osoby ludzkiej. Wyraził to pisząc w swoim dziele: *Czy ośmielimy się nazwać te prawa niesprawiedliwymi, lub raczej odmówimy im wartości prawnej? Moim zdaniem niesprawiedliwe prawo przestaje być prawem*<sup>620</sup>. I dalej, definiując prawo wieczne, pisze: *Postaram się więc w miarę możliwości ująć w krótkich słowach pojęcie odwiecznego prawa, które mamy w sobie wyryte. Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu*<sup>621</sup>. I dalej: *A więc istnieje jedno prawo, które decyduje o zmianach wszelkich praw doczesnych kierujących ludźmi. Czy wobec tego może ono samo ulegać jakim zmianom? ... Rozumiem, że musi być niezmiennie, bo żadna siła, żaden przypadek, żadna dziejowa katastrofa nie obali prawdy, że sprawiedliwość to powszechny doskonały porządek*<sup>622</sup>. Interpretując, zdaniem św.

---

<sup>618</sup> Augustyn, *O wolnej woli*, Księga I, V-11, tłum. A. Trombala, (w:) Tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne I-IV*, T. 3, *O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. J. Modrzejewski, A. Trombala, Warszawa 1953, s. 55.

<sup>619</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 68.

<sup>620</sup> Augustyn, *O wolnej woli*, Księga I, V-9.

<sup>621</sup> Tamże, V-9.

<sup>622</sup> Augustyn, *O wolnej woli*, Księga I, V-9.

Augustyna prawa stanowione niezgodne z prawem naturalnym, a zatem także z prawem boskim są z istoty niesprawiedliwe i nie wymagają posłuchu. Jak zauważa M. Maciejewski, *św. Augustyn znajdował potwierdzenie tej tezy bezpośrednio w religii chrześcijańskiej. Uważał bowiem, że sam Bóg wytyczył drogę do prawa doczesnego (w znaczeniu *lex divina*), dyktując jego założenia Mojżeszowi na górze Synaj*<sup>623</sup>.

Obok praw wiecznego i naturalnego, biskup Hippony wyróżniał jeszcze prawo stanowione inaczej doczesne (*lex temporalis*). I to właśnie z tej trypartycji wynikała nadrzędność *lex aeterna* nad pozostałymi rodzajami prawa, gdyż tylko ono cechowało się niezmiennością i powszechnością. Zaś *lex aeterna* do *lex naturale* miało się w ten sposób, że pierwsze objawiało się w naturze ludzkiej jako porządek obiektywny, zaś drugie jako jego subiektywny przejaw. Nadto, zdaniem św. Augustyna, za pośrednictwem prawa naturalnego prawo wieczne powinno być niezmiennym i absolutnym źródłem prawa doczesnego czyli stanowionego. Zaś potrzeba tworzenia tego prawa wynikała, zdaniem św. Augustyna, z inklinacji człowieka do grzechu, niegodziwości i niesprawiedliwości. Jak słusznie komentuje myśl św. Augustyna M. Maciejewski - *dzięki prawu doczesnemu prawo boskie i prawo naturalne uzyskują wsparcie autorytetu i władzy świeckiej. Główna funkcja prawa pochodzącego od państwa polega – w przekonaniu biskupa Hippony – na ochronie pokoju (*pax*) i porządku (*ordo*) w stosunkach międzyludzkich. Nie musi ono natomiast *explicite* powtarzać treści moralnych zawartych w prawach wiecznym i naturalnym, co oczywiście nie oznacza, że może być sprzeczne*

---

<sup>623</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 16.

z tymi prawami. Co więcej: nie powinno ono ograniczać się tylko do powielania zawartych w nich nakazów czy zakazów. Każdy z tych rodzajów prawa ma bowiem różne cele do spełnienia. Celem prawa boskiego jest bowiem wieczne, pozaziemskie życie człowieka. Z kolei cel prawa naturalnego wyraża się we wspieraniu własnych celów ludzi konkretyzujących cele prawa boskiego, cel zaś prawa ludzkiego wyraża się w zagwarantowaniu wspomnianych *pax i ordo*. Występuje jeszcze jedna różnica między tymi dwoma rodzajami prawa a prawem doczesnym. Przestrzeganie prawa wiecznego i naturalnego ma mianowicie w zasadzie charakter dobrowolny, choć ludzie powinni absolutnie czuć potrzebę i obowiązek respektowania norm owych praw. Przestrzeganie prawa doczesnego wiąże się natomiast z możliwością zastosowania przymusu państwowego<sup>624</sup>.

W świetle *ius naturale* istotnym osiągnięciem chrześcijańskiej myśli filozoficznoprawnej wczesnego średniowiecza była teoria prawa narodów, której najistotniejsze ze źródeł odnajdujemy w pismach św. Augustyna. Pisał więc między innymi: *Niechże wiedzą, że zgodzi się mężom dobrym cieszyć się z roszczenia państwa, jeżeli np. nieprawość strony przeciwnej, z którą sprawiedliwą toczono wojnę, dopomogła do wzrostu państwa. Małym by ono pozostało, gdyby sąsiedzi spokojni byli i sprawiedliwi, gdyby żadnej krzywdy nie byli wyrządzali i nie wywoływali przeciw sobie wojny. Wtedy by ku szczęściu ludzkości wszystkie państwa małe były rade ze zgodnego pożycia z sąsiadami byłoby tych państw wtedy mnóstwo na świecie, tak jak wiele domów jest w mieście*<sup>625</sup>. Słusznie można przyjąć, iż św. Augustyn przenosił pod

---

<sup>624</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 17 i nn.

<sup>625</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, IV.XV, s. 160.

postacią obywateli przestrzegających prawa obowiązującego w państwie, przestrzegania prawa wyższego, naturalnego przez wiele państw. Jak bowiem podnosi się w literaturze przedmiotu, w augustiańskiej koncepcji prawa naturalnego mieściła się idea wojen usprawiedliwionych. Zastrzegała ona jednak to prawo tylko dla konfliktu powstałego w wyniku złamania obowiązujących norm prawnych przez jedno państwo, a celem staje się zmuszenie do ich przestrzegania i przywrócenie pokoju<sup>626</sup>.

Interpretując, zagadnienie prawa wiecznego i naturalnego było jednym z głównych elementów augustiańskiej filozofii, a przez to jedną z zasadniczych myśli filozofii chrześcijańskiej. W rozwinięciu tego zagadnienia wyraźne są wpływy Cycerona<sup>627</sup>, który mówi o prawie wiecznym: ... *aeternum quiddam, quod universum mundum regaret*. Św. Augustyn jednak nie przyswaja bezkrytycznie jego określeń, ale w oparciu o nie układa własny system. Jego wizja Boga to źródło wszelkiego dobra, porządku i prawa we wszechświecie i w życiu ludzkim. Bóg kieruje postępowaniem człowieka, pozwalając mu rozwijać się według naturalnych praw. Natomiast wizja augustiańskiego prawa stanowi-

---

<sup>626</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, IV.XV, s. 160. Odrębne stanowisko zajmował św. Izydor z Sewilli. Jasnymi dla niego pozostają ówczesne idee prawa naturalnego. Jednak obok nich mówi o *ius gentium*, jednakże odmiennie rozumianym niż w nauce prawa rzymskiego. Św. Izydor składa więc listę zagadnień, z których, niczym z pojedynczych cegiełek, świat renesansu, a ostatecznie Grocjusz, skonstruuują nowoczesne prawo międzynarodowe. Do zagadnień tych należały: nabywanie gruntów do osiedlania się (*sedium occupatio*), prawa związane z budową domów i fortyfikacji (*aedificatio, munitio*), wojny i zasady przetrzymywania i uwalniania jeńców (*bella, captivitates, servitutes, postliminia*), traktaty pokojowe i rozejmy (*foedera pacis, indutiae*), nietykalność ambasadorów (*legatorum non violandorum religio*) oraz zakaz małżeństwa z cudzoziemcami (*connubia inter alienigenas prohibita*). Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 132.

<sup>627</sup> Por. *De legibus* T. 6; 2, 4-5.

nego, to dostosowalność do rzeczy zmiennych, przez co samo również podlega zmianom. Jednak konsolą dla niego jest prawo wieczne.

Znaczenia wczesnośredniowiecznej myśli chrześcijańskiej dla prawa naturalnego nie da się przedstawić jedynie przy pomocy analizy idei przytaczanych w tym rozdziale wybitnych myślicieli epoki. Pozostanie jednak faktem, iż recepcja ich doktryny w życie codzienne ówczesnego społeczeństwa, w dużej mierze jeszcze o ideologii pogańskiej, przyczyniła się do głębokiej moralizacji i wpłynęła w zasadniczy sposób na kształt i stopień zgodności prawodawstwa stanowionego prawem naturalnym. Trzeba jednak pamiętać, że idzie tu o moralność ewangeliczną i jej przestrzeganie w życiu codziennym, co w określonym zakresie, w jakim zawiera ona prawo naturalne, stanowiła również jego wypełnienie.

Reasumując warto przypomnieć, że źródeł prawa naturalnego należy poszukiwać już w normach biblijnych, starotestamentalnych. One stały się zaczątkiem dla myśli filozoficznej choćby sofistów, którzy rozumieli naturę jako miarę działania osoby ludzkiej, a w pełniejszej postaci u Arystotelesa. Także późniejsza myśl stoicka oddziaływała silnie na rzymską tradycję prawną w kwestii istnienia i rozumienia prawa naturalnego. Ujęcia te nie były rozbudowane ani specjalnie uzasadniane teoretycznie, ale ich sens był jednoznaczny. Dlatego już Cynceron, pod ich wpływem, sformułował pogląd na prawo naturalne jako powszechnie obowiązujące. Idea ta przetrwała do czasów chrześcijańskich i zaowocowała w jej myśli do czasów chrześcijańska patrystyki na czele z koncepcją prawa wiecznego św. Augustyna. Inaczej w zakresie recepcji prawa rzymskiego zebranego w kom-

pilacji justyniańskiej i występującego tam rozumienia prawa naturalnego. Istotną, bodaj najważniejszą rolę odegrała tu myśl Akwinaty stanowiąca swoisty punkt odniesienia, szczególnie dla sformułowanych wówczas sporów pomiędzy intelektualizmem i woluntaryzmem prawnym, które były charakterystyczne dla późnej scholastyki.

Warto więc pamiętać, że idea prawnonaturalna stała u podstaw życia osoby ludzkiej od powstania pierwszych norm prawnych zawartych w rozdziałach Biblii.

## **2. Tomizm i nowożytna nauka prawa naturalnego**

Cechą charakterystyczną dla filozofii augustiańskiej było włączenie tego, co naturalne w to co nadprzyrodzone. W rezultacie, prawo naturalne zostało włączone w *lex evangelica*, zaś imperatywy rozumu naturalnego, jako insygnia *ius naturale*, utraciły swą autonomię na rzecz źródeł objawionych<sup>628</sup>. Koncepcja filozofii augustiańskiej z jednej więc strony była zgodna z filozofią chrześcijańską, przyczyniając się do jej rozwoju, niemniej wzajemne ich przenikanie doprowadziło do *zmieszania tego co naturalne z tym, co nadprzyrodzone*<sup>629</sup>.

Odstąpienie od augustiańskiego pojmowania prawa naturalnego, i w ogóle od jego filozofii, nastąpiło pod wpływem recepcji

---

<sup>628</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 97-98.

<sup>629</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 98.

dział Arystotelesa. Prawo naturalne wynikające z Epifanii ustępowało miejsca koncepcji związanej z ludzkim rozumem i z tym co mógł poznać. Pierwszym z myślicieli epoki średniowiecza, który zwrócił się w kierunku poznawalnego rozumu był francuski filozof i teolog okresu wczesnej scholastyki William z Auxerre<sup>630</sup>. Przyznawał on, iż osoba ludzka posiada umiejętność rozróżniania dobra i zła dzięki woli Bożej. Tym samym więc, czyniąc z ludzkiego rozumu kryterium *ius naturale*, przyznawał, iż rozum naturalny (*naturalis ratio*) podpowiada człowiekowi jak należy postępować. Nadto, przyznał, że ten sam rozum nie jest związany koniecznością jakiegokolwiek analizy sytuacji, czy refleksji nad postępowaniem. Wsparty umiejętnością rozeznania między tym co dobre a złe, sam kieruje działaniem człowieka. Pisał więc: ... *id quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dicta esse faciendum*<sup>631</sup>. W podobnym duchu wypowiadali się inni myśliciele tamtego okresu, jak choćby św. Bonawentura<sup>632</sup>, który powołując się na filozofię stoików, pisał między innymi, że prawo naturalne jest tym, co nakazuje rozum<sup>633</sup>.

Interpretując *ius naturale* okresu średniowiecza rozumiane było w ogólności jako prawo naturalnego rozumu, zgodnego z normami prawnymi wynikającymi z Biblii, która wszelako nie była jego źródłem<sup>634</sup>. Nie wypracowano jednak całościowej i uporządkowanej syntezy prawa naturalnego.

---

<sup>630</sup> Zmarł około roku 1231. Był wybitnym francuskim teologiem i filozofem oraz znawcą filozofii starożytnej. Napisał dzieło *Summa aurea*.

<sup>631</sup> William de Auxerre, *Summa aurea*, (w:) [www.bibliotekacyfrowa.pl](http://www.bibliotekacyfrowa.pl), dnia 4 maja 2016, godz. 16.00.

<sup>632</sup> Urodzony około 1220 r., zmarł w roku 1482. Teolog i filozof scholastyk. Nazywany Doktorem Serafickim. Uznany za klasyka szczytowego okresu scholastyki. Wraz z Akwinatą zaliczany do największych postaci XIII wieku.

<sup>633</sup> Zob. F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, Zürich 1954, s. 426 i nn.

<sup>634</sup> F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, Zürich 1954, s. 433.

Osiągnięcie to przypisać należy dopiero św. Tomaszowi z Akwinu. Powoływany już w rozprawie Akwinata oparł swoją ideę prawa naturalnego na podstawach filozofii klasycznej i chrześcijańskiej. Przyjmując arystotelesowską koncepcję Boga jako najwyższego dobra i fundamentu wszechrzeczy przyznał tym ostatnim miano idealnych i uczestniczących w tym dobru w zakresie w jakim do niego przystępują i same go realizują<sup>635</sup>. Zdaniem Akwinaty taki stan rzeczy prowadził do porządku natury, będącego wytworem rozumu. Tomaszowa filozofia prawa naturalnego zakładała więc, iż skoro porządek jest wytworem rozumu, to musi istnieć rozum wyższy, pozostający poza stworzeniem, a zarazem istniejący w nim jako wymiar zasad ładu i podporządkowania. Jako przykład Akwinata podawał podporządkowanie jednostki zbiorowości lub celów jednostkowych celom ogólnym. Jednak fundamentalną zasadą i przykładem była dla Akwinaty hierarchia stworzenia, na której czele stoi Bóg, dalej anioły, aż do osoby ludzkiej i wreszcie zwierzęta<sup>636</sup>. W ogóle ideą, która przenika cały system filozoficzny Akwinaty jest idea hierarchii. Uznaje ją za niezmienną i przenikającą wszystkie sfery bytu. Jak pisałem wcześniej, jej owoce, zdaniem Akwinaty, widoczne są zarówno w świecie przyrody, jak i w świecie społecznym czy wreszcie w świecie duchowym<sup>637</sup>.

---

<sup>635</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 164.

<sup>636</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, T. 13 *Prawo*, s. 76.

<sup>637</sup> Św. Tomasz z Akwinu hierarchizował także naukę. Na jej szczycie stawiał teologię. Uznawał, że objawienie posiada znacznie większą wiarygodność jako źródło wiedzy niż doświadczenie. Choć oba te źródła są zasadniczo niezależne od siebie i oba odpowiadają odrębnym dziedzinom wiedzy, to jednak posiadają również wspólne płaszczyzny zainteresowania i przenikają się na pewnym poziomie.

Na hierarchii oparł Akwinata również - podobnie jak biskup Hippony - porządek prawa. Rozróżniał więc prawa wieczne, naturalne i ludzkie. Prawo naturalne było odbiciem prawa wiecznego w ludzkim umyśle, dokonującym się na takim poziomie dyskursywnym, na jakim kształtuje się możliwość postrzegania przez osobę ludzką. Pisał więc: ... *wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu ... (jak powiada Psalmista) „Znakiem jest nad nami światłość Twojego oblicza, Panie”, tj. jakby światło rozumu naturalnego, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, co jest rzeczą prawa naturalnego, będącego niczym innym jak wrażeniem w nas światła Bożego. Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumowym stworzeniu prawem wiecznym*<sup>638</sup>. I dalej, ... *konieczne jest, żeby rozum ludzki, opierając się na nakazach prawa naturalnego ... wydawał, w charakterze wniosków, jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre [sprawy międzyludzkie].*

*I te właśnie partykularne rozporządzenia wypracowane ludzkim rozumem, zwiemy prawem ludzkim; oczywiście, muszą być przy tym zachowane inne warunki wymagane od istoty prawa ...*<sup>639</sup>. I jeszcze dalej, ... *O tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z należycie ustawionym rozumem. I wówczas jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego. O ile zaś odchodzi od rozumu, zwie się prawem niegodziwym. W takim bowiem*

---

<sup>638</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, T. 13 *Prawo*, s. 21.

<sup>639</sup> Tamże, s. 22.

razie nie ma istotnych znamion prawa, ale raczej znamiona jakiejś przemocy lub gwałtu<sup>640</sup>.

Filozofia tomistyczna stawiała prawo wieczne (*lex aeterna*) nad pozostałymi prawami, uznając je za *rządzące wszechświatem, jako ogół bytów stworzonych przez Boga i mocą Jego woli utrzymywanych w istnieniu*<sup>641</sup>. Było ono praprzyczyną wszelakich praw i prawem w ścisłym rozumieniu tego słowa. Akwinata uznawał je za zwierciadło dla prawa naturalnego, które było *partycypacją stworzenia rozumnego w prawie wiecznym*<sup>642</sup>. Konsolą dla niego była norma ... *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, co oznaczało powszechnie znane – ... *czyń dobro, unikaj zła* ...<sup>643</sup>. Określał je też mianem pomysłu Bożej mądrości pisząc: *Jak w każdym twórcy istnieje w pierw pomysł tego, co on zamierza uskutecznić, tak również w każdym zarządzającym musi istnieć w pierw pomysł porządku tego wszystkiego, co mają czynić wszyscy podlegający rządowi. A jak pomysł rzeczy, których twórca chce dokonać, zwie się sztuką lub wzorcem tychże rzeczy, tak również pomysł znajdujący się w umyśle zarządzającego ustanawiający porządek w czynnościach rzeczy, które mu podlegają, ma istotne cechy prawa, z zachowaniem jednak innych składników, stanowiących istotę prawa, które wyżej podaliśmy. Otóż Bóg jest stworzycielem*

---

<sup>640</sup> Tamże, s. 43.

<sup>641</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, wyd. II, Warszawa 1998, s. 306.

<sup>642</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 343.

<sup>643</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 13 *Prawo*, s. 33. Trzeba wiedzieć, iż dobrem jest to, co jest przedmiotem pożądania, a złem to, co jest przedmiotem odrazy. Ta ogólnikowa definicja jest wypełniona treścią przez bardziej szczegółowe normy, trzeba jednak podnieść, że nie chodzi tutaj o indywidualny przedmiot pożądania czyli dobro jednostkowe, ale o przedmiot pożądania powszechnego. Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 279 i nn.

wszystkich rzeczy przez swoją mądrość. Ma się on przeto do tych rzeczy tak, jak się ma każdy twórca do rzeczy przez siebie dokonanych ... Stąd też, jak pomysł Bożej mądrości, poprzez który wszystko zostało stworzone, ma istotne znamię sztuki, prawzoru lub idei, tak również pomysł Bożej mądrości poruszającej wszystko ku właściwemu celowi, ma istotne znamię prawa. W myśl tego prawo wieczne jest niczym innym jak pomysłem Bożej mądrości, o ile ona nadaje kierunek wszystkim czynnościom i poruszeniom<sup>644</sup>.

Pytanie jakie się nasuwa się po analizie Tomaszowego *lex aeterna* jest pytaniem zasadniczym dla zrozumienia całej jego filozofii. Idzie więc o sposób poznania prawa, które nie jest zapisane (ujęte) w normy ani nie posiada sankcji przymusu oznaczonej przez jakikolwiek aparat władzy państwowej? Odpowiedź to przyjęcie istnienia Boga, który sam jest prawem wiecznym. W taki więc sposób jak poznało się Boga i przyjęło jego istnienie, tak też można poznać *lex aeterna* i przyjąć jego trwanie. Wyraża to sam Akwinata, przyznając, iż tak jak Bóg pozwolił człowiekowi poznać się poprzez rzeczy, które stworzył, tak i *lex aeterna*, jest tym co zakorzenione w Boskim stworzeniu, które dzięki Jego łasce i woli uczestniczy w nim poprzez prawa fizyki lub doświadczając *ius naturale*, któremu podlega etos działań osoby ludzkiej<sup>645</sup>. Słusznie interpretuje Tomaszową myśl J. Hervada pisząc, że *prawo wieczne i prawo naturalne to dwa różne przejawy tego samego prawa. Prawo tkwiące w Bogu, w podmiocie, który reguluje i wyznacza miarę (sicut in regulante et mesurante), to prawo wieczne, a prawo uczestniczące w stworze-*

---

<sup>644</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 13 *Prawo*, s. 21.

<sup>645</sup> Tamże, s. 22.

niu, w przedmiocie regulacji i miary (*sicut in regulato et mensurato*), to prawo naturalne. Dlatego prawo wieczne poznajemy dzięki znajomości prawa naturalnego<sup>646</sup>.

Prawo naturalne zaś Akwinata łączy z Boskim rozumem objaśniając, że wszelaki akt władzy nie jest wytworem pasywnej woli, lematem czy krytyką umysłu. Jest cechą rozumu wspieraną działaniem woli nakierowanej na osiągnięcie celu zmierzającego do stanu porządku. Pisze więc, iż ... *rozum ma moc poruszania woli. Na skutek bowiem tego, że ktoś chce osiągnąć cel, rozum nakazuje przedsięwziąć środki służące do jego osiągnięcia. Natomiast wola, tj. chęć używania środków nakazanych do osiągnięcia celu, żeby miała istotne cechy prawa, musi być normowana przez jakiś rozum. I taki sens ma zdanie, że wola władcy ma moc prawa. W przeciwnym razie wola władcy byłaby raczej nieprawością niż prawem*<sup>647</sup>.

Z konsekwencji swoich rozumowań, św. Tomasz z Akwinu wywodzi prawo naturalne jako zespół rzeczy, które powinny być zastrzeżone posiadaczowi tytułu do władania nimi, zgodnie z tym, co określa ich natura. Tak więc prawo naturalne to coś sprawiedliwego z natury ... *rzecz sprawiedliwa, której proporcjonalna równość, czyli sprawiedliwość, nie pochodzi z ludzkiej konwencji, lecz z samej natury rzeczy*<sup>648</sup>.

Trzecim rodzajem rozróżnianym przez Akwinatę było prawo stanowione przez człowieka (*lex humana*). Uważał on, iż rola tego prawa, sprowadzała się do zapełnienia *luki prawnej* istniejącej między ogólnymi zasadami *ius naturale* a nieskończenie złożo-

---

<sup>646</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 104.

<sup>647</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 13 *Prawo*, s. 5.

<sup>648</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 113.

nymi szczegółami czynów pojedynczych ..., [przepaści], której indywidualne myślenie nie może samodzielnie przekroczyć<sup>649</sup>. Prawotwórca powinien więc konstatować z istniejących zasad prawa naturalnego<sup>650</sup>, pochodnych z udziału *ius naturale* w prawie wiecznym.

Akwinata wywodził *lex humana* z prawa naturalnego wskazując dwa tego sposoby - wnioskowanie i określenie. J. Hervada trafnie ujął myśl Tomaszową pisząc, że wywodzenie z wnioskowania ... zachodzi wtedy, gdy treść prawa ludzkiego stanowi wniosek z osądu lub sylogizmu praktycznego. Przykładowo, pewne działanie przestępcze powinno zostać ukarane, co stanowi wniosek wywiedziony z prawa naturalnego, że każde zło należy naprawić i odkupić<sup>651</sup>. I dalej, Natomiast określenie jest „opcją” (dlatego niesie ze sobą możliwość wyboru) pomiędzy różnymi możliwościami otwartymi przed człowiekiem, by wypełnić prawo naturalne ... Na przykład zgodnie z prawem naturalnym w społeczeństwie powinny panować jakieś rządy, ale to społeczeństwu ... przysługuje wybór pomiędzy trzema sprawiedliwymi formami rządów ... monarchią, arystokracją oraz demokracją, stanowiący określenie prawa naturalnego<sup>652</sup>. Akwinata podkreślał głębokie różnice pomiędzy normami prawnymi powstałymi z obu sposobów wywodzenia *lex humana*. Pierwsze uznawał za obowiązujące tak w prawie naturalnym, jak i w stanowionym (ludzkim), nie zaś w *lex naturale*. Drugim przyznawał moc faktyczną tylko w zakresie *lex humana*, co powoduje naturalną konsekwencję możliwości

---

<sup>649</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 309.

<sup>650</sup> P. Łabieniec, *Kwestia poznania prawa naturalnego w tomistycznej filozofii moralności (w:) Prawo naturalne – natura prawa*, s. 32.

<sup>651</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 111

<sup>652</sup> Tamże, s. 111

ich zmiany lub w ogóle zniesieniu ich mocy obowiązującej<sup>653</sup>. Warto jeszcze podkreślić, iż ... zdaniem Tomasza z Akwinu ludzkie prawa wynikające z wnioskowania stanowią „*ius gentium*”, czyli prawo pozytywne, którego normy mają pewną szerszą moc wywodzącą się z owego rdzenia prawa naturalnego, z którego zostały wywnioskowane<sup>654</sup>.

Takie rozumowanie relacji *ius humana* do *ius naturale* stwarza jednak trudności interpretacyjne. Warto przy tym zauważyć, iż zagadnienie to w ogóle jest jednym z najtrudniejszych problemów doktryny iusnaturalnej. Jednocześnie posiada największe znaczenie praktyczne. Odzwierciedleniem problemu jest zakres literatury poświęcony zagadnieniu, co nie oznacza bynajmniej, iż wnioski płynące z jej lektury są jednoznaczne<sup>655</sup>.

Przede wszystkim więc trzeba zapytać, czy właściwa jest teza, że prawo ludzkie byt swój wywodzi od prawa naturalnego? Pierwszym co przychodzi na myśl w świetle tak postawionego pytania jest Tomaszowa zasada unikania zła i czynienia dobra. Zawiera się ona w *ius aeterna*, bowiem *ius naturale*, zgodnie z myślą Akwinaty, pozbawione jest w jakimś sensie bytu, skoro jest bowiem jedynie *istniejącym w nas udziałowo prawem wiecznym*. We właściwy sposób odpowiedź daje K. Chojnicka, z którą trudno się nie zgodzić. Pisze więc, iż ... *Nie oznacza to, że prawo naturalne nie istnieje, a z tak postawioną tezę św. Tomasz polemizuje, formułując przywołaną wyżej definicję tegoż prawa, lecz jedynie to, że w istocie nie zawiera ono żadnych oryginalnych zasad,*

---

<sup>653</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. 13 Prawo, s. 41.

<sup>654</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 111-112.

<sup>655</sup> Zob. K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, (w:) [www.wpia.uj.edu.pl](http://www.wpia.uj.edu.pl), dnia 7 maja 2016, godz. 11.20.

*czierpiąc jedynie z prawa wiecznego; sprawia to, że korzenie prawa ludzkiego sięgają głębiej niż do prawa naturalnego i do natury ludzkiej, bowiem aż do źródła Boskiej mądrości<sup>656</sup>. Wskazania wymaga również niemożność uzyskania zgodności pomiędzy niezmiennymi normami prawa naturalnego a zmiennością norm prawa pisanego. K. Chojnicka stawia tezę, iż niezmiennosc norm iusnaturalnych opisana w *Sumie teologicznej*, gdzie czytamy, że „prawo naturalne trwa nieporuszenie to samo”, nie do końca jest słuszna<sup>657</sup>. Na pytanie czy jest to teza słuszna, odpowiadać wydaje się sam Akwinata uwzględniając możliwość, że prawo naturalne może podlegać zmianom poprzez dodawanie nowych norm. Słusznie więc uzasadnia to K. Chojnicka, idąc za myślą Akwinaty, że ... zarówno ... prawo Boskie jak i prawo ludzkie wiele pożytecznego dla życia ludzkiego dorzuciło do prawa naturalnego. Co więcej, w jakiejś osobliwej sprawie i w mniejszości wypadków ... z powodu jakiś osobliwych przyczyn zmiany w prawie naturalnym następują drogą zniesienia; dotyczy to jedynie *secunda principia*, niemniej jednak powoduje, że jakaś druga zasada prawa naturalnego traci swą moc i znaczenie. Święty Tomasz nie podaje przykładów takiej właśnie zmiany prawa naturalnego drogą zniesienia, choć podaje formę, w jakiej owo zniesienie miałyby się dokonać - mianowicie drogą papieskiej dyspensy. Z kolei, zmienność prawa ludzkiego jest faktem oczywistym. Jeśli by więc bronić tezy o zgodności prawa naturalnego i prawa ludzkiego, to oprzeć można by ją jedynie na tożsamości przyczyn, jakie usprawiedli-*

---

<sup>656</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, dnia 7 maja 2016, godz. 11.30.

<sup>657</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, dnia 7 maja 2016, godz. 11.45.

wiałyby zmiany w obu tych rodzajach prawa. Tożsamości tej jednak nie da się ustalić, jako że zmiany w prawie naturalnym dotyczą jedynie zasad drugich tego prawa i są usprawiedliwiane przez okoliczności nadzwyczaj wyjątkowe, podczas gdy zmienność prawa ludzkiego jest jego codziennością, uwarunkowaną zmianą warunków zewnętrznych i stałym procesem doskonalenia się człowieka<sup>658</sup>. Dalej K. Chojnica podsumowuje stawiane pytania w następujący sposób: *Wydaje się więc, że w odniesieniu do koncepcji prawa naturalnego, zaprezentowanej w systemie św. Tomasza, zamiast mówić o zgodności prawa ludzkiego z prawem naturalnym, znacznie poprawniej byłoby używać określenia niesprzeczność, co wszakże nie oznacza tego samego co zgodność. Niesprzeczność należy rozumieć w ten sposób, że prawo ludzkie nie powinno formułować przepisów sprzecznych z treścią prawa wiecznego, przekazanego za pośrednictwem prawa naturalnego, nakazującego czynić dobro, a unikać zła. Nie jest to zabieg czysto leksykalny, lecz pozwala w zasadniczy sposób ominąć wskazane wyżej trudności w interpretowaniu koncepcji prawnonaturalnej św. Tomasza<sup>659</sup>.*

W literaturze przedmiotu, zresztą zgodnie z myślą Tomaszową, rozróżnia się także prawo Boże (*lex divina*), którego nie można utożsamiać z prawami wiecznym czy naturalnym. Obejmuje ono bowiem prawo zawarte w Epifanii, a tym samym należy do porządku poznania teologicznego<sup>660</sup>.

---

<sup>658</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, dnia 8 maja 2016, godz. 14.40.

<sup>659</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, dnia 8 maja 2016, godz. 14.45.

<sup>660</sup> Zob. na przykład A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford 1966, (w:) P. Łabieniec, *Kwestia poznania prawa naturalnego w tomistycznej filozofii moralności*, s. 32.

Przypomnę, iż Akwinata rozróżnił, bodaj jako pierwszy w tak właściwy sposób, *ius* od *lex*. Sprawiedliwość, jak pisałem wcześniej, rozumiał jako gwarantowanie każdemu tego co mu się należy. Prawo, jako *ius*, było dla niego właśnie tą rzeczą, która zgodnie z zasadą sprawiedliwości należy się każdemu. *Ius* było więc przedmiotem sprawiedliwości więc rzeczą należną i ona stanowiła prawo. Nie było to uprawnienie do żądania ani też ustawa, którą Akwinata rozumiał jako miarę tego co sprawiedliwe *w zakresie, w jakim dokonuje się podziału rzeczy, wskazuje czas i sposób spełnienia zobowiązania, zapłaty itd*<sup>661</sup>. W rozumieniu Akwinaty ustawa, rozumiana jako *lex*, była pewną miarą tego, co sprawiedliwe (*aliqua ratio iuris*)<sup>662</sup>.

Warto podkreślić, iż myśl św. Tomasza z Akwinu odcisnęła znamienite piętno na filozofii chrześcijańskiej zarówno czasów mu współczesnych jak i w okresie późniejszym. Można śmiało powiedzieć, iż arystotelizm i zawarty w nim antagonizm stworzony przez Akwinatę rozciągnął się na szereg zagadnień filozoficznych, a przede wszystkim odnosił się do kwestii istotnych dla zrozumienia prawa naturalnego. Myśl tomistyczna, przeciwna poprzedzającej ją filozofii augustiańskiej, skłaniała się w swym dążeniu ku intelektualizmowi<sup>663</sup>. Wystarczy tu powiedzieć tyle, iż opierał się on na założeniu, w którym dowodzono, że byt ma strukturą istotowo-racjonalną. Interpretując, odpowiada określonej i uporządkowanej istocie będąc tym czym dokładnie jest<sup>664</sup>. Tak więc struktura bytu jest racjonalna i z tego powodu można pojąć ją rozumowo.

---

<sup>661</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 112.

<sup>662</sup> Tamże, s. 113.

<sup>663</sup> Tamże, s. 114-115.

<sup>664</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 115.

Warto w tym miejscu wspomnieć, iż myśl filozoficznoprawna Akwinaty, w późniejszym okresie średniowiecznej Europy, dostała się również pod krytykę ówczesnych filozofów. Głównym ich przedstawicielem i uosobieniem reakcji przeciwko arystotelejsko - tomistycznemu intelektualizmowi był Jan Duns Szkot<sup>665</sup>.

Konsolą jego myśli filozoficznej stało się uznanie prymatu woli nad rozumem. Prymat ten odnosił do woli Boga jako wyrazu Jego nieskończonej dobroci. Uznawał, iż ta właśnie wola wiąże każdą osobę ludzką *nie w celu jakiegokolwiek mniemanej zgodności z naturą lub z jakąś inną obiektywną racją, lecz tylko dlatego, że taka była Jego wola*<sup>666</sup>. Interpretując, Jan Duns Szkot dowodził, że podstawowe normy godziwego działania zostały ustanowione przez wolę Boga, nie zaś przez Boski rozum. Bóg bowiem nie chciał ich ponieważ były dobre, a że zaś są dobre, to dlatego, że są zgodne z Jego wolą. Pisał więc,  *iż ostateczna przyczyna, dla której wola pragnie pewnego przedmiotu, nie daje się wytłumaczyć racjonalnie, wola czegoś pragnie, ponieważ jest wolą (Quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas)*<sup>667</sup>.

W tym kontekście należy jeszcze przytoczyć uwagi Jana Dunsza Szkota w kwestii tego co w języku średniowiecznej scholastyki nazywano *zasadami dwóch tablic*<sup>668</sup>. Jego więc zdaniem

---

<sup>665</sup> Urodzony w 1266 r., zmarł 8 listopada 1308 r. Był szkockim filozofem i teologiem, nazywanym Doktorem Subtelnym (*doctor subtilis*). Wypracował filozoficzną syntezę, która dała początek tak zwanej *drodze Szkota* będąc w średniowiecznym chrześcijaństwie alternatywą dla istniejącego sporu pomiędzy szkołami platońsko-augustiańską, a arystotelesowsko-tomistyczną.

<sup>666</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 166.

<sup>667</sup> *Opus Oxoniense*, wyd. Quaracchi 1912-1914, I, dist. 8, zag. 5, art. 3, n. 24 (w:) J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 242.

<sup>668</sup> Wedle tej szkoły Dekalog, sporządzony na dwóch kamiennych tablicach, zawierał – na pierwszej – trzy pierwsze przykazania dotyczące Jahwe, na drugiej zaś – siedem kolejnych - dotyczących bliźniego.

prawo naturalne zamknięte zostało w Dekalogu, który spisany na dwóch kamiennych tablicach zawierał - na pierwszej - normy *stricte* należące do *ius naturale* i były to dwa prymarne przykazania. Zaś na drugiej, normy prawa naturalnego rozumiane w sensie szerokim. Uznawał, iż są one dobre ... *ponieważ zostały ustanowione przez Boga, jednak poza nakazem miłowania Boga żadne prawo nie będzie dobre, o ile nie zostało przez Niego przyjęte*<sup>669</sup>. Wobec takiej interpretacji szkockiego filozofa, słusznie wypowiada się J. Hervada, postulując, iż takie poglądy prowadziły do pozytywizmu prawniczego, bowiem ... *w rzeczywistości przepisy drugiej tablicy, jedyne, które poza wymiarem etycznym zawierają elementy prawa (te z pierwszej są przede wszystkim moralne), nie odpowiadają w opinii Szkota żadnemu istotnemu wymaganiu ludzkiej natury, dlatego określa je raczej wola Boża (boskie prawo pozytywne)*<sup>670</sup>.

W późnośredniowiecznym nurcie filozoficznoprawnym pojawiła się nowa, odmienna koncepcja prawa naturalnego. Jej swoistość w stosunku do teorii świętych Augustyna i Tomasza z Akwinu polegała na ujęciu prawa jako subiektywnej własności osoby ludzkiej, a w rezultacie odejściu od obiektywnego rozumienia go jako logosu czy kosmicznego porządku<sup>671</sup>. Interpretując, prawo o charakterze subiektywnym było własnością osoby ludzkiej, miało charakter wolnościowy i niosło ze sobą określone uprawnienia. Zaś prawo o charakterze obiektywnym stanowiło własność w kontekście odnoszonym do świata. Utożsamiane było

---

<sup>669</sup> *Opus Oxoniense*, I, dist 44, q. un., n. 2.

<sup>670</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 121.

<sup>671</sup> Zob. M. Płotka, *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worcestera)*, *Rocznik Tomistyczny*, I (2012), s. 161.

ze stoicką wizją kosmicznego porządku, z antycznym rozumieniem prawa naturalnego. W konsekwencji wykluczało możliwość działania osoby ludzkiej jako następstwa posiadanej wolności, kładąc nacisk na obowiązki wynikające z tego prawa czy też praw stanowionych rozumianych w tym względzie jako prawa narzucone<sup>672</sup>.

Wspólną płaszczyzną dla tych rozróżnień stała się koncepcja osoby ludzkiej ciesząca się prawem wynikającym z jej natury<sup>673</sup>. Interpretując, prawo naturalne pojmowane było już jako źródło zobowiązań moralnych osoby ludzkiej, a jednocześnie stanowiło jej wewnętrzną własność<sup>674</sup>.

Dla żyjącego mniej więcej w tym samym czasie co Jan Duns Szkot, Williama Ockhama<sup>675</sup>, prawo było *zdolnością lub sprawnością poszczególnych osób do działania, którym towarzyszy rozum i moralna roztropność*<sup>676</sup>. O takim rozumieniu pisał H. Rommen w następujący sposób: *Działanie nie jest dobre dlatego, że jest zgodne z istotową naturą człowieka, w której odzwierciedla się zamysł Boga dotyczący Człowieka w ludzkiej istocie i ludzkich potencjalnościach, „ale dlatego, że zgodne jest z wolą Boga”. Bóg*

---

<sup>672</sup> Inaczej rozumiał to Akwinata, podkreślając w swej teorii, iż prawo naturalne stanowi niezaprzeczną część Opatrzności Bożej, tym samym dotyczy także natury człowieka, na którą składa się jego rozum i wolna wola. Por. M. Płotka, *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)*, s. 162.

<sup>673</sup> J. Porter, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan- Cambridge, UK 2005, s. 343.

<sup>674</sup> Można tu mówić o tak zwanej władzy moralnej posiadanej przez osobę ludzką obejmującą jej własność lub to co się tej osobie należy.

<sup>675</sup> Urodził się około 1285 r., zaś zmarł 9 kwietnia 1347 r. Był teologiem franciszkańskim i filozofem. Przedstawicielem myśli woluntarystycznej. Wszedł w spór z Kościołem katolickim i dopiero po śmierci oficjalnie zrehabilitował go papież Innocenty VI w roku 1359.

<sup>676</sup> M. Płotka, *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)*, s. 167.

*zgodnie ze swoją wolą mógł równie dobrze mieć w zamyśle i zastosować działanie zupełnie przeciwne ... Zatem Prawo jest Wolą, czystą Wolą, bez podstaw w naturze rzeczy*<sup>677</sup>.

Podana przez W. Ockhama definicja złożona jest niejako z dwóch części. W pierwszej autor kładzie akcent na zdolność istoty ludzkiej do podejmowania działań i wszelkiego rodzaju aktywizmu<sup>678</sup>. Część druga zaś wyraźnie zastrzega dla każdego takiego działania czy uaktywnienia, konieczność namysłu rozumu. Widać więc wyraźnie odejście od idei Tomaszowej, wedle której prawo naturalne było dziełem rozumu, zaś wszystko, co zgodne z nim, pozostawało w zgodzie z prawem naturalnym. Inaczej u W. Ockhama, gdzie prawo naturalne staje się konsekwentnością wolności człowieka. Sprawność prawa naturalnego strukturalizowała i ustalała przestrzeń wolności, w której osoba ludzka była widziana jako autonomiczna, wolna i zdolna do działania w sposób własnowolny i podyktowany wewnętrznym przekonaniem<sup>679</sup>.

Jest to, moim zdaniem, najbardziej czytelna z okchamowskich definicji prawa naturalnego. Przypomnę bowiem, iż ten franciszkański filozof pomimo starań spisania jednej koherentnej definicji, zamiaru tego nie osiągnął. Powodem jak się wydaje, było jego dążenie do precyzyjności poprzez stałe próby dookreślania przedmiotu dociekań. Dlatego też jego myśl nie zawsze jest zrozumiała i trudna do interpretacji dla współczesnego czytelnika<sup>680</sup>.

---

<sup>677</sup> H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr, der Naturrechts*, München 1947, s. 60.

<sup>678</sup> Zob. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T. VI: Człowiek, Warszawa 1983, s. 334.

<sup>679</sup> S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, s. 334-335.

<sup>680</sup> Zob. K. Kornacka, *Teoria prawa naturalnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama: „Ratio et voluntas”*, *Studia Philosophiae Christianae* 43/1, 2007, s. 104.

Problemem innej natury jest też to, że W. Ockham starał się łączyć elementy antycznej myśli prawa naturalnego z tradycją chrześcijańską. Pierwotnie rozróżniał więc dwa rodzaje prawa naturalnego - *lex naturae institutae* i *lex naturae corruptae*<sup>681</sup>, więc prawo natury stworzonej i prawo natury upadłej, skażonej grzechem pierwotnym. W żadnym jednak dziele nie opowiedział się jednoznacznie wobec takich pojęć jak *ius*, *lex*, *consuetudo* czy *constitutio*. Więcej, zwrotów tych niejednokrotnie używał zamiennie nie odnosząc się tym samym do ich pierwotnej semantyki. Jak bowiem słusznie podnosi się w literaturze przedmiotu, *budzi zwłaszcza zdziwienie fakt, że nie odniósł się on do mocno osadzonej w tradycji antycznej opozycji terminów lex oraz ius, z których pierwszy oznaczał prawo pisane, drugi zaś prawo niepisane. Antynomia ta była przecież tak silna, iż w starożytności wykorzystywano ją nawet niejednokrotnie jako oś strukturalną dzieł literackich, by wspomnieć tu tylko Antygonę Sofoklesa czy też mistrzowski przykład prozy literackiej, mowę Cyserona Pro Archia poeta*<sup>682</sup>.

Co jednak wydaje się najistotniejsze, to fakt uznania przez oxfordzkiego filozofa, że konsolą prawa naturalnego jest prawo Boże, rozumiane jako objawione prawo ewangeliczne ustanowione przez Boga<sup>683</sup>. Poza tym wszelkie prawo, które zawarte jest *explicite* bądź *implicite* w Biblii również należy nazywać tym mianem. W rezultacie zaś samo prawo naturalne pochodzi od prawa boskiego jako wyrażone bezpośrednio lub pośrednio w Epifanii.

---

<sup>681</sup> K. Kornacka, *Teoria prawa naturalnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama: „Ratio et voluntas”*, s. 103.

<sup>682</sup> Zob. K. Kornacka, *Teoria prawa naturalnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama: „Ratio et voluntas”*, s. 100.

<sup>683</sup> Pisał o tym już Gracjan rozróżniając prawo naturalne oraz prawo stanowione. Pierwsze utożsamiał z prawem Ewangelii, definiując je jako *złotą regułę - czyń dobro, unikaj zła*.

Trzeba więc przypomnieć, iż oxfordzki filozof przyjmując istnienie trzech rodzajów prawa naturalnego, wyróżnił trzy fundamentalne zasady swego systemu filozoficznoprawnego. I tak, rozróżnił prawo naturalne zgodne z ludzkim rozumem naturalnym, który jest nieomylny; prawo naturalne, które powinno być przestrzegane przez człowieka kierującego się jedynie naturalną prawidłowością, przy czym nie może on korzystać z prawa pozytywnego; prawo naturalne rozumiane jako prawo narodów czyli *ius gentium*, od którego pochodzi jakiekolwiek działanie człowieka<sup>684</sup>. Odpowiadały im zaś, w określonym sensie, trzy ockhamowskie nakazy – należy czynić tylko to o czym ma się przekonanie, że jest słuszne; należy kochać Boga dla niego samego i ponad wszystko inne; należy pragnąć tego, czego pragnie Bóg, co oznacza, że trzeba być posłusznym nakazom Boga<sup>685</sup>.

Warto dodać, że myśl filozoficznoprawna W. Ockhama prowadzi do wielu polemik wśród współczesnych uczonych. Przykładem jest stanowisko Fredericka Coplestona<sup>686</sup>, który mówi wprost o sprzecznościach zawartych w pismach W. Ockhama. Ten uczony zarzuca mu, że gdy wypowiadał się jako teolog uznawał nieograniczoną wszechpotęgę Bożą, wyznając myśl o pełnej paranteli prawa moralnego i woli Bożej. Zaś w pismach politycznych bronił norm prawa naturalnego i jego niepodporządkowania jako podstawowej zasady. W rezultacie F. Copleston krytykuje oxfordzkiego filozofa wskazując na wyraźną sprzeczność w jego postawie - filozofa stającego w obronie Boga i prawnika broniącego absolutności norm moralnych<sup>687</sup>.

---

<sup>684</sup> W. Ockham, *Dialogus*, cz. III, trakt. II, ks. III, rozdz. VI.

<sup>685</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 124-125.

<sup>686</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, T. 3, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2004, s. 105 i nn.

<sup>687</sup> Tamże, s. 106.

W. Ockham i jego filozofia były poddawane ostrej krytyce już przez jemu współczesnych. Do czołowych krytyków franciszkańskiego filozofa można zaliczyć Francisco Suáreza<sup>688</sup>, który sprzeciwiał się radykalnemu woluntaryzmowi teologicznemu w filozofii prawa, według którego wola Boga była frontalnym sprawcą zobowiązań moralnych. F. Suárez odrzucał myśl woluntarystyczną, której główni przedstawiciele uznawali za pewne, że Bóg, w swojej woli, indosuje możliwością dyspensowania od każdego przykazania Dekalogu. Doktor Eximius podnosił więc, że zdaniem takich filozofów jak W. Ockham, Bóg dysponuje wolą nie tylko indultu, ale również derogacji całego prawa moralnego ze względu na swą moc zobowiązania i zakazywania<sup>689</sup>. Interpretując, wedle takiej teorii wszelakie rzeczy zabronione przez prawo naturalne stałyby się dopuszczalne, chociaż byłyby złe czy też nakazane przez Boga<sup>690</sup>. Jak słusznie pisze M. Koszkało, ... *według interpretacji Suáreza wspomniani przedstawiciele tego stanowiska opierają się na przekonaniu, że wszystkie działania, które podpadają dziś pod zakres prawa naturalnego są złe tylko i wyłącznie dlatego, że zostały zakazane przez Boga na mocy jego wolności, ponieważ jest On najwyższym Panem i sprawującym rządy*<sup>691</sup>. W tym świetle mocny woluntaryzm głosiłby, że jedynym i ostatecznym źródłem

---

<sup>688</sup> Urodził się 5 stycznia 1548 r., zaś zmarł 25 września 1617 r. Był jezuitą. Z wykształcenia prawnikiem i filozofem hiszpańskim. W swej twórczości nawiązywał do tradycji scholastycznej w wydaniu tomistycznym.

<sup>689</sup> F. Suárez, *De lege*, XV, n. 3, s. 144.

<sup>690</sup> Tamże, s. 144.

<sup>691</sup> M. Koszkało, *Rozważania Franciszka Suáreza nad zakresem działania mocy absolutnej Boga w odniesieniu do prawa naturalnego*, *Filo-Sifija* 17(2012/2), s. 125.

*normatywności jest Boża wola. Stanowisko takie przypisuje pierwszeństwo woli Bożej w stosunku do Jego natury oraz niezależność Jego woli wobec jakichkolwiek reguł i praw*<sup>692</sup>.

Pomijając w tym miejscu dalsze rozważania i polemikę F. Suáreza z przedstawicielami współczesnych mu szkół<sup>693</sup>, chcę przypomnieć, iż pierwszym i najistotniejszym elementem nauki hiszpańskiego filozofa była zmiana ścisłego i pierwotnego znaczenia zwrotu *ius*. Jak pisałem wcześniej, arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja prawa naturalnego, i w ogóle prawa, rozumiała ten zwrot jako *rzecz sprawiedliwą*. Doktor Eximius zamienił to na *prawo do rzeczy* czyli prawo podmiotowe lub inaczej – *uprawnienie moralne do rzeczy*. J. Hervada pisze, iż skutkowało to zapowiedzią pojawienia się pojęcia *iura naturalia* czyli naturalnych praw podmiotowych<sup>694</sup>. Zaś sam S. Suárez pisze: ... *ius [to co słuszne i sprawiedliwe, czyli przedmiot sprawiedliwości] właściwie zwykło się nazywać prawem (ius), pewna moralną zdolność, jaką każdy ma w stosunku do swych rzeczy i rzeczy mu należnych. Właściciel określonej rzeczy twierdzi, że „ma do niej prawo”, a pracownik, że ma prawo do wynagrodzenia i ze względu na to prawo mówi się, iż przysługuje mu wypłata*<sup>695</sup>. Jak więc słusznie podnosi J. Hervada, ... *można z łatwością zauważyć, że u Suáreza „rzecz sprawiedliwa” przeistoczyła się w podmiotowe prawo do rzeczy. Istotna zmiana, która zbliża tego autora do kształtującego*

---

<sup>692</sup> F. Suárez, *De lege*, s. 126.

<sup>693</sup> Wszedł w polemikę także z myślą filozoficznoprawną Jana Dunska Szkota jako przedstawicielem tak zwanego *umiarkowanego woluntaryzmu teologicznego*.

<sup>694</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 153.

<sup>695</sup> F. Suárez, *De legibus*, ks. I, rozdz. II, nr 4.

się w Europie prądu o wyraźnych tendencjach indywidualistycznych, choć jeszcze zbyt od nich odległa, by go tak nazywać<sup>696</sup>.

To nie jedyne odwrócenie się od myśli Akwinaty. F. Suárez w kwestii istoty prawa, w przeciwieństwie do św. Tomasza z Akwini, rozumiał prawo jako akt woli zakładający akt rozumu. Pierwszy zaś – wyznawca umiarkowanego intelektualizmu – uznawał prawo, będące aktem władzy, jako akt rozumu zakładający akt woli. Takie ujęcie wyjaśniają kolejne zdania F. Suáreza, który pisze: ... *lepiej rozumieć i łatwiej obronić pogląd, że prawo ... w osobie prawodawcy jest aktem sprawiedliwej i uczciwej woli, za pomocą którego pragnie on zobowiązać do czegoś swych poddanych. Ponieważ jest to akt prawej i sprawiedliwej woli, zakłada on akt rozumu, który kieruje wolą i ją reguluje*<sup>697</sup>.

Trzeba jednak wiedzieć, że F. Suárez nie zawsze odwracał się od filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>698</sup>. Zgodnie więc z myślą Akwinaty uznawał, że jedynie byty autonomiczne, udzielne, są podmiotami prawa. Zaś byt niewolny pozostaje pod wpływem tak zwanych sił i instynktów, które można nazywać prawem jedynie używając tego zwrotu jako personifikacji. A w związku z tym różnił też prawo wieczne i prawo naturalne. O pierwszym mówił, iż jest *wolnym nakazem woli Bożej*. I z tej racji, iż jego pochodzenie jest boskie, należy go przestrzegać ze względu na dobro wspólne stworzeń obdarzonych rozumem. Ono zaś samo polega na wiecznej woli Boga, z którą powinna współdziałać wola każdej z tych istot<sup>699</sup>. Uznawał je za prawo z istoty, zaś prawa pozostałe

---

<sup>696</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 153.

<sup>697</sup> F. Suárez, *De lege*, ks. I, rozdz. II, nr 4.

<sup>698</sup> Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, (w:) *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, pod red. M. Zmierczak, Nr 160, Poznań 2006, s. 79.

<sup>699</sup> F. Suárez, *De lege*, ks. II, rozdz. III, nr 5.

były takimi jedynie poprzez udział jako pochodzące od prawa wiecznego i zgodnie z nim nabierały mocy obowiązującej. Zaś prawo naturalne nazywał prawdziwym prawem, gdyż składały się nań normy (nakazy i zakazy) dane przez Boga. Pisał więc: *Twierdzą zatem, że po pierwsze: ustawa naturalna nie tylko wskazuje, co jest dobre, a co złe, lecz również zawiera sam zakaz działania złego oraz nakaz działania dobrego ... Po drugie powiadam: Ta wola Boga, nakaz lub zakaz, nie jest wyłączną przyczyną dobra i nikczemności, które decydują o przestrzeganiu lub przekraczaniu prawa naturalnego, lecz w samych tych działaniach tkwi pewna uczciwość lub błędność, która przypisuje im szczególny obowiązek boskiej ustawy ... Zatem ... ustawa naturalna to prawdziwe i właściwe prawo boskie, ustanowione przez Boga*<sup>700</sup>.

Pozostawał w zgodzie z Akwinatą również w kwestii tej, iż prawo naturalne można rozpoznawać bez jakiegokolwiek debaty lub też poprzez debatę. Pisał więc, iż ... *rzeczy brane za oczywiste dzięki światłości natury, dają się poznać przy pomocy rozumowania albo bez jego potrzeby, dokładnie mawia się, że uczyniono je w sposób naturalny ...*<sup>701</sup>

W swej koncepcji prawa naturalnego F. Suárez opowiadał się więc ostatecznie za myślą Akwinaty. Uznawał, że świat jest spektrum rzeczy o ustalonej i niezmiennej naturze, co skłaniać powinno osobę ludzką do podejmowania określonych działań w związku z pewnymi nałożonymi obowiązkami. Osoba ludzka

---

<sup>700</sup> F. Suárez, *De lege*, ks. II, rozdz. VI, nr 4, 7-8.

<sup>701</sup> F. Suárez, *De lege*, ks. II, rozdz. VII, nr 3-5.

zaś jest w stanie rozpoznać podmiot moralny. F. Suárez podkreślał przy tym zasadną naturę sprawcy moralnego, którego rozumność była *conditio sine qua non* podlegania prawu<sup>702</sup>.

Prawo naturalne uznawał jako niezmiennie tłumacząc, iż Bóg będący jego twórcą i dawcą, nie może udzielić od niego indydy. Zawarte w nim normy same w sobie stanowią zasadę sprawiedliwości, która jest wobec nich wewnętrzna nie zaś pochodząca od zewnętrznego nakazu legislatora<sup>703</sup>. Takie stanowisko stanowiło konsolę krytyki W. Ockhama i Jana Dunsza Szkota więc ich woluntaryzmu teologicznego. Doktor Eximius przyjmował bowiem konkretność norm gwarantowaną naturą rzeczy, wyjaśniając, iż zło jest takim na mocy wewnętrznego statusu jakości zła, a dobro jest takim poprzez jego wewnętrzny pozytywny aksjologiczny charakter<sup>704</sup>.

Tak więc idea wewnętrznego autorytetu prawa moralnego stała się przedmiotem sporów w filozofii Jana Dunsza Szkota, W. Ockhama i F. Suáreza. Pierwszy zarzucał filozofii Tomaszowej przede wszystkim brak podstawy dla wolności osoby ludzkiej i jej odpowiedzialności. Zaś W. Ockham, pomimo przyjęcia akwinackiej idei prawa naturalnego, zaprzeczył tezie o prawie wpisane jest w naturę człowieka. Podkreślał więc, że osoba ludzka nie może być zdeterminowana normami prawa naturalnego, jeżeli jej działanie ma się dokonywać w sposób wolny i odpowiedzialny.

Mimo tych sprzeciwów myśl tomistyczna i woluntarystyczna oraz ich wzajemne oddziaływanie, niosła ze sobą szczególną inspirację dla kształtowanie się późniejszych idei filozoficznych

---

<sup>702</sup> Zob. M. Koszkało, *Rozważania Franciszka Suáreza nad zakresem działania mocy absolutnej Boga w odniesieniu do prawa naturalnego*, s. 134.

<sup>703</sup> Tamże, s. 134.

<sup>704</sup> M. Koszkało, *Rozważania Franciszka Suáreza nad zakresem działania mocy absolutnej Boga w odniesieniu do prawa naturalnego*, s. 135.

i prawnych, a nadto naukowych, jak traktaty poświęcone *stricte* prawu naturalnemu.

Warto więc przypomnieć tu Grzegorza z Rimini<sup>705</sup>, który jako zwolennik W. Ockhama, próbował doprowadzić do kompromisu między wolą Boga a rozumem, o którym wywodził, iż może stać się konsolą oceny powinności osoby ludzkiej i miarą jej naruszenia prawa. Główną tezą jego filozofii było, iż dobro i zło, więc to, co słuszne i niesłuszne, ma obiektywny charakter, gdyż wynika z natury człowieka. Dowodził, że Bóg nie może ich zmienić, choć jest stwórcą człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Nawet, *gdyby Bóg nie istniał*, kłamstwo byłoby grzechem, gdyż byłoby sprzeczne ze słusznym rozumem, a więc osądem<sup>706</sup>.

Do filozofii W. Ockhama nawiązywał też, na zasadzie poszukiwania kompromisu, Gabriel Biel<sup>707</sup>. Twierdził więc, iż Bóg nie pragnie czegoś ze względu na to, że jest ono słuszne i sprawiedliwe, lecz coś jest słuszne i sprawiedliwe, ponieważ pragnie tego Bóg<sup>708</sup>. Nasuwa się w tym miejscu myśl Platona ujęta w formę dylematu Eutyfrona, w dziele o tym samym tytule, a mianowicie *Czy to, co pobożne jest pobożne dlatego, że miłują je bogowie, czy*

---

<sup>705</sup> Urodził się w drugiej połowie XIII w. w Rimini, zaś zmarł 20 listopada 1358 r. w Wiedniu. Zwany był *Doctor Authenticus*. Był filozofem i teologiem. Głównym jego dziełem był opracowany w 1344 r. komentarz do I i II księgi *Sentencji* Piotra Lombarda (*Lectura in primum et secundum librum Sententiarum*). W swej filozofii łączył ockhanizm z augustynizmem głosząc prymat poznania intuicyjnego. Nawiązując do myśli św. Augustyna, utrzymywał, że istnieje *reprobala*, to znaczy przeznaczenie do potępienia.

<sup>706</sup> Grzegorz z Rimini, *Exposito in secundo sentenciarum*, dist. 34, art. 2 (w:) H. Welzel, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1951, s. 94.

<sup>707</sup> Urodził się około roku 1425, zaś zmarł w roku 1495. Był niemieckim teologiem i filozofem scholastycznym, jednym z najważniejszych teologów późnego średniowiecza. Był zwolennikiem ockhanizmu, choć też wydawał się bliskim filozofii Jana Dunsza Szkota. Sformułował koncepcję *dwóch przymierzy*, a to *przymierza łaski i przymierza sprawiedliwości*.

<sup>708</sup> G. Biel, *Collectorium sententiarum*, 1.17.1 (w:) H. Welzel, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*, s. 92.

też miłują je dlatego, iż jest ono pobożne?<sup>709</sup>. Wydaje się, iż dylemat ten może służyć za jedną z zasadniczych podstaw filozofii woluntarystycznej.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze Fernando Vázquez'a de Menchaca<sup>710</sup>. Ten hiszpański prawnik-teolog wniósł ogromny wkład w rozumienie instytucji prawa naturalnego tamtego okresu. W jego dorobku filozoficznoprawnym *ius naturale* odegrało istotną rolę, bowiem dokonywał jego inferencji w świetle kwerendy rozwiązań współczesnych mu zjawisk zachodzących w życiu społecznym<sup>711</sup>. Jego myśl filozoficznoprawna czerpała zarówno z dorobku W. Ockhama, jak i dei św. Tomasza z Akwinu. Pisał więc o prawie naturalnym, iż jest ono słuszne ponieważ pochodzi z nakazu samego Boga. To zaś, że osoba ludzka rozpoznaje je w drodze rozumowania, to z tego powodu, że taką zdolnością obdarowała ich wola boża. Wywiódł stąd ideę istnienia rzeczy, a to w ten sposób, iż niezależnie od tego jaka jest o nich prawda (o czym osoba ludzka nie ma pojęcia) i jak długo rozważa się prawo naturalne w odniesieniu do tego, postrzegane dzięki rozumowi danemu przez Boga, prawo to jest po prostu postacią, w jakiej przedstawia się osobie ludzkiej (zgodnie z wolą Boga) dobro i zło<sup>712</sup>.

---

<sup>709</sup> Platon, *Eutyfron*, 10a., tłum. R. Legutko, Kraków 1998, s. 95.

<sup>710</sup> Urodził się w roku 1512 zaś zmarł w roku 1569. Zaliczany do teologów-prawników hiszpańskiego Złotego Wieku i szkoły tak zwanych *późnych scholastyków*. Napisał dzieło - *Trzy księgi sporów fundamentalnych i innych najczęściej stosowanych* (*Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*).

<sup>711</sup> Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 160.

<sup>712</sup> F. Vázquez de Menchaca, *Controversiae illustres* 1.27.11 (w:) H. Welzel, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*, s. 93.

Zdaniem J. Hervady, *Vázquez de Menchaca nie przedstawił zwięzłej i kompletnej teorii prawa naturalnego. Jednak ... zapowiadał „nowożytne” prawo naturalne*<sup>713</sup>. I jak pisze dalej, powołując się na R. Hookera ... *Pod koniec XVI w. pojawia się prawo naturalne nie tylko ubrane w prostą szatę rozumu, lecz także pozbawione wszelkiego szczególnego atrybutu nadrzędności nad prawem ludzkim; Laws of Ecclesiastical Polity Hookera (1594) wspominają o „prawie rozumnym, które ludzie nazywają zwykle Prawem Natury, mając na myśli Prawo, które ludzka natura poznaje dzięki rozumowi powszechnie z nią związanemu i które także z tego powodu można trafnie określić jako Prawo Rozumu; jego zasady może badać Rozum bez uciekania się do pomocy nadprzyrodzonego i świętego Objawienia*<sup>714</sup>.

Powszechnie przyjmuje się, iż wiek XVII stanowi zasadniczy przełom w debacie dotyczącej prawa naturalnego. Miał on się sprowadzać do radykalnego zakwestionowania wywodzącej się od Akwinaty tradycji scholastycznej przez myśl protestancką, której immanencję stanowiła doktryna Grocjusza. Dało to początek tak zwanej *myśli nowożytnej* i głębokich zmian w wielu dziedzinach kultury europejskiej. Zmiany te dotknęły także teorii prawa naturalnego, która od zarania wieku XVII rozkwita w formie laickiej koncepcji *ius naturale*, z której pełnymi garściami czerpała myśl liberalna<sup>715</sup>. Nazwę kierunku objaśnia J. Hervada w następujący sposób: *Ów prąd przez dłuższy czas był nazywany „nauką prawa naturalnego” bez dalszych określeń. Jednak ponieważ obecnie ten*

---

<sup>713</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 161.

<sup>714</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 211-212.

<sup>715</sup> R. Wojtyszyn, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke'a* (w:) [www.europeana.eu](http://www.europeana.eu), s. 51, dnia 14 maja 2016, godz. 17.20.

*termin odnosi się do każdej teorii przyjmującej istnienie prawa naturalnego w przeciwieństwie do pozytywizmu, dziś najczęściej mówi się o nowożytnej nauce prawa naturalnego lub nowożytnej koncepcji prawa naturalnego. W zestawieniu z tą nauką prawa naturalnego mówi się o „koncepcji klasycznej” lub szkole klasycznej, która niekiedy oznacza naukę scholastyczną oraz nurt pozostający pod jej wpływem, kiedy indziej zaś określa kierunek arystotelesowsko-tomistyczny<sup>716</sup>.*

Nowożytna nauka prawa naturalnego w supozycjach swych opierała się na dwóch nurtach myślowych – empiryzmie i racjonalizmie. Wspólna im była mechanistyczna, indywidualistyczna i kontraktualistyczna<sup>717</sup> interpretacja prawa<sup>718</sup>.

Pierwszy z nurtów myślowych, zapoczątkowany w Anglii, posługiwał się metodą indukcyjną przyjmując doświadczenie za przyczynę poznania. Wynikało stąd przeświadczenie o dyskusyjności wiedzy i pokładanie wiary w prawdopodobieństwie<sup>719</sup>. Natomiast kontynentalny racjonalizm opierał się na dedukcji i tak zwanym aprioryzmie dowodząc pochodzenia wiedzy i wszelkich idei abstrakcyjnych z rozumu. Był on także uznawany za narzędzie do poznania obiektywnej prawdy i rozwiązań problemów. Racjonalizm upatrywał w rozumnej naturze człowieka ośrodek możliwości poznawczych oraz centrum idei moralnych i prawnych.

---

<sup>716</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 162.

<sup>717</sup> Kontraktualizm wyjaśniał genezę społeczeństwa i państwa, które powstało w wyniku zawarcia umowy przez poszczególne jednostki.

<sup>718</sup> Zob. R. Wojtyszyn, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a*, s. 5, dnia 14 maja 2016, godz. 17.25.

<sup>719</sup> R. Wojtyszyn, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a* dnia 14 maja 2016, godz. 17.30.

Pojmowane przez nurt racjonalistyczny prawo mieściło się w kategoriach materialnej i zmysłowo dostrzegalnej rzeczywistości. Osoba ludzka wchodziła w skład ogółu jednocześnie współtworząc ten ogół troszczący się o swe potrzeby, prawa i wolności tak w sensie indywidualnym jak i zbiorowym<sup>720</sup>.

Przypomnę, iż celem nowożytnej nauki prawa naturalnego była ochrona naturalnych uprawnień osoby ludzkiej, skąd, jak się słusznie wydaje, było już niedaleko do wywiedzenia teorii praw podmiotowych, uprawnień indywidualnych i wreszcie deklaracji praw człowieka i obywatela<sup>721</sup>.

W tyglu humanistycznym przełomu wieków XVI i XVII, droga nowożytnej nauki prawa naturalnego wskazana została w dziele *O prawie wojny i pokoju (De Iure Belli ac Pacis libri tres)* spisany przez ojca tej nauki, holenderskiego prawnika, dyplomata i filozofa, Huig de Groot, zwanego Grocjuszem<sup>722</sup>. Przed wszystkim jednak trzeba zdawać sobie sprawę, iż dzieło to nie ma charakteru traktatu o prawie naturalnym. Traktuje zaś o stosunkach międzynarodowych w oparciu o wzory zaczerpnięte z humanizmu prawniczego. Z drugiej jednak strony zamysłem Grocjusza była inferencja prawa regulującego stosunki między narodami i ich rządami, tak naturalnego, jak i wiecznego oraz pozytywnego

---

<sup>720</sup>Tamże, s. 52.

<sup>721</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1997, s. 86 i nn.

<sup>722</sup> Urodził się 10 kwietnia 1583 r., zaś zmarł 28 sierpnia 1645 r. Zwany ojcem prawa międzynarodowego. Do jego najważniejszych dzieł, obok *O prawie wojny i pokoju*, należy *Mare liberum (Wolność mórz, czyli dysertacja o prawie, jakie przysługuje Holendrom do handlu z Indiami)* wydane w roku 1609, gdzie postawił trzy tezy powołując się na prawo naturalne – odkrycie nowego ładu nie daje prawa do panowania na nim; żadne państwo nie może mieć monopolu na żeglugę po morzach; nikt nie ma prawa ograniczać innym państwom handlu z Indiami.

zwyczajowego<sup>723</sup>. Porusza więc tematykę norm prawa naturalnego, principiów wiecznego prawa pozytywnego oraz norm zwyczajowych regulujących prawo narodów.

Warto przypomnieć, iż holenderski prawnik *rozwinął pojęcie prawa naturalnego w oparciu o nowe – w stosunku do wcześniejszej tradycji reprezentowanej przez hiszpańską scholastykę – podstawy ideologiczne*<sup>724</sup>.

Przede wszystkim więc pojęcie prawa naturalnego związał z ludzką naturą charakteryzującą się rozumnością i tak zwanym popędem społecznym, który pojmował jako inklinację do życia z innymi ludźmi w sposób pokojowy i metodyczny. Wywiódł więc, iż prawo naturalne jest *nakazem prawego rozumu, wskazującym, że pewien czyn wskutek samej zgodności z naturą rozumną ma cechy konieczności*<sup>725</sup>. Jest to z całą pewnością racjonalistyczne ujęcie idei prawa naturalnego, do którego Grocjusz dodawał niezmienność, powszechność i świeckość norm naturalnych wywiedzione ze współczesnej mu myśli prawnofilozoficznej. Z tego zaś wywodził prawa subiektywne, które rozumiał jako *właściwość moralną, dzięki której coś nam się należy*<sup>726</sup> i podzielił na:

- dające władzę w stosunku do siebie, które nazwał wolnościami;
- dające władzę w stosunku do innych;
- dające władztwo nad rzeczami<sup>727</sup>.

---

<sup>723</sup> Huig de Groot, *De Iure Belli ac Pacis libri tres*, proleg. n. 1, wyd. P.C. Molhuysen, Lugduni Batavorum 1919, s. 3.

<sup>724</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 172.

<sup>725</sup> H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1994, s. 125.

<sup>726</sup> Huig de Groot, *De iure naturae et gentium*, I, 119.

<sup>727</sup> Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, s. 87

Podobnie trypartycji dokonał wobec prawa naturalnego. I tak:

- jest ono tym, co sprawiedliwe; interpretuje zachowania ludzkie w ten sposób by osoba ludzka nie wyrządzała swym postępowaniem niesprawiedliwości społeczeństwu;
- jest formą kwalifikacji moralnej, definiującą principia sprawiedliwego posiadania i czynienia czegoś;
- jest nakazem moralnego działania, zbudowanego na tym co dobre i godziwe.

W końcowym efekcie Grocjusz uznaje, iż prawo naturalne - w szerszym rozumieniu - jest wyprowadzane z ludzkiej rozumności i popędu społecznego, których poszanowanie daje osobie ludzkiej możliwość posiadania i dysponowania tym co nazywa *suum cuique* – *każdemu to, co mu się należy*. Owo *suum cuique* daje zaś człowiekowi władzę nad sobą samym i nad innymi, na przykład dziećmi. Pozwala na własność pełną i niepełną, jak na przykład prawo użytkowania czy prawo zastawu. I wreszcie daje prawo do żądania tego, co należne człowiekowi, a czemu odpowiada zobowiązanie do świadczenia<sup>728</sup>. Prawo naturalne zatem jest postępowaniem godziwym, bowiem nie narusza *suum cuique* osób tworzących społeczność.

Warto przypomnieć, iż H. de Groot dokonał także klasyfikacji norm prawnych. Podzielił więc je na naturalne (*ius naturale*) i pozytywne (*ius voluntarium*). Pierwsze składały się z norm naturalnych pierwotnych (*primarium*) i naturalnych wtórnych (*secundarium*) zbliżonych zakresem do *ius gentium*. Zaś owo *ius gentium* rozdzielił na prawo naturalne narodów (*ius gentium naturae*)

---

<sup>728</sup> Huig de Groot *O prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957, Prolegomena I,1,III-V, oraz IX; I,2,I.

i prawo pozytywne narodów (*ius gentium voluntarium*). Do ostatniego zaliczył prawo zwyczajowe (*mores, usus*) i prawo wynikające z umów (*contractus*). Natomiast prawo pozytywne, zdaniem Grocjusza, składało się z norm ludzkich (*humanum*) i boskich (*divinum*).

Prawo spisane przez człowieka, więc prawo stanowione, to przede wszystkim prawo cywilne (*ius civile*) i węższe od niego zakresem obowiązywania - *ius rectorium*. Holenderski prawnik podkreślał, iż źródłem i kryterium klasyfikacyjnym prawa był dla niego rozum lub wola prawodawcy<sup>729</sup>.

*Ius gentium* definiowały cztery zasady prawa naturalnego:

- obowiązek dotrzymywania umów (*promissorum implemendorum obligatio*);
- zakaz naruszania cudzej własności (*alieni abstinentia*);
- obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej z własnej winy (*damni culpa dati reparatio*);
- reguła karalności przestępców (*poenae inter homines martium*).

Grocjusz podnosił, iż z tych właśnie zasad powinny być wyprowadzane wszelkie normy regulujące porządek polityczny i prawny. W przeciwieństwie bowiem do innych norm prawnych, te są, jako principia prawa naturalnego, naznaczone absolutną niezmiennością i trwałością obowiązywania. Jeżeli zaś prawo stanowione narusza normy prawa naturalnego, traci moc obowiązującą<sup>730</sup>.

Przedstawiając w sposób ogólny własny ogląd na prawo naturalne, Grocjusz w następstwie wyłożył kluczowy i najbardziej

---

<sup>729</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, s. 89.

<sup>730</sup> Tamże, s. 89.

znany element swej filozofii prawnonaturalnej, a to relację *ius naturale* do Boga. Pisał więc, iż prawo naturalne wypływa z wewnętrznych zasad człowieka. ... *i dlatego choćby Bóg nie istniał albo nie zajmowałyby go ludzkie sprawy (czego nie można przyjąć nie popełniając wielkiej zbrodni, dodawał), istniałoby prawo naturalne. Jednak, ponieważ Bóg istnieje, prawo naturalne należy przypisać właśnie jemu, ponieważ w sposób wolny pragnął, by takie zasady w nas tkwiły, a rozum dyktował nam niezaprzeczalnie, że powinniśmy ich przestrzegać. Stąd wynika, że istnieje podwójne źródło prawa emanującego z ludzkiego społeczeństwa: natura człowieka oraz wolna wola Boga*<sup>731</sup>.

Tak jak Grocjusz dał podstawę nowożytnej szkole prawa naturalnego, tak Samuel Pufendorf<sup>732</sup> stworzył ją w ścisłym tego znaczeniu. Jako kontynuator myśli Grocjusza wyznawał racjonalistyczną koncepcję prawa natury. Uznał jednak, iż jej źródłem była dychotomia między światem fizycznym a światem moralnym. Pierwszy określony był kauzalnością, jednoforemnością nie posiadającą wartości. Drugi był przeciwieństwem nacechowanym wolnością, wieloforemnością i swoistymi zasadami. Pierwsza cecha świata moralnego była konsolą jego istnienia, bowiem wyrażała się w obojętności na kauzalność otaczającej natury, a nadto - w znaczeniu pozytywnym - wiązała osobę ludzką z nadrzędnym celem norm prawnych wypełnionych moralnością za pomocą rozumu i woli przez co pozwalały na rozróżnianie dobra i zła.<sup>733</sup>

---

<sup>731</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 174.

<sup>732</sup> Urodził się w roku 1632, zaś zmarł w roku 1694. Był profesorem uniwersytetów w Heidelbergu i Lundzie, gdzie stworzono dla niego katedry prawa naturalnego. W decydujący sposób przyczynił się do wprowadzenia metody racjonalistycznej do nauki prawa na uniwersytetach oraz w laickiej kulturze europejskiej.

<sup>733</sup> R. Wojtyszyn, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke'a*, s. 56.

Dwudzielności S. Pufendorf upatrywał również w istocie etyki i religii. Pierwszą widział więc jako składową norm prawa naturalnego i religię naturalną. Normy regulowały stosunki społeczne, zaś religia to co zachodzi pomiędzy osobą ludzką a Bogiem, a więc stosunek ludzkiego sumienia do praw naturalnych<sup>734</sup>. Myśl ta stała się jednym z podstawowych elementów jego filozofii. Z niej wywiódł, iż podstawową zasadą prawa naturalnego, poznawalnego tylko przez rozum, jest indywidualizm osoby ludzkiej skazanej jedynie na siebie samą, trwale związaną z odwiecznym instynktem społecznym<sup>735</sup>.

Na jej podstawie stworzył S. Pufendorf rozległy system prawnonaturalnych uprawnień i obowiązków, obejmujący osobę ludzką, rodzinę, małżeństwo, wspólnotę domową, państwo i wspólnotę narodów<sup>736</sup>. Fundamentem ludzkiej natury jest pragnienie samozachowania i skłonność życia w społeczeństwie. Życie człowieka dążyć winno do harmonii społecznej, w której każda jednostka będzie zachowana. W dążności tej służą człowiekowi odpowiednie uprawnienia, nazwane przez S. Pufendorfa *władzami działania* nadanymi dla wypełnienia obowiązków nałożonych przez nakazy prawa natury. Inaczej więc niż Grocjusz, S. Pufendorf przyjmuje, iż są to obowiązki wynikające z boskiego moralnego prawodawstwa obecnego w naturze osoby ludzkiej, nigdy zaś z samej człowieczej natury<sup>737</sup>. Chodzi tu o władze moralne

---

<sup>734</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, s. 96-97.

<sup>735</sup> Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, s. 89.

<sup>736</sup> S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Clarendon Press, Oxford 1934, 1, 2.

<sup>737</sup> S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, I, 2, VI także I, 6, IV. Powyższa interpretacja ma bardzo długą tradycję. W czasach bliskich Pufendorfowi zaprezentował ją osiemnastowieczny popularyzator i komentator prawa natury

przyjmujące cztery postacie: władzy nad własnym postępowaniem (*libertas*), władzy nad postępowaniem innych (*imperium*), władzy nad rzeczami własnymi, czyli własność (*dominium*) i władzy nad rzeczami innych (*servitus*)<sup>738</sup>. Pierwsza władza wynika z boskiego moralnego prawodawstwa pelengowanego w naturze ludzkiej, a wyraża się w braku podległości czemu- i komukolwiek. Przejawia się w postaci prerogatyw nadających osobie ludzkiej władztwo nad jej życiem, zdrowiem i reputacją<sup>739</sup>. Inni są powstrzymani przed ich pogwałceniem, co stanowi ich obowiązek także wobec Boga. Gdy idzie o trzy ostatnie władze, są one prerogatywami konwencjonalnymi, wynikającymi bezpośrednio lub pośrednio z kontraktualizmu<sup>740</sup>.

Podstawą swej myśli uczynił godność osoby ludzkiej, której źródło umieścił w nieśmiertelności duszy, światłym rozumie i umiejętności rozróżniania i wyboru<sup>741</sup>. W rezultacie S. Pufendorf skłaniał się ku woluntarystycznej teorii prawa naturalnego. Uznawał więc, że jeżeli prawo w ogólności jest nakazem stanowionym przez sprawującego władzę, to prawo naturalne musi być nakazem stanowionym przez Boga. *Jest to nakaz dowolny, ponieważ, jak utrzymuje obiektywizm moralny, nie istnieją rzeczy dobre lub złe ze swej istoty ... Bóg był wolny w stwarzaniu natury człowieka, a dobro lub zło jest z nią zgodne lub niezgodne na swobodne wskazanie Boga ... Pufendorf odrzucając skrajny obiekty-*

---

Joan Barbeyrac, który bronił go przed oskarżeniami Leibniza o uleganie wpływom Hobbesa, we wstępie do swego francuskojęzycznego wydania *De offitio*, opublikowanego w Amsterdamie w 1718 roku.

<sup>738</sup> S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, Oxford 1934, I,2.

<sup>739</sup> Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, s. 89.

<sup>740</sup> Tamże, s. 89.

<sup>741</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, s. 97-98.

wizm i skrajny woluntaryzm, samemu przybrał postawę eklektyczną, a jednocześnie dwuznaczną ze względu na niewielki stopień precyzji<sup>742</sup>.

W rezultacie został odczytany jako kontynuator *empirycznej metody tradycji nominalistyczno-woluntarystycznej w oparciu o przypadkowość natury człowieka, która wynika z niewytłumaczalnych boskich postanowień*<sup>743</sup>.

Dla porządku trzeba wspomnieć także dwóch filozofów politycznych - Thomas'a Hobbesa<sup>744</sup> John'a Locke'a<sup>745</sup>. Pierwszy jako element swej myśli politycznej, przedstawił niekonwencjonalną teorię prawa naturalnego. Mimo swej oryginalności nie przerosła się w szkołę, a jednak wywarła wpływ na kolejnych filozofów i prawników reprezentujących myśl prawnonaturalną.

Z całą pewnością był kontynuatorem założeń Grocjusza. Po pierwsze bowiem przyjął, iż o życiu i moralności osoby ludzkiej stanowi Bóg. Po drugie, głosił dość nietypowy pogląd, wynikający być może z jego przeświadczeń materialistycznych, że człowiek, który nie posiada wiary ani wiedzy o Bogu mimo to jest skłonny do przestrzegania w życiu zasad moralnych. Wyprowadził stąd teorię, iż prawo w ścisłym tego słowa znaczeniu to prerogatywa do wydawania rozkazów innym. Nim zaś dysponuje wobec osoby ludzkiej jedynie Bóg. Z drugiej strony uznawał, że istnieją pewne

---

<sup>742</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 186.

<sup>743</sup> Tamże, s. 186.

<sup>744</sup> Urodził się 5 kwietnia 1588 r., zaś zmarł 4 grudnia 1679 r. był angielskim filozofem, myślicielem społecznym, twórcą kontraktualizmu. Do jego największych dzieł należy zaliczyć *Lewiatana*, traktatu z zakresu filozofii społecznej i politycznej.

<sup>745</sup> Urodził się 29 sierpnia 1632 r., zmarł 28 października 1704 r. Był angielskim filozofem, lekarzem, politykiem i ekonomistą. Określa się go mianem twórcy klasycznej postaci empiryzmu i liberalizmu. Jego najważniejsze dzieło to *dwa traktaty o rządzie*, które opublikował w roku 1689. Drugie to *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* opublikowane w roku 1690.

określone indykacje naszego rozumu, nietrafnie zwane prawem, które stanowią konkluzje czy twierdzenia dotyczące tego, co prowadzi do zachowania i obrony człowieka<sup>746</sup>. T. Hobbes poszedł dalej nazywając prawo naturalne wolnością, której posiada i używa każda osoba ludzka z własnej woli dla obrony życia. Jest ono więc szczególnym rodzajem środka służącego samozachowaniu<sup>747</sup>. Jak pisze Z. Rau, ... *mamy zatem do czynienia z prawem czy uprawnieniem naturalnym, które Hobbes wyprowadza ze swojej wizji antropologicznej. Kluczem do niej jest zaspokajanie przez każdego z nas swoich pragnień, a pragnieniem absolutnie podstawowym - pragnienie samozachowania*<sup>748</sup>.

Reasumując, jako kontynuator myśli filozoficznoprawnej Grocjusza, ten filozof angielski *doprowadził do skrajności to, co za proponował Grocjusz*<sup>749</sup>. W rzeczywistości bowiem Grocjusz odstępując od związku idei *ius naturale* z Bogiem, wiązał prawa naturalne osoby ludzkiej, stanowiące jej własności osobowe z naturalnym minimum moralnym. Zaś T. Hobbes osadził prawa naturalne w *zupełnej próżni etycznej stanu natury*<sup>750</sup>. Grocjusz w swej filozofii przyjął, iż prawo natury to obiektywny zasadny porządek. W przeciwieństwie do tego założenia, T. Hobbes przyjął, iż prawo osoby ludzkiej do samozachowania *ma skrajnie subiektywny charakter, a oparte jest wyłącznie na naszej namiętności i to namiętności najsilniejszej, którą jest strach przed gwałtowną śmiercią*<sup>751</sup>.

---

<sup>746</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, 1,16, s. 141.

<sup>747</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, 1,14, s. 113.

<sup>748</sup> Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, s. 91.

<sup>749</sup> Tamże, s. 91.

<sup>750</sup> Sformułowanie to wprowadza John Durtn w swoim dziele *Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 79.

<sup>751</sup> L. Strauss, *Prawo natury w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 166 i nn.

Można w tym miejscu postawić pytanie czy T. Hobbes, przyjmując w jakimś sensie zasady filozofii Grocjusza, w rezultacie własnych ich analiz, nie spowodował, że współcześnie nie zasługują one na miano prawa naturalnego?

Siedemnastowieczny model tak zwanego świeckiego prawa naturalnego doprowadził do zdarzeń takich jak choćby koncepcja J. Locke'a, który zaproponował, jako *parafrazę prawa naturalnego: rozum, który jest prawem*.<sup>752</sup> Kolejne zdarzenia tego okresu, to pierwsze faktyczne zaprzeczenia wyższego porządku natury. Powoływano się przy tym *na prawo natury, jednak generalnie odrzucano średniowieczne ujęcia uwikłane w teologię, które mogłyby przeszkodzić empirycznemu badaniu naukowemu i doświadczeniu*. Jeden ze zwolenników tego stanowiska, Francis Bacon, w nieukończonym dziele *Nowa Atlantyda* przedstawił prawo jako rezultat zwykłych rozważań na temat użyteczności społecznej, a nie refleksji o wyższym ładzie czy czymś podobnym, do których prawo miałoby być doskonale dopasowywane. Pojawiał się zatem *pozytywizm prawniczy ... , który uznaje prawo jedynie za technikę realizacji wszelkich celów, jakich zażyczyliby sobie ludzie, innymi słowy, za narzędzie zabiegów władzy politycznej*<sup>753</sup>.

Tym co łączyło przedstawionych przeze mnie myślicieli, był problem relacji praw naturalnego i stanowionego. Warto dodać, iż żaden z nich nie rozwiązał go w sposób jednoznaczny. Natomiast każdy przyjmował zasadę, że prawo stanowione powinno być zgodne z prawem naturalnym jako normami wyższego

---

<sup>752</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 166.

<sup>753</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 248. Zob. też A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien 1958, s. 98.

rzędu<sup>754</sup>. Ani jeden też nie dopuszczał, by normy prawa stanowionego mogło być sprzeczne z normami prawa naturalnego. Przypomnę jednak, iż w ciągu wieków zmieniało się podejście do idei prawa naturalnego. Inna była jego rola w okresie starożytności i średniowiecza a niewątpliwie inna dla teorii filozoficznoprawnych i politycznych czasów wczesnonowożytnych czy okresu nam współczesnego.

W okresie starożytności i wiekach średnich regułą było uznanie nadrzędności prawa naturalnego nad prawem pisanym (stanowionym). *Ius naturale* rozumiano jako doskonały, a równocześnie niezupełnie zgłębiony przez człowieka jako istotę niedoskonałą i nie w pełni rozumującą mechanizm funkcjonowania wszechświata<sup>755</sup>. Dlatego też tworzone przez człowieka prawo, jako istoty niedoskonałej i niedoskonale rozumującej, powinno się możliwie jak najbardziej opierać na wyobrażanym sobie przez człowieka wyższym porządku normatywnym<sup>756</sup>.

Jednak wraz z postępem i rozwojem norm zachowania społecznego odchodzono od ideologii potrzeby epigonizmu reguł prawa naturalnego i jego wyższości nad prawem pisanym przez człowieka. Jak słusznie zauważał M. Maciejewski, ... przy tworzeniu prawa pochodzącego od państwa coraz większe znaczenie nabrała wiara w możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Rozwijające się od czasów nowożytnych teorie jusnaturalistyczne stały się coraz mniej personalistyczne, coraz wyraźniej zaś występował w nich czynnik etatystyczny. Można stwierdzić, że prawodawcy zaczęli coraz bardziej odrywać tworzone przez siebie

---

<sup>754</sup> Zob. M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 25.

<sup>755</sup> Tamże, s. 26

<sup>756</sup> Tamże, s. 26.

*prawo od prawa naturalnego, które stopniowo schodziło do roli wskazówki, wzorca lub idei, nie rodzących już w zasadzie żadnych konsekwencji w sferze przymusu jego stosowania. Z tego względu relacja między prawem stanowionym i prawem naturalnym zaczęła się od okresu nowożytnego coraz wyraźniej kształtować na zasadzie równorzędności obu rodzajów prawa, a niekiedy na zasadzie pierwszeństwa prawa ludzkiego ... Nawet zwolennicy owego prawa zaczęli dochodzić do wniosku, że nie tylko racje merytoryczne ... ale także przesłanki formalne ... wskazują na odmiennność prawa, a nawet częściową niezależność prawa ludzkiego od prawa naturalnego<sup>757</sup>.*

### **3. Neotomizm i teorie współczesne**

Koniec wieku XVIII i pierwsza połowa wieku XIX to dla idei prawnonaturalnej czas przejściowy. Po rozwoju myśli nowożytnej i rozprzestrzenieniu się pozytywizmu, nauka legislacyjna bardzo powoli zaczęła powracać do nurtu iusnaturalnego. Nie będzie więc uchybieniem jedynie krótkie przypomnienie ówczesnej sytuacji. Tak więc idea prawa naturalnego pozostawała, jak przyjmuje się w literaturze przedmiotu, w tak zwanym uśpieniu i to zarówno w środowiskach uniwersyteckich jak i kulturowych ówczesnej Europy<sup>758</sup>. Jedynym miejscem, gdzie tradycja myśli arystotelesowsko-tomistycznej była pielęgnowana, był Kościół katolicki, zaś

---

<sup>757</sup> Zob. M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, 27 i nn.

<sup>758</sup> Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 360.

szczególnie w zróżnicowanych częściach podzielonych wówczas Włoch. Segment tamtejszego duchowieństwa, którego przedstawicielem był Antonio Rosmini - Serbati<sup>759</sup>, uznawał, że *w człowieku obecny jest wgląd, mający transcendentalne pochodzenie, informujący jego świadomość moralną; w chwili gdy tak pojmowane prawo moralne uznaje prawo osoby do jakiegoś działania, powstrzymuje ono innych przed wtrącaniem się w to działanie*<sup>760</sup>. Interpretując tę myśl trzeba przyjąć, że ogólny obowiązek uwagi dla praw innych osób, który wywodzi się z godności osoby ludzkiej i wartości moralnych, stanowi źródło dla prawa w ogólności. Takie rozumienie stało w sprzeczności do myśli osiemnastowiecznej, która zdaniem A. Rosminiego - Serbati wywodziła *obowiązki z uprawnień, a nie uprawnienia z obowiązków, stając się przez to „najbardziej ponurą doktryną zdehumanizowanego egoizmu”*<sup>761</sup>. Dlatego też kardynalną tezą jego filozofii była negacja wszelkich praw do czynienia czegokolwiek co jest naganne moralnie. *Inspiracja religijna, jaką Rosmini kierował się w swoich pismach, pozwoliła mu na utożsamienie owego instynktu nakierowującego na sprawiedliwość z miłością Boga, oraz nadała im zabarwienie, któremu nie był przychylny duch epoki*<sup>762</sup>.

---

<sup>759</sup> Urodził się w Rovereto 24 marca 1797 r., zaś zmarł w Stresa dnia 1 lipca 1885 r. Beatyfikowany był w Novara dnia 18 listopada 2007 r. Propagował tezy filozoficzne kontrastujące z myślą doby Oświecenia jak i filozofią, której założenia opierały się na doświadczeniu. Podkreślał niezbywalność praw naturalnych osoby ludzkiej, a to takich jak własność prywatna. W swojej filozofii szedł śladami św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Wielokrotnie też nawiązywał do myśli platońskiej. Szeroko na temat jego myśli filozoficznej pisał P. Borkowski w dziele *Podstawowe normy społeczno-polityczne w systemie filozoficznym Antonia Rosminiego*, Warszawa 2009.

<sup>760</sup> A. Rosmini - Serbati, *Filosofia del diritto*, Padwa 1967-1969, s. 107 (w:) J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 361.

<sup>761</sup> Tamże, s. 127.

<sup>762</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 361.

Ten myśliciel z Rovereto miał też w swoim systemie filozoficznym własną koncepcję, a właściwie własne spojrzenie na prawo, które można nazwać postrzeganiem personalistycznym. Było więc ono dla niego niejako łącznikiem pomiędzy dobrem subiektywnym - *eudajmonologicznym* człowieka a jego dobrem obiektywnym - *etycznym*<sup>763</sup>. Jak pisał, *prawo jest moralną władzą lub upoważnieniem do działania albo zdolnością do robienia tego, co nam się podoba, chronioną przez prawo moralne, które zobowiązuje innych do respektowania tej zdolności*<sup>764</sup>. Wyróżniał więc w osobie ludzkiej wolę, czyli *władzę, za której pomocą człowiek wybiera swoje dobro subiektywne i obiektywne. Filozof uznawał, że działanie w zgodzie z dobrem obiektywnym człowieka wypełnia zarazem jego dobro subiektywne*<sup>765</sup>. I tak też trzeba rozumieć personalistyczną wizję jego prawa. Co prawda ideę tę wyróżnił i nazwał w ten sposób dopiero J. Maritain, o czym w dalszej części pracy<sup>766</sup>, jednak A. Rosmini - Serbati, zapewne był jej prekursorem<sup>767</sup>.

Odstąpienie od idei prawa naturalnego uzasadnia się w literaturze przedmiotu wieloma czynnikami wpływającymi z nurtu racjonalizmu i empiryzmu uniwersyteckiego zaszczepionego w myśl polityczną i kulturową tamtego okresu. Jak zauważa J. Hervada ... *w odnośnych dziedzinach nauka prawa naturalnego przestała być częścią nauki prawa i została utożsamiona*

---

<sup>763</sup> M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja prawa, Człowiek w kulturze*, 18, s. 114.

<sup>764</sup> M. Barański, *Antonia Rosminiego personalistyczna koncepcja prawa*, s. 115

<sup>765</sup> Tamże, s. 115

<sup>766</sup> Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.

<sup>767</sup> Zob. *Filozofia prawa oraz dzieło uzupełniające - Filozofia polityki* - powstałe w roku 1839, tłum. P. Borkowski, Warszawa - Lublin 2001.

*z filozofią prawa, innymi słowy, zmieniła się w jeden z podejmowanych przez nią tematów lub, z innego punktu widzenia, w jeden z prądów w filozofii prawa*<sup>768</sup>.

Zmiany te dokonały się w dużej mierze pod wpływem filozofii Immanuela Kanta<sup>769</sup>, której podstawowe zasady, dla porządku trzeba by przybliżyć. Krytykując św. Tomasza z Akwinu, w swojej filozofii uniezależnił się, we własnym mniemaniu, od zewnętrznego, empirycznego źródła dobra i zła. Stworzył więc czysto formalną koncepcję rozumu praktycznego – *metafizykę moralności*. Dla I. Kanta *podstawową zasadę moralności stanowił imperatyw kategoryczny. Każdy prawomocny obowiązek powinien dać się według niego wyprowadzić z tej zasady i każdy powinien mieć powszechną ważność, tak jak powszechną ważność posiada prawo*<sup>770</sup>. I. Kant pisał więc: *Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko wedle takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem ... jedynie kategoryczny imperatyw ma brzmienie praktycznego prawa*<sup>771</sup>. Z niego zaś wywiódł racjonalny namysł, *który można przeprowadzić niezależnie od partykularnych okoliczności w jakich dany czyn ma być dokonany, jest to*

---

<sup>768</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 255.

<sup>769</sup> Urodził się 22 kwietnia 1724 r. w Królewcu, zaś zmarł 12 lutego 1804 r. tamże. Był niemieckim filozofem epoki Oświecenia, twórcą filozofii krytycznej (transcendentalnej), zakładającej, iż podmiot jest poznawczym warunkiem przedmiotu. Do zasadniczych cech jego koncepcji filozoficznej należy agnostycyzm poznawczy względem tak zwanych noumenów czyli rzeczy samych w sobie, jak na przykład Bóg czy materia. Także aprioryzm w stosunku do otaczających zjawisk.

<sup>770</sup> M. Przychodzeń, *Rozum praktyczny u św. Tomasza i Immanuela Kanta (dwie racjonalności i ich wpływ na współczesność (w:) Prawo naturalne – natura prawa*, s. 48.

<sup>771</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 38.

bowiem tzw. *praktyczny sąd syntetyczny „a priori”*<sup>772</sup>. Z tego wywiódł z kolei myśl przeciwną pogładowi św. Tomasza z Akwinu. I tak, pisał: *Wszystkie pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie a priori w rozumie, i to tak samo w prostym rozumie ludzkim, jak i w rozumie w najwyższym stopniu spekulatywnym, że nie możemy wywieść ich przy pomocy abstrakcji z żadnego empirycznego, a więc tylko przypadkowego poznania.; że właśnie na tej czystości ich pochodzenia polega ich godność, dzięki której mogą one służyć nam za najwyższe praktyczne zasady; że zawsze odbieramy im tyle z prawdziwego wpływu i nieograniczonej wartości czynów, ile udzielamy im pierwiastka empirycznego*<sup>773</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć J. Hervadę, który pisze, że *... nie bez racji Hegel krytykował ... regułę Kanta, zauważając, że anarchista (dziś powiedzielibyśmy terrorysta) może pragnąć, by jego sposób działania stał się prawem uniwersalnym i nie oznacza to, że zachowanie anarchistyczne jest moralne*<sup>774</sup>.

Niewaściwą była też, zdaniem wielu, kantowska filozofia prawa naturalnego. Nie pojmował on bowiem jego istoty w sposób w jakim rozumiany był przez wielowiekową tradycję. Stworzył odmienny sposób uzasadniania prawa oraz uzależniania go od racjonalnych przesłanek. Nie było to jednak prawo naturalne we właściwym jego rozumieniu. W literaturze przedmiotu nadano mu miano tak zwanego *obiektywizmu prawniczego*. Dlatego też *w tym znaczeniu Kant nie był przedstawicielem nauki prawa naturalnego a jego doktryna przetała nowy szlak - dla nas bezużyteczny - w filozofii prawa*<sup>775</sup>.

---

<sup>772</sup> M. Przychodzeń, *Rozum praktyczny u św. Tomasza i Immanuela Kanta (dwie racjonalności i ich wpływ na współczesność*, s. 48.

<sup>773</sup> I. Kant., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 29.

<sup>774</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 199.

<sup>775</sup> Tamże, s. 204.

Poza przyczynowością filozofii I. Kanta, wpływ na uśpienie myśli prawnonaturalnej dziewiętnastowiecznej Europy, miała wspomniana przeze mnie wielka kodyfikacja prawa znana między innymi pod postacią francuskiego Kodeksu Napoleona. Sam proces kodyfikacyjny polegał na uporządkowaniu norm prawnych poprzez ich zapisanie w formie nowych trwałych kodeksów. Przykazany był po części responsem na problemy tych krajów, w których kooperowały heterogeniczne systemy prawne, jak choćby wspomniane Włochy czy niemieckie landy, po części zaś przedstawiał wyraz ówczesnej konfesji w porządkującą siłę rozumu, będącego konsolą pewności<sup>776</sup>. Wszystko to było skutkiem istniejącego w nauce i przekonaniach akademickich racjonalizmu oraz nowożytnej szkoły prawa naturalnego, *jednak zrodziła się z niego nauka prawa niewykazująca praktycznie żadnego zainteresowania prawem naturalnym*<sup>777</sup>.

Funkcjonujący powszechnie racjonalizm napotkał jednak, ze strony uczonych akademickich, swoistego rodzaju sprzeciw, który objawił się w powstaniu tak zwanej *szkoły historycznej*<sup>778</sup>, której założycielem był Gustaw von Hugo<sup>779</sup>, zaś jej czołowym przedstawicielem niemiecki uczyony Friedrich Karl von Savigny<sup>780</sup>.

---

<sup>776</sup> Zob. J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 339.

<sup>777</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 206.

<sup>778</sup> Nurt niemieckiej filozofii i nauki prawa powstały w XIX w. Sprzeciwiał się projektom kodyfikacji prawa, jednocześnie akcentując historyczną istotę zjawisk prawnych i ich związek z organicznie rozwijającym się społeczeństwem.

<sup>779</sup> Niemiecki prawnik urodzony 23 listopada 1764 w Lörrach, zaś zmarł 15 września 1844 w Getyndze.

<sup>780</sup> Urodził się dnia 21 lutego 1779 r. we Frankfurcie nad Menem, zmarł 25 października 1861 r. w Berlinie. Był jeden z najbardziej szanowanych i wpływowych prawników XIX w. Piastował stanowisko ministra ds. kodyfikacji prawa. Uznany za twórcę niemieckiego prawa czekowego i wekslowego. Należał do czołowych przedstawicieli *historycznej szkoły prawa*. Jego najznamienniejsze dzieło - *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*

Ta jednak, prócz sprzeciwu jaki ze sobą niosła wobec panującego racjonalizmu, nie miała wpływu na dalej pozostającą w uśpieniu ideę prawa naturalnego, która znikła ze wszystkich szkół filozoficznych niepozostających pod wpływem dziewiętnastowiecznego Kościoła katolickiego<sup>781</sup>.

Ostatnim zjawiskiem prawnym, które wpłynęło na odrzucenie idei prawa naturalnego w dziewiętnastowiecznej Europie, był *pozytywizm* w ścisłym znaczeniu. Zakładał odejście od *poszukiwania ostatecznych przyczyn zjawisk i próbować jedynie odkrywać prawa, które wyrażają stałe i niezmiennie relacje pomiędzy zjawiskami*<sup>782</sup>. Ostatecznie więc idea pozytywizmu prawniczego *wyczerpała jakiegokolwiek możliwości otwarcia się nauki prawa na prawo naturalne, ponieważ w prawie zjawiskiem jest prawo pozytywne. Pozytywizm pominął prawo naturalne, choć nie brakowało osób, które wprost krytykowały to jako proces, który miał ostatecznie wyjałowić naukę i sztukę prawa*<sup>783</sup>.

Jak wskazano wcześniej, idea prawa naturalnego żywa była jedynie w nauce ówczesnego Kościoła katolickiego. Żywe było też w jego świadomości przeświadczenie, iż głosi swą naukę do *społeczeństwa coraz bardziej zsekularyzowanego i coraz bardziej pluralistycznego*<sup>784</sup>, co skłaniało do konieczności wypracowania nowego języka i nowych podstaw dialogu, a była nim etyka i język prawa naturalnego.

---

wydane w roku 1815 - było odpowiedzią na esej A. Thibauta – innego niemieckiego uczonego – wydanego pod tytułem *O konieczności ogólnego kodeksu cywilnego dla Niemiec*.

<sup>781</sup> Warto przypomnieć, iż w roku 1879 nauka Akwinaty została uznana za oficjalną doktrynę Kościoła rzymskokatolickiego.

<sup>782</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 207.

<sup>783</sup> Tamże, s. 210.

<sup>784</sup> Tamże, s. 211.

Dialog ten wyływał coraz wyraźniej z nauki urzędu papieskiego objawiając się zarówno w samym przebiegu pontyfikatu jak w przypadku Piusa XII, słowie, jak choćby jego przemówienie radiowe w pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII, czy wreszcie w piśmie. To ostatnie było szczególnie owocne w encyklikach jak *Libertas praestantissimum* Leona XIII, w której papież porusza zagadnienia prawa wiecznego i prawa naturalnego oraz daje wykład o wolności, *Quadragesimo anno* Piusa XI oraz *Casti Connubi* dotycząca małżeństwa i rodziny<sup>785</sup>. Istotne dla każdego nauczania papieskiego pozostawało (i pozostaje), iż jego rozumienie prawa naturalnego było *orientacji tradycyjnej, w szczególności tomistycznej, innymi słowy, orientacji przeważającej w historii, którą Tomasz z Akwinu, poprzez stoików, przejął od Arystotelesa, orientacji szkoły hiszpańskiej i nowożytnego tomizmu*<sup>786</sup>.

Ogólnie, poza nauką reprezentowaną przez Kościół katolicki, o całym wieku XIX można mówić jako o porażce nauki w swym apologetycznym znaczeniu. To właśnie wtedy odrzucono poznanie metafizyczne jako nienaukowe. Następnym niebezpieczeństwem była wizja pozbawienia filozofii, w tym także filozofii chrześcijańskiej, suwerenności.

Renesans myśli prawnonaturalnej przypadł na koniec wieku XIX i wiek XX. Pierwszy z wymienionych okresów to zmiany zapoczątkowane polityką *aggiornamento* Leona XIII. W roku 1879 Kościół katolicki uznał teorię św. Tomasza z Akwinu za fundament i główną doktrynę swej nauki. Warto przypomnieć encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*, związaną z tym wydarzeniem, która

---

<sup>785</sup> Bardziej współczesne encykliki to *Mater et Magistra* i *Pacem in Terris* Jana XXIII oraz *Populorum Progressio* i *Octogesima adveniens* Pawła VI oraz *Laborem exercens* Jana Pawła II.

<sup>786</sup> J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, s. 212.

w tym czasie stała się swoistą inspiracją dla zwrotu ku myśli Akwinaty<sup>787</sup>. Zwrot ten za podstawę przyjął koncepcję filozofii jako wiedzy o prawdzie bytu. Tomizm zakładał, że poznanie Boga to prekluzyjne zadanie filozofii<sup>788</sup>.

Swoistego nasilenia powrót do idei prawa naturalnego nabrał w połowie wieku XX, a to między innymi za przyczyną encykliki wydanej przez papieża Pawła VI *Humanae vitae*, która sprowokowała ostry dyskurs pomiędzy przedstawicielami takich nauk jak filozofia, teologia, socjologia, psychologia, biologia czy wreszcie prawo. Następstwem było stworzenie nowej doktryny filozoficznej w ramach *neoscholastyki* odstępującej od tomizmu. Był to *neotomizm*. Myśl ta zwróciła się w stronę osoby ludzkiej, która znalazła się w centrum zainteresowania Kościoła katolickiego. To z kolei zrodziło istniejący w jego ramach *personalizm* rozumiany jako *personalistyczna koncepcja człowieka*. Stanowiła ona szczególną formę protestu nauki chrześcijańskiej wobec depersonalizacji i dehumanizacji osoby ludzkiej. H. Piluś, pisał, iż myśl neotomistyczna ... *mimo kryzysu jest ciągle aktualna ... i pełni jedną z podstawowych funkcji w światopoglądzie chrześcijańskim, w sporze i dialogu z filozofiami naturalistycznymi. Będąc integralną częścią światopoglądu chrześcijańskiego wykracza poza rozważania akademickie*<sup>789</sup>.

---

<sup>787</sup> Por. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjonalny na tle odmian tomizmu*, (w:) [www.tomizm.pl](http://www.tomizm.pl), dnia 19 kwietnia 2016, godz. 17.00.

<sup>788</sup> Inaczej późniejszy *neotomizm*, o czym w dalszej części pracy, który wprowadził szczególne *novum*. Polegało ono na innym założeniu metodologicznym, a mianowicie stwierdzono, iż ciągle unowocześnienie ludzkiej myśli powinno podążać za zmieniającymi się okolicznościami społecznymi i ekonomicznymi. Takie podejście uatrakcyjniało i modernizowało myśl Akwinaty. Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjonalny na tle odmian tomizmu*, dnia 19 kwietnia 2016, godz. 17.20.

<sup>789</sup> Zob. H. Piluś, *Filozofia neotomizmu polskiego*, *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, Nr 2, 1997, s. 103.

Idea prawa naturalnego doświadczyła renesansu także poza specyficznym katolickim środowiskiem akademickim i kulturowym<sup>790</sup>. Szczególnie żywa była na ziemi irlandzkiej, gdzie *ius naturale* zyskało posłuch także w ramach państwowego porządku prawnego, to jest wśród przedstawicieli władzy legislacyjnej i sądowej. Szczęólnego znaczenia nabiera w tym względzie opinia jaką wydał irlandzki Sąd Najwyższy w sprawie prawomocności ustawy nowelizacyjnej, która włączała nowy przepis do ówczesnej państwowej konstytucji. W opinii tej uznawał, że ustawa nowelizacyjna jest nieważna z następujących powodów: *Zgromadzenie Konstytucyjne przyznało parlamentowi ... prawo do dokonywania zmian w Konstytucji ... jest to jednak prawo wyraźnie określone i ograniczone. ... przede wszystkim wynika z tego coś co można określić jako ogólne ograniczenie. W preambule konstytucji Zgromadzenie Konstytucyjne umieściło zapis stwierdzający, że cała władza pochodzi od Boga. ... Wynika z tego, że każde działanie, bez względu na to, czy podejmowane przez władzę ustawodawczą, wykonawczą czy sądowniczą, aby było zgodne z konstytucją, musi dać się uzasadnić jako działanie władzy uznanej za władzę pochodzącą od Boga. Zważywszy na to, wydaje się jasne,, że jakakolwiek ustawa przyjęta przez parlament, która stanowiłaby wykroczenie przeciwko temu najwyższemu Źródłu, z którego poprzez naród pochodzi przysługująca parlamentowi władza – przykładowo ustawa, która byłaby sprzeczna z Prawem Naturalnym – siła rzeczy byłaby niekonstytucyjna i nieważna, a tym samym pozbawiona jakiegokolwiek mocy prawnej i nieobowiązująca*<sup>791</sup>.

Z uwagi na szczególny charakter poszanowania idei prawa naturalnego w Irlandii, wypada przytoczyć istotne fragmenty

---

<sup>790</sup> Szczególnie po zakończeniu II wojny światowej.

<sup>791</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 402, sygn. akt 1935 IR 170.

ustawy zasadniczej tego kraju. Ustawa ta nie tylko uznawała Boga za jedyne źródło wszelkiej władzy, *lecz również przyznawała jednostkom kilka podstawowych uprawnień sformułowanych w kategoriach, które w oczywisty sposób odwoływały się do prawa natury*<sup>792</sup>. I tak w art. 41 ustawy zasadniczej z 1937 roku czytamy, iż *rodzina jest naturalną, pierwotną i fundamentalną grupą w społeczeństwie, oraz instytucją moralną, posiadającą niepodważalne i nienaruszalne prawa, poprzedzające i nadrzędne wobec całego prawa pozytywnego*. Natomiast art. 42 tej ustawy mówi o rodzinie jako *pierwszym i naturalnym wychowawcy dziecka*, jednocześnie gwarantując poszanowanie *niepodważalnego prawa i obowiązku rodziców w tym zakresie*. I dalej, art. 43 stanowi, że *człowiek, jako istota racjonalna, posiada naturalne, poprzedzające prawo pozytywne, uprawnienie do własności prywatnej*<sup>793</sup>.

Nauka papieska i szkoła neotomizmu wraz z powstałym u jej boku personalizmem chrześcijańskim, czerpały z siebie wzajemnie w zakresie budowy nowej myśli iusnaturalnej. I tak jak dla nauki papieskiej konsolą stały się w tym względzie encyklika *Aeterni Patris* Leona XIII i o wiele późniejsza - *Humanae vitae* Pawła VI, tak dla personalizmu chrześcijańskiego fundamentem pozostała myśl filozoficzna Jacques'a Maritain<sup>794</sup>, o którym w dalszej części rozdziału.

Dziś problem prawa naturalnego objawia się bardziej w życiu społecznym i ideologicznym, rzadziej, jak już wspomniano,

---

<sup>792</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa* s. 403.

<sup>793</sup> Tamże s. 403.

<sup>794</sup> Urodził się w roku 1882, zaś zmarł w roku 1973. Był współtwórcą personalizmu chrześcijańskiego i głównym przedstawicielem neotomistycznego personalizmu i neoscholastyki. Po potępieniu filozofii E. Le Roya przez papieża Piusa X odstąpił od jej zwolenników stając się czołowym przedstawicielem myśli neoscholastycznej.

w dyskusjach akademickich czy w ogóle na gruncie nauki. W formie erystyki odwołuje się więc do tak zwanego *tradycyjnego* modelu prawa naturalnego obecnego w nauczaniu Kościoła katolickiego. Tym samym jest związany z personalistyczną koncepcją osoby ludzkiej<sup>795</sup>. Szczególne odbicie obie myśli znajdują we wspomnianej encyklice *Humanae vitae* Pawła VI stanowiącej zasadniczy głos opowiadający się za koncepcją prawa naturalnego w postaci jaką proponuje idea neotomizmu. Nigdzie bowiem indziej prawo naturalne nie znajdzie tak szerokiego zastosowania jak w przypadku, gdy staje się normatywną podstawą kształtującą zasady etyczne ludzkiego istnienia. Gdy wypowiada się o godności osoby ludzkiej, jej prawach, w tym prawie do życia<sup>796</sup>. Jak trafnie podniesiono w piśmiennictwie, regulacje prawne w tym zakresie *jednoznacznie wskazują, iż przyrodzona godność człowieka jest kategorią nie tylko etyczną, lecz także normatywną, a jako taka przynależy każdej istocie ludzkiej ...*<sup>797</sup>

Dla porządku przypomnę, iż zwrot *personalizm* wywodzi się z języka łacińskiego. Pochodzi od słów *persona*, co oznacza *osoba* lub *personalis* czyli *osobowy*<sup>798</sup>. Personalizm jest współczesnym kierunkiem filozoficznym wyrażającym pełną afirmację osoby i jej dobra. W wielu doktrynach filozoficznych utożsamia się go ze

---

<sup>795</sup> B. Petrecka, U. Pietrzyk, J. Stecko, *Spór o prawo naturalne - koncepcja personalistyczna i biologistyczna*, *Humanities and Social Sciences* 2014, HSS, vol. XIX, 21 (4/2014), s. 164.

<sup>796</sup> Zob. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* oraz komentarz teologów moralistów środowiska krakowskiego pod kierunkiem Karola kardynała Wojtyły (w:) *Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi*, nr 1-4 A.D. 1969, s. 71-105

<sup>797</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa* (w:) *Prawo naturalne – natura prawa*, s. 202. Zob. także L. Bosek, *Opinia prawna odnosząca się do zmian w polskim ustawodawstwie zwykłym, które są niezbędne dla zapewnienia ochrony godności i podstawowych praw istoty ludzkiej w okresie prenatalnym w sferze zastosowań biologii* (w:) *Konstytucyjna formuła ochrony życia*, Warszawa 2007, s. 49.

<sup>798</sup> R. Łękowski, *Encyklopedia naukowa PWN*, Warszawa 1982, s. 578.

swoistego rodzaju kontestacją przeciwko formom tak zwanego monizmu filozoficznego i totalitaryzmu, rozumianego jako zagrożenie dla godności i indywidualnej wartości osoby<sup>799</sup>. Personalizm stosowany jest zarówno w filozofii transcendentnej, egzystencjalnej, tomistycznej jak również fenomenologii. Jak objaśnia M. Wysocka, nazwa „*le personnalisme*” została użyta po raz pierwszy w literaturze francuskiej, oddawała negatywny obraz pojęcia, a mianowicie „egoizm”, „egocentryzm”, „indywidualizm”. Słowo „*der Personalismus*” w pozytywnym znaczeniu zostało użyte w „*Dysputach*” Friedricha Daniela Schleiermachera, w roku 1799. Wystąpił on wówczas w obronie idei Boga osobowego. W dosłownym znaczeniu termin „personalizm” zaczął się zakorzeniać w II połowie XIX wieku w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Francji i Niemczech<sup>800</sup>.

Wydaje się, iż godnymi uwagi są takie kierunki filozoficzne związane z personalizmem jak personalizm francuski z jego głównym przedstawicielem J. Maritain, personalizm polski, sięgający jeszcze czasów W. Kadłubka pierwszego z przedstawicieli nurtu, a w tym antropologia personalistyczna na czele z M. Krapcem czy J. Życińskim i wreszcie personalizm uniwersalistyczny reprezentowany przez Karola Wojtyłę. Personalizm francuski wyrósł na gruncie myśli katolickiej i miał charakter antropologii personalistycznej, indywidualnej i społecznej, z elementami tomizmu. Do grona jego twórców należeli między innymi J. Maritain, L. Lavelle czy I. Mounier.

---

<sup>799</sup> Por. M. Wysocka, *Personalizm, Studia nad Rodziną*, UKSW, 2006, 10 nr 1-2 (18-19), s. 291.

<sup>800</sup> M. Wysocka, *Personalizm*, s. 292.

Personalizm polski przenikał całe charakterystyczne polskie usposobienie we wszystkich dziedzinach życia i nauki. Kształtowany był przez takich uczonych jak: W. Kadłubek, P. Wysz, A. Gosławski, J. K. Podolecki, M. Gogacz czy wreszcie H. Gulbinowicz<sup>801</sup> i sięgał od samych początków do Ewangelii, następnie do augustynizmu, tomizmu i innych kierunków antropologii. Jego cechą charakterystyczną były i są *typowo polskie cechy takie jak: przekonanie o nieskończonej wartości człowieka, poczucie godności osoby, indywidualność osoby, emocje ludzkie, idea obywatelskiego współzrządzenia Narodem i Państwem, uwydatnienie podmiotowości w religii i Kościele oraz ogromne wyczulenie na wolność osobistą i społeczną*<sup>802</sup>. Drugą jego właściwością jest widoczna dążność do przestrzegania praw osoby ludzkiej uznawanej za absolut i najwyższą tajemnicę bytu.

Można pokusić się o twierdzenie, iż współczesny personalizm polski *niesie dużą dozę spontaniczności, humanizmu, wolności myśli, swobody wyrazu, elastyczności i plastyczności świadomości narodowej oraz pluralizmu we wszystkich znaczniejszych dziedzinach. Personalizmem inspirowana jest sama świadomość narodowa. Jest on jednocześnie łączony z socjalnością, myślą społeczną, posłannictwem, moralizmem, mistyką polską, prymatem wyższych wartości*<sup>803</sup>.

Do czołowych przedstawicieli antropologii personalistycznej wyrosłej na gruncie augustynizmu i tomizmu należą tacy filozofowie jak M. Krąpiec, M. Gogacz, H. Gulbinowicz i J. Życiński.

---

<sup>801</sup> Opisuje to szczegółowo w swej książce J. Koral, *Chrześcijańska wizja człowieka*, Warszawa 2001.

<sup>802</sup> M. Wysocka, *Personalizm*, s. 293.

<sup>803</sup> Tamże, s. 293.

Kluczową dla kierunku okazała się myśl W. Granata tworząca definicję osoby ludzkiej, w której uznał on, że *integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesnoduchowy, zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny w celu harmonijnego ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu*<sup>804</sup>. Przy tym odróżniał on osobę od jej osobowości określając pierwszą jako właściwy byt subsy- stentny, zaś drugą jako funkcję czy określony zbiór cech soma- tyczno - psychicznych<sup>805</sup>.

Papież Jan Paweł II dążył w swojej wizji personalizmu do odnalezienia jego cech uniwersalistycznych, różnicując pomiędzy personalizmem tomistycznym, augustyńskim czy wreszcie mię- dzy personalizmem polskim a fenomenologicznym<sup>806</sup>. Równocze- śnie w swojej filozofii podkreślał mistyczo - religijne ujęcie feno- menu osoby ludzkiej, jej syntezę substycjalności i relacyjności. *Stąd według Karola Wojtyły osoba jest substancją i zarazem rela- cją. Wskazuje także na absolutną tajemnicę istnienia, która sta- nowi element konstytutywny osoby. Osoba z pełną bytowością i realnością jest centralnym punktem koncepcji K. Wojtyły*<sup>807</sup>. Ten papież filozof podkreślał, że osoba jest relacją do innych osób i do Boga. Na podstawie wolności i miłości rozwija się byt osoby ludz- kiej, *jej autocelowość i wzorowość moralna, co ostatecznie spotyka się z wymiarem religijnym*<sup>808</sup>. Osoba jest realnością w sobie samej, ale rozporządza istotnymi relacjami względem każdej innej osoby, gdyż stanowi obraz Trójcy Świętej.

---

<sup>804</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 146.

<sup>805</sup> Tamże, s. 154 i nn.

<sup>806</sup> J. Czajkowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 128 i nn.

<sup>807</sup> M. Wysocka, *Personalizm*, s. 294.

<sup>808</sup> Tamże, s. 294.

Wreszcie trzeba przypomnieć, iż personalizm tworzony przez Jana Pawła II podkreślał z całą stanowczością znaczenie osoby indywidualnej<sup>809</sup>.

Reasumując, należy przyjąć, iż głównym założeniem personalizmu jest brak akceptacji wobec *redukcjonistycznego traktowania osoby jako przypadkowego tworu ewolucji biokosmosu, konstrukcji społecznej i semantycznego wytworu przednowoczesnych narracji kulturowych*<sup>810</sup>. Opowiada się on natomiast za rozumieniem osoby ludzkiej jako posiadającej trwałą i uniwersalną konstrukcję bytową. Idzie więc o taki personalizm, który jest *doktryną, fundamentalną kategorią interpretacji rzeczywistości, a zarazem praktycznym programem, postawą i podstawą ludzkiego działania*<sup>811</sup>.

Tak krótka charakterystyka obu myśli filozoficznych pozwala na rzeczowe stwierdzenie, iż personalistyczna koncepcja człowieka stała się najbardziej wartościową częścią filozofii neotomistycznej zapoczątkowanej, jak wskazano wcześniej, encykliką *Humanae vitae* Pawła VI. Encyklika rysuje określoną koncepcję osoby ludzkiej, wypływającą z tej osobowości godność, a dalej koncepcję dobra i szczególną formułę etyki. Encyklika wreszcie wskazuje na rangę *prawa naturalnego we współczesnym społeczeństwie a nawet - jeśli można zaryzykować takie stwierdzenie - na ciągłą aktualność tego problemu*<sup>812</sup>. Dlatego też za-

---

<sup>809</sup> Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej*, Lublin 1998, s. 145 i nn.

<sup>810</sup> A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, *Roczniki Nauk Społecznych*, Tom 4(40), numer 1 – 2012, s. 57.

<sup>811</sup> S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 38 i nn.

<sup>812</sup> B. Petrecka, U. Pietrzyk, J. Stecko, *Spór o prawo naturalne - koncepcja personalistyczna i biologizyczna*, s. 164.

warta w niej nauka ... nie może być traktowana jako zmienna, odwołalna, lecz przeciwnie, jako wiążąca absolutnie, nieodwołalnie. Nie jest to bowiem zwyczajna duszpasterska adhortacja, lecz nauczanie, które wyraźnie odwołuje się do boskiego mandatu głoszenia i strzeżenia depozytu wiary. Jest to więc autorytatywne (= autentyczne) wyłożenie nauki Kościoła, którą jest nauka Chrystusa. Tego rodzaju nauczanie cieszy się asystencją Ducha Świętego<sup>813</sup>. Podobnie uznawał Benedykt XVI, pisząc, iż ... nauczanie zawarte w encyklice *Humanae vitae* nie jest łatwe. Jednak jest zgodne z podstawową strukturą, za pośrednictwem której życie przekazywane było zawsze, od stworzenia świata, w poszanowaniu natury i w zgodzie z jej prawidłami. Szacunek dla ludzkiego życia i ochrona godności osoby ludzkiej każą nam dokładać wszelkich starań, aby wszystkim przekazana została prawda o miłości małżeńskiej, która jest odpowiedzialna za poszanowanie praw wpisanych w serce każdego człowieka<sup>814</sup>.

Wydaje się, iż konsolą encykliki *Humanae vitae* jest zawarta w punkcie czwartym teza, że nauka o małżeństwie opiera się na prawie naturalnym, *naświetlonym i ubogaconym przez Objawienie Boże*<sup>815</sup>. Ona zaś odnosi się nie tylko do sfery regulacji poczęć, a więc ochrony życia osoby ludzkiej, w tym życia poczętego, ale także do samej instytucji małżeństwa jako widzianej przez pryzmat prawa naturalnego. Takie widzenie treści problemu jaki odcytuję z encykliki papieskiej pozwala na rozważenie go w dwóch

---

<sup>813</sup> Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae oraz komentarz teologów moralistów środowiska krakowskiego pod kierunkiem Karola kardynała Wojtyły* (w:) *Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi*, s. 11.

<sup>814</sup> Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI podczas sesji z okazji 40. rocznicy ukazania się *Humanae vitae*, która odbyła się na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie 10 maja 2008 - *Humanae vitae wciąż aktualna* (w:) [www.jp2w.pl](http://www.jp2w.pl), dnia 23 kwietnia 2016, godz. 13.30.

<sup>815</sup> HV 4. Zob. także J. Bajda, *Spór o prawo naturalne w encyklice Humanae vitae*, *Studia nad Rodziną*, 15-1/2(28-29), s. 132.

aspektach – zagadnienia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych oraz instytucji małżeństwa jako przykładu obecności prawa naturalnego. Są to zagadnienia niejako pozaencykliczne, które jednak, w świetle istoty encykliki, wymagają rozważenia.

Najistotniejszym z aktów o znaczeniu międzynarodowym, w aspekcie ochrony życia, jest bez wątpienia *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec zastosowań Biologii i Medycyny*<sup>816</sup>. Już artykuł 1 tej Konwencji wyraża fundamentalną zasadę ochrony przyrodzonej godności osoby ludzkiej, a to w słowach, iż *strony Konwencji chronią godność i tożsamość osoby ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jej integralności oraz innych podstawowych praw i wolności wobec zastosowań biologii i medycyny*. Zaś w artykule 2 czytamy, że *interes i dobro istoty ludzkiej przeważa nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki*. Interpretując, prawodawca przyjął, iż osoba ludzka nie może zostać pozbawiona życia czy własnej godności *nawet dla celów bezsprzecznie użytecznych publicznie, np. dla dobra nauki*<sup>817</sup>. Takie postanowienia wskazują wymownie na godność człowieka jako kategorię nie tylko etyczną ale i normatywną bowiem absolutnie przyrodzoną osobie ludzkiej.

W podobnym duchu wypowiada się Europejski Trybunał Sprawiedliwości uznając w swoim orzecznictwie zasadę przyrodzonej godności osoby ludzkiej za normę wspólną prawu krajów

---

<sup>816</sup> Inaczej *Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie*. Podpisana w Oviedo dnia 4 czerwca 1997 r. Pełny tekst Konwencji dostępny jest na stronie internetowej <http://conventions.coe.int/Treaty.html>

<sup>817</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa* (w:) *Prawo naturalne – natura prawa*, s. 202.

członkowskich Unii Europejskiej, która *bezsprzecznie zobowiązuje do respektu dla ludzkiej godności*<sup>818</sup>.

Duże znaczenie zarówno w piśmiennictwie jak i literaturze prawniczej przypisuje się *Konwencji o prawach dziecka* przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dnia 20 listopada 1989 r. Jest to dokument obowiązujący niemal we wszystkich państwach świata. Składa się z preambuły i 54 artykułów, których katalog sformułowano w oparciu o takie zasady jak dobro dziecka, poszanowanie praw i odpowiedzialności obojga rodziców czy pomocy rodzinie przez odpowiednie organy państwa. Zwraca uwagę, iż treść Konwencji wskazuje na traktowanie dziecka nie tylko jako obiektu protekcjonizmu, ale także jako podmiotu praw i wolności<sup>819</sup>. Zaś katalog ten obejmuje prawa cywilne, więc prawo do życia i rozwoju, do tożsamości, prawo do wolności, godności, szacunku i nietykalności osobistej, a także prawo do wolności sumienia i wyznania. Inne prawa to socjalne, kulturalne, polityczne i w pewnym zakresie ekonomiczne jak prawo do nauki nie zaś prawo do pracy.

Istotą Konwencji wydaje się być postanowienie zawarte w artykule 1, gdzie podjęto, iż dzieckiem jest każda istota ludzka poniżej 18 roku życia. Trafnie podnosi się w literaturze, iż użycie zwrotu *każda istota ludzka* należy rozumieć tak, *jak przy normowaniu statusu dziecka przed urodzeniem ... co nie budzi wątpliwości, że jest nim dziecko poczęte (np. art. 927 §2 KC)*. W Konwencji sformułowano *expressis verbis* prawo dziecka (a zatem „każdej istoty ludzkiej”) do życia (art. 6). Poza tym należy mieć na uwadze

---

<sup>818</sup> Zob. choćby wyrok z dnia 14 października 2004 r., C-36/02, w sprawie *Omega Spielballen*, pkt 34 (w:) L. Bosek *Opinia prawna odnosząca się do zmian w polskim ustawodawstwie zwykłym, które są niezbędne dla zapewnienia ochrony godności i podstawowych praw istoty ludzkiej w okresie prenatalnym w sferze zastosowań biologii*, s. 52.

<sup>819</sup> A. Łopatka, *Konwencja praw dziecka, Państwo i Prawo*, z. 3, s. 4 i nn.

*dyrektywy zamieszczone w preambule Konwencji, wskazujące na istnienie różnorodnych potrzeb dziecka, nie tylko po, ale i przed urodzeniem.*<sup>820</sup>

W piśmiennictwie wyraźnie podnosi się, iż koncepcja godności osoby ludzkiej stanowi wyznacznik i konsolę dla wszelkich rozważań zarówno w sferze ludzkiego życia jak i jego ochrony. *Koncepcja godności zakłada istnienie czegoś, co wyróżnia człowieka spośród innych bytów, czegoś co decyduje o szczególnej doskonałości człowieka ... Nie może być godność utożsamiana z jakąś cechą przypadłościową. Godnością jest nic innego jak „dobroć czegoś ze względu na samą tę rzecz”, jest nią akt istnienia urealnijający i jednoczący określony zespół treści, obejmujący również rozumność ... Każdy człowiek jest sam w sobie celem – „istnieje dla samego siebie”. Bycie celem samym w sobie wyróżnia człowieka spośród bytów nierozumnych, które mogą być traktowane jako środki dla dobra człowieka*<sup>821</sup>. Takie rozumienie godności osoby ludzkiej, stanowiące źródło ochrony życia, znalazło swój wydzźwięk także Konstytucji RP. W treści art. 38 czytamy, iż *Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia*. Taki zapis wydaje się wynikać z treści artykułu 30 Konstytucji RP, gdzie czytamy, że *Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych*. Oba postanowienia przyjęte przez

---

<sup>820</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa*, s. 203. Zob. też T. Smyczyński, *Pojęcie i status osobowy dziecka w świetle konwencji praw dziecka i prawa polskiego*, Państwo i Prawo 1991, nr 4, s. 49.

<sup>821</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa*, s. 203. Zob. też M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 273.

prawodawcę państwowego wskazują, iż *nie należy interpretować art. 38 Konstytucji gwarantującego prawną ochronę życia w oderwaniu od art. 30 Konstytucji, który z jednej strony wskazuje na źródło tejże ochrony, z drugiej zaś stwarza gwarancję nienaruszalności przyrodzonej i niezbywalnej godności każdego człowieka*<sup>822</sup>.

Do związku konstytucyjnej gwarancji ochrony życia osoby ludzkiej i przyrodzonej każdemu godności, odnosił się wielokrotnie w swoich wyrokach czy orzeczeniach również Trybunał Konstytucyjny. Wskazywał na prawa, których ze swej woli nie przyznaje prawodawca państwowy, a jedynie przyrodzone każdemu człowiekowi chroni. Do nich należy zdaniem Trybunału Konstytucyjnego niewątpliwie prawo do życia i prawo do godności osoby ludzkiej. Nadto uznawał, iż życie ludzkie podlega ochronie od momentu poczęcia, *ponieważ dotychczasowy stan nauk empirycznych nie daje dostatecznych podstaw do wskazania innego momentu powstania życia ludzkiego*<sup>823</sup>. I dalej, w tym samym wyroku, stanowił, że *wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego, jakim jest życie ludzkie, w tym życie rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak jest bowiem dostatecznie precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia*<sup>824</sup>. Nietrudno więc zauważyć, iż Trybunał Konstytucyjny zajmuje jednoznaczne stanowisko w kwestii

---

<sup>822</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa*, s. 205.

<sup>823</sup> Tamże, s. 205.

<sup>824</sup> Zob. orzeczenie TK z dnia 28 maja 1997r., K 26/96, OTK ZU 1997, Nr 2, poz. 19. Zob. także R. Tymiński, *Wybrane zagadnienia medycznoprawne. Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu 2008*, Nr 3-4, s. 277 i nn.

ochrony życia człowieka także w fazie prenatalnej<sup>825</sup>. Interpretując, zdaniem Trybunału Konstytucyjnego, dotychczasowy stan nauki i wiedzy nie wskazuje innego momentu powstania życia ludzkiego jak moment poczęcia, który to właśnie podlega ochronie prawnej. Uznaje nadto, iż *skoro prawo do życia jest wobec państwa pierwotnym i w zasadzie nienaruszalnym, to wszelkie wątpliwości co do ochrony życia ludzkiego powinny być rozstrzygane na rzecz tej ochrony – in dubio pro vita humana*<sup>826</sup>.

Warto jeszcze wspomnieć stanowisko prof. A. Zolla stwierdzające, iż użyte w zapisach konstytucyjnych sformułowanie *człowiek* znaczeniem swym obejmuje każdą istotę ludzką posiadającą ludzki genom. Oznacza to w konsekwencji, iż postanowienia zawarte w Konstytucji RP przez prawodawcę państwowego *obejmują ochronę godności człowieka i ochronę życia człowieka niezależnie od tego, czy rozpoczęcie jego życia nastąpiło w drodze naturalnego poczęcia, czy też sztucznego zapłodnienia poza organizmem matki*<sup>827</sup>.

Analiza ta wskazuje wyraźnie na niezbędną i wszelką konieczność tak powstania jak i stałego powrotu do idei zawartych w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*. Jak bowiem można sądzić inaczej, przywołując *teorię* o konstytucyjnej ochronie takich wartości dobra jak prawo do życia i godność osoby ludzkiej i przeciwstawiając je *praktyce* mówiącej, że *prawo do planowania rodziny jest dobrem osobistym, a jego naruszenie, przez uniemożliwienie*

---

<sup>825</sup> Por. wyrok TK pełnego składu sędziów z dnia 7 stycznia 2004, K 14/03, OTK ZU 2004, Nr 1, poz. 1.

<sup>826</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa*, s. 205. Por. także wyrok TK z dnia 7 stycznia 2004, K 14/03, OTK ZU 2000, Nr 1, poz. 1.

<sup>827</sup> A. Zoll, *Opinia prawna w sprawie oceny konstrukcji i skutków prawnych projektu zmiany art. 30 i 38 Konstytucji RP (w:) Konstytucyjna formuła ochrony życia*, Warszawa 2007, s. 17.

kobiecie przerwania ciąży, dopuszczalnego na podstawie art. 4a ust 1 pkt 3 ustawy o planowaniu rodziny, stanowi naruszenie dobra osobistego, uzasadniające możliwość przyznania zadośćuczynienia na podstawie art. 448 KC; czy też stwierdzenia opowiadające się za kwalifikowaniem kosztów utrzymania dziecka w kategoriach szkody, mimo jednocześnie prezentowanych poglądów o wynikającym z art. 30 Konstytucji, zakazie różnicowania wartości życia ludzkiego i obowiązku traktowania człowieka jako wartości najwyższej<sup>828</sup>.

W konsekwencji, można zapytać o to w jakim stopniu obowiązujący porządek prawny, nawiązując do prawa naturalnego, chroni i afirmuje instytucję małżeństwa?

Krótkiego wyjaśnienia w tym względzie wymagają dwa zagadnienia. Pierwsze, to małżeństwo rozumiane jako *instytucja*, zaś drugie to pochodzenie tej instytucji.

I tak, w wymiarze teologicznym, instytucję należy rozumieć jako przymierze małżeńskie, które definiując podstawową różnicę między kobietą i mężczyzną<sup>829</sup> jednocześnie tworzy tę instytucję, która sama w sobie podlega *rozmaitym przemianom historycznym i kulturowym, a także bogactwu, jakie jest wynikiem inności osób będących stronami owego przymierza*<sup>830</sup>. Interpretując, celem jest

---

<sup>828</sup> Ł. Piñciurek, *Kwestia życia ludzkiego w kontekście regulacji prawnych i orzecznictwa*, s. 212.

<sup>829</sup> Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994, pkt 19.

<sup>830</sup> J. A. Sobkowiak, *Sakramentalny charakter małżeństwa* (w:) [www.teologia.uksw.edu.pl](http://www.teologia.uksw.edu.pl), dnia 15 lipca 2016, godz. 14.20. Zob. też *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa (1977)*, (w:) *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, pod red. J. Królikowskiego, Kraków 2000, s. 89-110.

wzajemna miłość i wierność a co za tym idzie, zrodzenie potomstwa i wychowanie go we wspólnocie rodzinnej<sup>831</sup>. Jak słusznie podkreśla J. A. Sobkowiak, ... *instytucja przywołuje to, co stanowi istotę związku małżeńskiego, a mianowicie zjednoczenie dwóch istotnych wymiarów: personalistycznego oraz instytucjonalnego. To właśnie osoby poprzez wzajemne zaangażowanie osobowe „instytucjonalizują” swoją relację „ja-ty” w nowy wymiar instytucji „my”*<sup>832</sup>. I dalej pisze: ... *instytucjonalny aspekt małżeństwa wyraża się w podstawowej relacji tworzącej jedność małżeńską do wspólnoty, w jakiej relacja ta jest przeżywana. To sama natura ludzka domaga się tego, by znajdować nieustanne odwołanie do moralności i prawa danej wspólnoty. To właśnie sprawia, że małżeństwo nie jest i nie może być sprawą prywatną, ale że jest „transsubiektywne”. ... Małżeństwo w wymiarze instytucjonalnym odwołuje się do płaszczyzny teologicznej ... jako instytucja z ustanowienia Bożego odwołuje się do porządku wpisanego w samo stworzenie, który to porządek sprawia, że wspólnota małżeńska przekracza siebie nieustannie we wspólnocie rodzinnej, ta zaś nie może istnieć bez odniesienia jej do wspólnoty ludzkiej*<sup>833</sup>.

Co do pochodzenia instytucji małżeństwa istnieją dwa zapatrywania. Dziewiętnastowieczni ewolucjoniści stali na stanowisku, iż był to długotrwały proces transpozycji zapoczątkowany tak zwanym bezładem płciowym - *heteryzmem*, który przekształcił się w wielomęstwo – *poliandria* a następnie w wielożeństwo –

---

<sup>831</sup> M. Wójcik, *Rodowód ojcostwa*, *Studia nad rodziną*, 3(1999) nr 2(5), s. 34 i nn.

<sup>832</sup> J. A. Sobkowiak, *Sakramentalny charakter małżeństwa*, dnia 16 lipca 2016, godz. 10.10.

<sup>833</sup> J. A. Sobkowiak, *Sakramentalny charakter małżeństwa*, dnia 16 lipca 2016, godz. 10.25.

*poligamia*. Zaś dopiero w końcowym etapie uformowała się instytucja monogamii - *jednożeństwa*<sup>834</sup>. Drugi, racjonalny już pogląd, reprezentuje instytucję małżeństwa jako związek monogamiczny, który był czymś naturalnym, zaś w wyniku różnego rodzaju zniekształceń przybrał formy czy to poligamii czy to poliandrii<sup>835</sup>.

Podobnie rozumowało tę instytucję prawo rzymskie. Pierwszą definicję, w oparciu o prawo naturalne, podał cytowany już w pracy rzymski prawnik Ulpian. Pisał więc, iż *z tego prawa swój początek bierze związek mężczyzny i kobiety, który nazywamy małżeństwem, od niego też płodzenie i wychowanie dzieci*<sup>836</sup>. Podobną definicję skonstruował Modestyn<sup>837</sup> pisząc, iż *małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety, wspólnota całego życia, ustanowione z prawa bożego i prawa ludzkiego*<sup>838</sup>.

Małżeństwo oparte na związku mężczyzny i kobiety leży też u podstaw nauki Kościoła katolickiego. Do tej naturalnej tradycji odwoływał się Jezus mówiąc – *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem*<sup>839</sup>. Co prawda można zarzucić, iż ówczasnie

---

<sup>834</sup> P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000, s. 12.

<sup>835</sup> Tamże, s. 12.

<sup>836</sup> Zob. D, 1, 1, 1, 3, (w:) *Corpus Iuris Civilis*, Editio Stereotypa Quinta Decima, Recognovit Th. Mommsen, Retractavit P. Krueger, Berolini 1928, s. 29, (w:) K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, *Roczniki Nauk Prawnych*, Tom XXV, nr 4, 2015, s. 53.

<sup>837</sup> Znany jako Herennius Modestinus. Był uczniem Ulpiana i ostatnim liczącym się prawnikiem okresu klasycznego, którego opinie miały moc prawa i zapisane zostały w *Digestach* Justyniana.

<sup>838</sup> Zob. D, 23, 2, 1, *Corpus Iuris Civilis*, Editio Stereotypa Quinta Decima, Recognovit Th. Mommsen, Retractavit P. Krueger, Berolini 1928, s. 330, (w:) K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 53.

<sup>839</sup> Mt 19,4-5.

dochodziło do rozwodów jak i wielożeństwa, więc zapewne z tych powodów Jezus powiedział do zgromadzonych - ... *lecz od początku tak nie było*<sup>840</sup>. Kościół więc wiąże prawo naturalne z instytucją małżeństwa syntetyzując je jako źródło dla rozumnej natury człowieka, *która została ukonstytuowana w ten sposób, że istnieje odmienność płci i jakiś naturalny popęd do łączenia się osób różnej płci*<sup>841</sup>.

Warto przypomnieć w tym miejscu słowa Akwinaty, który podnosił, że *prawo pisane, z jednej strony nie nadaje prawu naturalnemu mocy obowiązującej, z drugiej nie może jej zmniejszyć ani jej usunąć, gdyż wola ludzka nie może zmienić natury. Dlatego jeśli jakaś ustawa zawiera coś przeciw prawu przyrodzonemu, jest niesprawiedliwa i nie ma mocy obowiązującej. Prawo pozytywne bowiem ma zastosowanie tylko tam, gdzie prawo natury nie stanowi, czy ma być tak czy inaczej*<sup>842</sup>. Odnosząc ten zamysł do instytucji małżeństwa trzeba podnieść, że państwowy ustawodawca nie dysponuje żadnym prawem do zmiany przepisów ją definiujących, ponieważ wywodzi się ona z zasad prawa naturalnego będącego jej źródłem i fundamentem.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się zasadom ochrony i rozumienia instytucji małżeństwa w istniejących współcześnie dokumentach międzynarodowych. Każde bowiem w swej treści, uznaje prawo do zawierania małżeństwa z jednoczesnym usankcjonowaniem ochrony rodziny jako elementu fundamentalnego i naturalnego każdej społeczności ludzkiej. Materialnym tego wyrazem są

---

<sup>840</sup> Mt 19, 8.

<sup>841</sup> P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000, s. 13. Zob. też Rdz 1, 27; 2, 23.

<sup>842</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, T. 18, *Sprawiedliwość*, 2-2, qu. 57-80.

dwa istotne dokumenty międzynarodowe, których treść poszczególnych postanowień wyraźnie wskazuje na ochronę instytucji małżeństwa i rozumienie jej w aspekcie prawnonaturalnym. Pierwszym jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka<sup>843</sup>, gdzie w art. 16 ust.1 zostało zapisane, iż *mężczyźni i kobiety, bez względu na różnice rasy, narodowości lub wyznania, mają prawo po osiągnięciu pełnoletności do zawarcia małżeństwa*<sup>844</sup>. Zaś drugim tej skali jest Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>845</sup>. Jego postanowienie zawarte w treści art. 23 ust. 2 wyraża, iż *uznaje się prawo mężczyzn i kobiet w wieku małżeńskim do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny*<sup>846</sup>.

Warto jeszcze wspomnieć o Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności<sup>847</sup>, której art. 12 uznaje prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, uwzględniając specyfikę *mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim*. Interesująca

---

<sup>843</sup> Dokument, stanowiący niewątpliwie jedno z najważniejszych i najtrwałszych osiągnięć Organizacji Narodów Zjednoczonych, powstał w trakcie Trzeciej Sesji Ogólnego Zgromadzenia ONZ w Paryżu, dnia 10 grudnia 1948.

<sup>844</sup> *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, pod red.. A. Przyborowskiej-Klimczak, Lublin 2001, s. 166 i nn.

<sup>845</sup> Uchwalony w wyniku konferencji ONZ w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r., zaś wszedł w życie 23 marca 1976 r. Zakłada podstawowe prawa i wolności człowieka oraz zobowiązania państwa wobec obywateli. Cechą charakterystyczną Paktu jest, iż posiada on wiążący charakter prawny w przeciwieństwie do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Dokument został otwarty do ratyfikacji przez te kraje, które zobowiązały się przestrzegać jego postanowień na własnym terytorium.

<sup>846</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisania w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. stanowiący załącznik do Dz. U. 1977, Nr 38, poz. 167.

<sup>847</sup> Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. 1993, Nr 61, poz. 284 z późn. zm. Zgodnie z preambułą Konwencji rządy państw europejskich, przyjmując Konwencję, podjęły kroki w celu zbiorowego zagwarantowania określonych praw zamieszczonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Sama zaś Konwencja stała się przyczynkiem do powołania do życia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z siedzibą w Strasburgu. Depozytariuszem Konwencji jest Sekretarz Generalny Rady Europy.

w tym względzie wydaje się być wypowiedź P. Domagały, który ograniczenie do zawarcia małżeństwa wyłącznie do osób odmiennej płci wywodzi, za austriackim Trybunałem Konstytucyjnym<sup>848</sup>, z językowego brzmienia przepisu. Píše więc, iż *wzmianka o tym, że nie przysługuje ono „każdemu”, ale wyłącznie „mężczyźnie i kobiecie”, nie może być przypadkiem, a musiało być świadomym wyborem twórców Konwencji*. I dalej dodaje: *Dla Trybunału zawsze było oczywiste, że małżeństwo, o którym mowa w art. 12 ma charakter monogamiczny. Jest to pogląd słuszny. Opiera się bowiem przede wszystkim na językowej wykładni przepisu, który mówi o „mężczyźnie i kobiecie”, a nie „mężczyznach i kobietach”. Nadto zakorzeniony jest w europejskiej tradycji prawnej opartej nie na przesadach, ale na obiektywnych, jakościowych różnicach jakie zachodzą w relacjach między dwiema osobami. ... Istnienie owej obiektywnej różnicy sprawia, że ... instytucja małżeństwa nie wydaje się być elementem, który mógłby podlegać jakiegokolwiek zmianie ...*<sup>849</sup>

Warto też, za K. Orzeszyną, zwrócić uwagę na związek art. 12 Konwencji z jej art. 8. I tak, podczas gdy art. 12 chroni wyłącznie prawo do zawiazania instytucji małżeństwa i zrodzenia lub adoptowania potomstwa, to art. 8 zabezpiecza prawo do współżycia jako części życia rodzinnego<sup>850</sup>. Jak pisze ten autor, *prawo do małżeństwa odnosi się do tradycyjnego małżeństwa między osobami przeciwnej płci biologicznej ... małżeństwo jest związkiem*

---

<sup>848</sup> Wyrok TK z dnia 12 grudnia 2003, sygn. B777/03.

<sup>849</sup> P. Domagała, *Granice interpretacji prawa do zawarcia małżeństwa w art. 12 EKPC – Schalk i Kopf przeciw Austrii (Wyrok ETPC z 24.06.2010 r.)* (w:) *Europejska Konwencja Praw Człowieka i jej system kontrolny – perspektywa systemowa i orzecznicza* pod red. M. Balcerzaka, T. Jasudowicza, J. Kapalańskiej-Pręgowskiej, Toruń 2011, s. 156 i nn.

<sup>850</sup> M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2013, s. 856.

dwóch osób, z których jedna jest biologicznie kobietą, będącym wyrazem tego, co jako małżeństwo jest powszechnie akceptowane w historii ludzkości. Fakt, że niektóre państwa mogą w swoim prawie zezwalać i traktować jako małżeństwo, a nawet nazywać małżeństwem pewne formy związków między osobami tej samej płci, nie oznacza, iż mamy wtedy do czynienia z sytuacją, o jakiej mowa w art. 12, dotyczącym związku osób przeciwnej płci. Chodzi bowiem o stworzenie prawnego związku między mężczyzną i kobietą, którego głównym celem jest ochrona małżeństwa jako podstawy rodziny. Należy zauważyć, że prawo do zawarcia małżeństwa jest zawsze określone łącznie, jako prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Nie chodzi zatem o dwa różne prawa, zresztą życie prywatne i rodzinne jest chronione w sposób autonomiczny<sup>32</sup>. Przywileje łączące się z małżeństwem (np. podatki itd.) nie są przyznawane współmałżonkom przez społeczeństwo ze względu na uznanie ich uczuć, ale z racji ich wkładu do społeczeństwa w postaci dzieci, które zrodzą, wychowają, wyżywią i wykształcą. Praktyka państw wskazuje, że małżonkowie, którzy mają więcej dzieci, otrzymują od społeczeństwa większe wsparcie niż małżonkowie bez dzieci. Wydaje się, że małżonkowie bezdzietni, którzy w przyszłości nie będą mieć swojego wkładu w odnowę pokoleniową, nie powinni korzystać ze zobowiązań społeczeństwa (ze sprawiedliwości) w postaci przywilejów na rzecz małżeństwa<sup>851</sup>.

---

<sup>851</sup> K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 58. Zob. też M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2013, s. 857.

Jak pisze B. Banaszak, *w polskiej nauce prawa zwraca się uwagę na kulturowe, socjologiczne i prawnonaturalne uzasadnienie małżeństwa*<sup>852</sup>. Dalej zaś wyjaśnia T. Sokołowski: *Instytucja małżeństwa nie jest więc konstrukcją czysto jurydyczną, ponieważ jego charakter zawiera silne pierwiastki empiryczne, nawiązujące do innych nauk społecznych, zwłaszcza socjologii. Małżeństwo jako instytucja prawna ma zarazem pewne naturalne, biologiczne cechy, dające się zweryfikować empirycznie, które są właściwe tylko małżeństwu, a których to cech nie mają inne instytucjonalne związki społeczne. Z prawnego punktu widzenia instytucja małżeństwa służy także ochronie praw naturalnych małżonków oraz praw naturalnych ich dzieci, czyli praw istniejących niezależnie od woli prawodawcy, który może jedynie cyzelować niuanse prawnej reglamentacji tych praw, natomiast nie może nigdy odmówić im szczególnej ochrony prawnej*<sup>853</sup>.

Zgodnie z postanowieniem ustawodawcy państwowego zawartym w treści art. 18 Konstytucji RP, małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, a więc rodzina a w jej wyniku macierzyństwo i rodzicielstwo, znajdują się pod ochroną i opieką państwa. Zapis ten niesie w sobie konstytucyjną definicję instytucji małżeństwa stanowiąc zarazem o jego ochronie. Decyduje to, iż *żaden związek w polskim systemie prawnym nie może podlegać ochronie w takim*

---

<sup>852</sup> B. Banaszak, *Konstytucyjna regulacja małżeństwa a prawo do zawarcia małżeństwa* (w:) *Realizacja i ochrona konstytucyjnych wolności i praw jednostki w polskim porządku prawnym*, red. M. Jabłoński, Wrocław 2014, s. 77.

<sup>853</sup> T. Sokołowski, *Opinia w sprawie konstytucyjności ustawy z dnia 4 lutego 2011 r. – Prawo prywatne międzynarodowe* (druk senacki 1111), (w:) *Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji. Opinie prawne o ustawy z dnia 4 lutego 2011 r. – Prawo prywatne międzynarodowe* (druk senacki 1111), Opinie i Ekspertyzy, luty 2011, s. 28.

samym zakresie, jak ma to miejsce w odniesieniu do małżeństwa.<sup>854</sup> Należy przy tym wskazać na treść zawartą w art. 71 ust. 1 Konstytucji RP. Ten bowiem zapis konkretyzuje normę stanowiącą, iż w kompetencji polityki społecznej i gospodarczej państwa uwzględnia się dobro rodziny, a więc instytucji małżeństwa. *Prawo do zawarcia małżeństwa wynika też wprost z prawa do życia rodzinnego, czyli z art. 47 Konstytucji RP*<sup>855</sup>. Trzeba jednak podkreślić, iż źródłem i konsolą konstytucyjnej dyspozycji ochrony instytucji małżeństwa jest Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy<sup>856</sup>.

I tak też wśród przesłanek zamkniętych w art. 1 §1 KRiO<sup>857</sup>, które powinny zaistnieć łącznie, aby zawazać instytucję małżeństwa, znajduje się odmienność płci nupturientów. Należy podkreślić, iż w świetle prawa państwowego jest to przesłanka niewynikająca wyłącznie z funkcji prokreacyjnej małżeństwa. Bowiem, zdaniem prawodawcy małżonkowie nie są zobowiązani do realizacji tej funkcji w świetle prawa cywilnego (państwowego)<sup>858</sup>. *Pożycie mężczyzny i kobiety oraz inne funkcje powstałej na tym funda-*

---

<sup>854</sup> K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 56.

<sup>855</sup> W. Borysiak, *Komentarz do art. 1*, (w:) J. Wierciński, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2014, s. 20.

<sup>856</sup> T. Smyczyński, *Zagadnienia wprowadzające*, (w:) *System Prawa Prywatnego*, T. XI, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, red. T. Smyczyński, Warszawa 2009, s. 6.

<sup>857</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, (Dz. U. z roku 1964, nr 9 poz. 59 z późn zm.). W dalszej części pracy będę używać skrótu KRiO.

<sup>858</sup> Inaczej w świetle nauki Kościoła katolickiego i Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK).

*mencie rodziny są natomiast elementami odwiecznych praw biologicznych i porządku społecznego, akceptowanego nadal przez przeważającą większość społeczeństwa*<sup>859</sup>.

Warto przytoczyć w tym miejscu wyraźne i słuszne stanowisko K. Orzeszyny, który pisze: *Małżeństwo nie jest uznaniem publicznym przez społeczeństwo wzajemnych relacji dwojga ludzi, nawet między osobami różnej płci. Jeżeli małżeństwo byłoby uznaniem społecznym relacji emocjonalnych przeżywanymi przez dwie osoby, to dlaczego ignorować relacje przeżywane przez trzy czy cztery osoby. Należałoby wprowadzić różne rodzaje małżeństw, nie tylko osób tej samej płci, ale brata z siostrą, między trzema lub więcej osobami ..., aby nie narazić się na zarzut dyskryminacji*<sup>860</sup>.

Prawna forma zawiązania instytucji małżeństwa i skutki takiej regulacji prawnej nie zapewniają jednak, zdaniem wielu teoretyków prawa, pełnej kontroli państwa nad powstaniem i właściwym funkcjonowaniem rodziny. Jak pisze T. Smoczyński, to w interesie społeczeństwa leży przekonanie ustawodawcy o decydującej i stabilizującej stosunki społeczne roli instytucji małżeństwa jako elementu systemu prawnego<sup>861</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa K. Orzeszyny, tak znamienne dla nauki Kościoła katolickiego, a jednocześnie różne

---

<sup>859</sup> K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 58. Zob. też T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, s. 28.

<sup>860</sup> K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 58. Zob. też B. Bourges, A. Mirovic, É. Mmontfort, *De la théorie du genre au mariage de même sexe, sexe...: L’effet dominos: théorie du Genre, Mariage de même sexe, Multiparenté, Procréation Médicalement Assistée, Gestation pour autru*, Valence 2013, s. 41.

<sup>861</sup> T. Smoczyński, *Zagadnienia wprowadzające*, (w:) *System Prawa Prywatnego*, T. XI: *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, red. T. Smoczyński, Warszawa 2009, s. 6.

od przesłanek, które w KRiO jak i innych supozycjach pozaustawowych przyjmuje polski prawodawca rodzinny. Autor ten pisze: *Założenie rodziny nie jest koniecznym warunkiem prawnym do zawarcia związku małżeńskiego. W tym przypadku chodzi o coś więcej, a mianowicie o jego cel i przeznaczenie. Małżeństwo jest środkiem prowadzącym do celu, tj. założenia rodziny. Odcinając małżeństwo od jego celu, niszczy się pojęcie samego małżeństwa. Odcinając środek, który prowadzi do tego celu, redukuje się je jedynie do materialności formalnej, jest to związek mężczyzny i kobiety uznany społecznie. Małżeństwo staje się wtedy celem samym w sobie o wartości symbolicznej, ponieważ jego cel jest zewnętrzny i ponad nim. Wtedy mamy do czynienia z przyjęciem symbolu społecznego w postaci małżeństwa; do tego w istocie sprowadza się żądanie dostępu do instytucji małżeństwa dla osób tej samej płci. Bez odniesienia małżeństwa do jego celu, który jedynie usprawiedliwia jego szczególny status prawny, wprowadzanie takich samych rozwiązań do innych form związków nierodzinnych może być uczynione tylko w sposób arbitralny. Małżeństwo bez celu jest relacją prywatną złożoną publicznie. Takie małżeństwo nie jest podstawą prawną komórki fundamentalnej i naturalnej społeczności, nie wnosi istotnego wkładu do dobra wspólnego: jest natomiast dobrem prywatnym małżonków. Małżeństwo z wyboru i na życzenie odcięte od celu traci rację bytu, rodzina zostaje zredukowana do współmałżonków i ostatecznie do sfery prywatnej. Jeśli odłączymy małżeństwo od jego celu, to różnica płci traci na znaczeniu, podobnie jak i inne warunki i przeszkody do jego zawarcia, jak choćby wiek czy powinowactwo<sup>862</sup>.*

---

<sup>862</sup> K. Orzeszyna, *Nieracjonalność argumentu równości wobec prawa w lobbingu na rzecz zawierania „małżeństw” przez osoby tej samej płci*, s. 59. Zob. też G. Puppink, *Les enfants au crible du désir, L’homme nouveau*, Hors-série, 2012, nr 10, s. 17-18.

Jak wskazano wcześniej, w nurcie idei neotomistycznej zawiera się nurt zwany personalizmem chrześcijańskim. Jego czołowym przedstawicielem był francuski filozof i myśliciel Jacques Maritain<sup>863</sup>. Dość przypomnieć, że był *pierwszym katolickim uczonym, który opracował pełną teorię praw człowieka w obszarze pewnej określonej idei współczesnego życia politycznego, a jednocześnie uczestniczył w proklamowaniu i utrwalaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Francuski myśliciel, nazywany niekiedy chrześcijańskim racjonalistą, usiłował rozwinąć tomistyczną filozofię społeczną i polityczną stosując jej zasady do współczesnych zagadnień*<sup>864</sup>.

J. Maritain był współtwórcą zapoczątkowanej na przełomie XIX i XX w. odrodzonej już myśli tomistycznej, którą Kościół katolicki, w osobie kolejnych papieży, uznawał za filozofię dla siebie reprezentatywną. Prezentował stanowisko ciągłości myśli filozoficznej uprawiając filozofię otwartą, za którą uznawał klasyczną filozofię Akwinaty. Czerpiąc z jego myśli wypracował pojęcie *osoby* i na tej podstawie sformułował zasady nowego kierunku społeczno-filozoficznego, który określił mianem personalizmu. Przyjął tym samym, iż filozofia osoby ludzkiej jest niezwykle istotna *ponieważ*

---

<sup>863</sup> J. Maritain był filozofem i myślicielem katolickim. Urodził się dnia 18 listopada 1882 r. w Paryżu, zaś zmarł dnia 28 kwietnia 1973 r. w Tuluzie. Uznawany za współtwórcę personalizmu chrześcijańskiego i głównego przedstawiciela neotomistycznego personalizmu i neoscholastyki. Początkowo był uczniem H. Bergsona, lecz po potępieniu filozofii E. Le Roya przez papieża Piusa X J. Maritain odszedł od bergsonizmu na rzecz neoscholastyki. Po śmierci żony osiadł w klasztorze Małych Braci od Jezusa w Ranguel koło Tuluzy, włączając się w życie klasztorne. W roku 1970 wstąpił do ich nowicjatu i złożył śluby zakonne.

<sup>864</sup> M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka* (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 36.

ludzie żyją w zgodzie z tym jak postrzegają samych siebie<sup>865</sup>. Pojęcie osoby nigdy nie jest terminem neutralnym, albowiem zawiera w sobie zarówno deskryptywne, jak i preskryptywne elementy. Poczynając od XIX w., a zwłaszcza w ostatnich latach osoba uzyskała wyjątkową pozycję w systemie wartości pluralistycznego społeczeństwa<sup>866</sup>.

Człowieka pojmował więc zgodnie z tradycją tomistyczną, jako *wszechświat natury duchowej*<sup>867</sup>. Uznawał, iż osoba ludzka złożona jest z duszy i ciała i nazywał to *compositum humanum*, co powoduje, że człowiek jako osoba przewyższa cały świat materialny. Filozof francuski odróżnił *jednostkowość bytu ludzkiego od osobowości*. Człowiek jako jednostka jest *immanentny wobec przyrody, a jako osoba transcenduje zarówno przyrodę, jak i społeczność*<sup>868</sup>. I ten podział ludzkiego bytu na jednostkę i osobę przyjął jako punkt wyjścia swej idei personalizmu – istota ludzka ujęta w aspekcie materialnym tworzy jednostkę, zaś ujmowana w aspekcie duchowym jest osobą<sup>869</sup>. Jako jednostka poddana jest wpływowi społecznym, natomiast jako osoba jest obdarzona indywidualizacją wyboru, dzięki której przedstawia *całość niezależną od świata. Ani natura, ani państwo nie mają dostępu do tego świata bez jego przyzwolenia*<sup>870</sup>.

---

<sup>865</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 10.

<sup>866</sup> M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka*, s. 36-37.

<sup>867</sup> S. Kowalczyk, *Jacques Maritain – tomista otwarty na współczesność, Chryścijanin w Świecie* 12 (1980) z. 6, s. 49 i nn.

<sup>868</sup> E. Morawiec, *Jacques Maritain*, (w:) *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu*, [www.ptta.pl](http://www.ptta.pl), dnia 22 lipca 2016, godz. 19.20.

<sup>869</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 2008, vol. 11 nr 1, s. 96. Zob. też J. Maritain, *Individuality and Personality*, (w:) *The Person and the Common Good*, New York 1947, s. 33 i nn.

<sup>870</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy, Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1939, s. 30. Warto podkreślić, iż to rozróżnienie,

J. Maritain wiązał ze swoją koncepcją osoby ideę godności człowieka (*dignitas hominis*). Z tego związku wywodził, iż nadanie określonego bytowi cenzusu osoby warunkuje przyznanie odpowiednich praw, do których zaliczał między innymi prawo do życia, prawo do cielesnej nienaruszalności czy prawo do autonomicznego rozwoju<sup>871</sup>. Warto przypomnieć, iż znalazły one odbicie w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, których był niejako współtwórcą, a którą trzeba rozumieć jako znamieny wyraz ludzkiej godności. Szczęólnego znaczenia nabiera w tym względzie sama nazwa dokumentu. Użyta tu forma *Preambuła* pozwala rozumieć, iż chodzi o publiczną deklarację – nie zaś o ustanowienie czy uchwalenie<sup>872</sup> – czegoś realnie obowiązującego i istniejącego, a będącego praprzyczyną wszelkich praw stanowionych – godności osoby ludzkiej zawartej w prawie naturalnym.

Wracając zaś do koncepcji maritenowskiej, trzeba przypomnieć, iż zdaniem filozofa pojęcia *osoba* i *jednostka* rozróżniane były już przez filozofów starożytnych<sup>873</sup>. W powoływanej pracy - *Trzej reformatorzy, Luter – Descartes – Rousseau* – stawiał pytanie o stosunek człowieka do społeczeństwa, zastanawiając się nad rozróżnieniem jednostki ludzkiej i osoby<sup>874</sup>. Warto w tym miejscu

---

a tym samym i wypracowanie chrześcijańskiej koncepcji osoby, wywarło znaczny wpływ na katolicką filozofię społeczną, a więc i na filozofię Ojców Soboru Watykańskiego II.

<sup>871</sup> M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka*, s. 37.

<sup>872</sup> Jak to ma miejsce w przypadku ustawy czy też uchwały.

<sup>873</sup> Terminu *persona* zaczęto używać wywodząc go od greckiego słowa *proso-pon*, które oznaczało twarz czy też oblicze i w takim rozumieniu pojawiało się na przykład u Homera. Zob. P. Mazon, P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier, *Les Belles Lettres*, Paris 1938, t. III, s. 168 (w:) A. Kijewska, *Beocjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, (w:) [www.kul.pl](http://www.kul.pl), dnia 27 lipca 2016, godz. 10.55.

<sup>874</sup> A. Messineo, *L'umanesimo integrale*, *Civiltà Cattolica*, Anno 107, vol. III, 1 Sept., 1956, s. 449-463 (w:) M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka*, s. 37.

przyjrzeć się koncepcji osoby jaką stworzył rzymski teolog i polityk Boecjusz<sup>875</sup>, z którego filozofii wielokrotnie czerpał J. Maritain. Jego definicja bytu osobowego stanowiąca, że *osoba jest indywidualną substancją racjonalnej natury*<sup>876</sup>, określała pośrednio wszystkie wynikające z rozumności cechy bytu osobowego, takie, jak bycie świadomym, zdolnym do abstrakcyjnego myślenia, aktów miłości i wolnych aktów decyzji, ale również wiązała pojęcie osoby z takimi pojęciami, jak indywidualność, substancja czy natura<sup>877</sup>. Warto zwrócić uwagę, iż Boecjusz oparł swą definicję osoby na rozumieniu natury jako źródle działania lub podłożu dokonywania się, dodając, iż tak *pojęta natura orzekana jest tylko o substancjach*<sup>878</sup>. Stąd też pisał: *Jeżeli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: Persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>879</sup>.

---

<sup>875</sup> Anicius Manlius Severinus Boëthius urodził się około roku 480, zaś zmarł między rokiem 524 a 526. Zwany ostatnim rzymianinem, był politykiem, filozofem i teologiem chrześcijańskim. Komentował dzieła starożytnych filozofów, zaś między innymi *Hermeneutykę* Arystotelesa czy *Topiki* Cyncerona. Pisał traktaty, między innymi *Traktat o Trójcy Świętej* *Traktat o Trójcy Świętej* czy *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*.

<sup>876</sup> Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, rozdz. III (w:) *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70.

<sup>877</sup> M. Koszkało, *Indywiduum a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota*, *Filo-Sofija* Nr 23 (2013/4), s. 74.

<sup>878</sup> J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, XVI/2003, s. 205.

<sup>879</sup> Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis*, PL, 64, 1343, D. (w:) *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, (w:) *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1926, s. 227.

J. Maritain, przypominając definicję Boecjusza przyjmującego byt osobowy za autonomiczny we właściwym tego słowa znaczeniu<sup>880</sup>, uznawał tym samym, iż *pojęcie osoby ma odniesienie wyłącznie do bytów, które posiadają ducha, czyli to coś boskiego, dzięki czemu każda osoba jako byt sam w sobie, jest światem wyższym od całego świata materii. Tym sposobem osoby, każda sama w sobie, stoją ponad światem materii. Będąc światem duchowym i moralnym pojęcie osoby stosuje się do bytów, które, stawiając sobie własny cel potrafią określać środki i metody ich realizacji*<sup>881</sup>. Interpretując, jednostka realizuje aspekt materialny, zaś osoba aspekt duchowy<sup>882</sup>.

Zdaniem J. Maritaina, to właśnie trwanie duszy i jej niezależność od zjawisk umysłowych stanowi o godności i osobowości bytu ludzkiego. W jego filozofii owa godność była nieodłączna od wszczepionego przez Boga *Jego obrazu*, dzięki któremu człowiek jako osoba istnieje w stosunku transcendencji do świata<sup>883</sup>. Owa godność uznawał za bezpośrednią podstawę uzasadniania praw człowieka i ich mocy obowiązującej. Warto też przypomnieć, że jego poglądy z obszaru filozofii społecznej i politycznej przyczyniły się do rozkwitu dyskusji nad iusnaturalnym uzasadnieniem tychże praw. Zaś on sam, jak wskazuje S. Kowalczyk, opierał uzasadnienie tych praw na prawie naturalnym<sup>884</sup>.

---

<sup>880</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, Warszawa 2005, s. 51.

<sup>881</sup> M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka*, s. 38.

<sup>882</sup> L. Wciorka, *J. Maritain koncepcja życia społecznego*, (w:) *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno - teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992, s. 145 i nn.

<sup>883</sup> J. Bajda, *Prawa człowieka. Między prawem i bezprawiem*, *Studia nad Rodziną*, UKSW, 2010, 14 nr 1-2 (26-27), s. 21.

<sup>884</sup> S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 40 i nn.

W swoim dziele zatytułowanym *Człowiek i państwo*<sup>885</sup> zawarł istotne zdania wyrażające tak osobisty jak i ogólny stosunek filozofów i nurtów filozoficznych do prawa naturalnego. To pejoratywne odniesienie do iusnaturalizmu reprezentowane przez współczesne mu nurty filozofii objaśniał jako rezultat utożsamiania go z akademickimi rozwinięciami. Sam zaś wyjątkowo krytycznie odnosił się do osiemnastowiecznych koncepcji, które traktowały prawo naturalne jako rozporządzenia idealnej natury i rozumu<sup>886</sup>. Istotne wydaje się być w tym względzie zdanie J. Maritaina na temat stosunku prawa naturalnego do praw człowieka. I tak, zdaniem francuskiego filozofa, osoba to podmiot poznania i wszelkich decyzji odnoszących się do działania. Dlatego też, jak objaśniał, *osoba ludzka na mocy prawa naturalnego, ma prawo do szacunku, jest podmiotem praw ... i zobowiązań*<sup>887</sup>. Interpretując, na mocy prawa naturalnego dążący do osobowej doskonałości człowiek ma prawo do samodzielnego decydowania, a to wskazanie na zdolność do samostanowienia jako podstawy godności osoby ludzkiej było, zdaniem wielu filozofów i myślicieli, podstawową zasługą J. Maritaina dla idei praw człowieka<sup>888</sup>.

Jak słusznie zauważa J. Turek, ... *Maritain przyznaje, iż wolność osoby podlega ograniczeniu, jakie wynika z faktu stworzenia. Człowiek podlega prawu bożemu, podlega ograniczeniom*

---

<sup>885</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.

<sup>886</sup> W. Kołodziejczak, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, *Studenckie Zeszyty Naukowe*, Zeszyt 26, rok XVIII, 2015, s. 20. Zob. też J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 89-90.

<sup>887</sup> J. Maritain, *Les Droits de l'homme*, Éditions de la Maison française, New York 1942, s. 67 (w:) L.A. Nowicki, *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II* (w:) S. Kowalczyk, E. Balawajdera, *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno – teologiczna Jacquesa Maritaina*, s. 35.

<sup>888</sup> L.A. Nowicki, *Koncepcja człowieka J. Maritaina i Jana Pawła II*, (w:) S. Kowalczyk, E. Balawajdera, *Jacques Maritain, Prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, s. 35.

nakładanym nań przez naturę, która – ujęta poznawczo – ma walor obiektywnej prawdy. Nie można unieważnić prawdy, można ją – dzięki wolnej woli – uczynić celem działania. Co prawda, do takiego wyboru człowiek ma naturalną skłonność (prasumienie), jednakże to on sam, wolnym aktem decyzji wybiera swój cel. Obdarzony życiem osobowym człowiek jest stworzony do istnienia jako wolny podmiot, tym samym poznawanie i dokonywanie indywidualnych wyborów, ustanawianie własnych celów, staje się jego etycznym zadaniem<sup>889</sup>. Warto też dodać, iż J. Maritain kierował w stronę państwa i społeczeństwa wyraźne żądania gwarancji moralnej wolności osoby ludzkiej. Wyrażał to twierdząc, że ... *nie jest zadaniem państwa ani społeczeństwa oddzielać ziarno od plew ... Deszcz musi padać tak samo na sprawiedliwego i niesprawiedliwego*<sup>890</sup>. I dalej, *nie jest zadaniem społeczności politycznej prowadzić osobę ludzką do doskonałości duchowej i do pełnej wolności autonomicznej (do świętości, do stanu wyzwolenia prawdziwie Boskiego ...*<sup>891</sup>. Jak słusznie podkreśla J. Turek, *trzymając się takich zasad Maritain opracował koncepcję polityki, która wyrasta z myśli tomistycznej – w sferze teoretycznego wyjaśniania i uzasadniania, lecz – w płaszczyźnie praktycznej, instytucjonalnej – bliska jest rozwiązaniom liberalnym*<sup>892</sup>.

---

<sup>889</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 97.

<sup>890</sup> J. Maritain, *The Person and the Common Good*, Charles Scribner's Sons, New York 1947, s. 20 (w:) M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 16.

<sup>891</sup> J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia duchowe i doczesne nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 100.

<sup>892</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 97. Dla porządku trzeba zaznaczyć, iż liberałowie uznawali wolność (*liberalis*) jako nadrzędną wartość o charakterze indywidualistycznym. Rozumieli ją jako wolność od państwa przede wszystkim w sferze duchowej i ekonomicznej. Przyjmowali więc, że tak rozumianą może gwarantować jedynie poddanie władzy państwowej prawu konstytucyjnemu,

W duchu iusnaturalizmu i praw człowieka kształtował również sferę społeczną. Uznawał, że egalitarne fundamenty państwa takie jak powszechne prawo wyborcze, system pluralistyczny czy samorząd terytorialny stoją na straży wolności, do której każda osoba ludzka ma prawo<sup>893</sup>. *Jednakże filozof z pozycji tomistycznych przypomina, że podobnie jak osoba, społeczeństwo polityczne nie może przekraczać aksjologicznych granic wyznaczonych przez prawo naturalne. Władza ludu jest również ograniczona, a granicę tę wyznacza prawo naturalne, z którym muszą być zgodne prawa stanowione*<sup>894</sup>.

Zgodnie z ideami neotomistycznymi, ale i tomistycznymi, J. Maritain dzieli prawo na:

- prawo naturalne (*ius naturalis*), które obejmuje przede wszystkim to, co należne osobie ludzkiej ze względu na taką samą naturę;
- prawo międzynarodowe (prawo narodów - *ius gentium*), które obejmuje to, co wszystkim należne ze względu na rozumność;
- prawo pozytywne (*ius positivum*), jako sferę podjętych decyzji.

Wszystkie wymienione kategorie objaśnia w następujący sposób: ... *prawem naturalnym jest związek, jaki zachodzi pomiędzy ontyczną strukturą ludzkiego bytu i tym, co jest konieczne do istnienia i rozwoju człowieka. Prawo naturalne jest poznawane przez naturalne inklinacje, jest poznawane bezpośrednio, dzięki wrodzonej zasadzie nakazującej dążyć do dobra; poznane zaś –*

---

które wyznacza granice władzy. Zob. N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Kraków, 1998, s. 9 i nn.

<sup>893</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 153.

<sup>894</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 103.

wiąże się z sumieniem i staje się prawem moralnym<sup>895</sup>. Do tej kategorii francuski filozof zaliczał prawo do egzystencji, prawo do wolności osobistej, prawo do wolności sumienia i prawo do rozwoju moralnego nazywając je w ogólności prawami człowieka<sup>896</sup>. Jak słusznie podkreśla J. Turek, ... *Neotomiści wskazują, iż naturalny rozum, w oparciu o podstawowe skłonności jakimi są dążenie do zachowania własnego życia i dążenie do osobowego rozwoju, w długich dziejach ludzkiego poznania doprowadził ludzi do sformułowania owych uniwersalnych nakazów, których realizowanie legitymizuje porządek społeczny*<sup>897</sup>.

Natomiast *ius gentium* francuski filozof uznawał jako *rozumowy wniosek wyprowadzony z prawa naturalnego, stanowi więc przedłużenie tego prawa*<sup>898</sup>. Wskazywał nadto, iż *ius gentium* definiuje prawo do życia w godności, prawo do sprawiedliwości, prawo społeczeństwa do ustanawiania konstytucji państwa i związane z nim prawo wyboru ustroju politycznego. Uznawał te prawa jako związane i wypływające z *ius naturale* i jako takie *powinny być spełnione przez każde prawo pozytywne i możliwą do przyjęcia organizację ekonomiczno-polityczną*<sup>899</sup>. Do *ius gentium* zaliczał też prawo do posiadania własności prywatnej o tyle jednak o ile rozum stanowi, że jest ono korzystne dla dobra wspólnego<sup>900</sup>.

---

<sup>895</sup> Por. J. Maritain, *Prawo naturalne i prawo moralne*, (w:) *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 259 i nn.

<sup>896</sup> J. Maritain, *Prawo naturalne i prawo moralne*, (w:) *Pisma filozoficzne*, s. 259 nn.

<sup>897</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 103.

<sup>898</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 104.

<sup>899</sup> Tamże, s. 106.

<sup>900</sup> Tamże, s. 107.

4Prawo pozytywne określał jako stanowione przez władzę państwową i rozumiał je jako *lex* czyli prawo dotyczące *dóbr poznanych i wybranych dla realizacji prawa naturalnego*<sup>901</sup>. Nadto przyznawał, iż *dotyczą one sfery życia obywatelskiego, czyli dobra wspólnego. Ze względu na dobro wspólne, prawo lex określa zarówno obowiązki jak i uprawnienia polityczne i społeczne osoby ... pierwszeństwo przyznawał ... uprawnieniom (prawom): np. z prawa ludu do samostanowienia wynika równe prawo wyborcze dla wszystkich, prawo do stowarzyszania się – do tworzenia partii politycznych, prawo do bezpieczeństwa, do ochrony wolności, prawo do niezależnego sądownictwa, prawo do wolności badań i wolności słowa, prawo do pracy i do wyboru pracy, prawo do wolnego tworzenia związków zawodowych i wspólnot pracy, prawo tych grup do wolności i autonomii, do sprawiedliwej płacy, prawo do pomocy ze strony wspólnoty w przypadku nędzy, bezrobocia, choroby czy starości. Sfera prawa pozytywnego obejmuje to wszystko, co staje się dobrem na mocy decyzji, a czego dokonanie nie jest niesprawiedliwe*<sup>902</sup>.

Słusznie pisze J. Turek, iż ... *Broniąc godności osoby, filozof wskazuje te same rozwiązania co liberałowie: ograniczenie funkcji państwa, mechanizmy konstytucyjne wykluczające arbitralne sprawowanie władzy, mechanizmy kontroli władzy, autonomię władz lokalnych, a przede wszystkim demokrację przedstawicielską jako formę rządów zgodną z prawem ludu do samostanowienia. Jednocześnie też w duchu tomistycznym głosi konieczność oparcia życia społecznego na prawie naturalnym. Maritain bliski*

---

<sup>901</sup> Tamże, s. 107.

<sup>902</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 104 .

*jest liberałom kiedy pisze, że ludzie stowarzyszeni w społeczeństwie politycznym potrzebują państwa przede wszystkim przez wzgląd na porządek sprawiedliwości. Ale mówiąc, że głównym obowiązkiem państwa jest wprowadzanie w życie sprawiedliwości, ma na myśli coraz doskonalsze realizowanie zasad prawa naturalnego. Filozof wskazuje na prawo naturalne jako główną dyrektywę prawa pozytywnego<sup>903</sup>. I dalej, J. Maritain, który swoje stanowisko wyłożył jeszcze przed Soborem Watykańskim II, w znaczący sposób przyczynił się do zbliżenia tomistycznego dziedzictwa myślenia o dobru wspólnym do wzorów nowożytnego neotomistycznego myślenia o tej problematyce. Można powiedzieć, że w tym względzie wykazał najwięcej śmiałości, odwagi i otwarcia na współczesność, niewątpliwie też do pewnego stopnia przyczynił się do wypracowania obecnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec problemów polityczno-społecznych współczesności<sup>904</sup>.*

## **4. Wnioski**

Swoistym aksjomatem wydaje się być twierdzenie, iż nie ma idei czy myśli naukowej, politycznej czy społecznej, która byłaby oderwana od istniejącego już dorobku i porządku. To co stanowi

---

<sup>903</sup> J. Turek, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, s. 104 i nn.

<sup>904</sup> Tamże, s. 105.

dorobek poprzedzający w swej niekonwencjonalnej, bądź niejednokrotnie ulepszonej czy uboższej postaci, wywiera wpływ na kształt nowego.

Jedną z najstarszych myśli filozoficznych i filozoficznoprawnych jest idea prawa naturalnego, rozważająca problematykę istnienia, ponad prawem stanowionym, systemu norm definiujących w sposób moralno-etyczny zachowania osoby ludzkiej. Jej zaczątki to pranormy pojawiające się wraz ze stworzeniem człowieka. Do nich to, bądź też do ich później zmodyfikowanej na przełomie dziejów wersji, to jest do praw człowieka, odwoływali się filozofowie i przedstawiciele prawa naturalnego.

Tradycja grecko-rzymska zawierała koncepcje prawa naturalnego osiągalnego dla osoby ludzkiej dzięki rozumowi. Koncepcja ta znalazła swój wyraz w myśli Cyncerona, która stała się charakterystyczna dla filozofii stoickiej. Potem dla prawodawstwa rzymskiego. Zaś po obaleniu Cesarstwa Zachodniorzymskiego, nowy świat chrześcijański stworzył własne bogate zaplecze filozoficzne i filozoficznoprawne oparte o nauczanie Chrystusa i Jego Apostołów. Wsparta była także przejętą na swój określony sposób nauką stoików co odegrało istotne znaczenie dla idei ówczesnego prawa naturalnego. Św. Augustyn, św. Ireneusz z Lyonu, a przede wszystkim Orygenes, twierdzili, iż prawo ludzkie, nawet będące prawem państwowym nie może sprzeciwiać się normom prawa naturalnego. Podobnie św. Augustyn, przypisując centralną rolę woli Boga, uznawał porządek ludzki za podległy normom prawnonaturalnym.

Warto więc podkreślić, iż na długo przed systematyzacją idei prawa naturalnego dokonaną przez Akwinatę, myśl ta w nauczaniu chrześcijańskim była obecna i głęboko zakorzeniona jako przeświadczenie o istnieniu porządku wyższego niż porządek

ludzki. W późniejszym już okresie myśl tą ostatecznie uformował św. Tomasz z Akwinu. Wypracował on całościową i uporządkowaną syntezę prawa naturalnego, która z jednej strony pochodziła z rozumu ludzkiego, zaś z drugiej czerpała z doktryny chrześcijańskiej.

Potomaszowa koncepcja prawa naturalnego była odmienna w tym względzie, że koncentrowała się na woli Boga stanowiącej wyraz Jego nieograniczonej i nieskończonej dobroci. Ta Wola zaś wiązała każdą istotę ludzką i jej działanie, które było dobre, gdy było zgodne z Jego wolą. Taką właśnie myśl reprezentowali Jan Duns Szkot i Wilhelm Ockham.

Czasy późniejsze w dyskusji nad prawem naturalnym to odejście od ujęcia scholastycznego na rzecz języka rozumu. W XVII wieku, wprowadzając świecki model prawa naturalnego, J. Locke zaproponował jako modyfikację prawa naturalnego rozum, który był dla niego tym właśnie prawem. Tak więc wiek XVII przyniósł zaprzeczenie prawu natury jako prawu wyższego porządku rzeczy i odrzucił jego wcześniejsze pojęcie teologiczne, które uznane zostało za szkodzące badaniom i doświadczeniom empirycznym. Znalazło to swój ciąg w ideach prawnonaturalnych wieku XVIII, gdzie Monteskiusz uznawał istnienie jakiegoś rodzaju wiecznych standardów poprzedzających prawo stanowione, jednak przyjmował za najważniejsze ludzki rozum odrzucając Boga na rzecz racjonalnego ujęcia rzeczy.

Idea prawa naturalnego przeszła więc ewolucję na przestrzeni wieków, zaś krystalizację przeżywała w okresach kryzysu prawa pozytywnego. Warto przypomnieć, iż myśl prawnonaturalna nadal jest obecna w heterogenicznych koniugacjach, inspirowując się w swych dezyderatach myślami innych systemów filozo-

ficznych. Wspólne im zaś jest twierdzenie, iż źródła prawa naturalnego istnieją poza wolą człowieka. Interpretując, osoba ludzka przestrzega norm prawnonaturalnych, których jednak nie powołuje do życia w znaczeniu prawnym. *Prawo natury istnieje bowiem obiektywnie, niezależnie od aktów władzy społecznej, bez względu na to, czy wywodzi się od Boga, z natury i godności człowieka czy też natury społeczeństwa. Dodać należy, iż każdej jego wersji przypisane są atrybuty niezmienności lub znacznej stabilności.*<sup>905</sup>.

## **Rozdział III**

### **Polska szkoła prawa naturalnego w refleksji filozoficznoprawnej**

#### **1. *Ius gentium* jako pierwotne rozumienie prawa naturalnego**

Instytucja *ius gentium* znana była już w świecie rzymskim, gdzie pierwotnie stanowiła prawo prywatne regulujące wzajemne stosunki między obywatelami. Jednak już w II wieku po Chr. odróżniono *ius civile* – prawo wewnętrzne stanowione przez określony naród, od *ius gentium* – prawo stanowione przez ludzi na podstawie naturalnego rozumu i w tym znaczeniu przyjmowanego

---

<sup>905</sup> R. Wojtyszyn, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke'a*, s. 51.

przez wszystkie narody (*gentes*). Zróżnicowanie to identyfikowało filozoficzne zreflektowanie faktycznych stosunków prawnych obowiązujących w starożytnym Rzymie, a to takich jak choćby małżeństwo, ochrona własności czy odszkodowanie za wyrządzoną krzywdę lub poniesione straty.

Rzeczą naturalną stał się problem związany z konwencją relacji między zakresami semantycznymi *ius gentium* a *ius naturale*. Przyjętą zasadą było, iż zbiór norm prawa naturalnego, których treść jest immanentna rozumowi ludzkiemu dany został człowiekowi przez Stwórcę, zaś powodem był grzech pierworodny. Wcześni pisarze chrześcijańscy rozumieli więc prawo naturalne jako sankcjonowane przez Boga - Stwórcę natury. Dlatego też prawo stanowione powinno pozostawać z nim w zgodzie. Nadto, oba prawa były utożsamiane, a to z uwagi na uniwersalność reguły prawnej, co traktowano jako cechę charakterystyczną dla natury i dla ludzkiego rozumu. Pierwsze rzymskie definicje *ius gentium* wyraźnie odwoływały się do naturalnego rozumu, a więc elementu natury jako podstawy tego prawa<sup>906</sup>.

Warto przypomnieć, iż w Kodeksie Justyniana, gdzie, wychodząc z założenia, że *ius naturale* pochodzi od Boga, zdefiniowano je jako *te zasady, które są jednakowo u wszystkich ludów postrzegane, a ustanowione przez Boską Opatrzność, pozostają zawsze stałe i niezmiennie*<sup>907</sup>.

W piśmiennictwie świata chrześcijańskiego można się już dopatrzeć wyraźnego zapisu o prawie narodów<sup>908</sup>. Szczególnego

---

<sup>906</sup> Zob. S. Wielgus, *Ius gentium (ius inter gentes)* (w:) Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [www.ptta.pl](http://www.ptta.pl) dnia 14 września 2016, godz. 8.46.

<sup>907</sup> Zob. S. Wielgus, *Ius gentium (ius inter gentes)* (w:) Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu [www.ptta.pl](http://www.ptta.pl) dnia 14 września 2016, godz. 9.00.

<sup>908</sup> Nazwa prawo międzynarodowe pojawiła się dopiero w XVIII w. Jej autorstwo przypisuje się Jeremiemu Benthamowi, który zastosował ją po raz pierw-

znaczenia nabierają w tym względzie pisma św. Augustyna i św. Izydora z Sewilli. Pierwszy z nich pisał: *Niechże wiedzą, że godzi się mężom dobrym cieszyć się z rozszerzenia państwa, jeżeli np. nieprawość strony przeciwnej, z którą sprawiedliwą toczono wojnę, dopomogła do wzrostu państwa. Małym by ono pozostało, gdyby sąsiedzi spokojni byli i sprawiedliwi, gdyby żadnej krzywdy nie byli wyrządzali i nie wywoływali przeciw sobie wojny. Wtedy by ku szczęściu ludzkości wszystkie państwa małe były rade ze zgodnego pożycia z sąsiadami i byłoby tych państw wtedy mnóstwo na świecie, tak jak wiele domów jest w mieście*<sup>909</sup>. Jak słusznie zauważa J. M. Kelly, ... porównanie z rodzinami przestrzegającymi prawa obowiązującego w mieście ... nasuwa skojarzenie z wyższym porządkiem prawnym ... . W ramach takiego porządku prowadzenie wojen jest usprawiedliwione (*bellum iustum*) tylko wówczas, gdy przeciwnik złamał prawo i musi być zmuszony do jego przestrzegania; tak więc celem wojny jest przede wszystkim przywrócenie pokoju<sup>910</sup>. Odrębne zdanie zachował św. Izydor z Sewilli. *Ius gentium* rozumiał bowiem odmiennie od rzymskiego porządku prawnego<sup>911</sup>, a tym samym od św. Augustyna. Do tej instytucji zaliczał prawa związane z wojną i zasa-

---

szy w roku 1780. Pierwotne określenie *ius gentium*, oznaczające *prawo narodów*. Było zapożyczeniem nazwy z rzymskiego systemu prawnego regulującego stosunki obywateli rzymskich z cudzoziemcami. Na przełomie wieków XVI i XVII Francisco Suarez spopularyzował nazwę *ius inter gentes*, prawo między narodami. Z tego zwrotu wykształciło się pojęcie prawo międzynarodowe. W polskiej nauce prawa po raz pierwszy użył jej Franciszek Kasperek, prawnik i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Była to praca zatytułowana *Udział Polaków w uprawie prawa międzynarodowego* (rok 1885). Zob. W. Góralczyk, *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2001.

<sup>909</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, IV.XV, s. 60.

<sup>910</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 131-132.

<sup>911</sup> Klasyczny Rzym uznawał *ius gentium* za przepisy prawa cywilnego, których przestrzeganie wypływa z natury człowieka.

dami przetrzymywania i uwalniania jeńców (*bella, captivitates, servitutes, postliminia*), traktaty pokojowe i rozejmy (*foedera pacis, indutiae*) oraz nietykalność ambasadorów (*legatorum non violandorum religio*)<sup>912</sup>. Z tych właśnie wyróżnień, wspomniany już w pracy Grocjusz jak i komentatorzy jego dzieł, spisali nowoczesne prawo międzynarodowe. Trzeba jednak pamiętać, iż istnieje odrębne zdanie, w kwestii roli jaką odegrał Grocjusz w tworzeniu prawa narodów. Zdaniem wielu akademików *polska teoria ius gentium była oryginalna i nowatorska na długo przed Grocjuszem ... to jednak za ojca i twórcę prawa narodów jednogłośnie ogłaszano ... właśnie Grocjusza, odwołując się do jego słynnych dzieł: De iure belli ac pacis i De iure praedae, w których porusza on, zawsze z perspektywy prawa naturalnego, problem wojny sprawiedliwej, tolerancji, poszanowania i równego traktowania wszystkich narodów, wolnego dostępu do mórz, dotrzymywania umów (pacta sunt servanda), restytucji krzywd, zawierania układów, niedozwolonego handlu międzynarodowego, prawa rodzinnego itd. Do dziś zresztą większość autorów jest zdania, że to właśnie Grocjusz stanowi początek nowej epoki w rozwoju prawa międzynarodowego*<sup>913</sup>. Jednak, jak pisałem wcześniej, wielu współczesnych uczonych odmawia Grocjuszowi jego nowatorskiej roli w tworzeniu *ius gentium*. Inaczej twierdzi na przykład J. L. Brierly<sup>914</sup>, pisząc, iż prace tego dyplomaty, prawnika i teologa, dotyczące idei *ius gentium* uchodziły za dzieła nowatorskie i oryginalne, stąd też

---

<sup>912</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, 5.6.

<sup>913</sup> S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy, Człowiek w kulturze*, z. 8, s. 26. Zob. także A. Nussbaum, *Geschichte des Völkerrechts in gedrängter Darstellung*, München 1960.

<sup>914</sup> Był wybitnym prawnikiem angielskim, znawcą tak zwanego prawa narodów. Urodził się 9 września 1881 r. w Huddersfield, zaś zmarł 20 października 1955 r. w Oksfordzie.

uznanie go za ojca *prawa narodów* nie budzi zdziwienia<sup>915</sup>. Nie można jednak mówić o Grocjuszu jako o jedynym tylko twórcy *prawa międzynarodowego*, zapominając przy tym o jego poprzednikach, którzy w ukształtowanie tego prawa wnieśli nie mniejszy niż on wkład<sup>916</sup>.

Warto w tym kontekście przypomnieć rolę Kościoła katolickiego, który tworząc i rozwijając własny system prawny – *Corpus Iuris Canonici* – wniósł jednocześnie wkład w tworzenie i funkcjonowanie *ius gentium*. Pierwsze regulowało sprawy wewnętrzne Kościoła, w tym sprawy konfesji i etyki (moralności), przenikając jednocześnie do obszarów władzy świeckiej. Kościół, na mocy prawa kanonicznego, będąc jednocześnie odpowiednio zorganizowaną instytucją duchowną dysponującą adekwatnie wykształconą społecznością kapłańską, stabilizował życie społeczne oraz polityczne średniowiecznej Europy. Z czasem, ze zrozumiałych względów ideowych i ideologicznych, został uznany za powołanego do ustanawiania principów regulujących stosunki między narodami, spisując i wprowadzając w życie normy *ius gentium*. Niezwykły wkład Kościoła w sformułowanie średniowiecznego *ius gentium* dotyczył przede wszystkim praw wojny i pokoju.

Pisząc o udziale Kościoła katolickiego w tworzeniu *ius gentium*, budzi zdziwienie pomijanie zasadniczego udziału w kształtowaniu nowożytnego prawa narodów polskich duchownych uczonych z XV-wiecznej prawniczej szkoły krakowskiej jak choćby Pawła Włodkowica, Stanisław ze Skarbimierza, Andrzej Łaskarza czy Benedykta Hesse. Ci bowiem duchowni filozofowie

---

<sup>915</sup> Por. J. L. Brierly, *The law of nations*, Oxford 1955, s. 28. Literatura wymienia tu również Niccolo Machiavellego, Francisco de Vitorie, Bartolomeusa de Las Casase czy wreszcie Francisco Suareza.

<sup>916</sup> S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, s. 27.

i myśliciele, wiek wcześniej przed akademikami Europy Zachodniej, sformułowali w rzetelny i encyklopedyczny sposób zasady *ius gentium*.

Choć polska szkoła *ius gentium* obejmowała wielu myślicieli i działaczy związanych z Akademią Krakowską za najbardziej reprezentatywnych dla niej przedstawicieli uznano Stanisława ze Skarbimierza<sup>917</sup> oraz Pawła Włodkowica<sup>918</sup>. Sformułowana przez nich idea *ius gentium* odpowiadała całkowicie wymogom stawianym przez sobory, jako część prawa obowiązującego monarchów, społeczności i jednostki<sup>919</sup>. Warto powtórzyć za J. Rebeta, że obaj polscy duchowni myśliciele i uczeni, niemalże jako pierwsi wyeksplikowali zasady kształtujące europejską ideę *ius gentium*<sup>920</sup>. Godzi się przypomnieć, iż powstała na potrzeby procesu jaki odbył się na soborze w Konstancji w roku 1415<sup>921</sup>, którego stronami była Korona Polska i Zakon Krzyżacki. Jak słusznie zauważa M. Płotka, ... *sobór również stanowił okazję do zaprezentowania*

---

<sup>917</sup> Urodził się w Skarbimierzu w 1365 r., zaś zmarł 9 stycznia 1431 r. w Krakowie. Był pierwszym Rektorem odnowionej w 1400 r. Akademii Krakowskiej. Był prawnikiem. W swoim słynnym kazaniu *O wojnach sprawiedliwych* poruszył takie sprawy jak dopuszczalność przymierzy z państwami pogańskimi, dozwolone sposoby walki i brania łupów wojennych czy sprawy dyscypliny wojskowej. Nie uznawał zabrania przymierzy z państwami pogańskimi.

<sup>918</sup> Paweł Włodkowic (z j. łac. Paulus Vladimiri) pochodził ze znamienitego rodu Dołęgów. Urodził się ok. 1379 r. w Brudzeniu na Ziemi Dobrzyńskiej. W latach 1414-1415 pełnił funkcję Rektora Akademii Jagiellońskiej.

<sup>919</sup> L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 70.

<sup>920</sup> Zob. J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do Etyki Nikomachejskiej*, Wrocław 1970 r., s. 55. Zob. też S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, s. 28. Zob. też S. F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, vol. 1-2, London-The Hague-Paris 1965, s. 23.

<sup>921</sup> Sobór w Konstancji otwarto z początkiem listopada 1414 r., zaś zamknięto 22 kwietnia 1418 r. Został zwołany z inspiracji króla rzymskiego Zygmunta Luksemburczyka przez papieża Jana XXIII. Zob. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 45.

teorii prawa międzynarodowego (*ius gentium*) polskiej szkoły; zasady teoretyczne pozwoliły sformułować zarzuty ..., że polityka chrześcijańskiego neofity, jakim był wówczas Władysław Jagiełło wobec Zakonu Krzyżackiego jest nie tylko dozwolona w świetle prawa kanonicznego ... ale także w pełni uzasadniona w świetle prawa naturalnego<sup>922</sup>.

Obaj polscy myśliciele i filozofowie, zaś w szczególności P. Włodkowiec, w oparciu o kontynentalną tradycję jurystyczną, prawo kanoniczne i pojęcia filozoficzne<sup>923</sup>, zdołali dostosować do współczesnych im ultimatów, w sposób koherentny i wszechstronny prawo narodów. Sam P. Włodkowiec stworzył je jako system permissywny i encyklopedyczny, nadający się do zastosowania nie tylko w sporze konstancjańskim, ale także wobec powszechnych problemów ówczesnego świata chrześcijańskiego, pozostającego w komparacji ze światem pogańskim. Ich udział w tym sporze ukształtował polską koncepcję *ius gentium*, którą systematycznie wyprowadzali z prawa naturalnego i prawa Bożego tworząc w rezultacie polską szkołę prawa naturalnego<sup>924</sup>.

Tak też z perspektywy prawa naturalnego, tworząc teorię *ius gentium*, pisali o *de bello iusto* – wojnie sprawiedliwej, która, wraz z wojną niesprawiedliwą, stała u podstaw rozprawiania teologiczno- i filozoficznoprawnego. I tak, Stanisław ze Skarbimierza na temat *de bello iusto* pisał, iż musi ona spełniać pięć warunków.

---

<sup>922</sup> M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka – teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, *Edukacja Filozoficzna*, vol. 54 2012, s. 151.

<sup>923</sup> Średniowieczne *ius gentium* było głęboko zakorzenione nie tylko w prawie kanonicznym, ale także w teoriach filozoficznych i teologicznych. Utożsamianie prawa naturalnego z wolą Bożą prowadziło do traktowania go jako uniwersalnej normy dla każdego prawa ludzkiego, także dla *ius gentium*.

<sup>924</sup> Zob. M. Kuriański, *Wkład krakowskiej szkoły w rozwój prawa międzynarodowego w XV wieku*, *Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, Rok XIV 2015 nr 1 (26), s. 110.

Pierwszym była *osoba* jako podmiot. Rozumiał więc przez to, iż wojnę prowadzić może jedynie osoba świecka, posiadająca predyspozycje do walki. Nie może do niej przystępować osoba duchowna, chyba, że w przypadku nieuniknionej konieczności. Drugim koniecznym warunkiem był *przedmiot* rozumiany przez Skarbimierczyka fakt, że wojnę podejmuje się jedynie w celu odzyskania wolności albo o dobro ojczyzny. Jako trzeci warunek wyróżnił *przyczynę*, uznając, iż celem dobrej wojny jest osiągnięcie pokoju. Czwarty warunek, to według Skarbimierczyka *duch* rozumiany jako fakt, iż żadna wojna nie może być podejmowana w imię nienawiści czy chęci zemsty, a jedynie z pobudek sprawiedliwości i posłuszeństwa. Ostatni warunek podejmowania dobrej wojny, to *upoważnienie*. Rozumiał przez to zgodę (upoważnienie) Kościoła, gdy idzie o walkę za wiarę lub zgodę monarchy.

Natomiast P. Włodkowiec zaliczał wojnę do ostatecznych środków prowadzących do rozwiązania konfliktu i zaprowadzenia pokoju. Twierdził, iż społeczeństwo ma prawo *tworzyć różne zrzeczenia, postępujące na co dzień zgodnie ze swym statutem; w przeciwnym razie należy je niezwłocznie rozwiązać (przeciw Krzyżakom)*.<sup>925</sup> Do swojej teorii *ius gentium* dodawał, iż prawo stanowione powinno uznać życie ludzkie za wartość fundamentalną. Z tej podstawowej prawdy wyprowadził tezę o zakazie stosowania bezprawia, rabunku i okrucieństwa wobec bliźnich, uznając, iż każdej osobie ludzkiej przysługuje zapewnienie bezpieczeństwa i środków do życia<sup>926</sup>, bowiem prawo do życia i jego przypisane jest ludziom bez względu na wyznanie. Do niezbywalnych praw

---

<sup>925</sup> M. Kuriański, *Wkład krakowskiej szkoły w rozwój prawa międzynarodowego w XV wieku*, s. 111.

<sup>926</sup> S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, s. 30.

zaliczał prawa do wolności i własności<sup>927</sup>. Uznawał więc, iż *nie wolno nikogo nawracać na wiarę mieczem bądź pozbawiać kogoś jego własności, jak to czynili Krzyżacy. Jest to niezgodne z prawem naturalnym i Boskim (Dekalogiem). Katolicyzm można przyjąć na zasadzie dobrej woli. W imię wolności zdecydowanie przeciwstawił się prześladowaniu mniejszości religijnych i narodowych; potępił wypędzenia i konfiskaty dóbr już to z motywów ideologicznych, już to wyznaniowych. Każdy człowiek ma prawo do wolności nie tylko religijnej, ale również do wolności słowa z zachowaniem odpowiedzialności, prawo do sprawiedliwego procesu. Z prawa naturalnego wyprowadził instytucję władzy pochodzącej od Boga albo od rządzonych przez ich wybór*<sup>928</sup>.

Warto w tym miejscu zacytować samego P. Włodkowica, który pisał: *Przywileje cesarskie, zezwalające Krzyżakom na zajmowanie ziem, należących do niewiernych, nie dają im żadnej podstawy prawnej do tego [...]. Krzyżacy, walcząc z niewiernymi, nigdy nie prowadzili wojny sprawiedliwej [...]. Tego rodzaju napad na niewiernych, zwłaszcza przedsięwzięty bez słusznej przyczyny, jest zaprzeczeniem miłości bliźniego [...]. Bliźnimi zaś naszymi [...] są zarówno chrześcijanie, jak i niewierni, bez różnicy [...]. Nie wolno niewiernych przymuszać do przyjmowania wiary chrześcijańskiej zbrojnie lub opresją, gdyż ten sposób jest krzywdą dla bliźnich, a także i dlatego, że nie należy robić rzeczy złych w celu osiągnięcia rzeczy dobrych [...]. Zaprawdę jest to nowa i niesłychana nauka – która wymaga wiary pod groźbą bata [...]. Nikogo do wiary zmuszać nie należy, gdyż wiara nie może*

---

<sup>927</sup> S. Wielgus, *Teoria ius gentium w średniowiecznej Polsce. Geneza, historia, twórcy, oryginalność, główne problemy*, s. 30 i nn.

<sup>928</sup> M. Kuriański, *Wkład krakowskiej szkoły w rozwój prawa międzynarodowego w XV wieku*, s. 112.

wynikać z przymusu, a wymuszone modlitwy nie są miłe Bogu [...]. Kto działa inaczej, widocznie raczej swojej, a nie Boskiej sprawie służy [...]. Rycerz, zwłaszcza katolicki, nie będący poddanym, winien być przekonany o słuszności wojny, w której bierze udział. W przeciwnym razie [...] narażałby się na wielkie niebezpieczeństwo [...]. Poddani Krzyżaków, którzy dwa razy do roku wraz z nimi odbywają wyprawy [...] przeciw niewiernym, choć wiedzą, że żyją oni w spokoju i są bardzo łagodnego usposobienia, zapewne nie unikną grzechu śmiertelnego [...], w tym bowiem wypadku obowiązek posłuszeństwa przestaje istnieć, jako że bardziej słuchać należy Boga niż człowieka<sup>929</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, iż piętnastowieczna doktryna *ius gentium* nie jest dorobkiem tylko tych dwóch kapłanów filozofów. Warto wspomnieć, że nad problemem tym pochylali się także A. Łaskarz, B. Hesse czy J. Szadko<sup>930</sup>. Warto też wiedzieć, iż przy tworzeniu pierwszych norm prawa narodów krakowscy akademicy wyszli od chrześcijańskiej koncepcji antropologii. Człowiek jest podmiotem prawa; został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Stwórca obdarzył go rozumem, wolną wolą, godnością, zdolnością do miłości. Wobec powyższego rozumowania niewolnictwo jawi się gwałtem na prawie natury i Bożym. Człowiek z istoty jest dobry i ma realizować dobro, wbrew zasadzie, że cel uświęca środki. Kto popełnia zło, winien być ukarany. Na straży dobra stoją normy moralne (Dekalog) i sumienie, które je odczytuje<sup>931</sup>.

---

<sup>929</sup> M. Kamiński, G. Pańko, R. Śniegocki, *Historia. Średniowiecze. Podręcznik dla I klasy liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum. Część 2. Kształcenie w zakresie podstawowym i rozszerzonym*, Warszawa 2006, s. 169.

<sup>930</sup> S. Wielgus. *Prawo narodów*. W: *Encyklopedia „białych plam”*. T. 15. Radom 2005 s. 48 i nn.

<sup>931</sup> M. Kuriański, *Wkład krakowskiej szkoły w rozwój prawa międzynarodowego w XV wieku*, s. 112. Zob. też P. Janowski, O. Dobrojer. *Konfederacja Warszawska* (w:) *Encyklopedia katolicka*. T. 9. Lublin 2002, kol. 564-566.

Warto też przypomnieć, iż obaj myśliciele, tworząc principia *ius gentium*, które wywodzili z prawa naturalnego, sformułowali własną ideę prawnonaturalną. O ile jednak Skarbimierczyk ujmuje prawo naturalne jako Boży porządek i harmonię świata, mając na myśli obiektywną koncepcję prawa przez co używa formy *lex*,<sup>932</sup> o tyle Włodkowic umiejscawia prawo naturalne zarówno w naturze świata, jak i przede wszystkim w naturze samego człowieka. Włodkowic używał dwóch terminów na oznaczenie prawa (*lex i ius*), dlatego jego teoria prawna może stanowić doskonały przekład przeobrażeń rozumienia prawa naturalnego (jako kompendium zasad regulujących działanie) w późnośredniowiecznej myśli. Rozdzielił pojęcie prawa od metafizycznej struktury świata (struktury bytu) i w oparciu o antropologię sformułował swoją własną teorię praw (*ius*). Nasuwa się zatem wniosek, że skoro człowiek jest podstawą teorii prawa Włodkowica, to zakłada ona ujęcie antropologii jako *prima philosophia*, dlatego teoria prawa naturalnego Włodkowica może zasługiwać na miano antropologicznej<sup>933</sup>. Widać to wyraźnie w zapisanych przez P. Włodkowica wypowiedziach odnoszących się do wojny. Pisze on więc, iż *wojna jest nie do pogodzenia z naturą człowieka, jest przeciwna i przeciwstawna naturze ludzkiej, której zasadą jest harmonia i pokój*<sup>934</sup>

Dla P. Włodkowica źródłem *ius naturale* jest człowiek. Słusznie zauważa M. Płotka, idąc za myślą S. Bełcha<sup>935</sup>, że ... *Włodkowic studiował naturę ludzkich społeczności, z której wywodził*

---

<sup>932</sup> M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka – teorie prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, s. 159.

<sup>933</sup> Tamże, s. 159.

<sup>934</sup> P. Włodkowic, *Saevientibus*, (w:) L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968, T. I, s. 59.

<sup>935</sup> Zob. S. Bełch, *Paulis Vladimiri and his Doctrine Concerning Law and Politics*, The Hague: Moutton&Co, 1965.

*prawa regulujące międzyludzkie związki i społeczności ... zbadanie natury społeczności ludzkich poprzedzone jest u Pawła zbadaniem natury samego człowieka*<sup>936</sup>. Podobnie wypowiada się T. Jasudowicz pisząc, iż *występujący w wywodach Włodkowica akcent na człowieka i jego naturę jest tak silny, że poniekąd determinuje jego spojrzenie na prawo i porządek prawny*<sup>937</sup>. Można w związku z tym zaryzykować twierdzenie, że P. Włodkowic, upatrując źródło prawa naturalnego w człowieku, odchodzi od Akwinackiej wizji związku *ius naturale* z prawem Bożym. Wskazuje na to A. Płotka, pisząc za S. Bełchem, że ... *uzasadnienie ścisłego rozdziału prawa naturalnego i prawa boskiego (w kontekście argumentacji na rzecz tego, że niewierni mogą organizować państwo bez przeszkód) Włodkowic odnajduje także, paradoksalnie, w Piśmie Świętym: przywołuje on słowa Psalmu 113,6 mówiące, że „niebo jest Pana, a ziemia została dana ludziom” na potwierdzenie odrębności prawa stanowionego na ziemi – pogwałcenie praw ziemskich jest więc pogwałceniem prawa naturalnego. Odrębność dwóch porządków – ziemskiego i boskiego – sugeruje, że Włodkowic mógł ulec doktrynie politycznego awerroizmu, który wiek XV odziedziczył po wieku uprzednim*<sup>938</sup>. I dalej, M. Płotka tłumaczy koncepcję P. Włodkowica, w następujący sposób: *Powiązanie prawa z naturą człowieka w koncepcji Włodkowica opiera się na rozumieniu natury jako „prawodawcy”. Włodkowic podkreśla celowość natury, co oznacza, że natura wiąże się teleologicznie z celem; w naturze immanentnie zawierają się normy postępowania. Natura jest*

---

<sup>936</sup> M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka – teorie prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, s. 162.

<sup>937</sup> T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, s. 19.

<sup>938</sup> M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka – teorie prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, s. 163.

zatem „miarą”. Innymi słowy, natura ludzka (człowieczeństwo) jest źródłem prawa, a prawo stanowi „przyrodzone wyposażenie” natury człowieka. ... według Włodkowica natura jest źródłem i fontanną wszystkiego, czego rzecz wymaga, aby zachować tożsamość (istotę) i dlatego jest ona fontanną praw (uprawnień). Podobne rozumienie prawa odnajdujemy w pismach Francisco de Victorii, który utożsamiał prawo z władzą, lub inaczej – z przestrzenią wolnego wyboru, na który zezwala permissywne prawo naturalne<sup>939</sup>.

Warto jeszcze podkreślić, iż teoria P. Włodkowica określa i rozumie prawo jako uprawnienie, ludzką zdolność do działania w świecie i przeobrażania świata, zaś korzeniem tego prawa jest wolność. Można więc w tym miejscu zaryzykować twierdzenie, iż P. Włodkowic rysował już wówczas pierwsze teorie praw człowieka, akcentując wyraźnie roszczenia i prawa osoby ludzkiej.

---

<sup>939</sup> M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka – teorie prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, s. 164.

## 2. Powrót do idei prawa naturalnego w nauce międzywojennej

Wydawać by się mogło, iż w niniejszej pracy pomiąłem problem tak istotny dla jej głównej myśli jak filozofia prawa<sup>940</sup>. To, że nie został wyróżniony osobnym rozdziałem nie świadczy jednak o fakcie, iż nie był poruszany. Rzecz bowiem wydaje się zrozumiała przyjmując, iż filozofia prawa przenika się wzajemnie z ideą prawnonaturalną, prawami człowieka, ideą moralności i porządku oraz zasadami konfesji. Wielokrotnie więc rozumiejąc ją jako filozofię będącą ewentualnym namysłem nad fragmentem rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której egzystuje człowiek<sup>941</sup>, czyli prawa, wiązałem z nią wymienione kwestie. Zaś pochylenie się nad filozoficzną refleksją nad prawem w tym właśnie rozdziale podyktowane zostało faktem, iż to właśnie ona wywarła szczególny wpływ na kształtowanie się polskiej szkoły prawa naturalnego. I z tych też niewątpliwych racji uznałem, że ten rozdział stanowi dogodne miejsce na pochylenie się, choć w kilku istotnych uwagach, nad myślą filozoficznoprawną.

Przede wszystkim, w ślad za W. Wąsikiem<sup>942</sup>, trzeba pamiętać o rozróżnieniu polskiej filozofii prawa i filozofii prawa w Polsce.

---

<sup>940</sup> Pierwszym, który użył tej formy był Gustaw von Hugo w końcu XVII w. w swoim dziele *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts*, a upowszechnił, za sprawą swojego dzieła *Zasady filozofii prawa*, W. F. Hegel. Zob. H. Izdebski, *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2008 s. 32. Zob. też R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w świetle prawa natury*, s. 15.

<sup>941</sup> Zob. R. Wójtowicz, *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe, Człowiek i społeczeństwo*, XXXIX, 2015, s. 153.

<sup>942</sup> Urodził się 23 grudnia 1883 r. w Warszawie, zaś zmarł tamże 16 lipca 1953 r. Był uznanym historykiem filozofii i pedagogiki.

Ta druga bowiem zakresem obejmuje nie tylko wkład polskich filozofów prawa lecz ogólnie znane i przyjęte poglądy filozoficzno-prawne zawarte zarówno w piśmiennictwie jak też literaturze przedmiotu<sup>943</sup>. Zaś polska filozofia prawa, to niekonwencjonalna myśl twórców polskiej szkoły filozoficznoprawnej<sup>944</sup>. Podobnie wypowiedział się H. Struve, pisząc, iż *nie wszystkie stanowiska filozoficzne stworzone przez Polaków można określić terminem filozofii polskiej, a jedynie takie, które odznaczają się samodzielnością i krytycyzmem, a więc nie stanowią przeniesienia poglądów autorów obcych*<sup>945</sup>.

Warto przy tym zwrócić uwagę na dostrzegany w polskiej literaturze przedmiotu fakt błędnej opinii niektórych akademików przyjmujących w niej, iż *filozofia prawa w polskiej myśli filozoficznej, a tym bardziej prawniczej, to teren prawie nieznan, budzący wiele kontrowersji*<sup>946</sup>. Tradycja zapisana w ciągu wieków w polskiej legislacji i myśli społeczopolitycznej przedstawia znaczny dorobek<sup>947</sup>. W dziedzinie legislacji jak i nauki prawa nieustannie zmierzano do stworzenia struktur państwa wolnego, niepodległego, permissywnego, w którym obowiązuje poszanowanie podstawowych praw i wolności osoby ludzkiej. Myśl o konieczności poszanowania prawa naturalnego (naturalnych praw człowieka) była w polskiej kulturze wciąż obecna. Trzeba też przypomnieć, iż w Polsce przedrozbiorowej cały szereg aktów prawnych o randze

---

<sup>943</sup> Zob. W. Waśnik, *Historia filozofii polskiej*, T. I, Warszawa 1958, s. 13.

<sup>944</sup> Tamże, s. 14.

<sup>945</sup> H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, z. 1, *Wiadomości przygotowawcze*, Warszawa 1900 r., s. 9 i nn. (w:) K. Kuźmich, *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, Białystok 2009, s. 11.

<sup>946</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, Wrocław 2015, s. 19.

<sup>947</sup> Zob. choćby M. Kik, *Leona Petrażyckiego filozofia prawa*, s. 52. Także R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*.

ogólnopaństwowej czy też lokalnej, wydawanych przez polskich władców czy sejmy, daleko wyprzedzał analogiczne regulacje zachodnioeuropejskie. Można to odnieść do takich kwestii jak *tolerancja religijna, rozległości podmiotowej i przedmiotowej przywilejów (jedynej przez wieki formy gwarancji swobód osobistych), konstrukcji państwa wielonarodowego (co później z uwagą analizowano w Stanach Zjednoczonych, Austro-Węgrzech czy w Brazylii), również nowoczesnej koncepcji prawa narodów sformułowanej na wiele lat przed H. Grocjuszem (Paweł Włodkowiec) itd. W okresie międzywojennym filozofia polska i nauki prawne osiągnęły bardzo wysoki poziom*<sup>948</sup>.

Obok wymienianego wyżej P. Włodkowica, innym przykładem żywotności wczesnej polskiej filozofii prawa jest myśl P. Skargi. Pozostaje faktem, iż w dużym stopniu naznaczona była przyjętym światopoglądem<sup>949</sup>. *Jakkolwiek dla jezuickiego kaznodziei prawo niewątpliwie było narzędziem urządzenia życia społecznego i jednym z fundamentów państwowości wspólnoty politycznej, to jednak w ostateczności miało ono służyć celom religijnym. Całą jego teleologię prawa można sprowadzić do słów „Salus animarum suprema lex”*<sup>950</sup>. Potwierdzają to jego własne słowa zamieszczone w słynnych *Kazaniach sejmowych: Zakonodawco nasz, Jezu Chryste, rządzisz ty sam nas i sprawuj, a z ręki i karności swej nas nie wypuszczaj! Pisz prawa twe palcem twoim na sercach naszych, abyśmy cię i bliźnie nasze dla ciebie i Rzeczpospolitą nasze uprzejmie miłowali; a w prawach naszych czci świętej twojej i Kościoła twego ochraniaли i wszystkie na dobre ludu*

---

<sup>948</sup> K. Wroczyński, K. Stępień, *O wybranych problemach filozofii prawa, Człowiek w kulturze*, 8/1996, s. 198 i nn. Zob. też M. Kik, *Leona Petrażyckiego filozofia prawa*, s. 52 i nn.

<sup>949</sup> G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi, Ius Novum* 2/2012, s. 127.

<sup>950</sup> Tamże, s. 12.

*twego i pomnożenie pobożności katolickiej pisali i wykonywali. Który z Ojcem i Duchem Ś. królujesz, Bóg jeden na wieki. Amen*<sup>951</sup>. Nie budzi to zdziwienia przyjmując założenie, iż *religią jest zawsze jakieś odniesienie człowieka do sfery sacrum. Religia więc nie jest nauką, ani żadną wiedzą, lecz stanowi zespół relacji człowieka i sacrum. W wersji chrześcijańskiej jest to wprost relacja miłości wiążąca człowieka z Bogiem. Teologia opisuje te relacje, samego Boga oraz człowieka, z pozycji tego, co sam Bóg na ten temat objawił. Rozstrzygającym więc argumentem w teologii jest Boże Objawienie. Przedmiotem badań filozoficznych może być także Bóg i człowiek, lecz argumentacja jest tu wyłącznie rozumowa i naturalna*<sup>952</sup>. Idąc zaś dalej za myślą A. Andrzejuka, trzeba dodać, iż przedmiot materialny obu nauk pokrywa się, zaś różnica tkwi w przedmiocie formalnym. Zdaniem św. Bonawentury, które przywołuje A. Andrzejuk, *teologia jest czytaniem księgi Pisma św., a filozofia - księgi natury*<sup>953</sup>. Owo zaś czytanie dokonuje się poprzez ludzki rozum. *Teologia więc nie może popaść w irracjonalizm; nie może więc nie korzystać z pomocy filozofii*<sup>954</sup>.

Rozumienie prawa przez P. Skargę wśród filozofów prawa i prawników było oceniane z reguły pozytywnie. Uznawano go więc za najwybitniejszego wśród siebie współczesnych pisząc między innymi, że *lepiej od wszystkich współczesnych prawników skreślił w nim pojęcie prawa, uzasadnił jego etyczną i społeczną*

---

<sup>951</sup> P. Skarga, *Kazania Sejmowe*, pod red. J. Tazbira, M. Korolki, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1972, s. 174 i nn.

<sup>952</sup> A. Andrzejuk, *Elementarz filozofii*, Warszawa 2007, s. 21.

<sup>953</sup> A. Andrzejuk, *Elementarz filozofii*, s. 22.

<sup>954</sup> Tamże, s. 22.

*podstawę, wykazał jego konieczne przymioty i warunki i podniósł zasadę, o której ... zapomniano*<sup>955</sup>.

Wydaje się przy tym, iż rozbudowane wywody na temat prawa i jego filozofii u jezuickiego kaznodziei, pojęcie prawa, jego celu, funkcji i legitymizacji wyraźnie nawiązują do myśli średnio-wiecznych chrześcijańskich klasyków takich jak św. Augustyn czy Akwinata. Trzeba jednak pamiętać, biorąc na pamięć fakt rozwijającej się polskiej myśli filozoficznoprawnej, iż był on jednym z grona kilku wybitnych autorów swojego okresu. Zgodzić się też trzeba, iż poglądy P. Skargi na prawo są *wypadkową jego katolickiej gorliwości*<sup>956</sup> oraz *przyjętej wizji państwowości i szczerzej patriotycznej troski o dobro własnej ojczyzny*<sup>957</sup>. I dalej, jak pisze G. Maroń, *przenikanie się treści teologicznych z politycznymi obecne w twórczości jezuitę nie wynika z braku systematyczności myślenia autora, lecz raczej stanowi konsekwencję jego przekonania, iż spraw religii od spraw państwa, a tym samym prawa, nie da się rozdzielić. W tych religijnych kategoriach postrzegał też prawo, trafnie upatrując w nim instrumentu właściwego ułożenia międzyludzkich relacji. Przyczynienie się do uzdrowienia polskiego porządku prawnego poprzez swoją twórczość i kaznodziejstwo Skarga postrzegał jako rodzaj misji powierzony mu przez Boga*<sup>958</sup>.

Nie skupiając się w tym miejscu na analizie poszczególnych okresów rozwoju polskiej szkoły filozofii prawa, dość powiedzieć, iż periodem o równie istotnym znaczeniu dla jej rozwoju był prze-

---

<sup>955</sup> M. Bobrzyński, *Kazania Sejmowe Skargi*, Kraków 1876, s. 19–20 (w:) G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, s. 127.

<sup>956</sup> T. Mitana, *Religijność Skargi. Studium Psychologiczne*, Kraków 1922 (w:) G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, s. 128.

<sup>957</sup> E. Winkler, *Skarga o miłości ojczyzny*, *Ateneum Kapłańskie* 1912, t. 8, z. 1, s. 26 i nn. (w:) G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, s. 128.

<sup>958</sup> G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, s. 128.

łom wieku XIX i XX. Związana z prawem naturalnym, mimo wyparcia i nikłej popularności w krajach Europy Zachodniej, ponownie wzbudza zainteresowanie. Jak pisze F. Ludwin ... *potrzeba wyjścia poza ustawę i tym samym poszukiwanie sprawiedliwego rozstrzygnięcia sądowego w przestrzeni nieobjętej tradycyjnym ustawodawstwem prowokują, w naturalny sposób, do głębszego namysłu nad, wyrugowaną przez pozytywistów, stroną filozoficzną prawa. ... zauważa duże poruszenie w kierunku badań filozoficzno-prawnych w Niemczech. Podobnie sytuacja wygląda we Francji, gdzie potrzeby praktyki i interpretacji rodzą wzrost znaczenia tego rodzaju rozważań. Okazało się bowiem, że stosowana powszechnie metoda historyczna zawodzi, gdyż uzyskana za jej pomocą przypuszczalna wola ustawodawcy może nie odpowiadać współczesnym wymaganiom i w związku z tym potrzeba sięgnięcia poza ustawę do pewnych niezmiennych zasad rozumowych staje się koniecznością. Kieruje to uwagę prawników w stronę teorii prawa natury, która ... z powrotem zaczyna wzbudzać zainteresowanie*<sup>959</sup>.

Najbardziej reprezentatywnym dla polskiej filozofii prawa tego okresu, zaś szczególnie początków XX w., był A. Peretiatkowicz<sup>960</sup>. Na całokształt peretiatkowiczowskiej filozofii prawa składa się przede wszystkim autorska teoria prawa naturalnego – ważna choć w swej specyfice odmienna od tradycyjnych poglądów, indywidualne spojrzenie na pozytywizm prawniczy oraz specyfika spostrzeżeń dotyczących współczesnej mu filozofii prawa

---

<sup>959</sup> F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, *Czasopismo Prawo-Historyczne*, Tom LXVI – 2014 - Zeszyt 2, s. 357 i nn.

<sup>960</sup> Urodził się w roku 1884, zaś zmarł w roku 1956. Był współtwórcą i wykładowcą Uniwersytetu w Poznaniu. A. Peretiatkowicz zajmował się filozofią prawa, historią doktryn politycznych i prawnych, także prawniczymi dyscyplinami dogmatycznymi, głównie prawem konstytucyjnym i administracyjnym.

jako samodzielnego obszaru nauki. Warto podkreślić, iż myśl filozoficzno-prawna A. Peretiatkowicza ukształtowana została pod wpływem istotnych dla ówczesnego świata prawniczego determinantów, które pojawiły się na przełomie XIX i XX w. Zdaniem F. Ludwina były to:

- *odejście od dominujących w XIX w. założeń szkoły historycznej i pozytywizmu prawnego;*
- *ukonstytuowanie filozofii prawa, jako nowej i odrębnej dyscypliny nauk prawnych;*
- *rozwój filozofii neokantowskiej i teorii prawa natury o zmiennej treści;*
- *wzrost zainteresowania badaniami poświęconymi Janowi Jakubowi Rousseau<sup>961</sup>.*

I dalej, jak podkreśla F. Ludwin, *procesy powyższe pozostawały ze sobą w ścisłym związku oraz były wyrazem panującego na przełomie stuleci klimatu intelektualnego. Antoni Peretiatkowicz uważnie śledził ich przebieg, żywo zainteresowany toczącymi się wokół nich dyskusjami naukowymi, a zabierając głos, formułuje własne stanowisko filozoficzno-prawne<sup>962</sup>.*

Jak wspomniano wcześniej, wiek XIX i początek wieku XX to pozostawanie w uśpieniu idei prawnonaturalnych. Dominujące wówczas szkoły historyczna i pozytywistyczna, kształtowały prawnicze myślenie i kierunkowały postrzeganie prawa rozumianego jako zwarty system jurydyczny stosowany w sposób rutynowy.

Warta uwagi wydaje się być tak zwana luka prawna, którą to instytucję w sposób różnorodny komentowali przedstawiciele

---

<sup>961</sup> F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s. 354.

<sup>962</sup> Tamże, s. 355.

obu szkół. I tak, historyczna szkoła prawa odwoływała się do poszukiwania historycznej woli prawodawcy, która w jej założeniu miała być skutecznym elementem dla tej kategorii prawnej. Zaś szkoła pozytywizmu prawnego nie widziała tego problemu, przyjmując, że *traktowanie prawa jako kompletnego zbioru norm i odczytanie go przy użyciu metod formalnych pozwoli na wydanie sprawiedliwego orzeczenia w każdej sprawie*<sup>963</sup>. Konsolą dla obu szkół była *niechęć do odwoływania się w rozważaniach nad prawem do jakichkolwiek abstrakcyjnych wzorców, wykraczających poza rzeczywistość dostępną empirycznie. Zwolennik historyzmu sięgał do zapisów przeszłości, często poszukiwał prawa zwyczajowego, pozytywista z kolei ograniczał się do wyrażonej w ustawach woli prawodawcy*<sup>964</sup>.

Poglądy obu szkół nie dały zadawalających środowisko prawnicze rezultatów. Często występująca w prawie tak zwana luka prawna, którą definiuję jako *absencję ustawodawcy dla określonych sytuacji prawnych* [def. autora], stała się przyczynkiem do powstania wokół tego problemu nowych szkół i nowych koncepcji. Wypada tu przypomnieć choćby szkołę liberalizmu prawnego powstałego i uznanego w krajach Europy Zachodniej<sup>965</sup>. Na gruncie polskiej szkoły filozofii prawa jej koncepcja stała się obiektem inferencji A. Peretiatkowicza.

Powstanie szkoły liberalizmu prawnego A. Peretiatkowicz uzasadniał płynnymi przemianami w samej ówczesnej filozofii, *a konkretniej w zaistnieniu na terenie filozofii ogólnej woluntaryzmu, wysuwającego na plan nie intelekt czy uczucie, ale wolę,*

---

<sup>963</sup> F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s. 355.

<sup>964</sup> Tamże, s. 356.

<sup>965</sup> A. Peretiatkowicz, *Zagadnienie stosunku sędziego do ustawy na terenie niemieckim*, *Gazeta Sądowa Warszawska* 1912, nr 19-21, s. 284-285 (w:) F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s.355.

a z drugiej strony w zjawiskach praktycznych wskazujących, że ustawy nienadążające za coraz szybciej zmieniającą się rzeczywistością nie są w stanie zapewnić jednolitego wymiaru sprawiedliwości<sup>966</sup>.

Poznański uczonej swoją modyfikację myśli filozoficzno-prawnej opierał na przeświadczeniu, że istota prawa powinna być uwarunkowana sankcją społecznopañstwową, zorientowana na społeczność oraz stałość przepisów prawa<sup>967</sup>. Zaś w ówczesnej swobodzie orzeczniczej (wyrokowawczej) upatrywał zagrożenia dla stałości przepisów prawa, które w sposób oczywisty winno być stałe<sup>968</sup>.

Jego propozycja modyfikacji myśli liberalistycznej miała dokonać się dwupłaszczyznowo. I tak, w przypadku napotkania absencji ustawodawcy w określonej sytuacji prawnej, proponuje rozpatrzyć całokształt przepisów prawnych, nadto *na ratio iuris zwłaszcza nowszych ustaw, aby zbadać na tej podstawie obecną wolę ustawodawcy*<sup>969</sup>.

Drugą zasadą, także w przypadku absencji prawodawcy, był nakaz odwoływania się do zwyczaju panującego w danym środowisku czy grupie społecznej, które A. Peretiatkowicz określał mianem prawnego poczucia społecznego, tak aby *zapadłe rozstrzygnięcia pozostawały w możliwie jak największej bliskości z życiem społecznym i dyktowanymi przez nie wymogami*<sup>970</sup>.

---

<sup>966</sup> A. Peretiatkowicz, *Prąd nowy w prawoznawstwie*, Lwów 1912, s. 12-16 (w:) F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s. 356-357.

<sup>967</sup> Tamże, s. 27.

<sup>968</sup> Tamże, s. 28 i nn.

<sup>969</sup> Tamże, s. 42 i nn.

<sup>970</sup> F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s. 357.

W kwestii prawa naturalnego, A. Peretiatkowicz wypowiadał się w sposób oczywiście pozytywny i aprobujący ten prąd myślowy. Wypowiadał się jednak odmiennie od ogólnie przyjętego rozumowania i myśli szkół prawnonaturalnych. Aprobując ten prąd myślowy pisał nie o *katharsis* prawa naturalnego, lecz o powstaniu prekursorskiej dyscypliny akademickiej - filozofii prawa<sup>971</sup>. Jak pisze F. Ludwin, zdaniem A. Peretiatkowicza, *posługiwanie się sformulowaniem „prawo natury” nie jest w ogóle zbyt fortunate, ponieważ na przełomie XIX i XX stulecia nadaje się mu inne znaczenie niż w wiekach ubiegłych. Nie oznacza ono bowiem pozostającego do odkrycia zespołu obiektywnych norm, ale jest wyrazem wyrażanych pod adresem obowiązującego prawa postulatów i pożądanego kierunku jego zmian. Zmodyfikowane teorie prawa natury opierają się na pewnego rodzaju nastawieniu krytycznym, przejawiającym się w poglądach poszczególnych osób. Badacz zwraca uwagę, że „staje się więc prawo naturalne aktem wiary, przejawem uczucia”. Ponadto, uzasadniając jeszcze odrzucenie zwrotu „prawo natury”, stwierdza, iż „w oczach nauki wszystko jest naturalne, bo wszystko jest niezbędnym skutkiem pewnych przyczyn” oraz natura (przyroda) nie zna praw, tylko fakty. Zdaniem Peretiatkowicza, lepiej jest mówić w takim przypadku, za Leonem Petrażyckim, którego poglądy skądinąd wysoko cenił, o „prawie intuicyjnym” niż „prawie natury”.*<sup>972</sup>

Na ile jest to właściwe rozumienie? Trzeba pamiętać, iż A. Peretiatkowicz nie był zwolennikiem teorii L. Petrażyckiego.

---

<sup>971</sup> A. Peretiatkowicz, *Filozofja prawa we Francji*, *Gazeta Sądowa Warszawska*, 1910, nr 29-32, s. 469, 484.

<sup>972</sup> F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, s. 358. Zob. też *Filozofja prawa we Francji*, „*Gazeta Sądowa Warszawska*” 1910, nr 29-32, s. 452, 469.

Skądinąd aprobował jego system dociekań filozoficznych przyjmując go jako metodę empiryczno-indukcyjną stojącą w opozycji do dawnych metod racjonalistyczno-dedukcyjnych<sup>973</sup>. Wiązał natomiast swoją myśl filozoficznoprawną, zaś szczególnie w zakresie idei prawa naturalnego, z myślą J.J. Rousseau<sup>974</sup>. Stwierdził więc, że wyrażenie *natura* nie jest przejrzysto określone i ma w pismach J. J. Rousseau zmienną treść. I tak pisał: *«natura» jest dla Rousseau pomocniczym pojęciem etycznym, syntetyzującym jego ideał społeczno-moralny. Nosi ona charakter realistyczno-normatywny, odnosząc się do hipotetycznej przeszłości historycznej z jednej strony, a z drugiej – tworząc wytyczną normę postępowania*<sup>975</sup>. I dalej: *Rousseau w pierwszych swych utworach (Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'inégalité parmi les hommes), mówiąc o „naturze”, ma głównie na myśli stan natury, podczas gdy w późniejszych (Emile, Contrat social) mówi o naturalnym człowieku w stanie społecznym, o kulturze naturalnej, odpowiadającej ogólnym warunkom życia. [...] w późniejszych dziełach Rousseau uważa za pożądane zmodyfikować naturę człowieka, doradza «dénaturer l’homme» ze względów społecznych, przez odpowiednie wychowanie socjalne. W swych ostatnich pracach (Considérations sur le gouvernement de Pologne, Projet de*

---

<sup>973</sup> A. Perettkowicz, *Jellinek jako filozof prawa*, *Gazeta Sądowa Warszawska*, 1911, nr 14-19, w przyp. 1, s. 222.

<sup>974</sup> Urodził się w Genewie 28 czerwca 1712 r. Zmarł 2 lipca 1778 r. Był genewskim pisarzem tworzącym w języku francuskim. Filozof i pedagog. Początkowo współpracował z encyklopedystami, od których jednak odstąpił. Potępiał ateizm i irracjonalizm tym samym zrywając z głównym nurtem oświecenia. W rzeczywistości był pisarzem zapowiadającym epokę romantyzmu i z tego względu powinien zostać zaliczony do pierwszego pokolenia pisarzy tego nurtu.

<sup>975</sup> A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949, s. 39.

*constitution pour la Corse*) porzuca pojęcie «natury» i wcale się na nią nie powołuje<sup>976</sup>.

Konstatując, A. Peretiatkowicz nie neguje istnienia i dobroku myśli prawnonaturalnej, a jedynie odnosi się do tych sytuacji prawnych, które dotknięte są absencją prawodawcy. Zaś filozofię prawa nazywa ogólnym poglądem na prawo, tak jak filozofia w ogóle stanowi pogląd na świat<sup>977</sup>. I dalej tłumaczy, że *filozofia prawa szuka właściwej istoty prawa, niezależnie od sankcji państwowej, szuka samej idei prawnej, która winna leżeć u podstawy norm państwowych*<sup>978</sup>.

Reasumując, koniec wieku XIX, a szczególnie początek wieku XX, to szereg merytorycznych zmian w namyśle nad prawem. Pierwszą i zasadniczą jest odstępianie od dominującej wówczas w filozofii prawa idei historycznej i pozytywistycznej. Szczególnym zaś zjawiskiem jest nawrót do myśli prawnonaturalnej rozumianej pod postacią koncepcji prawa natury o zmiennej treści propagowanym przez J. J. Rousseau. Nawrót do tej idei wiąże się ściśle z powstawaniem tak zwanych szkół neokantowskich i powrotu do myśli I. Kanta. Sama myśl I. Kanta i jego ogląd na filozofię prawa, a w jej perspektywie na myśl prawnonaturalną, nie wniosły znaczącego wkładu w rozwój idei iusnaturalizmu. Przedmiotem jego dociekań były bowiem przede wszystkim zdeterminowane prawa przyrody. W drugiej zaś kolejności analizę swą skupiał na prawach rozumowych jak prawo naturalne czy stano- wione, które wiązał z człowiekiem *jako wolną istotą rozumną*,

---

<sup>976</sup> A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949, s. 57 i nn.

<sup>977</sup> A. Peretiatkowicz, *Filozofja prawa a metoda porównawcza*, *Gazeta Sądowa Warszawska* 1908, nr 27-29, s. 437 i nn.

<sup>978</sup> A. Peretiatkowicz, *Wstęp do nauk prawnych*, Poznań 1946, s. 27.

zdolną do narzucania praw sobie i innym oraz ich przestrzegania<sup>979</sup>. Warto też przypomnieć, iż co prawda I. Kant przyznawał prymat normom prawa naturalnego, jednak rozumiał je nie jako odbicie porządku rzeczy, a jako aprioryczny twór świadomości. Taki zaś pogląd nie może być akceptowane jako zaprzeczenie tego, co przez prawo naturalne rozumieli choćby scholastycy<sup>980</sup>.

Dość powiedzieć, iż powrót do jego myśli filozoficznej nastąpił po ukazaniu się drukiem dzieła Otto Liebmann'a *Kant und die Epigonen* w 1865 roku. Była ona swoistą odpowiedzią na przejaw popularności, jaką neokantyzm zdobył sobie w niemieckich kołach akademickich w latach 1860–1900. Idea ta trafiła również do innych krajów, a to *dzięki rozkwitowi społecznopolitycznemu i ekonomicznemu Prus, reformom oświatowym i rozwojowi kultury, a także zjednoczeniu państw niemieckich oraz powstaniu silnej gospodarczo Rzeszy Niemieckiej, prowadzącej ekspansjonistyczną politykę wobec sąsiadów*<sup>981</sup>. Idea ta wydawała się wówczas szczytem w rozwoju teorii poznania, ale również ostatnim stopniem prowadzącym do kresu rozwoju filozofii. Nie chodziło bynajmniej o zaprzeczenie tendencji rozwojowej poznania ludzkiego, lecz o stwierdzenie jego ostatecznego ukierunkowania. Kantyści byli przekonani, że poznanie rozwija się i nadal będzie się rozwijać w kierunku określonym przez I. Kanta, dlatego stanowisko swoje

---

<sup>979</sup> K. Kuźmicz, *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, s. 43.

<sup>980</sup> K. Stępień, *Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny*, *Człowiek w kulturze*, 6-7, s. 252.

<sup>981</sup> J. Kojkoł, *Immanuel Kant w Polsce – wybrane problemy recepcji przelomu XIX i XX wieku*, *Studia z historii filozofii*, 1(6)2015, s. 115. Zob. też W. Dobrzycki, *Historia stosunków międzynarodowych w czasach nowożytnych (1815–1990/91)*, (w:) *Stosunki międzynarodowe – geneza, struktura, dynamika*, pod red. E. Haliżaka, R. Kuźniara, Warszawa 2006, s. 64 i nn. Także M. Kukiel, *Dzieje polityczne Europy od rewolucji francuskiej*, Londyn 1992, s. 592

nazwali krytycyzmem, który miał być kantyzyzmem zmodernizowanym, zwanym częściej neokantyzyzmem<sup>982</sup>.

Na gruncie polskim neokantyzyzm reprezentowany jest między innymi przez M. Szyszkowską<sup>983</sup>, która pomimo swej radykalnie antyklerykalnej postawy, w swoich założeniach filozoficznych podejmuje myśl prawnonaturalną. Swoją koncepcję prawa naturalnego opiera jednak na idei powrotu do myśli I. Kanta w spojrzeniu neokantowskim. Jak pisze A. Szadok-Bratuń, M. Szyszkowska *nawiązuje do filozofów – prawników szkoły marburskiej* [nazwa jednej ze szkół neokantowskich pochodząca od geograficznego położenia głównego jej ośrodka, Marburga – przyp. autora] ... *i badeńskiej* [nazwa jednej ze szkół neokantowskich pochodząca od geograficznego położenia trzech głównych jej ośrodków: Heidelbergu, Fryburga Bryzgowijskiego oraz Strasburga – przyp. autora] ... *Cechą łączącą teorie prawa natury u wymienionych pokantystów jest uznanie zmiennej treści prawa natury* [prawo naturalne jako nakaz rozumu jest wyłącznie formą prawa, a jego treść jest zmienna – przyp. autora] *oraz nadanie mu charakteru laickiego. Prawo to zostało sprowadzone do pojęcia ideału, odpowiedniego dla wszystkich, bądź określonych warunków ludzkiej egzystencji. Neokantyści zapoczątkowali ujmowanie prawa natury jako intelektualnej myśli-działalności człowieka. W ten sposób człowiek przejął rolę, którą w teoriach prawa natury pełnił Bóg*<sup>984</sup>. Zaś dla zrozumienia jak neokantyści pojmują i uzasadniają ideę prawa naturalnego, A. Szadok-Bratuń odwołuje się do

---

<sup>982</sup> J. Kojkoł, *Immanuel Kant w Polsce – wybrane problemy recepcji przełomu XIX i XX wieku*, s. 116. Zob. także W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. 3, Warszawa 1990, s. 93.

<sup>983</sup> Urodzona 7 października 1937 r. w Warszawie. Polski filozof i polityk. Działaczka społeczna, wykładowca akademicki.

<sup>984</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)* s. 135.

zapisanej myśli M. Szyszkowskiej, podając, iż *Prawo natury [...] staje się systemem najogólniejszych zasad, wedle których ocenia się prawo obowiązujące. Prawo natury jest traktowane jako propozycja przyszłego, prawidłowego prawa dla danego czasu i miejsca. Wytycza ustawodawcom kierunek, w którym mają zmierzać, jeśli chcą ustanowić prawo sprawiedliwe [...]. Nie podwaja ono porządku prawa pozytywnego, ponieważ nie jest czymś gotowym, lecz tym, co ma zostać urzeczywistnione. Nie zachodzi więc dualizm ani przeciwstawność prawa natury i prawa pozytywnego [...]. W myśl tego stanowiska prawo natury jest wzorem rozstrzygnięcia problemów życia społecznego jednostek. Nie jest normą postępowania. Ponieważ jednak potrzeby człowieka są zależne od zmieniających się warunków historyczno-gospodarczo-kulturowych, wobec tego i prawo natury ma zmienną treść. Tak pojęte prawo natury jest tworem rozumu człowieka w określonym czasie. [...]. Prawo to nie ma charakteru statycznego; przyjmuje najwłaściwszą treść dla danego stanu kultury i stosunków społeczno-gospodarczych. Z tą zmieniającą się treścią zespolona jest forma prawa natury odznaczająca się powszechnością i niezmiennością. Jest nią powinność<sup>985</sup>.*

Niepokój, a przede wszystkim brak akceptacji dla myśli neokantystycznej, budzi twierdzenie, iż prawo naturalne nie jest *normą postępowania*, które to twierdzenie pozostaje w naturalnej sprzeczności z ideą iusnaturalizmu. Zachodnie szkoły neokantystyczne sprzeciw wobec takiego rozumienia prawa naturalnego przez polską naukę upatrują w niezrozumieniu dzieł I. Kanta, pisząc między innymi, że *jego prace, będące przejawem wielkiej*

---

<sup>985</sup> M. Szyszkowska, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1972, s. 37-38 (w:) A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)* s. 136.

głębi myślenia teoretycznego, torujące nowe drogi filozofii, stwarzające warunki dla duchowego przewrotu, nie „bywają prawie wcale czytane w oryginale”. Nieszczęśliwy przypadek tworzy obraz, który jest zupełnym skrzywieniem i wykoślawieniem myśli I. Kanta. Taki obraz uzyskuje samoistną autonomię, funkcjonuje jako prawowierna myśl autora i on właśnie służy za przedmiot krytyki i polemiki<sup>986</sup>. Takie didaskalia wydają się być nie tyle enigmatyczne ile czysto akademickie i niezasadne. Stoją one w całkowitej sprzeczności do racji jakie głosił choćby Akwinata pisząc w swoim dziele *Suma Teologiczna*, że wszelkie ... poznanie prawdy jest jakimś promieniowaniem i udzielaniem się prawa wiecznego, które jest ... prawdą niezmienną (*Omnis enim cognitio nis veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis*).

Aktualnie najczęściej tłumaczy się filozofię prawa jako dyscyplinę analizującą czym jest prawo, jaki jest jego merytoryczny zasięg i w jakich kierunkach ono się rozwija<sup>987</sup>. Czyni to poprzez pochylanie się nad takimi problemami jak prawo naturalne, równość, umowa społeczna, przymus i porządek prawny. Taki wachlarz zagadnień wynika z faktu, iż *filozofia prawa jest rezultatem przemyśleń ogólnofilozoficznych oraz aksjologicznych, jak również historiozoficznych i uwarunkowana jest filozofią człowieka*<sup>988</sup>.

Trafnie pisze R. Wójtowicz, charakteryzując, jeżeli nie definiując, filozofię prawa, w sposób następujący: ... *genus proximum w definicji zajmuje filozofia, natomiast differentia specifica jest prawo. Tym samym, głosząc prymat filozofii prawa nad teorią*

---

<sup>986</sup> J. Kojkoł, *Immanuel Kant w Polsce – wybrane problemy recepcji przełomu XIX i XX wieku*, s. 122.

<sup>987</sup> Zob. R. Tokarczk, *Filozofia prawa*, Lublin 2004, s. 78.

<sup>988</sup> M. Szyszkowska, *Zarys europejskiej filozofii prawa*, Białystok 2004, s. 16.

prawa, uznaję, że ta pierwsza podejmuje fundamentalne kwestie dotyczące prawa, tj. pyta o status ontologiczny prawa, warunki epistemologiczne oraz zasady etyczne, co z kolei oznacza, że jest to refleksja o charakterze: normatywnym (ogólnym), analitycznym (krytycznym) i holistycznym (całościowym i systematycznym). Można więc powiedzieć, że filozofia prawa jest refleksją nad istotą prawa (rozważa jego ogólną naturę), a także namysłem nad metodą, aksjologią i interpretacją dotyczącą prawa. Można uznać filozofię prawa za dziedzinę autonomiczną (samoistną względem innych dziedzin poznania) ze względu na różny, ale określony przedmiot. Filozofia prawa, pytając: czym jest prawo, pyta o prawo w relacji do człowieka, społeczeństwa i kultury. Ponieważ człowiek jest twórcą kultury, jej wytworów, w tym prawa, jest on także kreowany przez kulturę, jej wytwory, w tym prawo. Filozofia prawa to filozofia regionalna, której obiektem zainteresowań jest prawo. Stanowi krytyczną refleksję o prawie, analizę i refleksję o wartościach wyższych, jakie prawo powinno wyrażać<sup>989</sup>. Najważniejszym jednak zdaniem, które napisał R. Wójtowicz w cytowanej pracy jest, iż główny i podstawowy przedmiot filozofii prawa to prawo naturalne<sup>990</sup>. Zdanie to, które podzielałam, skłania do refleksji nad prawem naturalnym w perspektywie filozofii prawa.

Pierwotnym problemem wydaje się być samo zrozumienie prawa naturalnego. Ono, podobnie jak filozofia prawa nie mająca żadnego ogólnego i powszechnie przyjętego poglądu<sup>991</sup>, charakteryzuje się brakiem jednomyślności co do istoty i potrzeby istnienia (w relacji prawo naturalne – prawo pozytywne) jak i samego

---

<sup>989</sup> R. Wójtowicz, *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe*, s. 155.

<sup>990</sup> Tamże, s. 157.

<sup>991</sup> Tamże, s. 157.

pojmowania (prawo naturalne – prawo natury<sup>992</sup>)<sup>993</sup>. Pierwsza z cech została przeze mnie omówiona w poprzednich rozdziałach pracy. Co do relacji prawo naturalne – prawo natury, rzecz wymaga wyjaśnienia.

Przede wszystkim więc należy podkreślić, że prawo naturalne nie jest prawem rządzącym przyrodą (naturą). Nie jest więc prawem (prawami) natury i nie należy pojęć tych utożsamiać i używać zamiennie jak czyni to wielu współczesnych akademików<sup>994</sup>. Jednak ze względu na tę dwoistość pojęcia w języku polskim (nie wieloznaczność jak piszą niektórzy), szkoła neotomizmu przyjęła używać określenia *prawo naturalne*. Bodaj najwyraźniej odróżnia oba terminy niemiecka szkoła prawa. I tak, dla określenia praw przyrody używa formy *Naturlgesetze*, zaś dla prawa naturalnego - *Naturrecht*. Samo zróżnicowanie obu form ma o tyle ważkie znaczenie, że idzie o podkreślenie istotnego, bowiem *nad-naturalnego* czynnika tego prawa i jego metafizycznego uzasadnienia<sup>995</sup>.

Warto też przytoczyć sposób myślenia I. Kanta - jako filozofa zdeterminowanych praw przyrody - który interpretuje w swej pracy K. Kuźmich. Pisze więc: *Z filozoficznoprawnego punktu widzenia prawa przyrody ... nie mają znaczenia, gdyż nie są prawami praktycznego rozumu odnoszącymi się do ludzi jako istot ro-*

---

<sup>992</sup> Pojęte jako prawa przyrody.

<sup>993</sup> Zob. na ten temat między innymi praca J. Woleńskiego, *O prawie naturalnym*, *Res Humana*, 3/1996.

<sup>994</sup> Zob. choćby A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1989)*. Także tego autora *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia* (w:) *Orbis Linguarum*, Vol. 42, pod red. E. Białka, K. Lisowskiej, J. Pacholskiego, Dresden – Wrocław 2015, s. 337-356 i powoływani tam autorzy.

<sup>995</sup> M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 150.

zumnych, wolnych i moralnych, lecz odnoszą się do ludzi jako części zjawiskowego świata przyrody, czyli fenomenów. Prawa przyrody dotyczą człowieka o tyle tylko, o ile stanowi on część przyrody. Źródłem tych praw jest zatem intelekt, który stanowi zdolność do tworzenia prawideł przez porównywanie zjawisk. W *Prolegomenach* Kant wyraźnie stwierdził, iż intelekt nie czerpie swych praw (a priori) z przyrody lecz je przyrodzie dyktuje. W *Krytyce czystego rozumu* dodał, że: „jest on dla przyrody nawet prawodawcą, tzn., że bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach”. W tym kontekście „prawidła o ile są obiektywne (a więc należą z konieczności do poznania przedmiotu), nazywają się prawami – i to właśnie prawami przyrody<sup>996</sup>.”

Warto jeszcze przywołać J. Woleńskiego, na którego esej *Prawo naturalne* powołuje się w swojej publikacji P. Kojs. Pisze więc, iż ... pełnia problemu prawa naturalnego ujawnia się przez dwa kontrasty (a) prawo naturalne – prawo pozytywne, oraz (b) prawo naturalne – prawo przyrody. Łatwo zauważyć, że termin „prawo” w (a) oznacza w obu przypadkach regułę postępowania, a w (b) jest dwuznaczny, bo raz dotyczy reguły a raz prawidłowości. W (a) natura jest przeciwstawiana pozytywności w sensie jurydycznym, ale w (b) przyrodzie ... Najważniejszy problem rzeczowy teorii prawa naturalnego polega na usprawiedliwieniu jego zaleceń. Dla teistycznych rozwiązań, kwestia jest zasadniczo rozstrzygnięta w teologii, ale od Grocjusza nie wszystkim to już wystarczy. Punkt krytyczny trudności leży w pojmowaniu natury tak,

---

<sup>996</sup> K. Kuźmicz, *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, s. 75. Zob. też na przykład I. Kant, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 107.

*aby coś z niej wynikało. Dylemat polega na tym, że natura pojmowana naturalistycznie nie prowadzi do prawa naturalnego, a natura rozumiana normatywnie przestaje być naturą<sup>997</sup>.*

I jeszcze raz R. Wójtowicz, który o relacji filozofii prawa do prawa naturalnego w kontekście jej przedmiotu i funkcji, pisze w następujący sposób: ... *Uznając istnienie prawa natury, filozofia prawa określa jego relacje do prawa stanowionego (np. prawo natury jako ideał zadany do realizacji przez legislację), pyta o „moc obowiązywania” prawa, jego genezę i funkcje. Z tego względu przedmiot filozofii prawa jest różnie określany, jako: idea prawa, istota prawa, prawo naturalne, prawo słuszne czy prawo kultury<sup>998</sup>. R. Wójtowicz uznaje także, iż filozofia prawa określa relacje człowieka do prawa, określając istotę prawa stanowionego i prawa naturalnego<sup>999</sup>. Wywodzi stąd pogląd, który podzielam, o zależności osoby ludzkiej i prawa naturalnego. Pisze więc: *Można powiedzieć, że owa zależność człowieka i prawa naturalnego ujawnia się w relacji do wartości obowiązujących człowieka i funkcjonujących w kulturze (np. sprawiedliwości, wolności, równości). ... Tym samym filozofia prawa, uznając za przedmiot prawo naturalne, powiązana jest także z filozofią człowieka, pytaniem o to, kim jest człowiek, jaka jest ... jego natura, istota. ... Uznając prawo naturalne za przedmiot filozofii prawa, można powiedzieć, że po pierwsze, gwarantuje ono wolność i umożliwia realizację idei prawa słusznego, a tym samym przyczynia się do samorealizacji człowieka w sferze wolności; po drugie, gwarantuje zachowanie**

---

<sup>997</sup> P. Kojs, *Od praw natury do prawa naturalnego. Subiektywna refleksja nad hierarchią praw* (w:) <http://adapton.blog.pl>, dnia 17 września 2016, godz. 11.35.

<sup>998</sup> R. Wójtowicz, *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe*, s. 160.

<sup>999</sup> Tamże, s. 160.

niezależności światopoglądowej, co oznacza, że jednostka ma możliwość swobodnego kształtowania poglądu na siebie, innych i świat; po trzecie, prawo natury (kultury) ma charakter atrybutywno-imperatywny, a zatem umożliwia realizację podstawowych obowiązków i przywilejów wobec siebie i innych<sup>1000</sup>.

Podobnie rolę i znaczenie filozofii prawa w nauce polskiej widzi Maria Szyszkowska, którą mimo wcześniejszej krytyki, trzeba w tym miejscu zacytować. Pisze więc: *Filozofia prawa stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest prawo i jaką spełnia rolę w życiu człowieka. Zajmuje się głównie, jak twierdzę, zależnościami człowieka w relacji do prawa, w tym do prawa natury, oraz samym prawem natury [...] Przedmiotem filozofii prawa jest prawo w ogóle, a w tym prawo natury. Jest ono rozważane wielostronnie, w sposób wielowarstwowy, dzięki charakterowi filozofii prawa – nauki z pogranicza wielu dziedzin*<sup>1001</sup>. I w innym miejscu: *Nawarstwiły się wokół niej pewne nieporozumienia i niejasności. Tak zresztą bywa z dziedzinami łączącymi w sobie elementy nauk pogranicznych. Filozofia prawa wiąże się bowiem ściśle z wiedzą prawniczą oraz z filozofią a zwłaszcza aksjologią, z teorią poznania, z filozofią człowieka, która leży u podstaw systemów filozoficznoprawnych, chociaż nie zawsze jest uwyraźniona, a także wiąże się z psychologią społeczną*<sup>1002</sup>. Największe zaś znaczenie jak się wydaje, M. Szyszkowska przypisywała filozofii człowieka, upatrując w niej *podstawę dla wielu - jeśli nie dla wszystkich – systemów filozoficznych*<sup>1003</sup>.

---

<sup>1000</sup> Tamże, s. 160.

<sup>1001</sup> M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1995, s. 3.

<sup>1002</sup> M. Szyszkowska, *Teoria i filozofia prawa*, Warszawa 2008, s. 9.

<sup>1003</sup> M. Szyszkowska, *Niezbędność filozofii oraz filozofii prawa w kształceniu prawników*, (w:) A. Turska, *Humanizacja zawodów prawniczych a nauczanie akademickie*, Warszawa 2002, s. 20. Zob. także M. Szyszkowska, *W sprawie uprawiania filozofii prawa*, *Życie i myśli* 1969, nr 9, s. 124.

Kładąc niejako poza nawias antyklerykalne zaś szczególnie neokantowskie poglądy polskiej filozof, nie sposób odmówić słuszności postawionej tezie, że *w każdym systemie filozoficzno-prawnym widoczne są poglądy na człowieka, chociaż zazwyczaj nie są one wyodrębniane i akcentowane przez ich twórcę*<sup>1004</sup>. Jak słusznie zauważa M. Łuszczynska, *związek filozofii prawa i filozofii człowieka najpełniej i najwyraźniej uwidacznia się w teoriach prawa natury. Owo powiązanie wyakcentowane jest zwłaszcza w teoriach, które traktują prawo natury jako element świata kultury. Filozofia człowieka ma niewątpliwie powiązania z niemal wszystkimi – jeśli nie ze wszystkimi – sferami ludzkiej aktywności, w tym oczywiście również z polityką tworzenia prawa*<sup>1005</sup>.

Warto w tym miejscu przywołać cytowanego już wielokrotnie R. A. Tokarczyka, który filozofię człowieka nazywa antropologią, nauką, która w sposób znaczący oddziałuje na filozofię prawa przez co i na prawo naturalne, które podobnie jak inni iusnaturaliści, uznaje za fundament filozofii prawa. Pisze więc, że ... *określone koncepcje filozofii człowieka oddziałują na pewne nurty filozofii prawa, w niektórych z nich należą nawet do najistotniejszych ich elementów składowych. Odnosi się to zwłaszcza do filozofii prawa natury, tworzącej fundament filozofii prawa. ... Bardziej popularny współcześnie termin „antropologia” niż termin „filozofia człowieka”, stosowany na oznaczenie dość rozwiniętego zespołu wiedzy o człowieku, ma już historyczny rodowód. Termin „antro-*

---

<sup>1004</sup> M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1993, s. 54, 73-75. Zob. także M. Łuszczynska, *Filozofia prawa: w poszukiwaniu tożsamości*, s. 174.

<sup>1005</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa: w poszukiwaniu tożsamości*, s. 174-175. Zob. także L. Tyszkiewicz, *Teorie człowieka i społeczeństwa a polityka prawa* (w:) *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, pod red. B. Czech, Katowice 1992, s. 75 i nn.

polonia” wprowadził Magnus Hundt w tytule swego dzieła *Anthropologium de hominus dignitate, natura et proprietatibus*, opublikowanego w 1501 r. W naszych czasach antropologia jest już na tyle rozwiniętą dyscypliną wiedzy, że dzieli się na bardziej wyspecjalizowane subdyscypliny - antropologię przyrodniczą, antropologię społeczną, antropologię biblijną, antropologię teologiczną, antropologię filozoficzną. Każda z tych antropologii posiada bardziej lub mniej ściśle związki z filozofią prawa<sup>1006</sup>.

Co do istoty prawa naturalnego w aspekcie polskiej szkoły filozofii prawa, R. A. Tokarczyk rozróżnia *samo to prawo od jego opisów zawartych w różnych formach myśli naturalnej, należącej do historii filozofii prawa. ... prawo natury jest faktem racjonalno-psychicznym wysnuwanym z doświadczenia ludzkiego – doświadczenia ludzkiej natury. Fakt ten jest obecny w naturze wszystkich myślących ludzi kształtując ich racjonalne osądy moralne o zobowiązującej mocy, niezależnej od mocy zobowiązującej prawa stanowionego. Osądy moralne konstytuujące prawo natury kształtują sferę powinności w działalności ludzkiej umożliwiając rozróżnianie tego co należy czynić, od tego czego należy unikać. Oceny zaliczane do moralnego dobra w języku filozofii prawa wyrażane są głównie przy pomocy idei sprawiedliwości i słuszności, zaś oceny moralnego zła – niesprawiedliwości i niesłuszności*<sup>1007</sup>.

Restytuując, słusznie pisze P. Jabłoński, że dokonanie przeglądu wszystkich koncepcji filozofii prawa w polskiej literaturze przedmiotu niesie ze sobą wiele problemów<sup>1008</sup>. Autor ten dwa

---

<sup>1006</sup> R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, s. 28.

<sup>1007</sup> R. A. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, s. 136-137.

<sup>1008</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014, s. 66.

podstawowe: ... *pierwszy to problem niewspółmierności perspektyw przyjmowanych przez autorów. Kłopot drugi to szereg wątpliwości interpretacyjnych*<sup>1009</sup>. A co istotne, jak się słusznie wydaje, także ten fakt, obok przedstawionych wyżej, w sposób sobie właściwy, dowodzi istnienia zaawansowanej myśli filozoficznoprawnej w nauce polskiej.

Wracając do tematu rozdziału, trzeba przypomnieć, za A. Szadok-Bratuń, iż teoria prawa naturalnego w Polsce okresu międzywojennego pozostawała pod wpływem myśli europejskiej. Choć, jak zauważa autorka ... *niektóre teorie prawnonaturalne, ... zapoczątkowane w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX i XX wieku, a w Europie Zachodniej na początku XX wieku, do Polski docierają dopiero po II wojnie światowej i to głównie w nurcie neotomistycznym*<sup>1010</sup>. Zaś w okresie międzywojennym prawo naturalne w refleksji tomistycznej podejmowane było przede wszystkim w summach teologicznych i rozprawach filozoficznoetycznych. Pierwszym, który podjął się powrotu do tej idei na gruncie nauki polskiej okresu międzywojennego, był Cz. Martyniak<sup>1011</sup>, o którym A. Szadok-Bratuń pisze: *Dorobek naukowy tego tomisty nie jest zbyt wielki, jeśli jego miarą miałyby być wyłącznie ilość napisanych prac. ... Zawartość tych prac, merytoryczna rzetelność analiz, sposób podejścia do rozwiązywania problemów, rodzaj wykształcenia jakie autor posiadał, charakter katedry, w której wykładał, oraz olbrzymia pracowitość – to wszystko predestynowało*

---

<sup>1009</sup> P. Jabłoński, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, s. 66.

<sup>1010</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 48.

<sup>1011</sup> Urodzony dnia 24 maja 1906 r. w Lublinie, zginął rozstrzelany przez Niemców 23 grudnia 1939 r. Był filozofem prawa i socjologiem. Był reprezentantem tomistycznej filozofii prawa.

go do tego, by stał się jednym z bardziej znanych i uznanych filozofów prawa tamtego okresu<sup>1012</sup>. Taka charakterystyka Cz. Martyniaka pozwala na skupieniu uwagi, na jego myśli prawnonaturalnej i filozoficznoprawnej jako charakterystycznej dla idei okresu międzywojennego. Autorka podkreśla też, że filozof był przedstawicielem tradycyjnego pojmowania iusnaturalizmu<sup>1013</sup>, to jest prawa natury o stałej, niezmiennej treści<sup>1014</sup>. Nie do końca jednak można się z tym zgodzić, dokonując analizy jego myśli w aspekcie prawnonaturalnym. Tak więc Cz. Martyniak, wspierając się na akwinackiej *obiektywnej podstawie prawa*, uznawał je za nakaz rozumu przyjmujący za fundament dobro wspólne, promulgowane przez tego, kto sprawuje staranie o wspólnotę, a mające za cel czynienie jej członków godziwymi poprzez nakazywanie wypełniania aktów godziwych, a zabranianie niegodziwych oraz stosowanie admonicji wobec niesubordynowanych jednostek wspólnoty<sup>1015</sup>. Z drugiej jednak strony, przyjmując zasadę intelektualnego charakteru prawa<sup>1016</sup>, stworzył własną wizję prawa naturalnego. Przyjął, iż normy naturalne stanowią jedynie zbiór prymarnych zasad, ukierunkowujących kwerendę właściwych re-

---

<sup>1012</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 103-104.

<sup>1013</sup> Pod pojęciem *tradycyjnego pojmowania iusnaturalizmu* rozumiem tezę Akwinaty o powszechności i niezmienności prawa naturalnego, jak również to, że w jego ujęciu konsola praw jednostki jest zakorzenione w człowieku prawo naturalne.

<sup>1014</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 104.

<sup>1015</sup> Por. K. Motyka, Martyniak Czesław (w:) [www.ppta.pl](http://www.ppta.pl), dnia 19 września 2016, godz. 13.55. Zob. także materiały zawarte w pracy: K. Motyka, *Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim* (w:) A. Dębiński, *Prawo. Kultura. Uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, pod. red. A. Dębińskiego, Lublin 1999.

<sup>1016</sup> K. Motyka, *Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim*, s. 156.

guł, które są cząstkowo zmienne, w zależności od zmiennych okoliczności. Pisał, że ... *nie można z myśleniem prawnonaturalnym wiązać wyobrażeń o istnieniu jakichś ustaw raz na zawsze określonych, które mogłyby służyć za model dla wszystkich miejsc i wszystkich czasów*<sup>1017</sup>. Wynikało to jednak, jak sam ujmował, z myśli akwinackiej, przyjmującej, że *ustawa naturalna jest ustawą moralną. Nie może ona być oddzielona ani przeciwstawiona ustawie pozytywnej w sposób bezwzględny. Aby właściwie zrozumieć i wytłumaczyć jej zasady, trzeba uwzględnić aspekt społeczny, nie tylko indywidualny, ponieważ człowiek jest częścią społeczności*<sup>1018</sup>. Z tej społecznej natury człowieka Cz. Martyniak wnioskował o konieczności *władzy i prawa pozytywnego*<sup>1019</sup>. Uzasadniał więc, że *myślowe objęcie i ustalenie logicznego związku między ogniwami rozumowania: człowiek - istota społeczna - grupa społeczna - porządek - władza - prawo pozytywne - nie przedstawia chyba trudności*<sup>1020</sup>. I dalej, w tym samym duchu myślowym, ... *prawo naturalne usprawiedliwia zatem istnienie i moc obowiązującą praw pozytywnych. Co więcej, wymaga od władzy promulgacji i sankcji dla niektórych swych reguł, które skutkiem tego z porządku moralnego przechodzą do porządku prawnego. Ustawodawca powinien liczyć się z głębokim znaczeniem naturalnych skłonności i przyswajając pewne przepisy prawa naturalnego.*

---

<sup>1017</sup> J. Potrzeszcz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, *Roczniki Nauk Prawnych*, Tom XX, nr 2 – 2010, s. 23. Zob. także Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu* (w:) Cz. Martyniak, *Dzieła*, pod red. R. Charzyńskiego, M. Wójcika, Lublin 2006, s. 156.

<sup>1018</sup> Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 121 i nn.

<sup>1019</sup> M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008 r., s. 230 i nn.

<sup>1020</sup> Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, (w:) Cz. Martyniak, *Dzieła*, Lublin, s. 342.

... Są to zasady odnoszące się do utrzymania życia, zrodzenia i wychowania dzieci, życia rozumowego. ... Ustawodawca powinien znać prawo naturalne i podporządkować się jego zasadom na wzór uczzonego, który powinien się poddać danym obiektywnym rzeczy, które bada. ... Ażeby być rzeczywiście sprawiedliwymi i ludzkimi, prawa powinny być zgodne z tą podstawą przedmiotową, w przeciwnym razie przestają być prawami<sup>1021</sup>.

Co do zależności praw naturalnego i pozytywnego, Cz. Martyniak wypowiada się idąc za Akwinatą i odróżnia dwa rodzaje prawa: *ius gentium* i *ius civile*. Pierwszy mieści w sobie wnioski prawa naturalnego, które powinno się stosować wszędzie w większości przypadków i które tylko wyjątkowo mogą ulec zmianie. Jest to zależność pozytywna, polegająca na tym, że prawo naturalne wchodzi w skład prawa pozytywnego<sup>1022</sup>. Interpretując, zawarte w *ius gentium* prawo naturalne rządzi pozytywnie prawem pisany.

W *ius civile* zawierają się normy szczegółowe, odpowiednie dla uwarunkowań społecznych, ich czasu i miejsca. Normy te są istotnie uzależnione od woli prawodawcy i w ten sposób zmienne. Cz. Martyniak określa tą zależność mianem negatywnej i przyjmuje, że polega ona na tym, iż *prawo naturalne kontroluje także to, czego samo nie określiło, lecz pozostawiło w gestii ustawodawcy*<sup>1023</sup>. Ten zaś dysponuje prawem kształtowania stosunków społecznych, pod warunkiem, że nie będzie to antynomiczne wobec prawa naturalnego. Jak podejmuje Cz. Martyniak, *mimo tej*

---

<sup>1021</sup> Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 136 i nn.

<sup>1022</sup> J. Potrzeszcz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, s. 24

<sup>1023</sup> Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 156.

zależności terminy *prawo naturalne* i *prawo pozytywne* nie są równoznaczne<sup>1024</sup>. Prawo pozytywne nie obejmuje swą treścią całości prawa naturalnego, zaś prawo pozytywne wychodzi poza treść prawa naturalnego<sup>1025</sup>.

Zgodne z myślą Akwinaty, choć w pewien swoisty sposób odmiennie rozumiane prawo naturalne przez Cz. Martyniaka, charakteryzują jego słowa odnoszone do dzieła poświęconego doktrynie św. Tomasza: *Praca niniejsza [rozprawa doktorska - przyp. autora] jest pomyślana jako akt współpracy w rozszerzeniu jego doktryny. Równocześnie jednak stawia sobie za zadanie skromne uzupełnienie jej, gdyż o ile nie zmienia się prawda, o tyle zmienia się stopień poznania jej przez ludzi i nie przekazuje się niczego, jak tylko przez odnowienie. Tradycja nie polega na powtarzaniu, ale na ponownym przeżyciu doktryny przez przystosowanie jej do epoki*<sup>1026</sup>.

W sposób właściwy ideę *iusnaturalizmu* Cz. Martyniaka wyjaśnia A. Szadok-Bratuń. Pisze więc: *Śledząc rozważania Martyniaka dochodzimy do najważniejszego zagadnienia ... z jakiego typu teorią prawa natury mamy do czynienia, o stałej czy zmiennej treści tego prawa ? ... Tak więc dostrzegamy w tym niezmiennym prawie natury elementy zmienne. „Dobro należy czynić” – norma w ujęciu tomistów czy neotomistów ma niewątpliwie charakter abstrakcyjny, obowiązuje niezależnie od wszelkich zmian, jakim podlega świat, gdyż natura ludzka – w swych predyspozycjach do zachowania własnego życia, jego przekazywania i rozwoju osobo-*

---

<sup>1024</sup> Tamże, s. 141.

<sup>1025</sup> Tamże, s. 142.

<sup>1026</sup> Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 4.

wości w społeczności – jest niezmienna i powszechna. Nie wyklucza to zmienności w rozumieniu prawa natury, bowiem natura podlega ciągłej kreacji<sup>1027</sup>. W nawiązaniu autorka cytuje słowa Cz. Martyniaka: *Człowieka w istocie determinuje nie tylko jego natura, lecz i cały świat zewnętrzny. Jest on determinowany w tym znaczeniu, że poznanie świata dostarcza mu nowych elementów autodeterminacji, tzn., że dzięki działalności immanentnej habitus, człowiek może ulepszyć sam siebie, doskonalić się wyrabiając w sobie różne zalety, lecz zawsze w kierunku wyznaczonym przez naturę*<sup>1028</sup>.

Reasumując, prawo naturalne było dla Cz. Martyniaka *metafizyką dziedziny prawa*<sup>1029</sup>, co rozumiał jako podstawę do obiektywnego określenia realnego bytu prawa w ogóle. Dlatego głosił ideę *nieunicestwiania prawa naturalnego*<sup>1030</sup>, które *Bóg ... tchnął ... w naturę ludzką*<sup>1031</sup>. Nauki, które do tego zmierzały to dla Cz. Martyniaka *różne nurty myślowe nowożytności, a szczególnie ... idealizm niemiecki, materializm francusko-niemiecki czy neopozytywizm „Koła Wiedeńskiego” i Kelsena, odmawiający charakteru naukowego klasycznej nauce o prawie naturalnym, któ-*

---

<sup>1027</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 107.

<sup>1028</sup> Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 116 (w:) A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 108

<sup>1029</sup> Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział* (w:) Cz. Martyniak, *Dzieła*, pod red. M. Wójcika, R. Charzyńskiego, Lublin 2006, s. 524 i nn.

<sup>1030</sup> Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, s. 330 i nn.

<sup>1031</sup> I. Czuma, *Sprawiedliwość w dziedzinie skarbowej. Przesłanki ogólne*, (w:) *O moralne podstawy ustroju. Wybór pism Ignacego Czumy (1891–1963)*, pod red. K. Ostaszewskiego, J. Szczota, Lublin 2007, s. 72. Zob. też Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, s. 347-348.

rego miejsce zajmie w jego pozytywizmie prawnym „norma podstawowa”, z jej główną funkcją „zrelatywizowania treści prawa naturalnego”<sup>1032</sup>.

Warto jeszcze przypomnieć myśl filozoficznoprawną i prawnonaturalną Wł. L. Jaworskiego<sup>1033</sup>, którą współcześnie określa się mianem *teorii konserwatywnej*. A. Szadok-Bratuń określa tego filozofującego prawnika *epigonem nurtu polskiej filozofii narodowej w dociekaniach nad prawem natury, który [nurt filozofii narodowej – przyp. autora] po II wojnie światowej nie wystąpił*<sup>1034</sup>, tłumacząc tym jego wyjątkowość dla polskiej szkoły filozofii prawa i prawa naturalnego.

Szczególnym jednak powodem pochylenia się w niniejszej pracy nad myślą krakowskiego profesora jest bliski dla mnie pogląd na temat źródła najwyższej i pierwszej normy prawnej, którą odnalazł w zasadach moralności i prawa biblijnego. *Treść tych zasad była dla niego tak oczywista, że nigdzie w sposób wyczerpujący ich nie sprecyzował. Tylko na podstawie luźnych refleksji zawartych w Notatkach [tytuł dzieła Wł. L. Jaworskiego – przyp. autora] możemy wyinterpretować tą treść. Jest nią tradycyjna formuła świata chrześcijańskiego, głosząca pochodzenie wszelkiej władzy od Boga, gdyż – jak pisze autor – „Prawo nie mające opar-*

---

<sup>1032</sup> T. Guz, *Filozofia i międzynarodowy kontekst prawa polskiego* (w:) [www.ksiegarnia.beck.pl](http://www.ksiegarnia.beck.pl), dnia 24 września 2016, s. 12.

<sup>1033</sup> Urodził się 10 kwietnia 1865 r., zaś zmarł 14 lipca 1930 r. Był prawnikiem, politykiem konserwatywnym i profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zafascynowany filozofią narodową, nadał kształt polskiej szkole filozofii prawa. Przechodząc w swojej drodze naukowej przemiany poglądowe od pozytywizmu do myśli tomistycznej, zamierzał do osiągnięcia podstawowego celu swej działalności jakim miała się stać współpraca różnych kół naukowych polskiej filozofii prawa. Zob. także A. Szadok-Bratuń, *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia*, s. 339.

<sup>1034</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 109.

cia w absolicie wisi w powietrzu, a ostatnią sankcją jest siła fizyczna i zamach stanu”<sup>1035</sup>. Jak się słusznie wydaje, moralność Chrystusowa była w jego ujęciu przeciwwagą dla myśli pozytywistycznej, której główną tezą było, że *prawo swą egzystencję zawdzięcza jedynie woli suwerena, który może nadać walor normy prawnej każdej regule ludzkiego zachowania, bez względu na zawarte w niej treści moralne, bądź też ich brak*<sup>1036</sup>.

Swą ideę moralności Wł. L. Jaworski wiązał ściśle z ideologią konserwatywną, co jak łatwo odczytać, wynikało z określenia relacji między normami prawnymi a moralnymi. Odróżniając je pisał,  *iż można wyróżnić dwa rodzaje prawa, a mianowicie prawo obowiązujące – a więc prawo w ścisłym normatywnym znaczeniu, które uznawał za twór względny, zależny od czasu i miejsca obowiązywania, gdzie badając to prawo ... należało skupić się tylko na badaniu norm pomijając źródło jego pochodzenia oraz fakty jakie powstawały w wyniku jego stosowania*<sup>1037</sup>. Obok stawiał prawo, które sam określał jako *metafizyczne*, z natury swej nie wsparte empirią. Podkreślał przy tym, iż człowiek od zawsze przyjmował istnienie tego prawa *szukając jego źródeł w prawie boskim, prawie natury, słuszności czy też prawie socjalnym. W odróżnieniu od prawa pozytywnego dla prawa metafizycznego najważniejszą rolę odgrywało źródło pochodzenia a nie konkretne nakazy i w zależności od jego źródła ... wyróżniał prawo bezwzględne,*

---

<sup>1035</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 113. Zob. także Wł. L. Jaworski, *Nauka prawa administracyjnego. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1924, s. 193.

<sup>1036</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 113.

<sup>1037</sup> J. Srokosz, *Koncepcja prawa Władysława Leopolda Jaworskiego (w:) Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury – tradycje sporu i jego współczesne interpretacje*, pod red. P. Kaczmarka, Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 76. Zob. też Wł. L. Jaworski, *Notatki*, Kraków 1930, s. 157.

które wywodziło się z prawa boskiego oraz prawo względne wpływające z wszelkich innych źródeł<sup>1038</sup>.

W konsekwencji trzeba powiedzieć, iż przyczyn zwrotu tego filozofa-prawnika od naukowego pozytywizmu, do moralności absolutnej, do religii, pozostanie tajemnicą Jaworskiego ... . Celem autora *Notatek* było dążenie do stworzenia takiego ładu społecznego, który umożliwiłby człowiekowi wędrówkę w kierunku jego przeznaczenia, w kierunku tajemnicy miłości, ponieważ cel życia człowieka może być tylko metafizyczny<sup>1039</sup>. Wypada jeszcze przypomnieć, iż taki pogląd nie był odosobniony wśród filozofów prawa okresu życia i działalności Wł. L. Jaworskiego. Jedyna i zasadnicza różnica tkwiła zaś w pochodzeniu tak zwanego *minimum treści prawa natury*, którego inni upatrywali w osobie ludzkiej, zaś Wł. L. Jaworski w Absolutie.

Wł. L. Jaworski odrzucał całkowicie współczesny mu pozytywizm, zarówno w wydaniu naukowym jak i ustawowym. Stał więc w wyraźnej opozycji do odrzucania prawa naturalnego i opierania wszelkich norm prawnych na ustawie państwowej - pozytywizm klasyczny ustawowy jak i klasyczny pozytywizm naukowy, mimo występowania w nim nikłych pierwiastków prawa naturalnego.

---

<sup>1038</sup> J. Srokosz, *Koncepcja prawa Władysława Leopolda Jaworskiego*, s. 76.

<sup>1039</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 114. Zob. także Wł. L. Jaworski, *Notatki*, s. 147.

### 3. Współczesne koncepcje polskiej szkoły iusnaturalizmu

Naturalną cezurą dla współczesnych koncepcji polskiego iusnaturalizmu wydaje się być II wojna światowa. Warto jednak sięgnąć pamięcią do 1938 roku, więc czasu formowania się Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w ramach którego już wówczas, a ze szczególnym nasileniem po II wojnie światowej, powstała tak zwana lubelska szkoła filozofii<sup>1040</sup>. Pochylenie się nad nią w niniejszej pracy spowodowane jest tym co ją wyróżnia spośród innych szkół filozofii prawa, jak choćby szkoły lwowsko-warszawskiej czy ośrodka krakowskiego. Jak pisze A. Szadok-Bratuń, *tym co wyróżnia tę szkołę w sposób szczególny, są dwa kanony: pierwszy – powrót do filozofii klasycznej przez analizę oryginalnych tekstów źródłowych, drugi – uprawianie refleksji metodologicznej na tle dotychczasowych sposobów filozofowania. Jest to jedyna taka szkoła filozoficzna, która kontynuuje nurt filozofii klasycznej, nurt stary, bo wywodzący się od Sokratesa, Platona i Arystotelesa, a poprzez średniowiecze i nowożytność sięgający czasów współczesnych*<sup>1041</sup>. I dalej, jak słusznie zauważa autorka, ...

---

<sup>1040</sup> Nazwa ta wprowadzona została przez J. Klinowskiego, a jej narodziny sięgają początków Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej erygowanego w roku 1946. Zob. S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej* (w:) IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych XVIII w., Białystok 2006, s. 144.

<sup>1041</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 128. Zob. także E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej* (w:) IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych XVIII, Białystok 2006, s. 144.

tak, jak zaistniało i uprawomocniło się wśród badaczy zajmujących się problematyką filozoficzną określenie „lubelska szkoła filozoficzna” tak też nie powinno budzić zastrzeżeń mówienie o niej w podobny sposób w odniesieniu do płaszczyzny prawa naturalnego<sup>1042</sup>.

Zasadnym wydaje się podjęcie próby analizy, choćby w skrótowym zakresie, rozwoju idei prawnonaturalnej szkoły lubelskiej. Jak pisze A. Szadok-Bratuń, ... *tym, co daje się zauważyć w publikacjach uczonych tej szkoły, jest przejście od statycznych do dynamicznych teorii prawa natury*. Powołuje się na myśl F. Bednarskiego, który stwierdzał, iż *dynamiczne ujęcie prawa naturalnego nie polega na modyfikacji tradycyjnej teorii prawa natury, lecz na wyodrębnieniu tego, co zawiera się w myśli św. Tomasza ... Jednostronna, wypaczona interpretacja filozofii św. Tomasza doprowadziła do statycznego ujęcia prawa naturalnego, tj. do twierdzenia o niezmiennych i powszechnych normach prawa natury*<sup>1043</sup>.

Warto zapytać w tym miejscu o cel wyodrębnienia trzeciej, najpóźniejszej koncepcji *iusnaturalizmu* - teorii dynamicznych. Słuszne wydaje się być to co pisze A. Szadok-Bratuń, zadając pytanie o racje takiego wyodrębnienia: ... *czy dynamiczne teorie prawa naturalnego to w gruncie rzeczy nie eufemizm, który tylko wprowadza zamęt do logicznego, przejrzystego, dychotomicznego podziału prawa naturalnego na prawo o stałej bądź zmiennej treści?*<sup>1044</sup>.

---

<sup>1042</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 128.

<sup>1043</sup> F. Bednarski, *Dynamiczny charakter prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, Rzym 1972, s. 10 (w:) A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 130.

<sup>1044</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 130

Zgadając się z taką opinią i nie wchodząc w polemikę, która z teorii prawa naturalnego była pierwszą czy to teoria prawa natury o zmiennej czy dynamicznej treści ani też w roztrząsanie różnic pomiędzy tymi teoriami, dość powiedzieć, że prawo naturalne, zgodnie z definicją Akwinaty, *nie jest niczym innym, jak światłem poznania złożonym w nas przez Boga; przez nie poznajemy, co należy czynić, a czego należy unikać. To światło lub to prawo dał Bóg stworzeniu*<sup>1045</sup>.

Idąc dalej za myślą Akwinaty, należy zaznaczyć, że filozof ten wplatał *ius naturale* w kontekst prawa wiecznego (*lex aeterna*) i stanowionego (ludzkiego). Pierwsze to zamysł Boży mówiący wprost o miejscach i celach poszczególnych rzeczy. Oznaczało to dla Akwinaty, iż jedynie i w sposób oczywisty tylko to prawo istnieje niejako samo z siebie, zaś prawa pozostałe egzystują przez partycypację w *lex aeternae*. Istota ludzka uczestniczy w tym prawie poprzez swój rozum w przeciwieństwie do istot bezrozumnych uczestniczących poprzez instynkt<sup>1046</sup>.

Prawo naturalne stanowi odbicie prawa wiecznego w umyśle osoby ludzkiej oddziałując poprzez wnioskowanie na jej sumienie i działania. Akwinata określał to mianem *uczestnictwa prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym*<sup>1047</sup>. Człowiek jako stworzony na podobieństwo Boże, asymiluje swój byt z uczestnictwem w Jego wiecznych ideach i z tego tylko względu posiada prawo do wypracowywania norm prawnych (*lex humana*) które jednak, aby były słuszne i godziwe, muszą pozostawać w zgodzie z *lex aeternae*.

---

<sup>1045</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 19.

<sup>1046</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1996, s. 79.

<sup>1047</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 20.

Jak pisałem wcześniej, *lex humana* to wedle Akwinaty rozrządzenie rozumu dla dobra koincydencyjnego wydane i opublikowane przez prawowitą władzę. Akwinata pisał więc, że jest to *decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne (bonum commune), promulgowana przez tego, do kogo należy troska o społeczność*<sup>1048</sup>. I dalej, ... *każde prawo ukierunkowane jest ku dobru wspólnemu ludzi i stąd czerpie swoją moc oraz autentyczność jako prawo. W stopniu w jakim brak mu tego nie posiada mocy obowiązującej*<sup>1049</sup>. *Lex humana* jest w zasadzie przyczynkiem prawa naturalnego w znaczeniu jego ogólnych zasad. Dzieje się to poprzez inferencję i ich uszczegółowianie<sup>1050</sup>. Jak bowiem pisał św. Tomasz z Akwinu, nie wszystko to, co jest obiektem powinności ma być regulowane przez prawo, ale też nie może być całkiem niezależne od moralności a w rezultacie prowadzić do niegodziwości<sup>1051</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż podobnie o niezmienności i trwałości norm prawnonaturalnych pisał już św. Augustyn we wspomnianym wcześniej dziele *O wolnej woli*. Odróżnił on niezmiennie Boskie prawo wieczne od podlegających zmianom praw ludzkich (pisanych, stanowionych), które jednak podporządkowane są prawu wiecznemu. Św. Augustyn pisze więc: *prawo wieczne jest wyryte na naszej naturze. Z tego zaś wynika, iż kiedy rozum, czy umysł, czy duch, kieruje irracjonalnymi poczynaniami duszy, wtedy człowiek kontrolowany jest przez to, co powinno go kontrolować, na mocy tego prawa, które uznajemy za wieczne*<sup>1052</sup>.

---

<sup>1048</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 4.

<sup>1049</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 96, a. 6.

<sup>1050</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 21. Autor ten pisze o *conclusio* i *determinatio*.

<sup>1051</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 96, a. 2; I-II, q. 92, a. 1.

<sup>1052</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 21-22.

Słusznie myśl tę konkluduje D. Drapiewski, pisząc, iż ... to, co Augustyn określa prawem naturalnym, jest wiecznym prawem odciśniętym na naturze stworzeń obdarzonych rozumem. ... Tak więc prawo naturalne pochodzi z prawa wiecznego i odkrywane jest poprzez prawidłowe wykorzystanie umysłu<sup>1053</sup>. I dalej, cytując Akwinatę, pisze: *Ponieważ wszystko, co podlega opatrności Boskiej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wdrożenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu. Wśród zaś wszystkich rzeczy, w najdoskonalszy sposób opatrności Boskiej podlega stworzenie rozumne. Ma bowiem udział w tej opatrności poprzez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym*<sup>1054</sup>. Łatwo więc odczytać o niezmienności prawa naturalnego, jako pochodzącego z Bożej Mądrości prawa stałego, niezmiennego, wiecznego.

Mimo takiego rozumienia prawa naturalnego, jestem skłonny, lecz tylko w części zgodzić się z M. Szyszkowską, która objaśnia ten problem w następujący sposób: *Charakterystyczną cechą teorii dynamicznych jest uznawanie prawa natury jako normy postępowania. Treść tego prawa określa się nie mianem „zmiennego”, lecz „rozwijającego się”. Idzie o to, że niezmiennie zasady prawa natury podlegają wciąż na nowo interpretacji ze*

---

<sup>1053</sup> Tamże, s. 22.

<sup>1054</sup> Tamże, s. 22.

strony człowieka żyjącego w zmieniających się warunkach gospodarczych, historycznych, społecznych, kulturowych. Stąd biorą się elementy zmienności w interpretowaniu zasadniczo niezmiennych norm prawa natury<sup>1055</sup>. Kwestią pozwalającą przychylić się, ale jak pisałem jedynie w pewien ograniczony sposób, do takiego uzasadnienia dynamicznych teorii prawa natury jest fakt odwoływania się inicjatorów do Objawienia, gdzie nawrót do wiązania treści wiary z prawem naturalnym nie dochodzi do głosu w teoriach prawa naturalnego o zmiennej treści.

Konkludując trzeba podkreślić, iż metafizyczną konsolą prawa naturalnego jest prawo wieczne. Ono zaś jest niezmienne, a jego niezmiennosc wynika z faktu, że wsparte jest o istotę Boga<sup>1056</sup> i naturę człowieka – *Prawo naturalne jest niezmienne i trwałe pośród zmian historycznych; istnieje wśród zmieniających się poglądów i obyczajów oraz wspiera ich postęp. Zasady, które są jego wyrazem, pozostają ważne w swojej istocie. Choć podważa się jego podstawy, to nie można go zniszczyć ani wyrwać z serca człowieka. Odżywa ono zawsze w życiu jednostek i społeczności*<sup>1057</sup>. I jak słusznie pisze D. Drapiewski, prawo naturalne ... może być natomiast „uzupełnione” w tym znaczeniu, że nakazy korzystne dla życia może promulgować prawo Boże i prawo ludzkie, nawet kiedy nakazy nie podpadają wprost pod prawo naturalne. Nie może jednak być zmienione, gdy przez zmianę rozumie się uszczuplenie prawa<sup>1058</sup>.

---

<sup>1055</sup> M. Szyszkowska, *Filozoficzne interpretacje prawa*, Warszawa 1999, s. 28.

<sup>1056</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, T. III, *Od Augustyna do Szkota*. Warszawa 2000 s. 469.

<sup>1057</sup> Wynika to z zapisów *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Część III rozdział trzeci, art. 1598, Poznań 1994. Zob. także Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes* 10.

<sup>1058</sup> D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 23.

Na zakończenie tej konkluzji warto przywołać myśl T. Ślipki, którego szeroko cytuje w swojej pracy I.S. Grat: *Tadeusz Ślipko wyróżnia niezmiennność wewnętrzną oraz niezmiennność zewnętrzną prawa naturalnego. Niezmiennność wewnętrzna ma miejsce wówczas, gdy treść poszczególnych norm prawa naturalnego zachowuje swoją wewnętrzną tożsamość, niezależnie od zmian zachodzących w uwarunkowaniach zewnętrznych. Uzasadnieniem tej niezmienności jest wewnętrzny związek, jaki zachodzi między prawem naturalnym a porządkiem wartości (prawo naturalne nakazuje czynów wewnętrznie dobrych, zakazuje czynów wewnętrznie złych). Według T. Ślipki ów porządek wartości określany jest przez „istotowe struktury natury ludzkiej”. Przez to co jest częścią człowieczeństwa i nie może ulec zmianie bez naruszenia tej treści.*

*Niezmiennność zewnętrzna polega natomiast na niemożności zniesienia lub zmodyfikowania określonej normy prawa naturalnego przez zewnętrzny autorytet oraz chroni prawo naturalne przed zmianami ze strony jego prawodawcy, czyli przed zmianami dokonywanymi przez Boga. T. Ślipko jest zdania, że nawet Bóg nie może zmienić prawa naturalnego. Zmieniając prawo naturalne unicestwiłby bowiem (w najlepszym przypadku naruszył) swoje dzieło, czyli człowieka, z wpisanym w jego naturę ładem imperatywów ... Zatem Bóg zmuszony jest do zachowania porządku natury, gdyż porządek ten określa istotę człowieka oraz zakorzenione w niej prawo naturalne<sup>1059</sup>.*

Do współczesnych szkół polskiego iusnaturalizmu zaliczyć też należy teorie neokantowskie. Wielokrotnie już powoływana w pracy M. Szyszkowska, przedstawicielka tej szkoły, uznaje, że

---

<sup>1059</sup> J. S. Grat, *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009, s. 87. Zob. także T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydanie V, Kraków 2009, s. 300 i nn.

przedmiotem filozofii prawa w sensie szerszym jest prawo w ogóle. Zaś w sensie węższym prawo naturalne o zmiennej treści, które wywodzi z systemu I. Kanta. Nieakceptowanie przeze mnie przedmiotowego podziału prawa naturalnego, jak i znaczenia udziału I. Kanta w tworzeniu teorii prawa naturalnego, pozwala jedynie na przytoczenie myśli M. Szyszkowskiej, która udzieli odpowiedzi na pytanie jak neokantyzm pojmuje prawo naturalne. I tak, M. Szyszkowska przyjmuje, że ... *Prawo natury ... staje się systemem najogólniejszych zasad, wedle których ocenia się prawo obowiązujące. Prawo natury jest traktowane jako propozycja przyszłego, prawidłowego prawa dla danego czasu i miejsca. Wytycza ustawodawcom kierunek, w którym mają zmierzać, jeśli chcą ustanowić prawo sprawiedliwe ... Nie podwaja ono porządku prawa pozytywnego, ponieważ nie jest czymś gotowym, lecz tym co ma zostać urzeczywistnione. Nie zachodzi więc dualizm ani przeciwstawność prawa natury i prawa pozytywnego ... W myśl tego stanowiska prawo natury jest wzorem rozstrzygania problemów życia społecznego jednostek. Nie jest normą postępowania. Ponieważ jednak potrzeby człowieka są zależne od zmieniających się warunków historyczno-gospodarczo-kulturowych, wobec tego również i prawo natury ma zmienną treść*<sup>1060</sup>.

Odrzucanie przez M. Szyszkowską i szkołę neokantyzmu faktu, iż prawo naturalne nie jest zespołem norm postępowania wyznaczonym przez Boga człowiekowi, a jedynie wzorem rozstrzygania jego problemów oraz to, że podlega ono ciągłym zmianom z uwagi na zmieniające się potrzeby ludzkie, nie pozwala na głębszą analizę tych teorii, które rysują się jako czysto akademickie.

---

<sup>1060</sup> M. Szyszkowska, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, s. 37 i nn.

Charakter naukowy mają natomiast, jak wskazano wcześniej, teorie neotomistyczne. Warto w tym miejscu przytoczyć rozumienie pojęcia charakteru naukowego danej erudycji. I tak też, jest nią uznawany przez przedstawicieli danej dyscypliny naukowej zespół predykcji, o tym jak jest, jak się rzeczy mają, dlaczego tak się mają, oraz lematów stanowiących bądź opisy poszczególnych passusów rzeczywistości, bądź też teorie egzegetyczne zjawiska z danego obszaru wiedzy.

Neotomizm jako myśl filozoficznoprawna jest powrotem do doktryny Akwinaty zapoczątkowanym na przełomie XIX i XX wieku. Przypomnieć warto, że przyczyną sprawczą nawrotu była, wydana w roku 1879, encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII stanowiąca o znaczeniu filozofii dla wiary, pojedynczego człowieka i całych społeczności. W tym znaczeniu szczególnego znaczenia nabrała właśnie idea powrotu do myśli św. Tomasza z Akwinu. Kolejną przyczyną sprawczą była reakcja na popularne wówczas idee modernizmu sprowadzającego wiarę w Jedyne Boga do tak zwanego afektu religijnego oraz sprzeciw wobec narastającego darwinizmu i naturalizmu. I tak jak pierwszy nie wymaga komentarza, tak o drugim dość powiedzieć, iż stwierdzał istnienie wyłącznie rzeczywistości materialnej, czasoprzestrzennej, pozbawionej zewnętrznej racji bytu. *Ruch* ten przekonywał o nieistnieniu rzeczywistości duchowej, a jeżeli takowa miałaby istnieć to jedynie w formie natury rozumianej jako materia. Naturalizm tłumaczył więc całość zjawisk działaniem praw przyrody<sup>1061</sup>.

Konsolą neotomizmu stała się metafizyka, która zmierza do odpowiedzi na pytanie *co istnieje i co jest temu wspólne*. Trzeba

---

<sup>1061</sup> Warto podkreślić, iż naturalizm w swoim czystym wydaniu (naturalistyczna filozofia kultury) zezwala na eutanazję (*śmierć jest lepsza od cierpienia*) czy aborcję, a także wszelkie inne działania *poprawiające* jakość życia jak choćby eksperymenty na embrionach.

też przypomnieć, że w ramach tych badań metafizyka odnosi się do takich problemów jak etyka, antropologia czy społeczeństwo. Przykładem niech będzie natura ludzka, którą metafizyka opisuje jako formę statyczną, niezmienną i wreszcie powszechną.

Pryncypialne właściwości neotomizmu to *dokumentarność* rozumiana jako byt rzeczywisty, istniejący poza świadomością ludzką, a jednocześnie stanowiący naczelną zasadę poznania istniejącego porządku. Drugą racją jest *obiektywna rzeczywistość* stworzona z heterogenicznych bytów pragmatycznie zróżnicowanych ale połączonych wzajemną deskrypcją. Racją trzecią, wyróżniająca neotomizm, to *teizm*. Oznacza on wiarę w Boga, a więc w Jego istnienie, które jednak nie może być bezpośrednio dowiedzione, a tylko poprzez badanie bytu, a więc jego poznanie. Interpretując, *teizm* jest tu rozumiany jako poznanie Boga pozostającego siłą sprawczą każdego bytu.

Reprezentanci polskiego neotomizmu okresu powojennego to przede wszystkim Mieczysław Krapiec, Stefan Świeżawski i Karol Wojtyła, więc środowisko filozoficzne szkoły lubelskiej. Warto przypomnieć, iż polski neotomizm był odpowiedzią kręgu uczonych na wprowadzenie do polskiej nauki filozofii i filozofii prawa marksizmu i fenomenologii R. W. Ingardena<sup>1062</sup>. Z drugiej strony to także uczestnictwo polskiej szkoły neotomizmu w kształtowaniu tej idei w ramach współpracy z takimi ośrodkami europejskimi jak Rzym, Fryburg czy wreszcie Louvain<sup>1063</sup>.

---

<sup>1062</sup> Urodził się dnia 5 lutego 1893 r. w Krakowie i tam zmarł 14 czerwca 1970 r. Był profesorem Uniwersytetów Lwowskiego i Toruńskiego oraz Jagiellońskiego. Jego przedmiotem badań, obok fenomenologii była epistemologia, ontologia i estetyka.

<sup>1063</sup> Zob. na ten temat szeroko wypowiada się. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.

Powrót do myśli Tomaszowej zdaje się, choć tylko w określonym zakresie, przekonywać nie tyle do idei dynamicznych prawa naturalnego ile do idei jego ukierunkowanego rozwoju.

O idei ukierunkowanego rozwoju prawa naturalnego wnioskować można z rozumienia jakie przedstawiał Akwinata. Przypomnieć więc trzeba, iż według Doktora Anielskiego, prawo naturalne jest niezmienne, gdyż *jest istniejącym udziałowo w nas prawem wiecznym: dlatego trwa nienaruszalnie to samo. Ma to z nieporuszalności i doskonałości Bożego rozumu ustanawiającego naturę*<sup>1064</sup>. Z drugiej jednak strony, Akwinata pisze o zmienności prawa naturalnego. Przyjmuje więc, iż rozwija się ono (ulega zmianie) na dwa sposoby. Z jednej strony poprzez dodawanie do niego nowych zasad: *Zarówno bowiem prawo Boskie jak i prawo ludzkie wiele pożytecznego dla życia ludzkiego dorzuciło do prawa naturalnego*<sup>1065</sup>, z drugiej zaś *drogą jego zniesienia ... mianowicie coś przestaje być z prawa naturalnego, co wpierv było*<sup>1066</sup>. Akwinata uznaje więc zarówno zmienność, jak i niezmiennność prawa naturalnego. Zmienność tę nazywam *ukierunkowanym rozwojem prawa naturalnego*, które może rozwijać się poprzez przydawanie nowych norm, w określony sposób *ubogacających* pierwotne normy lub też poprzez chwilowe *odstępstwo* od norm pierwotnych dla dobra ogółu.

Problem niezmienności i jednoczesnego rozwoju prawa naturalnego podnosi w polskiej powojennej literaturze przedmiotu między innymi, wspomiana już, M. Szyszkowska. Istotnym jej wkładem dla problemu jest rozróżnienie wskazujące na dwie

---

<sup>1064</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 1-2 q. 94, art. 4.

<sup>1065</sup> Tamże, art. 5.

<sup>1066</sup> Tamże, art. 6.

pryncypialne orientacje dyskursywne, w obrębie których rozważana jest idea prawa naturalnego - ontologia i epistemologia<sup>1067</sup>.

Te dwie z pozoru przeciwstawne płaszczyzny, z punktu widzenia dociekań naukowych stanowią dla siebie swoistą alternatywę. Przypomnieć więc trzeba, że ujęcie ontologiczne to rozumienie prawa naturalnego jako złożonego z norm o niezmiennej treści, dlatego jest ono wieczne i niezienne, co oznacza, że ze względu na wspólną wszystkim ludziom naturę, prawo to obowiązuje każdego człowieka. Prawo przez człowieka ustanowione (prawo pozytywne) nie jest konieczne, aby poznać władzę obowiązywania norm naturalnych<sup>1068</sup>. Ja słusznie zauważył Cz. Strzeszewski, człowiek rozumiany jako osoba obdarzona rozumem naturalnym i wolną wolą, powinna kierować się Tomaszową zasadą - *dobro należy czynić, zła należy unikać*. Oznacza to, iż czyn osoby może być zgodny lub nie z prawem naturalnym, a zatem z prawem Bożym<sup>1069</sup>. Odczytać to należy w ten sposób, że prawo ludzkie (stanowione, pozytywne) nie może sprzeciwiać się w swych normach prawu naturalnemu i w rezultacie prawu Bożemu. Normy składające się na prawo ludzkie powinny być *dostosowane* w swoich postanowieniach do norm które tworzą *ius naturale* będącego odbiciem *lex aeterna*<sup>1070</sup>.

Prawo naturalne w ujęciu ontologicznym jest więc uniwersalne i wyznaczone przez rozum, wyraża godność osoby ludzkiej i stanowi konsolę jej prymarnych praw i obowiązków<sup>1071</sup>. Prawo

---

<sup>1067</sup> M. Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 55 i nn.

<sup>1068</sup> R. Wójtowicz, *Znaczenie prawa naturalnego o zmiennej treści. Wybrane zagadnienia, Przegląd Religioznawczy*, 2010, nr 4 (238), s. 160.

<sup>1069</sup> Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 15.

<sup>1070</sup> Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 160.

<sup>1071</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1956.

naturalne jest niezmiennie i trwale pośród zachodzących zmian i procesów historycznych<sup>1072</sup>.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się, iż alternatywę wobec funkcjonującego i odradzającego się ontologicznego (metafizyczno-konfesyjnego<sup>1073</sup>) sposobu myślenia o prawie naturalnym może stanowić prawo naturalne o zmiennej treści<sup>1074</sup>.

Wydaje się to do przyjęcia ale tylko wówczas, gdy będziemy mówić o ukierunkowanym rozwoju prawa naturalnego. Oznacza to, że normy tego prawa nie konwertują z uwagi na zmieniające się jakiegokolwiek potrzeby jednostki, ale podlegają ukierunkowanemu rozwojowi, gdzie wyznaczonym kierunkiem jest ubogacenie pierwotnych norm prawnonaturalnych nowymi normami lub odstąpienie od norm pierwotnych na czas określony, gdzie obie formy wprowadza się dla dobra ogółu.

Warto w tym miejscu, z oczywistych względów, przypomnieć poglądy reprezentowane przez Cz. Strzeszewskiego<sup>1075</sup>. O prawie

---

<sup>1072</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1958. Także Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n. 10.

<sup>1073</sup> Pojęcie to wynika z Tomaszowej istoty prawa naturalnego, która jest wprost i bezpośrednio niepoznawalna, stąd też w jego filozofii odnajduje się dwa sposoby poznania *ius naturale*, a mianowicie sposób teologiczny (religijny, konfesyjny) i sposób filozoficzny (metafizyczny). Dlatego możemy mówić o dwóch zasadniczych rodzajach praw w systemie akwinackim pierwsze to prawo istniejące samo przez się (*per se*), które jest wieczne i niezmiennie, istniejące w Bogu, pozostające rozporządzeniem rozumu Boskiego. Drugie - to prawo pochodne, przez *uczestniczenie* (*per participationem*) w prawie wiecznym.

<sup>1074</sup> R. Wójtowicz, *Znaczenie prawa naturalnego o zmiennej treści. Wybrane zagadnienia*, s. 163.

<sup>1075</sup> Czesław Strzeszewski urodził się w Warszawie dnia 21 października 1903 r., zaś zmarł 4 czerwca 1999 r. w Lublinie. Był ekonomistą, socjologiem, historykiem myśli gospodarczej, filozofem i etykiem społecznym. Profesorem KUL-u, działaczem katolickim i znawcą katolickiej nauki społecznej. Zaliczany do czołowych przedstawicieli i założycieli lubelskiej szkoły katolickiej. Nazywany był przez Stefana kardynała Wyszyńskiego *najgodniejszym i najbardziej zasłużonym kontynuatorem przedwojennej katolicko-społecznej pracy naukowej*.

naturalnym autor ten pisze tak: ... *To prawo jest wyrazem rozumnej woli Bożej, która nakazuje utrzymanie porządku przyrodzonego, ustanowionego przez Boga i zabrania przekraczania tego porządku. Największym prawodawcą jest Bóg, który przy pomocy praw swoich tworzy przyrodzony porządek rzeczy i moralny porządek świata, odpowiadający odwiecznemu, rozumnemu planowi Bożemu /lex aeterna/. Odwieczne prawo Boże zobowiązuje człowieka od początku swojego istnienia. Człowiek staje się mu posłuszny w wyniku swojej natury, działającej celowo. Idea prawa naturalnego jest stałą ideą. Spotykamy ją u Greków i Rzymian, a w kodeksie prawa kanonicznego, w jego przepisach pochodzących z okresów wieków średnich, prawo naturalne uznane jest za największe źródło moralności. Jeden z podręczników katolickiej nauki społecznej określa prawo naturalne jako boski porządek rzeczy, odbijający się, objawiający się w ludzkim rozumie, niezależnie od jego zdolności. Człowiek bowiem jako istota rozumna i wolna uczestniczy w rozumie wiecznym, którym jest Bóg. Dzięki któremu posiada skłonność wrodzoną dążącą do właściwego celu. Ten udział ze strony człowieka w planie Boga nazywa św. Tomasz z Akwinu prawem naturalnym „participatio legis aeterna[e] in rationali creatura”. Prawo przyrodzone jest częścią legis aeternae – prawa bożego. Człowiek przez swoją naturę posiada skłonność postępowania w myśl odwiecznego prawa. Prawo naturalne jako część prawa odwiecznego stwarza szereg norm działania moralnego człowieka, które muszą być zrealizowane w życiu społecznym czy gospodarczym po to, ażeby to życie było zgodne z prawem naturalnym<sup>1076</sup>. Za Akwinatą zaś, Cz. Strzeszewski wyróżnia dwie kategorie norm moralnych. I tak, pisze, że należą do nich, po*

---

<sup>1076</sup> *Chrześcijańska doktryna społeczna. Stenogram z wykładów prof. Czesława Strzeszewskiego, Roczniki Nauk Społecznych, Tom 4(40), numer 1, 2012, s. 130 i nn.*

pierwsze normy zasadnicze, oczywiste, które narzucają się same przez się umysłowi człowieka i które nie podlegają żadnym zmianom ani pod wpływem czasu ani miejsca, ani okoliczności. Należy tu taki nakaz, jak obowiązek czci wobec Boga, rodziców, fakt istnienia w każdym ustroju społecznym, w każdym czasie i miejscu instytucji rodziny, instytucji własności, formy władzy. Większość norm prawa pozytywnego pochodzi z tych oczywistych zasad prawa przyrodzonego. Wnioski wypływające z zasad prawa przyrodzonego, które narzucają się nieodpartą siłą każdej społeczności ludzkiej, znajdującej się na pewnym stopniu cywilizacji, stanowią zespół norm prawnych, które nazywamy prawem narodów, *ius gentium*. Można je określić jako prawo powszechne ludów cywilizowanych. Dlatego właśnie, że *ius gentium* jest pochodną prawa naturalnego, przybiera charakter powszechny. Można powiedzieć, że wskutek tego jest ono naturalnie konieczne wśród ludów cywilizowanych. Stąd wniosek, że nieprzestrzeganie, czyli gwałcenie tych oczywistych zasad wynikających z prawa naturalnego, dowodzi zaniedbania moralnego społeczeństwa, upadku kultury i cywilizacji<sup>1077</sup>. Do drugiej zaś kategorii zalicza normy moralne znajdujące się w prawie pozytywnym, które są wyprowadzone z prawa naturalnego. W zakresie tych mniej oczywistych norm występuje niejednokrotnie wypaczenie prawa naturalnego w jego transpozycji i konsekwencji, jaka się przejawia w prawie pozytywnym. Z prawa naturalnego wynika konieczność oparcia stosunków społecznych o zasadę sprawiedliwości. Etyka społeczna katolicka rozróżnia sprawiedliwość legalną albo społeczną /*iustitia legalis*/, która określa stosunek społeczności do prawa naturalnego i stosunek jednostek do społeczności, skierowując czynności tych

---

<sup>1077</sup> Chrześcijańska doktryna społeczna. Stenogram z wykładów prof. Czesława Strzeszewskiego, s. 131.

*jednostek i dążenia ich do dobra wspólnego /bonum com[m]une/*<sup>1078</sup>.

Cz. Strzeszewski przyjmuje wreszcie, iż ... *dzięki istnieniu prawa naturalnego istnieje hiera[r]chia prawa, najpierw prawo Boże, którego częścią jest prawo przyrodzone, następnie najbliższym wnioskiem z prawa przyrodzonego jest prawo narodów, a dalszą konsekwencją są szczegółowe prawa pozytywne. Potwierdzenie obowiązywania prawa naturalnego znajdujemy w źródłach katolickiej nauki społecznej w Ewangelii. Chrystus w szeregu swoich wypowiedzi stwierdza obowiązywanie prawa naturalnego. Nauka Chrystusa jest wskutek tego tylko rozszerzeniem i uzupełnieniem prawa naturalnego, ponieważ[ż] zasady prawa naturalnego pozostały niezmienione. Pierwotne przepisy prawa naturalnego, które obowiązywały ludzkość przed misją chrześcijańską, zostały niejako sformułowane w Dekalogu, który stanowił podstawę moralności narodu wybranego. Dekalog nie przestał obowiązywać. Na skutek ogłoszenia przez Chrystusa dobrej nowiny, został przez nią potwierdzony i obowiązuje do dziś*<sup>1079</sup>.

Dokonując analizy rozumienia prawa naturalnego przez Cz. Strzeszewskiego, dochodzi się do momentu, w którym wypowiada się on na temat dynamicznego charakteru prawa natury. Istotny pozostaje fakt, iż w sposób podobny z Autorem rozumiemy i pojmujemy tę ideę. Pisze on więc: *Zgodnie z charakterem rozwojowym człowieka prawo naturalne nie zmienia się, lecz podlega rozwojowi. Nie zmienia się, bo gdyby zmieniał się w swej najgłębszej istocie, gdyby mogło przestać być tym, czym było i stać się czym*

---

<sup>1078</sup> Tamże, s. 131-132.

<sup>1079</sup> Tamże, s. 132-133.

*innym, to istotnie pojęcie natury, pojęcie jednoznacznego człowieka straciłoby sens. Jest inaczej, gdy założymy rozwojowość, to jest zmienność form, przy zachowaniu jądra treści, jądra bytu*<sup>1080</sup>. Takie rozumienie Cz. Strzeszewski tłumaczy w ten sposób, iż prawo naturalne - w ujęciu nauki chrześcijańskiej<sup>1081</sup> - zawsze cechował element dynamiczności. Rozumiany był on jednak jako rozwój pozostający w zgodzie z rozwojem natury człowieka, która, w takim znaczeniu, wyraża jej *możliwość i potencjalność*<sup>1082</sup>.

Niezmiernie ważne wydaje się być odniesienie idei prawa naturalnego do praw człowieka jakie zaproponował Cz. Strzeszewski. Wyniósł on, że zawarte w omawianej wcześniej Deklaracji Praw Człowieka normy prawa osobowego odpowiadają w sposób charakterystyczny normom prawa naturalnego. Nadto są normami niezbywalnymi i nieprzenoszalnymi.

Cz. Strzeszewski przyjął też ideę rozwoju norm praw człowieka uzasadniając go pochodzeniem od norm prawnonaturalnych<sup>1083</sup>. *Potwierdzenie tej tezy znajduje w encyklice Pawła VI Populorum progressio. Opierając się na poglądach w niej zawartych, stwierdza, że rozwój osobowy i społeczny stanowi naturalną powinność każdego człowieka i całej ludzkości, a rozwój ekonomiczny, społeczny, kulturalny jest jego integralną częścią*<sup>1084</sup>.

---

<sup>1080</sup> Cz. Strzeszewski, *Prawo naturalne jako podstawa etyki społecznej*, Roczniki Filozoficzne KUL, 1971/2, s. 113.

<sup>1081</sup> Zob. szerzej na temat chrześcijańskiego rozumienia prawa naturalnego K-H. Peschke, *Ewolucja człowieka i prawa naturalnego*, Forum Teologiczne 9/2008, s. 124 i nn.

<sup>1082</sup> Jak słusznie pisze A. Szadok-Bratuń, wyraża *racje zmienności natury bytu*. Zob. A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 141.

<sup>1083</sup> Zob. A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 141.

<sup>1084</sup> A. Szadok-Bratuń, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, s. 141 – 142.

Warto wiedzieć, iż podobnie rozumował sferę rozwoju praw człowieka (w świetle rozwoju prawa naturalnego) powoływany już J. Maritain<sup>1085</sup>. Zdaniem tego francuskiego tomisty ... *prawo naturalne w aspekcie poznawczym, jest szeregiem konkretnych reguł postępowania, rozwijanych wraz z rozwojem świadomości moralnej. Jest ono domeną rozumu praktycznego i poznawalne jest przez skłonności oraz społeczne wzorce. W tym sensie prawo naturalne może podlegać rozwojowi. Prawo naturalne zostało ustanowione przez Boski Rozum i jest ono prawem z racji uczestnictwa w Prawie Odwiecznym. To właśnie z tego wynika nadrzędność prawa naturalnego nad prawem stanowionym. Poznawczy aspekt prawa naturalnego wskazuje na jego dynamiczny charakter*<sup>1086</sup>.

Idei rozwoju norm praw człowieka J. Maritain upatrywał również w ich podziale na *prawa stare* i *prawa nowe*, za kryterium podziału przyjmując czas rozpoznania konkretnego prawa. Filozof do praw starych zaliczał katalogi wolnościowy i liberalny, zaś wiązał je z osobą J. J. Rousseau. Do katalogu praw nowych zaliczał prawa ekonomiczne i prawa społeczne wiążąc je z osobą K. Marksa<sup>1087</sup>.

Pytanie jakie nasuwa się w tym momencie, to czy prawa człowieka wynikają z prawa naturalnego? Czy może jak chce F. Mazurek z *prawa naturalnego i godności ludzkiej*<sup>1088</sup>. Nie roz-

---

<sup>1085</sup> J. Maritain opierał swoje uzasadnienie praw człowieka na prawie naturalnym. Argumentacje zawarł w książce *Man and the state* wydanej w 1951 r. Zob. szerzej W. Kołodziejczak, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, *Studenckie Zeszyty Naukowe*, Zeszyt 26, rok XVIII, 2015.

<sup>1086</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 97 i nn.

<sup>1087</sup> Więcej na ten temat zob. F. Mazurek, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka*, Lublin 1999.

<sup>1088</sup> F. Mazurek uważał prawo naturalne za filozoficzny fundament. Z drugiej jednak strony przyznawał, iż ta argumentacja jest niewystarczająca. Zob.

wodząc się nad czysto akademickimi koncepcjami i ich uzasadnieniami, dość powiedzieć, że samo prawo naturalne jest dostateczne, aby dowieść niezbywalności uprawnień każdej osoby ludzkiej. *Odpowiedzi można szukać używając postulatu ekonomii argumentacji. Jak pokazał Jacques Maritain w książce podsumowującej prace nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, do uzasadnienia wystarczy ugruntowanie praw człowieka w niezależnym od ludzkiego intelektu prawie naturalnym*<sup>1089</sup>. Jak podkreślał sam Akwinata, element ludzki zawiera się już w samym pojęciu prawa naturalnego - *uczestnictwo rozumnych stworzeń w prawie wiecznym*.

#### **4. Wnioski**

Zasadniczym wnioskiem jaki nasuwa się po analizie zebranego materiału jest, że idea i myśl prawnonaturalna w polskiej nauce prawa i polskiej filozofii prawa istnieje w praktyce od wieku XV po dzień dzisiejszy i rozumiana jest jako niekonwencjonalna myśl twórców polskiej szkoły filozoficznoprawnej. Odpowiada ona również na pytanie o istnienie prawa naturalnego jako wyższego porządku prawnego poprzez wzajemne przenikanie się z ideą prawnonaturalną, prawami człowieka, ideą moralności i porządku oraz zasadami wiary. Najbardziej zaś reprezentatywnym

---

F. Mazurek, *J. Maritaina koncepcja praw człowieka* (w:) *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992.

<sup>1089</sup> W. Kołodziejczak, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, s. 23 i nn.

okresem dla tak rozumianej nauki był przełom XIX i XX wieku. I choć idee prawa naturalnego pozostawały w uśpieniu, polska filozofia prawa rozumiała istotę i znaczenie tego problemu dla nauki prawa i prawa w ogólności. Rozumiano i poszukiwano wyjścia poza prawo pisane (ustawę) dla znalezienia egalitarnych rozstrzygnięć prawnych. Konsolą tego zjawiska prawnego była dla polskiej szkoły prawa naturalnego i filozofii prawa między innymi rezygnacja z dziewiętnastowiecznych założeń szkoły pozytywistycznej, a tym samym ukonstytuowanie się filozofii prawa jako nowej dziedziny nauki prawa, zaś przede wszystkim rozwój idei neokantowskiej i teorii prawa naturalnego o zmiennej treści.

Pod wpływem tych prądów myślowych polska filozofia prawa, w *pierwszym powrocie do prawa naturalnego*, próbowała odrzucić jego nazwę, uznając ją za wyrażającą swoistego rodzaju *akt wiary czy przejaw uczucia*, a nadto za wyraz postulatów i żądanego kierunku zmian wobec istniejącego prawa. Próbowano więc mówić o *prawie intuicyjnym* uznając tę nazwę za bardziej właściwą od prawa naturalnego.

Równocześnie polska filozofia prawa tego okresu, w zakresie idei prawa naturalnego, wiązała się z popularną wówczas myślą J. J. Rousseau. Z prezentowanych przez tego francuskiego filozofa myśli wywiedziono pojęcie *prawa naturalnego o zmiennej treści*.

Konstatując, nauka polska okresu *pierwszego powrotu* rozumiała filozofię prawa jako ogólny pogląd na prawo szukający właściwej jego istoty, autonomicznej od sankcji prawa pisanego (ludzkiego) i takiej, która w swej istocie winna leżeć u podstaw norm tego prawa. Zaś prawo naturalne rozumiane było pod postacią koncepcji prawnonaturalnej o zmiennej treści, związanej z powstaniem szkół neokantowskich, a w rezultacie powrotem do myśli nie tylko J. J. Rousseau ale także I. Kanta.

Powrót do myśli kantowskiej w polskiej filozofii prawa i prawa naturalnego budzi o tyle zdziwienie, iż co prawda przyznawała ona prymat normom naturalnym, lecz rozumiała je nie jako odbicie porządku rzeczy, a jako aprioryczny twór świadomości. Nie stało to jednak na przeszkodzie uznaniu idei prawa naturalnego jednak o zmiennej treści. Polska szkoła, w osobie choćby M. Szyszkowskiej, przyjęła więc prawo naturalne jako nakaz rozumu będący wyłącznie formą prawa, którego treść jest zmienna. Oznacza to, iż polska szkoła filozofii prawa reprezentująca nurt neokantowski, odrzuciła ideę prawa naturalnego rozumianą jako *zbiór norm postępowania*.

Owczesny ogląd na filozofię prawa i prawo naturalne zdaje się rozumieć późniejsza szkoła polska, dla której najbardziej reprezentatywną jest myśl R. Wójtowicza i M. Szyszkowskiej. Pierwszy upatruje w filozofii prawa uznanie istnienia prawa naturalnego i poszukiwanie, a w rezultacie określenie relacji tego prawa do prawa stanowionego. Uznaje także, iż filozofia prawa określa stosunek osoby ludzkiej do tego prawa, a tym samym uznaje jej zależność od prawa naturalnego. Za s M. Szyszkowska podobnie. Przyjmuje więc, że filozofia prawa stara się znaleźć odpowiedź na pytanie czym jest prawo, jaką rolę pełni w życiu człowieka i jakie są ich wzajemne relacje. W tym relacje osoby ludzkiej do prawa naturalnego.

Trzeba przypomnieć, że obok idei prawa naturalnego o zmiennej treści, polska szkoła знаła ideę tradycyjnego rozumienia tego prawa, a więc o treści stałej, niezmiennej. Ten kierunek szkoły polskiej utożsamiał się z ideami myśli akwinackiej. Oznacza to, że rozumiejąc prawo zgodnie z definicją Akwinaty, a więc przyjmując zasadę intelektualnego charakteru prawa, zawierał

pogląd, iż prawodawca państwowy powinien znać prawo naturalne, a nadto promulgować i sankcjonować je, a jego zasady, wcześniej moralne, w ten sposób staną się stricte prawnymi. Tak rozumował Cz. Martyniak, który za Akwinatą rozróżniał *ius gentium* i *ius civile*. W pierwszym upatrywał normy, które niepodlegają zmianie, są stosowane zawsze, gdy to możliwe i wchodzą w skład prawa pozytywnego. Oznaczało to, iż zawarte w *ius gentium* prawo naturalne rządzi pozytywnie prawem pisanym. Zaś *ius civile*, to zespół normszczegółowych odpowiadających warunkowaniom społecznym, czasowym i miejscowym. Są one uzależnione od woli prawodawcy i z tych obu względów mogą ulegać zmianie. Dlatego określał je mianem zależności negatywnej, co tłumaczył jako polegające na tym, że normy prawnonaturalne legitymują także te fakty prawne, których same nie określają co zaś czyni prawodawca państwowy.

Wydaje się więc, iż polska szkoła filozofii prawa i szkoła prawa naturalnego posiadały zarówno elementy wspólne jak i różnicujące, niekiedy kontrowersyjne, jednak na obu płaszczyznach charakterystyczną cechą była rozwijająca się w zakresie badawczym dynamika.

## Rozdział IV

# ***Ius naturale* jako fundament współczesnych systemów prawnych**

### **1. System prawa stanowionego i precedensowego**

Konsolą problemu w erystyce nad koncepcją prawa jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o źródło norm prawnych. W uproszczeniu brzmi ono – czy jest nim naturalny porządek rzeczy czy też władcze dekretacje legislatury? To zagadnienie relacji między prawem naturalnym a prawem stanowionym jest bodaj najtrudniejszym, a zarazem o największym znaczeniu praktycznym, problemem filozofii prawa i prawa w ogóle.

Dorobek naukowy szukający odpowiedzi na tak postawione pytanie posiada już hieratyczną literaturę. Fakt ten jednak nie zaprzecza, iż zawarte w niej wnioski są jednoznaczne, a ewentualne rozwiązania czy definicje są ostre, zaś katalogi przykładów są katalogami zamkniętymi. Można przyjąć, iż wiele z tych prac ma charakter bardziej *talmudzki* aniżeli *cywilistyczny*, co oznacza, że zawiera więcej pytań związanych z postawioną tezą niż odpowiedzi na nie<sup>1090</sup>.

---

<sup>1090</sup> Podobnie, w zakresie instytucji prawa rzymskiego i norm współczesnych wypowiada się J. Szpak. Zob. J. Szpak, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na cammon law i civil law* (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa*

Postawiona jako tytuł pracy, a także rozdziału czwartego, teza o prawie naturalnym będącym konsolą nowożytnych systemów jurystycznych, wyróżnia to prawo jako pierwotne i odwieczne, a tym samym dominujące nad normami prawnymi stanowionym przez człowieka. Mówi więc o swoistej dominacji prawa naturalnego nad prawem stanowionym, co w literaturze przedmiotu wyraża zwrot - *pewna podległość* prawa stanowionego prawu naturalnemu. I to właśnie nieostre pojęcie skłania do pochylecia się nad zagadnieniem, a tym samym do jego lustracji i ukonkretyzowania.

Skłania do tego także refleksja nad współczesnym prawem stanowionym zmierzającym do rozwiązanie każdej kwestii społecznej, ekonomicznej, socjalnej itp. Nie jest ono już w stanie normalizować złożonego życia społecznego we wszystkich jego postaciach. Ultimatum wysokiej precyzji, szereg obszernych dyscyplin, ogromna różnorodność zjawisk życia codziennego prowadzą do częściowej dezaktualizacji haseł głoszonych przez przedstawicieli uznających prymat prawa pisanego. Jak słusznie zauważył bowiem L. Morawski, prawo to stało się współcześnie *ideologią najbardziej konserwatywnej, zapatrzonej w przeszłość juryspruden-*  
*cji. Kryzys klasycznego pozytywizmu to, w moim przekonaniu, wy-*  
*raz przede wszystkim dwóch, zresztą ściśle ze sobą powiązanych*  
*faktów. Po pierwsze, pozytywistyczna koncepcja prawa okazała*  
*się nieefektywnym instrumentem rozwiązywania problemów*  
*współczesnych społeczeństw. [...] Krytycy pozytywizmu trafnie*  
*wskazują, że pozytywizm koncentrował swoją uwagę niemal wy-*  
*łącznie na funkcjach deontologicznych prawa, a więc na takiej or-*

---

*natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 111.

organizacji procesów tworzenia i stosowania prawa, która zapewniłaby ich zgodność z przyjętymi regułami, znacznie mniej natomiast uwagi poświęcał funkcjom instrumentalnym prawa, tj. jego roli jako instrumentu celowego kształtowania struktur społecznych. Po drugie, istnieje głęboka sprzeczność między autorytatywną strukturą pozytywistycznie zorganizowanego prawa a faktem, że prawo to stało się jednym z najpotężniejszych instrumentów demokratyzacji współczesnych społeczeństw i liberalizacji stosunków społecznych<sup>1091</sup>. Niezaprzeczalność tak odważnego twierdzenia pozwala już w tym miejscu na uznanie postawionej tezy i zamknięcie dyskusji nad istotą i podległością prawa stanowionego prawu naturalnemu<sup>1092</sup>.

Warto przypomnieć, że dwie główne rodziny prawne powstałe w ramach jednej europejskiej kultury prawa – system prawa kontynentalnego, którego cechą charakterystyczną jest wyłączność stanowienia prawa przez organy władzy ustawodawczej (system prawa stanowionego) i system prawa oparty na posługiwaniu się uprzednio wydanymi wyrokami sądowymi (system prawa precedensowego), mają wspólne korzenie filozoficzne i filozoficznoprawne. Są zaś nimi filozofia grecka, prawo rzymskie i etyka chrześcijańska.

Nie zamierzam jednak dokonywać szczegółowej analizy założeń obu systemów prawnych czy faworyzowania któregoś z nich. Dowodzenie bowiem przemawiające na korzyść któregoś z systemów wymagałoby przytoczenia i analizy zbyt wielu definicji

---

<sup>1091</sup> L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999, s. 17.

<sup>1092</sup> Inaczej widzi to choćby M. Łuszczyska, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, Vol. LII/LIII, Sectio G, Lublin 2005-2006.

i ideologii z poszczególnych historycznych okresów rozwoju prawa i jego filozofii.

Warto jednak, choćby dla porządku, przypomnieć o prymacie prawa naturalnego (obok prawa zwyczajowego) już u greckich stoików. Wcześniej, w starożytnej Grecji, wykształciła się również idea legalizmu - za źródło prawa uznawano tylko to, co było stanowione<sup>1093</sup>. I tak obok prawa pisanego istniało prawo naturalne, a to spowodowało potrzebę wypracowania takich zasadniczych pojęć jak idea słuszności<sup>1094</sup>, sprawiedliwości czy idea władzy prawa. Rezultatem było późniejsze wykształcenie się tak zwanej *equity*, zbioru zasad rozstrzygających spory między stronami w oparciu o sumienie, uczciwość i sprawiedliwość, odstępując tym samym od idei stosowania norm zawartych w istniejącym orzecznictwie<sup>1095</sup>.

Warto też przypomnieć, iż grecka nauka opowiadała się za potrzebą zgodności w odniesieniu do relacji prawo naturalne – prawo stanowione. Nie uznawała powodu, by oba systemy pozostawały w sprzeczności ze sobą. Jednocześnie uznawała podległość prawa stanowionego prawu naturalnemu nie podważając przy tym autorytetu pierwszego, warunkując to jednak zgodnością z nakazami prawa naturalnego.

Z dorobku tej nauki można wywieść kilka spostrzeżeń istotnych dla tezy postawionej w pracy, a mianowicie nadrzędności *ius*

---

<sup>1093</sup> K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2006, s. 24.

<sup>1094</sup> Arystotelesowska *teoria słuszności* umożliwiła korygowanie sztywnych jak dotąd norm prawnych.

<sup>1095</sup> Zasady *equity* stosowano tylko wówczas, gdy strony nie miały wcześniejszych konfliktów z prawem, a ich prawa czy wzajemne roszczenia pozostawały ze sobą w sprzeczności. System ten różnił się w sposób zasadniczy zarówno od prawa stanowionego, jak i od prawa precedensowego. Konsolą dla *equity* był brak stałych reguł i norm. Opierało się bowiem na pewnych ogólnych wytycznych odnoszących się raczej do sposobu rozstrzygnięcia sporu niż do właściwego kształtowania stosunków prawnych. Ferowanie wyroków wynikało ze zgody z własnym sumieniem i poczuciem zdrowego rozsądku.

*naturale* nad prawem stanowionym. Pierwsze więc tłumaczono, że jest ono *królem wszechrzeczy boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury*<sup>1096</sup>. Uznawała, że istniało ono już w tak zwanym przedpaństwowym stanie natury. Już wówczas bowiem powstawały w zamysłach człowieka idee ludzkiej równości, godności i braterstwa sankcjonowane przez prawo naturalne<sup>1097</sup>. Stąd też prawo ludzkie powinno być tworzone i spisywane w zgodzie z tymi absolutami, które grecka filozofia pojmowała jako pierwotne i zwierzchnie. Norma prawa stanowionego rozumiana była jako *ograniczona czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacja prawa naturalnego*<sup>1098</sup>.

Nauka grecka rozróżniając źródła, zasięg obowiązywania i karę za popełnione czyny niegodziwe, za cechę charakterystyczną dla prawa ludzkiego przyjmowała jego formę pisemną. Cechą taką dla *ius naturale* była umiejętność wywodzenia norm z rozumowych umiejętności człowieka. Interpretując, osoba ludzka posiadała umiejętność wywodzenia norm prawa naturalnego z rozumu. Powoływany już M. Maciejewski pisze: *Cycon traktował zasady prawa naturalnego jako przejaw „powszechnej zgody” (consensus omnium) co do istotnej treści tych nakazów lub zakazów. Tym samym przyjął on subiektywne kryterium rozumienia treści reguł prawa naturalnego. Co się tyczy sankcji za naruszenie obu rodzajów prawa, to według stoików w przypadku prawa naturalnego karę „wymierzała” sama wszechnatura, zaś w przypadku prawa stanowionego – arbitralna wola prawodawcy*

---

<sup>1096</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 15.

<sup>1097</sup> Tamże, s. 15.

<sup>1098</sup> Tamże, s. 15.

państwowego. W obu rodzajach prawa najważniejszym nakazem postępowania powinno być hasło „żyj zgodnie z naturą, rozumem i cnotą”. Warto nadmienić, że wzorujący się na stoicyzycznej koncepcji wszechrzeczy prawnicy rzymscy wprowadzili pojęcie natury rzeczy (*rerum natura*). Z niej zaś wysnuwali zasady prawne adekwatne dla określonych stosunków prawnych (*ratio naturalis*)<sup>1099</sup>.

Z tego dorobku nauki starożytnej Grecji czerpała także filozofia średniowiecza. Świadczy o tym doktryna św. Augustyna. Wspominany już biskup Hippony wzorował się w swoich filozoficznych i filozoficznoprawnych poglądach na Platonie. Jednak konsolą jego filozofii była konfesja i teologia chrześcijańska. One też stały u podstaw analizy *ius naturale* spisanej w głównym jego dziele *Państwo Boże*. W tej bowiem rozprawie biskup Hippony dokonał podziału państwa na *civitas Dei* – państwo Boże, i *civitas diaboli* – państwo szatana, którego odbiciem na ziemi miała być *civitas terrena* – państwo ziemskie. Św. Augustyn zaznaczał jednak, iż *civitas terrena* posiada w sobie określone elementy porządku państwa Bożego. Rozumiał przez to porządek wszechświata oparty o zasadę nadrzędności tego, co pochodzi od Boga więc zasadniczej normy istnienia i funkcjonowania wszelkiego stworzenia.

Św. Augustyn podobnie rozumiał ideę prawa. W oparciu o porządek, rozróżniał jego trzy kategorie w porządku hierarchicznym: prawo wieczne (*lex divina*), prawo naturalne (*ius naturale*) i prawo stanowione, ludzkie, które nazywał doczesnym (*lex temporalis*). Konsolą tego rozróżnienia jest dla biskupa Hippony *lex divina*, gdyż tylko ono cechuje się niezmiennością i powszechnością, bowiem pochodzenie jego jest z rozumu Boga i przejawia

---

<sup>1099</sup> Zob. M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 15

Jego wolę. Ius naturale natomiast to symptom partycypacji *lex divina* w rozumnej naturze człowieka. Te zależności i hierarchie praw w logiczny i przejrzysty sposób przedstawia M. Maciejewski pisząc: *Choć między prawem boskim i prawem naturalnym nie występuje żadna sprzeczność, bo byłaby ona niezgodna z zasadą oczywistej podrzędności tego drugiego pierwszemu - to jednak oba rodzaje prawa nie są identyczne. Różnica między nimi polega na tym, że prawo wieczne objawia się w naturze ludzkiej jako porządek obiektywny, natomiast prawo naturalne jest tylko jego subiektywnym przejawem. ... Bóg zapisał w naturze człowieka fundamentalne nakazy prawa naturalnego. Z reguły przekładają się one – w opinii biskupa Hippony – na normy moralne i zasady sprawiedliwości. Nie jest ich pozbawiony nawet największy złoczyńca. Za pośrednictwem prawa naturalnego prawo wieczne powinno być niezmiennym i absolutnym źródłem prawa doczesnego. Stąd wniosek: prawa stanowione niezgodne z prawem naturalnym, a zatem także z prawem boskim są z istoty niesprawiedliwe i nie wymagają posłuchu.*<sup>1100</sup>.

Wydaje się jednak, iż podstawowym źródłem dla postawionej w tytule tezy jest myśl Akwinaty. Poddając szczegółowej analizie deskrypcje zachodzące między prawem naturalnym a prawem stanowionym (ludzkim, pisanym) nazywa je *niesprzecznymi* uznając pod tym terminem zapewne *relacje słuszne* a wskazujące na żywą zależność zachodzącą pomiędzy obiema kategoriami praw. Z tej też zależności wyprowadza Akwinata niesprawiedliwość prawa spisane przez człowieka. Zapisuje bowiem, za Augustynem, iż „*Nie wydaje się żeby prawo niesprawiedliwe było*

---

<sup>1100</sup> Zob. M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 17-18

prawem”. Toteż prawo tyle ma z ważności, ile ma ze sprawiedliwości. Jeśli zaś chodzi o sprawy ludzkie, to wtedy mówimy, że coś jest sprawiedliwe, gdy stosuje się do normy rozumu. ... pierwszą normą rozumu jest prawo naturalne. Stąd też wszelkie prawo uchwalone przez ludzi o tyle jest istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa natury. Jeżeli natomiast nie zgadza się w czymś z prawem naturalnym, nie będzie już prawem ... <sup>1101</sup>. Tym samym Akwinata uznaje istnienie prawa niesprawiedliwego, które jest prawem pochodzącym od człowieka i przez człowieka spisany. Wydaje się, iż ta niesprawiedliwość jest następstwem ułomności natury ludzkiej. Dobre normy prawne, a więc godziwe prawo, rozpoznaje się rozumem i wedle niego się je spisuje, a w następstwie wprowadza w życie i respektuje nakazem sumienia.

Druga kwestia jaką porusza Akwinata jest o tyle interesująca, że uznając prawo za niegodziwe, nakazuje podporządkowanie się takiemu, ale tylko w sytuacji, gdy domaga się tego dobro wspólne. Pisze więc: *Jednakże wielekroć zdarza się tak, że pożyteczne dla wspólnego dobra w większości wypadków co jednak w niektórych wypadkach okazuje się jak najbardziej szkodliwe. Ponieważ więc prawodawca nie może uwzględnić wszystkich poszczególnych wypadków, dlatego w wydawaniu prawa liczy się głównie z tym, co zachodzi w większości wypadków: ciągle mając na uwadze wspólny pożytek. Stąd też, gdy zajdzie wypadek, w którym zachowanie takiego prawa okazuje się szkodliwe dla wspólnego dobra, nie należy go zachowywać. Gdyby na przykład w jakimś obleżonym mieście wydano prawo, żeby bramy miasta były zamknięte, to w większości wypadków takie zarządzenie jest pożyteczne dla wspólnego dobra. Gdyby jednak tak się stało, że*

---

<sup>1101</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, T. 13, Prawo, s. 41.

*nieprzyjaciel ściga niektórych obywateli, od których zależy ratunek dla miasta, to wyrządziłoby się największą szkodę miastu gdyby im nie otworzono bram. I dlatego w takim wypadku, wbrew literze prawa, należałoby otworzyć bramy, dla pożytku wspólnoty, co było celem zamierzonym przez prawodawcę<sup>1102</sup>. Wspólnota i jej dobro wydaje się być dla Akwinaty najważniejsze, i dla niej powstało prawo, bowiem, jak podkreśla za św. Izydorem ... prawo zostało ułożone nie dla prywatnej korzyści, ale dla wspólnego pożytku obywateli.<sup>1103</sup> I dalej, ... prawa normują wszystko zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich ... tak, że sprawiedliwym nazywamy to co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego co się na nią składa<sup>1104</sup>.*

Akwinata więc uznaje żywą (naturalną) podległość prawa stanowionego prawu naturalnemu ... *tak jak wszelka część jest przyporządkowana całości, tak jak niedoskonałe doskonałemu, zaś jeden człowiek jest częścią doskonałej wspólnoty<sup>1105</sup>, zaś prawo ludzkie o tyle jest spisywane o ile służy dobru wspólnemu i jest decyzją rozumu, a wtedy jest prawem godziwym. Akwinata pisze bowiem, iż *Prawo jest to decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne, promulgowane przez tego, do kogo należy troska o społeczność<sup>1106</sup>.**

Istotnym dla idei rozwoju prawa w ogóle, jest epoka schyłku średniowiecza. Wówczas rodzi się istotny, a zarazem odmienny od

---

<sup>1102</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, T. 13 *Prawo*, s. 52-53.

<sup>1103</sup> Tamże, s. 6

<sup>1104</sup> Tamże, s. 6.

<sup>1105</sup> Tamże, s. 6.

<sup>1106</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, (w:) [www.wpia.uj.edu.pl](http://www.wpia.uj.edu.pl), dnia 9 listopada 2016, godz. 17.55.

średniowiecznego, podział świata prawnego na dwie rodziny, o czym wspominam w pierwszych słowach rozdziału. Są to *civil law* i *common law*. Konsolą tego podziału było przenikanie do jurysdykcji kontynentalnej Europy prawa rzymskiego czyli *ius civile*. Nie dokonało się to jednak w angielskim systemie prawnym, *który zachował swą dawną postać i w którym przetrwały miejscowe, tradycyjne zasady. Ponieważ zasady te stosowane były w sposób jednolity na obszarze całego królestwa przez jedno ciało sędziowskie, zostały z tego powodu nazywane common law*<sup>1107</sup>. Rozwijał się on równolegle, choć pozostając odmiennym pod względem różnic proceduralnych oraz tradycyjnego podziału spraw, ze wspomnianym już systemem *equity*<sup>1108</sup>. Warto w tym miejscu zacytować J. Szpak, która na temat funkcjonowania obu systemów prawnych wypowiada się w następujący sposób: *Termin common law może występować w kilku znaczeniach, ale z pewnością system ten, na straży którego stoi sądownictwo angielskie, oparty jest na jednolitych zasadach, wypracowanych przez wieki i obowiązujących na terenie całego królestwa. Przez equity, rozumie się „(...) typowo angielski zespół pojęciowy, nie mający odpowiednika w prawie kontynentalnym. Jest to mianowicie zespół zasad i remediów wypracowanych i stosowanych przez Sąd Kanclerski (obecnie Chanery Division of the High Court), opartych na precedensach tego sądu”. Normy słuszności były spisywane, a nawet później skodyfikowane. Największe znaczenie odegrały na gruncie prawa cywilnego np. rodzinnego (własność mał-*

---

<sup>1107</sup> J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, s. 202.

<sup>1108</sup> Oznaczał wówczas prawo tworzone w ramach tak zwanego alternatywnego systemu sądownictwa, które opierało się na argumentacji odwołującej się do tradycji, zwyczaju oraz precedensu. Takie *common law* z czasem zaczęto przeciwstawiano regułom słuszności (*equity*).

żonków), czy prawa zobowiązań (w szczególności umowy powiernicze tzw. *trusty*). Stosunek między *common law* a *equity* jest różnie ujmowany, natomiast faktem jest, że mające korzenie w prawie rzymskim oraz kanonicznym *equity*, wprowadziło dużą dozę elastyczności do systemu prawa anglosaskiego. Historia europejskiej kultury prawnej to „zmaganie się o przekonującą odpowiedź na pytanie, co to jest słuszne prawo, jak można je poznać i jak je zrobić”<sup>1109</sup>.

Trzeba pamiętać, iż rozwój obu systemów prawnych, zarówno prawa kontynentalnego jak precedensowego pozostawał pod wpływem szkoły prawa naturalnego. Zaświadcza o tym nauka średniowieczna oceniająca doniosłość prawa poprzez pryzmat kryteriów moralności oraz przyjęcie idei wedle której prawo stanowione nie może być sprzeczne z normami prawnonaturalnymi. Z drugiej jednak strony należy wiedzieć, że każda epoka nadawała prawu naturalnemu odmienne znaczenie kształtowane zmieniającymi się warunkami społecznymi i politycznymi, a także ekonomicznymi. Przykładem niech będzie, prawie o cztery wieki od Akwinaty późniejsza, koncepcja T. Hobbes'a znana jako *teoria umowy społecznej*. Znamienite jest, iż ten angielski filozof zamieścił w swoim głównym dziele *Lewiatan* stwierdzenie, iż *prawo naturalne i prawo państwowe zawierają się wzajemnie*<sup>1110</sup>. Twier-

---

<sup>1109</sup> J. Szpak, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na common law i civil law*, s. 111. Zob. też K. Łokucijewski: *Common law* (w:) *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2007, s. 34 i nn. Także I. Dyrda, *Podstawowe cechy nauki angielskiego prawa administracyjnego*, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2000/272, s. 326 i nn.; R. Sobański, *Kultura prawna Europy*, *Studia Europejskie* nr 3 (7), 1998, s. 119 i nn.

<sup>1110</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, s. 63

dzenie to T. Hobbes warunkuje związaniem właściwą umową społeczną<sup>1111</sup> i wsparciem struktur państwowych. Z takiego założenia wynika, jak pisze K. Chojnicka, że *w państwie dobrze rządzonej pomiędzy prawem naturalnym a stanowionym zachodzi związek tożsamości*<sup>1112</sup>. Istotna w tym względzie wydaje się być uwaga J. Szpak, która pisze, że myśl tego okresu wywarła duży wpływ na późniejszy system prawny w kontekście konstytucyjnego prawa amerykańskiego, co zdaje się potwierdzać tekst Deklaracji Niepodległości z 4 lipca 1776 r. *Ojcowie Założyciele tworząc swój program na drugim kontynencie, odwoływali się do praw przyrodzonych i niezbywalnych, czerpiąc nie tyle z angielskiej tradycji prawnej, ile właśnie z europejskich doktryn Oświecenia. W epoce tej położono nacisk na istnienie nienaruszalnych praw naturalnych jednostki (koncepcja uprawnień naturalnych) oraz na to, że prawa te są podstawą społeczeństwa obywatelskiego. Niektórzy ... wskazywali na wyższość prawa natury nad stanowionym, a źródła dla naturalnych uprawnień człowieka upatrywali nie w rozumie, ile w sercu*<sup>1113</sup>. Interpretując, do najistotniejszych elementów umowy społecznej zaliczano ulepszoną i bardziej efektywną ochronę praw naturalnych, zaś za podstawowe prawo każdej osoby ludzkiej uznano prawo do ochrony życia, wolności oraz własności.

---

<sup>1111</sup> Umowa społeczna czyli tak zwany *kontraktualizm*, to termin łączący w sobie wiele różnych teorii filozoficznych, których terminem pozostają umowy dorozumiane, przy pomocy których ludzie tworzą narody i utrzymują porządek społeczny. Czołowymi przedstawicielami idei kontraktualizmu byli T. Hobbes, John Locke i Jean-Jacques Rousseau.

<sup>1112</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, s. 63.

<sup>1113</sup> J. Szpak, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na common law i civil law*, s. 113.

Interpretując zaś teorię T. Hobbes'a, trzeba podkreślić, iż filozof ten w określony sposób uprościł ideę Akwinaty przyjmującego zgodność między oba systemami prawnymi. Przyjął bowiem, że prawo naturalne i prawo stanowione *zawierają się wzajemnie i są równe w całej rozciągłości*<sup>1114</sup>, gdzie *ius naturale* to prawo wieczne i trwałe. Słuszne w tym miejscu pytanie stawia K. Chojnicka, a pyta o okresy w historii prawa naturalnego, gdy było ono diametralnie odrzucane, a tym samym jako takie nie funkcjonowało. Odpowiedz znajdujemy u T. Hobbes'a, który twierdził, iż taki stan rzeczy może odmienić jedynie sankcja zawarta w prawie stanowionym. K. Chojnicka pisze: *Stan ten odmienić może jedynie sankcja ze strony prawa państwowego, to zaś prowadzić ... może do dość paradoksalnego wniosku, że prawo państwowe zajmuje pozycję nadrzędną, decyduje bowiem o zaistnieniu prawa naturalnego ... Podsumowując: opartą na niesprzeczności koncepcję prawa naturalnego według św. Tomasza określić możemy mianem personalistycznej; hobbesowska teoria pełnej zgodności zasłużyła bez wątpienia na miano etastatycznej*<sup>1115</sup>.

Wydaje się jednak, iż rozumienie idei T. Hobbes'a przez Autorkę jest zbyt uproszczone. T. Hobbes bowiem co prawda przyjął nieskomplikowaną relację między oboma systemami prawnymi, jednak rozumiał to w sposób następujący: prawo stanowione nadaje prawu naturalnemu charakter norm zabezpieczonych przymusem państwowym. Poprzez to zabezpieczenie i dzięki niemu, *ius naturale* nabiera mocy prawa rzeczywistego (naturalnie istniejącego), nie jest zaś jedynie nakazem wypływającym z obowiązywania norm moralnych. Wydaje się to logiczne, przyjmując tok

---

<sup>1114</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, s. 65.

<sup>1115</sup> Tamże, s. 65.

rozumowania T. Hobbes'a o prawie stanowionym jako rozporządzeniem tego kto ma władzę. Podobnie odnosi on ten fakt to prawa naturalnego: jest ono bowiem rozporządzeniem pochodzącym od Stwórcy. Jego wola, przejawiająca się w rozporządzeniach, jest źródłem prawa stanowionego. Nadto, idea T. Hobbes'a stawia obowiązek posłuchu prawa stanowionego danego przez tego kto ma władzę. *Na podstawie tych rozważań angielski myśliciel doszedł do wniosku, że prawo naturalne jest po prostu częścią prawa stanowionego, a to drugie jest „częścią tego, co dyktuje natura”. Ze swej istoty oba rodzaje praw nie mogą więc być sprzeczne ze sobą, choć nie muszą być tożsame*<sup>1116</sup>.

Na przykładzie przeprowadzonej analizy doktryn iusnaturalnych kształtujących się od najdawniejszych czasów, można w podsumowaniu wysnuć kilka ogólnych konkluzji. Przede wszystkim na pierwszy plan wysuwa się problem zawikłania związany z rozstrzygnięciem relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Każdy z filozofów i filozofów praw stawał przed tym problemem nie zawsze mogąc sobie poradzić z nim w sposób niezaprzeczalny. Charakterystyczne jednak pozostaje, iż wszyscy myśliciele i filozofowie praw przyjmowali założenie, że prawo naturalne powinno być jeżeli nie nadrzędne wobec prawa stanowionego, to przynajmniej winno być z nim zgodne. Przy tym rozumiano ius naturale jako prawo wyższego rzędu niezależne od woli człowieka, gdyż mające innego niż osoba ludzka Twórcę. Nigdy zaś nie zakładano w snutyh ideach prawnonaturalnych, by prawo stanowione mogło być sprzeczne z prawem naturalnym. Jak pisze M. Maciejewski, ... *w ciągu wieków zmieniało się jednak podejście filozofów do samego prawa naturalnego. Rola owego*

---

<sup>1116</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 21.

*prawa w okresie starożytności i średniowiecza była niewątpliwie większa w teoriach politycznych i prawnych niż w choćby czasach wczesnonowożytnych, nie mówiąc już o bardziej współczesnych dziejach. W tym pierwszym okresie regułą w rozważaniach o prawie czy ustroju politycznym było uznanie za oczywistą nadrzędności prawa naturalnego nad prawem ludzkim. Ten pierwszy rodzaj prawa uważano bowiem za doskonały, a równocześnie niezupełnie zgłębiony przez człowieka jako istotę niedoskonałą i nie w pełni rozumującą mechanizmy funkcjonowania wszechświata. Z tego względu tworzone przez niego prawo – podobnie jak inne instytucje organizujące życie ludzkie – także nie mogło być doskonałe, a zatem powinno się możliwie jak najbardziej opierać na wyobrażanym sobie przez człowieka wyższym porządku normatywnym. Wraz z rozwojem cywilizacji i kultury oraz postępem technicznym i zgłębianiem tajników przyrody zaczęło słabnąć przekonanie o potrzebie absolutnego naśladownictwa reguł prawa naturalnego. Przy tworzeniu prawa pochodzącego od państwa coraz większe znaczenie nabierała wiara w możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Rozwijające się od czasów nowożytnych teorie jusnaturalistyczne stawały się coraz mniej personalistyczne, coraz wyraźniej zaś występował w nich czynnik etatystyczny. Można stwierdzić, że prawodawcy zaczęli coraz bardziej odrywać tworzone przez siebie prawo od prawa naturalnego, które stopniowo schodziło do roli wskazówki, wzorca lub idei, nie rodzących już w zasadzie żadnych konsekwencji w sferze przymusu jego stosowania. Z tego względu relacja między prawem stanowionym i prawem naturalnym zaczęła się od okresu nowożytnego coraz wyraźniej kształtować na zasadzie równorzędności obu rodzajów prawa, a niekiedy na zasadzie pierwszeństwa prawa ludzkiego. W konsekwencji tych przeobrażeń w dziedzinie filozofii prawa*

stopniowo upowszechniał się poglądu o braku mocy normatywnej prawa naturalnego. Nawet zwolennicy owego prawa zaczęli dochodzić do wniosku, że nie tylko racje merytoryczne (coraz szerszy zakres regulacji spraw przez prawo stanowione), ale także przesłanki formalne (określona konstrukcja norm prawnych) wskazują na odmiennność prawa, a nawet przynajmniej częściową niezależność prawa ludzkiego od prawa naturalnego<sup>1117</sup>.

Trudno się jednak do końca zgodzić z takim poglądem. Współcześnie bowiem, rozpatrywanie idei prawa naturalnego prowadzi do konkluzji takich to, że służy ono łagodzeniu wszelkich napięć politycznych czy też społecznych. Wskazuje drogi do znalezienia wspólnych, istniejących przecież, wartości tkwiących w naturze człowieka. Jak bowiem słusznie zauważa J. Szpak, ... *Przekonanie o niezbywalnych prawach, które posiada człowiek niezależnie od „samowoli ustawodawczej”, było podstawą różnych ruchów obywatelskich, szczególnie w krajach common law. Współcześnie kultura prawa precedensowego stanowi podatny grunt dla odradzającej się filozofii prawa natury – reprezentowanej między innymi przez J. Finnis’a. Prawo dla tego australijskiego filozofa to sposób skutecznej ochrony (bo zabezpieczonej przymusem) podstawowych wartości. Bez zakłopotania mówiąc o wspólnym dobru czy wyjaśniając społeczną jedność, teoria ta dostarcza argumentów, mogących mieć duże znaczenie w tych wszystkich sądach, w których teoria Rawlsa została poddana pod dyskusję. Z drugiej strony pozostawia ona pokaźną furtkę dla państwa, a wręcz zachęca je do rozwikłania podstawowych problemów w innych dziedzinach prawnych*<sup>1118</sup>.

---

<sup>1117</sup> M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, s. 25-26.

<sup>1118</sup> J. Szpak, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na common law i civil law*, s. 118. Zob. też W. Lang, J. Wróblewski, *Sprawiedliwość społeczna*

Najbardziej współczesną odpowiedzią na postawioną w pracy tezę jest, jak się wydaje, spór o wartości – prawo naturalne – w prawie europejskim. Podkreślić trzeba przede wszystkim, iż fundament Europy tworzą takie wspólne wartości jak godność osoby ludzkiej, wolność i odpowiedzialność, solidarność, różnorodność oraz tolerancja i szacunek we wzajemnych relacjach. Trzeba więc Unię Europejską rozumieć nie jako jedynie wspólny obszar gospodarczy, ale przede wszystkim jako wspólnotę określonych wartości<sup>1119</sup>.

Wpływ prawa naturalnego na prawo europejskie uwidocznił się szczególnie, w historycznym już dziś, projekcie Traktatu Konstytucyjnego. *Wśród działań wzmacniających sferę aksjologii UE na podkreślenie zasługuje m.in. katalog symboli Unii, odniesienie do wartości Unii opierających się na prawach człowieka, w tym prawach osób należących do mniejszości oraz prawach, wolnościach i zasadach określonych w Karcie Praw Podstawowych. W projekcie Traktatu widoczne jest także odwołanie do europejskiego modelu społecznego, zwłaszcza w artykule poświęconym celom Unii. Mowa tam bowiem o działaniach Unii na rzecz trwałego rozwoju Europy, którego podstawą jest zrównoważony wzrost gospodarczy oraz społeczna gospodarka rynkowa, zmierzająca do pełnego zatrudnienia i postępu społecznego. Unia ma też na celu zwalczanie wykluczenia społecznego oraz wspiera sprawiedliwość i ochronę socjalną. Wartości europejskie są więc budowane, przede wszystkim w odniesieniu do praw człowieka i obywatela, a także wizji europejskiego modelu społecznego. Jest to kierunek*

---

*i niepostulęstwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA*, Warszawa 1984, s. 212 i nn. Z literatury obcojęzycznej zob. także Douglas E. Edlin, *Common Law Theory*, Cambridge 2007.

<sup>1119</sup> Zob. na przykład F.W. Steinmeier, *Przyszłość Europy w naszych rękach*, (w:) Rzeczpospolita, 23 marca 2007.

rozwoju podstawy aksjologicznej Zjednoczonej Europy postulowany przez wielu ekspertów<sup>1120</sup>.

Warto jeszcze podkreślić, że problematyka praw człowieka i prawo naturalne to systemy prawa, które można nazwać konsolą Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej. Pierwsza preambuła, umieszczona na początku Traktatu, zaś druga poprzedzająca Kartę Praw Podstawowych, w sposób jak najbardziej wyraźny i dokumentny nawiązują do pojęć doktrynalnych bezpośrednio wiążących się z prawem naturalnym. Pierwsza bowiem stanowi o *inspiracjach wyprowadzonych z dziedzictwa kulturowego, religijnego i humanistycznego Europy oraz o powszechnych wartościach stanowiących nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, zaliczając do nich wolność, demokrację, równość oraz państwo prawa*<sup>1121</sup>. Jak słusznie zauważa A. Sylwestrzak, normatywistyka Traktatu przywołuje sformułowania wyprowadzane bezpośrednio z katalogu norm prawa naturalnego, niejednokrotnie, za słowami Akwinaty, dokonując ich wzbogacenia<sup>1122</sup>. Nadto, obie preambuły jednoznacznie obrazują taki system wartości, który stanowi konsolę wielu rozwiązań instytucjonalnych, *przy czym przyjmowany katalog wartości odpowiada pojęciu praw natury tradycyjnie wyprowadzanych z rozsądnie pomyślanych potrzeb rozwojowych jednostki i społeczeństwa*<sup>1123</sup>.

---

<sup>1120</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Legitymizacja pozytywistyczna czy prawnomaturalna prawa europejskiego – zarys problemu* (w:) *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 133.

<sup>1121</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Legitymizacja pozytywistyczna czy prawnomaturalna prawa europejskiego – zarys problemu*, s. 134.

<sup>1122</sup> A. Sylwestrzak, *Prawo natury w Traktacie Konstytucyjnym UE* (w:) *Prawo natury w doktrynach polityczno – prawnych Europy*, pod red. M. Zmierczaka, Poznań 2006, s. 231.

<sup>1123</sup> J. Helios, W. Jedlecka, *Legitymizacja pozytywistyczna czy prawnomaturalna prawa europejskiego – zarys problemu*, s. 134-135. Zob. też R. Sobań-

Na koniec wypada jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż Konstytucja RP również, i to w szerokim zakresie, uznała elementy prawnonaturalne jako istotne w procesach stanowienia, wykładni i stosowania prawa. Słusznie i bardzo szczegółowo wypowiada się w tej materii M. Piechowiak, pisząc: ... *W przypadku najmocniejszego otwarcia na elementy prawnonaturalne, z jakim mamy do czynienia w art. 30, w pierwszym rzędzie chodzi o wolności i prawa człowieka. Z uwagi na szczególne miejsce wartości godności i praw człowieka w porządku konstytucyjnym elementy te oddziałują potencjalnie na cały system. Również preambuła uznaje wiele elementów o wyraźnie prawnonaturalnym charakterze — uniwersalne wartości i przyrodzona godność. Elementy prawnonaturalne, na które otwiera się konstytucja, nie są prawem naturalnym pojmowanym jako system norm postępowania. W Konstytucji wskazana jest podstawa formułowania norm lub podejmowania rozstrzygnięć. Są nią wartości o charakterze obiektywnym, dla których ujęcia właściwe są procesy o charakterze poznawczym. Stąd w niektórych badaniach nad Konstytucją i przy jej stosowaniu należy uznać metaaksjologiczną tezę kognitywizmu. Rozwiązania konstytucyjne dystansują się wobec prób ugruntowania przyrodzonych i uniwersalnych wartości w historii czy w procesach dziejowych, co jest dość oczywiste jako pozostające w korelacji z generalnym odwrotem od rozwiązań typu marksistowskiego. Wbrew propozycjom skrajnie liberalnym, przyjęty jest dystans wobec koncepcji poszukujących ugruntowania wartości jedynie w wolnych decyzjach (czy to indywidualnych, czy grupowych); przyjęte rozwiązania dystansują się wobec koncepcji typu emoty-*

---

ski, *Aksjologiczne podstawy Unii Europejskiej* (w:) *Rozprawy z prawa prywatnego, prawa o notariacie i prawa europejskiego*, pod red. E. Drozda, A. Oleszki, M. Pazdana, Kluczbork 2007, s. 525 i nn.

wistycznego, które wartości ugruntowują w reakcjach emocjonalnych i wobec prób czysto kulturowego ich ugruntowania. Wskazanie na prawnonaturalny charakter wartości jest istotne dla samego sposobu sięgania do nich w procesach tworzenia, wykładni i stosowania prawa. Uznanie w Konstytucji elementów prawnonaturalnych wymaga rewizji niektórych ustaleń powszechnie przyjmowanych w teorii prawa, umożliwiającej podjęcie zagadnień zakładających uznanie kognitywizmu w poznaniu wartości i dopuszczalność prawdziwościowej kwalifikacji ocen nie tylko instrumentalnych. Precyzując terminologię, warto wprowadzić pojęcie „normy o charakterze prawnonaturalnym” i „uzasadnienia prawnonaturalnego”. W definiowaniu obu tych kategorii istotną rolę odgrywa pojęcie „oceny moralnej mającej charakter sądu”. Mając na uwadze intersubiektywną komunikowalność i kontrolowalność dookreślania treści prawnonaturalnych, dla nadania ocenom charakteru sądów istotny jest kształt procedur i argumentacji prowadzących do tego dookreślenia. Sędzia Trybunału Konstytucyjnego nie musi sam osobiście być przekonany do danej filozoficznej koncepcji prawa czy do określonych rozstrzygnięć metaaksjologicznych. Skoro jednak Konstytucja przyjmuje określone rozstrzygnięcia w tym zakresie, tak sędzia, jak i Trybunał jako całość powinien postępować zgodnie z tymi rozstrzygnięciami. W przypadku sięgania do elementów prawnonaturalnych postpowanie to będzie polegało przede wszystkim na stosowaniu procedur i argumentacji właściwych poznawaniu. Uprzywilejowane są procedury zwiększające dyskursywność dochodzenia do rozstrzygnięcia i zmierzające do osiągnięcia konsensu. Ponieważ uznanie obiektywnego charakteru wartości (i ocen) zakłada odrzucenie innych stanowisk w sprawie genezy wartości, dlatego można wskazać także wiele

*konstatacji dotyczących tego, jakiego typu argumenty nie są rozstrzygające*<sup>1124</sup>.

Twierdzenie, że normy tworzące prawo naturalne stanowią konsolę dla nowożytnych systemów prawnych, wyróżnia to prawo jako pierwotne i odwieczne, a tym samym przeważające nad normami prawa stanowionego. Mówi więc o swoistej podległości prawa pisanego prawu naturalnemu. Ważna zdaje się być uwaga, iż prawo stanowione w zamyśle człowieka (twórcy tego prawa) zmierza w swym założeniu do rozwiązania niemalże każdej kwestii społecznej, ekonomicznej, socjalnej czy wręcz narodowej. Nie uwagłębna jednak w swoich założeniach (a właściwie człowiek jako jego twórca), że nie jest już w stanie normalizować złożonego życia społecznego we wszystkich jego postaciach. Ogromna bowiem różnorodność zjawisk życia codziennego prowadzi do częściowej dezaktualizacji haseł głoszonych przez przedstawicieli uznających prymat prawa stanowionego. Niezbędnym więc, a niemalże koniecznym, wydaje się być powrót, a to szczególnie w zakresie tworzenia prawa, do idei prawnonaturalnych.

---

<sup>1124</sup> M. Piechowiak, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, Przegląd Sejmowy 5 (94) 2009, *Studia i Materiały*, s. 88-89.

## **2. System prawa mający swe źródło w ustroju i normach religijnych**

W literaturze przedmiotu daje się zaobserwować spore nateżenie dyskusji o zagadnieniach prawnonaturalnych jako wartościach i kryteriach norm etycznych i prawnych. Szczególnie doniosłym w tej materii wydaje się być nauczanie św. Jana Pawła II, zaś zwłaszcza encyklik takich jak *Centesimus annus*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*<sup>1125</sup>. Skłania to do koncyptowania zagadnienia prawa naturalnego jako konsoli norm zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku.

Jednak przed pochyleniem się nad tym zagadnieniem warto jest przypomnieć, że myśl katolicka była i jest mocno związana z doktryną prawa naturalnego<sup>1126</sup>. Kościół katolicki powoływał się nader często na tomistyczną doktrynę prawa naturalnego, włączając ją do swego nauczania moralnego. Prawo naturalne myśl katolicka rozumie jako przesłankę prawa pozytywnego i dyrektywę dla stanowienia i stosowania prawa. Konsonans z prawem naturalnym ma uzasadnić słuszność oraz pewność (rację) prawa stanowionego, a tym samym zobligować do jego przestrzegania i uzasadnić jego obowiązywanie. Problemem pozostaje fakt, iż prawo naturalne nie stanowi systemu spisanego. Gdyby bowiem

---

<sup>1125</sup> Zob. choćby Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, n. 44. Por. też Jan XXIII, encyklika *Pacem in terris*, n. 6.

<sup>1126</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 1954 – 1959.

tak było, to, jak pisze R. Sobański, *byłoby już prawem pozytywnym. To właśnie dziewiętnastowieczne próby kodyfikacji prawa naturalnego wyzwoliły ofensywę pozytywizmu prawniczego: „skoro skodyfikowano prawo naturalne, istnieje odtąd tylko prawo pozytywne!”*<sup>1127</sup>. Ważny, a przede wszystkim odmienny wydaje się być pogląd R. Sobańskiego na relację prawo naturalne (które nazywa prawem Bożym) a prawo pozytywne. Pisze bowiem tak: *Lekko upraszczając, można powiedzieć, że dla iusnaturalistów nadrzędną wartością realizowaną przez prawo jest sprawiedliwość, dla pozytywistów jest nią pewność prawna*<sup>1128</sup>. I dalej, ... *z punktu widzenia praktyki prawa nie chodzi o opowiedzenie się za jednym ze stanowisk, lecz o „prawdziwe” prawo, co w tradycji europejskiej znaczy „słuszne prawo”. Pociuszające jest, że aczkolwiek nie widać końca sporu między iusnaturalizmem i pozytywizmem, to jednak zaowocował on prawie powszechną zgodą co do tego, że prawo ma być słuszne. Dyskusja wykazała, że prawo nie jest sobą jedynie dzięki spełnieniu wymogów formalnych (jak twierdzili pozytywiści), ale wykazała też, że nie można dojść do słusznego prawa jedynie przez dedukcję z ogólnych zasad (jak to skłonni byli utrzymywać iusnaturaliści). Panuje zgoda, że przy trudnej drodze do słusznego prawa stoją drogowskazy dające przynajmniej ogólną orientację w terenie – czyli kryteria słusznego prawa. Nie przesadzają one jednoznacznie treści norm, ale wykluczają ich dowolność – są realnymi wyznacznikami prawa*<sup>1129</sup>.

Dalej w swych wywodach R. Sobański pisze o kryteriach słusznego prawa zaliczając do nich *faktory rzeczowe i ideowe*.

---

<sup>1127</sup> R. Sobański, *Prawo w prawie: prawo Boże i prawo ludzkie*, Teologia Polityczna 2/2004-2005, s. 269.

<sup>1128</sup> R. Sobański, *Prawo w prawie: prawo Boże i prawo ludzkie*, s. 269.

<sup>1129</sup> Tamże, s. 270.

Wśród rzeczowych jako najistotniejsze wymienia osobę ludzką. Twierdzi więc, iż jej rozumienie zależy wprawdzie od przyjmowanej antropologii, ale w cywilizacji zachodniej podmiotowość człowieka nie ulega wątpliwości i w nim, w jego prawie do samorealizacji widzi się punkt odniesienia wszelkiego prawa. Tak też – z przyjęciem w punkcie wyjściowym godności osoby ludzkiej – wykładane jest prawo naturalne w nauczaniu Jana Pawła II. Dzięki temu unika się aporii, do jakich prowadzi dyskusja między iusnaturalizmem a pozytywizmem, a konkretyzuje się punkt odniesienia: osobę ludzką<sup>1130</sup>.

Takie rozumienie ma swoje odniesienie w KPK 1983. Wedle zawartych w nim norm, prawa wiernych opierają się na fundamentalnych prawach człowieka<sup>1131</sup>. Spośród szerokiego wachlarza praw człowieka prawodawca kościelny uszczegółowia przede wszystkim prawo osoby ludzkiej do zachowania integralności i prawo do godziwego wynagrodzenia za pracę. Pierwsze z praw określa Kan. 220, gdzie zapisano, iż *Nikommu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności*. Podstaw obecnym norm należy szukać przede wszystkim w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego. Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris* pisze, że każdy człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku i do posiadania dobrej opinii<sup>1132</sup>. Zaś

---

<sup>1130</sup> Tamże, s. 271.

<sup>1131</sup> D. Maugenest, *Droits de l'homme. Droits des fideles*, „L'Annee Canonique” 25/(1981) s. 346.

<sup>1132</sup> Encyklika *Pacem in terris* (12). Jan XXIII napisał więc: *Ponadto człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku, do posiadania dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz - przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu - do wypowiedania i rozpowszechniania swych poglądów oraz swobodnej twórczości artystycznej. Ma wreszcie prawo do otrzymywania prawdziwych informacji o wydarzeniach życia publicznego*.

w Konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza się, że każda społeczność winna dostarczyć człowiekowi tego wszystkiego, czego potrzebuje on do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, w tym ma zagwarantowane prawo do dobrej sławy i szacunku – ... *Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku ... do ochrony życia prywatnego ...*<sup>1133</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, iż prawo do ochrony dobrego imienia zostało w obecnym kodeksie sformułowane w postaci zakazu, co oznacza, że jeżeli ktoś nie jest uprawniony do publicznego ujawnienia faktów z życia drugiego człowieka, nie wolno mu tego czynić. Z tego też względu prawodawca kościelny, w Kan. 1390 §2 zapisał, iż *Kto składa przełożonemu kościelnemu inne oszczercze doniesienie o przestępstwie lub w inny sposób narusza czyjeś dobre imię, może być ukarany sprawiedliwą karą, nie wyłączając cenzury*. Nadto, co trzeba podkreślić, dobre imię może zostać naruszone również przez sprawujących władzę w Kościele. I tak, na mocy Kan. 128 *Ktokolwiek aktem prawnym nielegalnie*

---

<sup>1133</sup> Encyklika *Gaudium et spes* (26), gdzie czytamy: *Z coraz ściślejszej zależności wzajemnej, z każdym dniem ogarniającej powoli cały świat wynika, że dobro wspólne - czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość - staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego. Każda grupa społeczna musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej. Równocześnie rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny. Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej...*

albo jakimkolwiek innym aktem dokonany z winy umyślnej lub nieumyślnej wyrządził komuś krzywdę, obowiązany jest do naprawienia wyrządzonej szkody. Natomiast w postanowieniu kan. 1390 §3 prawodawca kościelny daje możliwość zmuszenia insynuatora do dokonania odpowiedniego zadośćuczynienia.

Warto podkreślić, iż ochrona dobrego imienia wiernych we wspólnocie kościelnej ma szczególne znaczenie. Związana jest bowiem z faktem wypełniania misji Kościoła w świecie. To zaś wymaga od chrześcijan moralnej doskonałości i dobrego imienia. Nadto, dobre imię potrzebne jest dla pełnienia różnorodnych funkcji jak i związanych z tym wielu zadań w hierarchicznej strukturze Kościoła<sup>1134</sup>. Stąd jego utrata może stać się powodem do usunięcia z zajmowanego urzędu zgodnie z literą prawa<sup>1135</sup>.

Warto też przypomnieć o zakazie naruszania intymności życia wiernego (*intimitatem propriam*). W Kościele katolickim zakaz ten dotyczy zwłaszcza spraw związanych z tak zwanym zakresem wewnętrznym. Ma to miejsce na przykład przy sprawowaniu sakramentu pokuty. W Kan. 983 §1 prawodawca kościelny deklaruje nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej. Oznacza to, iż spowiednik nie może jej złamać ani słowem, ani też w jakikolwiek inny sposób. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej jest zagrożone ekskomuniką wiążącą mocą samego prawa, która została zastrzeżona Stolicy Apostolskiej<sup>1136</sup>. Również tłumacz biorący udział w spowiedzi jest zagrożony karą, także ekskomuniki, za zdradę sekretu, który posiadał przy okazji spowiedzi. Tajemnicy

---

<sup>1134</sup> Por. choćby postanowienie zawarte przez prawodawcę kościelnego w kan. 483 §2 czy kan. 1435.

<sup>1135</sup> Por. kan. 1741 pkt 3.

<sup>1136</sup> Kan. 1388 §1. Szeroko na ten temat J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, Prawo kanoniczne: kwartlnik prawno-historyczny, 44/1-2, 2001, s. 111-124. Zob też L. Adamowicz, *Tajemnica spowiedzi* (w:) [www.niedziela.pl](http://www.niedziela.pl), dnia 3 marca 2017, godz. 11.11.

spowiedzi spowiednik nie może ujawnić także na procesie, chociażby penitent prosił o jej wyjawienie<sup>1137</sup>. Prawo strzeże również tajemnicy pozasakramentalnej. Oznacza to, iż na przykład władze seminarium duchownego nie mogą wymagać od ojców duchownych opinii co do osób, które mają być wydalone z uczelni seminaryjnej albo dopuszczone lub też nie do święceń kapłańskich<sup>1138</sup>. Ochrona prawa do intymności życia obejmuje w Kościele katolickim również tajemnicę korespondencji oraz dane osobiste zebrane przez odpowiednio uprawnione do tego instytucje kościelne<sup>1139</sup>. W obecnym KPK 1983 prawodawca kościelny uznaje naturalne uprawnienia każdego wiernego do dochodzenia i obrony przysługujących mu praw zgodnie z postanowieniami zawartymi w Kodeksie<sup>1140</sup>. Czytamy więc, iż wiernym przysługuje legalne dochodzenie i obrona przysługujących im w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa. Rozchodzi się więc tak o prawa podmiotowe wypływające z prawa stanowionego, jak i te, które wypływają z prawa naturalnego, a więc z godności człowieka. Jednak co do praw naturalnych mogą być chronione tylko te uprawnienia naturalne, które otrzymały formę normy prawa stanowionego. W Kan. 1491 prawodawca kościelny stwierdza bowiem, że każde prawo jest chronione nie tylko skargą, ale także zarzutem. Prawodawca kościelny dopuszcza możliwość obrony praw człowieka tak przez obronę defensywną, jak i ofensywną, co oznacza, że bronić praw człowieka można wówczas, gdy zostały już naruszone, zaś chronić je przed

---

<sup>1137</sup> Kan. 1550 §2 pkt 2.

<sup>1138</sup> Kan. 240 §2. Szeroko na ten temat zob. B. Pieron, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w prawie polskim*, Kieleckie Studia Teologiczne 11 (2012), s. 321-334.

<sup>1139</sup> Zob. V. Marcozzi, *Diritto alto propria intimita. Nei nuovo Codice di Diritto Canonico*, (w:) *Vita Consecrata* (1984) s. 552 i nn.

<sup>1140</sup> Kan 221 §1.

ich naruszeniem. Kanon ten stanowi innowację w stosunku do Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1917<sup>1141</sup>, zaś jego początków upatrywać należy w postanowieniach Synodu Biskupów z 1967 roku. Wówczas to centralny zespół konsultorów przedstawił dziesięć zasad zapoczątkujących reformy w prawie kanonicznym. W jednej z nich (zasada siódma) zapisano: *...konieczna jest szczególna troska o uporządkowanie procedury, która odnosi się do ochrony praw podmiotowych. W odnawianym przeto prawie dąży się do tego, co w tej materii było dotychczas bardzo pożądane, mianowicie do rekursów administracyjnych i do administracji sprawiedliwości. Do osiągnięcia tego jest konieczne, aby różne zadania władzy Kościelnej zostały jasno wyróżnione, mianowicie funkcja ustawodawcza, administracyjna i sądownicza, i odpowiednio określone, przez jakie organa mają być wykonywane poszczególne zadania*<sup>1142</sup>.

Warto jeszcze przypomnieć o tak istotnym prawie człowieka jak prawo do godziwego wynagrodzenia. Stanowi ono jedno z praw podstawowych<sup>1143</sup>. Z tego też powodu stanowiło jeden z zasadniczych problemów społecznych i gospodarczych doby uprzemysłowienia. Papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* mówi, że *godziwa zapłata jest wymogiem sprawiedliwości naturalnej*<sup>1144</sup>. Również późniejsi papieże zajmujący się zagadnieniami socjalnymi i społecznymi wielokrotnie powracali do kwestii godziwej zapłaty. Wśród nich trzeba wymienić Piusa XI i encyklikę *Quadragesimo anno*, Jana XXIII i encyklikę *Mater et Magistra* czy wreszcie

---

<sup>1141</sup> W dalszej części pracy będę używał skrótu KPK 1917.

<sup>1142</sup> Zob. *Communicationes* 1 (1969) s. 83.

<sup>1143</sup> J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck - Wien 1950, s. 1038 i nn.

<sup>1144</sup> Encyklika *Rerum novarum* (34).

Jana Pawła II i encyklikę *Laborem exercens*. Również Sobór Watykański II zajmował się zagadnieniem godziwej płacy za pracę. Po drugiej wojnie światowej prawo do godziwego wynagrodzenia zostało zapisane w Deklaracji Praw Człowieka<sup>1145</sup>. Zostało tam powiedziane, że *każdy pracujący ma prawo do odpowiedniego i zadowalającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu i jego rodzinie egzystencję odpowiadającą godności ludzkiej*<sup>1146</sup>. Warto podkreślić, iż Kościół jest powołany nie tylko do głoszenia prawdy innym, ale jako wspólnota z Bogiem i między ludźmi realizuje ją w swoim łonie. Wyrazem tego jest zagwarantowanie wiernym prawa do godziwego wynagrodzenia, zarówno osobom świeckim, jak i duchownym<sup>1147</sup>.

Teza główna pracy więc iusnaturalizm jako fundament współczesnych systemów prawnych, w tym prawa kanonicznego, bodaj najwyraźniej rysuje się na tle instytucji małżeństwa. Ona bowiem, w swych najistotniejszych elementach, wypływa z prawa naturalnego. Być może z tego też względu nie pozostawała obojętna prawu pozytywnemu. *Dość powiedzieć, że człowiek już od dawna próbował ujmować nie tylko reguły prawa naturalnego, lecz także regulował prawem pozytywnym inne dziedziny życia małżeńskiego kształtowane przez cywilizację*<sup>1148</sup>.

Dla porządku trzeba przypomnieć, że kanoniczna definicja małżeństwa, podana przez prawodawcę kościelnego w Kan. 1055 §1 jest następująca: *Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną*

---

<sup>1145</sup> Nr 23, 2.

<sup>1146</sup> Encyklopedia ONZ, s. 118.

<sup>1147</sup> Zob. na przykład Kan. 228 §1.

<sup>1148</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 29 (1996), s. 116

ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. Warto zwrócić uwagę, iż definicja ta, oprócz tradycyjnej nauki Kościoła katolickiego, zawiera też elementy nowe, które zostały wypracowane przez kanonistów i teologów po promulgowaniu KPK 1917 r. Szczególnego znaczeni nabierają tu treści powiązane z prawem naturalnym. Pierwszą jest określenie małżeństwa jako *totius vitae consortium* między mężczyzną a kobietą. Użycie tej formy to niewątpliwe nawiązanie do definicji małżeństwa pochodzącej jeszcze z prawa rzymskiego, a podana przez jednego z ostatnich prawników okresu klasycznego, Modestyna: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani iuris communicatio*<sup>1149</sup>. Trzeba zwrócić uwagę, że podane podobieństwo definicji nie występuje jedynie w płaszczyźnie terminologii. Oba podania bowiem instytucję małżeństwa rozumieją wyłącznie jako wspólnotę stworzoną z mężczyzny i kobiety. Przy tym charakterystyczne jest, że instytucja ta we wszystkich kręgach kulturowych była rozumiana wyłącznie jako wspólnota mężczyzny i kobiety.

Ustawodawca kościelny, ujmując naturalną koncepcję małżeństwa jako wspomnianą wspólnotę opiera się również na prawie Bożym objawionym. I tak, św. Mateusza pisze o tym jak Chrystus zapytany przez faryzeuszów o możliwość oddalenia żony odpowiedział im następująco: *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku*

---

<sup>1149</sup> Modestyn, 1 reguła, D. 23.2.1. Podobną definicję znajdujemy w Kompilacji Justyniańskiej I. 1.9.1, gdzie zapisano - *Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudine!!! Vitae contmens.*

stworzył ich jako mężczyznę i kobietę?<sup>1150</sup>. Gdzie indziej zaś czytamy: ... Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą ze sobą jednym ciałem<sup>1151</sup>.

Co należy podkreślić, wspólnota między małżonkami winna obejmować całe ich życie. Dezyderat ten wypływa tak z definicji Modestyna, jak i z treści Kan. 1055 §1. W praktyce oznacza to, że instytucja małżeństwa nie służy jedynie zaspokajaniu instynktu zachowawczego, ale przede wszystkim samorealizacji małżonków tak pod względem duchowym, jak i materialnym. I co wydaje się najważniejsze, w tej wspólnocie nie ulegają zawieszeniu fundamentalne prawa człowieka. Istnieją więc takie prawa jak choćby wolność, równość czy sprawiedliwość. Stanowi o tym prawodawca kościelny, pisząc, że *każdemu z małżonków przysługują jednako obowiązk i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego*<sup>1152</sup>. Interpretując, małżonkowie winni są sobie świadczyć wzajemną pomoc i oddawać szacunek.

Warto podkreślić, iż definicja ta, podobnie jak definicja pochodząca z prawa rzymskiego, wynika prawnonaturalnych zasad tej instytucji. I co zasługuje na podkreślenie, jest możliwa do poznania za pomocą rozumu praktycznego niezależnie od Objawienia<sup>1153</sup>.

Drugim prawnonaturalnym zagadnieniem wpływającym z definicji małżeństwa są jego cele. Wśród nich prawodawca kościelny wymienia najpierw *bonum coniugum* czyli dobro małżonków. W KPK 1917 instytucja ta nie występowała. Prawodawca ko-

---

<sup>1150</sup> Mt 19, 4-6.

<sup>1151</sup> Rdz 1, 27.

<sup>1152</sup> Kan. 1135.

<sup>1153</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, s. 117-118.

ścielny stanowił jedynie o celu drugorzędnym małżeństwa, którym była wzajemna pomoc i uśmierzenie pożądliwości. *Dobro małżonków* natomiast zostało opisane przez papieża Piusa XI w encyklice *Casti connubii*, *O małżeństwie chrześcijańskim*. Również na Soborze Watykańskim II dwukrotnie podniesiono wagę dobra małżonków<sup>1154</sup>. Warto przypomnieć, iż również współcześnie toczy się ożywiona dyskusja nad treścią i ideą tej instytucji. Uznaje się między innymi, że *bonum coniugum* to nie dobro związane z samym małżeństwem, ale dobro, które ma związek z życiem osobowym małżonków. Zatem przez *bonum coniugum* należy rozumieć te wszystkie wartości, które z natury swej przyczyniają się do pełniejszego rozwoju osobowości mężczyzny i kobiety pozostających w związku małżeńskim<sup>1155</sup>.

Wśród celów małżeństwa na drugim miejscu prawodawca kościelny wymienia zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jest to naturalna konsekwencja aktu małżeńskiego, który stanowi swoisty wyraz miłości małżeńskiej. Z tego też powodu prawodawca kościelny w Kan. 1061 §1 stanowi, że *naturalną konsekwencją aktu małżeńskiego jest zrodzenie potomstwa*. W konkretnym przypadku, z przyczyn naturalnych, możliwość ta może zostać niespełniona, na przykład w wyniku bezpłodności jednej ze stron. Jednak wedle nauki Kościoła katolickiego małżeństwa bezdzietne są uznawane za ważne<sup>1156</sup>. Natomiast fakt zrodzenia potomstwa

---

<sup>1154</sup> Konstytucja GS 48 i 50.

<sup>1155</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, s. 120. Zob. też T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, T. 3, s. 51. Zob. także J. Laskowski, *Małżeństwo chrześcijańskie w świetle kanonu 1055*, PK 34 (1991) nr 3-4, s. 144.

<sup>1156</sup> Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio* - *Nie należy jednakże zapominać, że także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości* (w:) T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, T. 3, s. 52.

nakłada na rodziców obowiązek ich wychowania duchowego i fizycznego. Obowiązek ten jest zarazem ich podstawowym prawem, z którego jednocześnie rodzice nie mogą zrezygnować. W przeciwnym przypadku zostałby naruszony porządek naturalny porządek, który został ustanowiony przez Boga w akcie stworzenia<sup>1157</sup>. Wyraża to Kan. 1136 KPK 1983, który stanowi, że *Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne.*

Takie wyliczenie celów małżeństwa przez prawodawcę kościelnego nie zakłada, że celem pierwszym dla instytucji małżeństwa jest dobro małżonków, zaś drugim w kolejności zrodzenie i wychowanie potomstwa. KPK 1983 nie stanowi w tym zakresie żadnej hierarchii celów małżeńskich jak to miało miejsce w Kan. 1013 §1 KPK 1917. *Nie mówi się już o pierwszorzędnym i drugorzędnym celu małżeństwa. Należy na nie patrzeć łącznie. Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest bowiem ściśle związane z dobrem małżonków*<sup>1158</sup>.

Jak słusznie pisze powoływana już w pracy M. Jakimowicz, ... *poza wszelkimi wątpliwościami jest prawnonaturalne pochodzenie samej instytucji małżeństwa. Także i cele małżeństwa, wymienione w k. 1055 § 1, wypływają z prawa naturalnego, są więc związane na stałe z naturą małżeństwa. Sprawą nie rozstrzygniętą pozostaje jednak dalej rodzaj relacji zachodzących między miłością małżonków a zrodzeniem potomstwa. Obecnie ustawodawca nie podporządkowuje ich sobie, a w literaturze prawniczej*

---

<sup>1157</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, s. 120.

<sup>1158</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, s. 120.

przyjmuje się równorzędność tych celów. Nie naruszając chrześcijańskich norm moralnych oraz nauk teologicznych, można postawić następującą kwestię: czy może istnieć miłość między mężczyzną a kobietą, która z przyczyn czysto naturalnych nie zaowocuje potomstwem. Z takim przypadkiem mamy do czynienia przy niepłodności, a jednak małżeństwo takie w świetle prawa kanonicznego jest ważne. Podobnie jest w sytuacji, gdy jedna ze stron poddaje się zabiegowi sterylizacji jeszcze przed zawarciem małżeństwa. Zachodzi oczywiście zasadnicza różnica między niepłodnością czy sterylizacją a impotencją. W pierwszym przypadku mimo wszystko małżonkowie mogą realizować życie płciowe, w przypadku impotencji jest to już niemożliwe. W takiej sytuacji odpada jedno z uprawnień, które przysługuje małżonkom - prawo do współżycia seksualnego. Czy jednak to prawo jest tak ściśle związane z naturą małżeństwa, że niemożliwość jego realizacji powoduje nieważność umowy małżeńskiej? Nic nie wskazuje na to, aby tak było. W Kościele istnieje przecież małżeństwo Józefowe, które z natury swej wyklucza realizację prawa do współżycia małżeńskiego, a jednak w świetle prawa kanonicznego jest ono ważne<sup>1159</sup>.

Restytuując, w relacji prawo stanowione – prawo naturalne chodzi o ich zgodność, która rozumiana powinna być jako relacja nadrzędności iusnaturalizmu wobec prawa pozytywnego.

Natomiast w odniesieniu prawo naturalne a prawo kanoniczne, jak słusznie pisze R. Sobański, *problem zasadza się na zgodności prawa wspólnoty, będącej znakiem zbawienia z objawioną wolą Bożą dotyczącą tej wspólnoty*<sup>1160</sup>. Problem ten należy

---

<sup>1159</sup> M. Jakimowicz, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, s. 121. Zob. też T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, T. 3, s. 50-55. Także M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 43-57.

<sup>1160</sup> R. Sobański, *Prawo w prawie: prawo Boże i prawo ludzkie*, s. 271.

zatem rozpatrywać nie jako relację dwu systemów prawnych - naturalnego i pozytywnego, lecz jako kwestię *relacji tego, co od Boga, do tego, co od ludzi, w ramach jednego prawa*<sup>1161</sup>. I jak dalej pisze R. Sobański, ... *Mówi się wtedy o pozytywnym prawie Bożym, co znaczy, że uzasadnia się ono odniesieniem do objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Jest ono dla Kościoła prawem podstawowym, stanowi zasadnicze zręby jego konstytucji, zawiera to, z czego Kościół pod groźbą utraty własnej tożsamości nie może zrezygnować, z czego nie wolno mu wycofać się i czego nie jest władny zmienić*<sup>1162</sup>.

*Prawo kościelne pozostaje w komunikacji z różnymi kulturami prawnymi. W tej komunikacji nie może zagubić własnego proprium, lecz powinno je wyświetlić i wyakcentować. Właśnie to proprium jest owym novum, jakie prawo kościelne wnosi do kultury prawnej. Kościół jest obecny w świecie także poprzez swoje prawo. Przy tym – z jednej strony – baczy, by ono odpowiadało własnym antropologicznym i eklezjologicznym założeniom, a z drugiej korzysta w sposób zarazem chłonny i krytyczny z osiągnięć bieżącej kultury prawnej. Prawo kościelne, obecne zgodnie z zasadami ewangelizacji, może przysłużyć się „realizacji prawa w prawie”*<sup>1163</sup>.

Normy prawne tworzące Kodeks Prawa Kanonicznego świadczą o tym, że prawodawca kościelny czerpiąc z idei prawa naturalnego rozumie to prawo jako złączone z naturą rzeczy i jej aktualnym rozumieniem o czym zaświadczają choćby normy regulujące instytucję małżeństwa. Widzi też i rozumie działalność

---

<sup>1161</sup> R. Sobański, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, Prawo Kanoniczne 40 (1997) nr 1-2, s. 23 i nn.

<sup>1162</sup> R. Sobański, *Prawo w prawie: prawo Boże i prawo ludzkie*, s. 271.

<sup>1163</sup> Tamże, s. 273.

Kościół katolicki jako instytucji o charakterze Boskim, ale jednocześnie usytuowanym w istniejących, rzeczywistych strukturach życia ludzkiego, społecznego. Prawodawca kościelny tworząc więc normy kodeksowe i czerpiąc z idei prawa naturalnego, tworzy je również w zgodzie z podstawowymi założeniami antropologicznymi takimi jak choćby prawo do własności czy godziwego zarobku, a więc godziwego życia.

Prawodawca kościelny tworząc ramy dla działalności Kościoła katolickiego w świecie, w społeczeństwie, w postaci kodeksowej, nie mógł stanąć poza kryteriami jego zasad i z tej też racji także, a może nawet przede wszystkim, prawo naturalne stanowi przedmiot normy kanonicznej.

### **3. Wnioski**

Cechą charakterystyczną każdej cywilizacji wydaje się być afirmacja i respekt wobec prawa wiecznego, transcendentnego i partycypującego w nim prawa naturalnego. Takie podejście prowadzi bowiem do konstruktywnego budowania opartego na konsoli jaką stanowią oba systemy prawne. Przy tym trzeba pamiętać, iż prawo naturalne nie straciło nic z aktualności i to zarówno z punktu widzenia filozoficznego, jak i prawa kanonicznego. Prawodawca kościelny, szczególnie w zakresie instytucji małżeństwa, dwukrotnie zamieszcza normy z zakresu prawa naturalnego. Zaś szczególnie nacisk kładzie na przeszkody wynikające z tego prawa. O prawie naturalnym mówi się również w księdze V, poświęconej dobrom doczesnym Kościoła. Jest tak choćby w Kan. 1259 i 1299 §1. Już ten fakt świadczy, że idea prawa naturalnego występuje

w KPK 1983 r. i że zasady z niej wynikające zajmują żywotne miejsce wśród zasad obowiązujących w systemie prawa kanonicznego.

Trzeba też przypomnieć, iż normy kodeksowe zawierają w sobie również wartości moralne wypływające z prawa naturalnego, a to takie jak słuszność naturalna, wolność i równość. Pierwsza dzieli się na kanoniczną i naturalną swoją rację bytu czerpiąc ze sprawiedliwości Bożej. Wolność zaś, w obecnym prawodawstwie kościelnym odnosi się do dwu aspektów tego problemu: wolności religijnej i wolności sumienia (kan. 748 §2). Wolność religijna najszerzej ujęta jest w księdze trzeciej KPK 1983, gdzie ustawodawca kościelny, stawiając ten problem, podnosi go do rangi zagadnienia fundamentalnego. Nie można bowiem przymuszać do przyjęcia wiary katolickiej nie tylko osoby nieochrzczonej ale i ochrzczonego niekatolika i katolika ochrzczonego pozbawionego jednak wiary. Natomiast powoływany już kan. 748 §2 stanowi o prawach wiernych do wolności sumienia. W obecnym KPK 1983 odnajdujemy pogłębione rozumienie wolności sumienia.

Teza główna pracy więc prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych, w tym prawa kanonicznego, bodaj najwyraźniej rysuje się na tle instytucji małżeństwa. Ona bowiem, jak podkreślano wcześniej, w swych najistotniejszych elementach, wpływa z prawa naturalnego.

## Zakończenie

Odpowiedź na podstawowe w dziejach prawa i filozofii prawa pytanie o to co jest źródłem norm prawnych – wynikające z woli postanowienie ustawodawcy czy naturalny porządek rzeczy – stanowiło konsolę dla tezy niniejszej rozprawy - *Prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych*.

Zamierzeniem autora było więc wykazanie, że podstawy współczesnej europejskiej kultury legislacyjnej sięgają korzeniami prawnymi biblijnymi, klasycznej starożytności, średniowiecza i świata chrześcijańskiego, gdzie stawiano tezę o działaniach człowieka zgodnych z wyższym, wiecznym prawem, to jest prawem naturalnym, do którego powrót, zdaniem autora, jest kausalny.

Przede wszystkim więc została udzielona odpowiedź na pytanie o istnienie prawa uniwersalnego, obowiązującego wszystkich ludzi i wszystkie społeczności. W odpowiedzi napisano, iż to Bóg stwarzając człowieka ekwipował go w podstawowy zmysł moralny który zezwala mu na odróżnienie dobra od zła jednocześnie pozwalając kierować się godziwymi zasadami postępowania. W ten sposób Bóg zapisał w sercu każdego człowieka podstawowe prawo, określane mianem prawa naturalnego. Jednocześnie też zawarł szczególne przymierze, Przymierze z Narodem Wybranym przekazując mu normy prawne rozumiane jako pouczenia i wskazania dotyczące właściwego postępowania etycznego (moralnego) i organizacji życia społecznego, będące pierwotnymi normami

prawa naturalnego. Pouczenia te utrwalone zostały w Starym Testamencie, a to w jego części pierwszej - Pięcioksięgu. Normy te, zaś szczególnie dekalogowe, jak choćby *Nie zabijaj!*, *Nie kradnij!*, *Nie składaj fałszywego świadectwa!*, stały się pranormami dla współczesnych systemów prawnych, które dziś zawierają w swych postanowieniach kodeksowych tak samo sformułowane formy zakazów i sankcji.

Na przeszkodzie takiemu rozumowaniu stanęła pozytywistyczna koncepcja prawa postrzegająca prawo jako dzieło człowieka, a co za tym idzie rozumiejąca, że ma ono treść obiektywną co oznacza, że w procesie stosowania prawa ustala ją ten, który ją stosuje (prawnik). Nadto prawo zdaniem pozytywistów może być moralnie słuszne i zwykle takie jest, zaś gdy za takie nie jest uznane, nie przestaje być prawem. Zgodnie zaś z najnowszymi koncepcjami prawo naturalne straciło charakter prawa, a jedyny walor, jaki mu pozostawał, to wymiar etyczny. Uznano więc, że celem moralności staje się osiągnięcie pokoju wewnętrznego, zaś celem prawa – pokój zewnętrzny rozumiany tu jako ogólnoludzki.

Wobec tych dwu poglądów na istotę prawa i tworzenia norm prawnych, pojawiło się pytanie o wartości jakimi powinien kierować się prawodawca i czy w ogóle jakiegokolwiek powinien uwzględniać w procesie tworzenia prawa? Jest to pytanie o tyle znaczące, iż odpowiedź na nie będzie kolejną odpowiedzią potwierdzającą prymat norm prawa naturalnego nad prawem stanowionym (pozytywnym). Dlatego też autor przyjmuje w rozprawie, iż osoba ludzka jako podmiot prawa winna podlegać takim normom prawnym, które z natury są do niego dostosowane. I to właśnie filozofia prawa ma stanowić konsolę dla prawodawcy państwowego w tym zakresie. Słusznie bowiem się wydaje, iż normy prawa stanowio-

nego są o wiele uboższe w tym zakresie niż normy prawnonaturalne. Pierwsze bowiem przyjmują prawo jako byt pozbawiony jakichkolwiek pytań o godność człowieka. Prawo stanowione więc charakteryzuje się *brakiem odniesienia w normach prawnych do wewnętrznych wartości, mających zarazem podstawę w ludzkiej egzystencji. Godność człowieka jest prawem naturalnym, które otrzymuje wraz ze swoją naturą, więc należy je uznać za nienaruszalne dobro samo w sobie, bez pytań czy normy prawne go nie łamią bądź o to, jakimi wartościami się kierują*<sup>1164</sup>. Porządek prawny oparty i tworzony powinien być na bazie absolutnego, przejrzystego o niezmiennej wartości porządku. Rozumienie zaś pozytywistyczne prawa, wyznające, że słuszne jest to, co ustanowione, jest błędem.

Zaproponowane w rozprawie zarówno rozwiązania jak i prowadzące do nich wnioski z całą pewnością nie wyczerpują tematu rozprawy. Autor ma świadomość, iż są one jedynie przyczynkiem do badań na istotą norm prawa naturalnego jako fundamentu współczesnych systemów prawnych. Rozprawa stanowi więc jedynie jedną z opcji przybliżenia tak ważkiego problemu jakim jest prymat prawa naturalnego.

Temat zaś, jak się słusznie wydaje, skłania do podjęcia próby dalszych przedmiotowych badań i pozwoli mieć nadzieję na renesans tej problematyki w przyszłości. Jest to bowiem problem trudny i na pewno mający znaczenie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Relacja między prawem naturalnym a prawem pozytywnym ma znaczenie zasadnicze, gdyż dotyczy samej istoty prawa, jego hierarchii, założeń i celów. Sprowadza się więc do pro-

---

<sup>1164</sup> Z. Grocholewski, *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996, s. 17.

blemu występowania dualizmu prawa, co przekłada się na zapytanie o nadrzędność i podrzędność jednego systemu prawnego wobec drugiego czy też równorzędności ich obu.

## **Bibliografia**

### **Źródła**

- Biblia Tysiąclecia, Wydanie piąte*, Poznań 2007.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum, 1984.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. z roku 1997 Nr 78, poz. 483).
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae, O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, 25 lipca 1968 r.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny* (Dz. U. z dnia 18 maja 1964 r. z późn. zm.).
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 czerwca 1934 r. *Kodeks Handlowy* (Dz. U. z 1934 roku, Nr 57, poz. 502)
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1933 r. *Kodeks zobowiązań* (Dz.U. 1933 nr 82 poz. 598).
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* otwarty do podpisania w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. stanowiący załącznik do Dz. U. 1977, Nr 38, poz. 167.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., (Dz. U. 1993, Nr 61, poz. 284 ze późn. zm.).
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* (Dz.U. 1964 Nr 9 poz. 59).
- Paweł VI, Konstytucja *Gaudium et spes, Radość i nadzieja*, 7 grudnia 1965.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris, Pokój na ziemi*, 11 kwietnia 1963.

Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum, Rzeczy nowe*, 15 maja 1891.

## Literatura

**Alex R.**, *W obronie niepozytywistycznej koncepcji prawa*, Państwo i Prawo 1993, z. 11-12.

**Alexandrowicz P.**, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego* w: <http://www.cejsh.icm.edu.pl>, 10 kwietnia 2016.

**Andrzejewski T.**, *Nauka Ptah-Hotepa*, Przegląd Orientalistyczny 4(16), 1955.

**Andrzejewski T.**, *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958.

**Andrzejuk A.**, *Etyka w ujęciu J. M. Bocheńskiego*, 2006, nr 1.

**Andrzejuk I.**, *Etyka a filozofia moralna. Problem podobieństw i różnic w filozoficznym ujęciu moralności pomiędzy Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu*, Kwartalnik Filozoficzny, Tom XXXVIII, 2010, z. 4.

**Arystoteles**, *Etyka Nikomachejska*.

**Arystoteles**, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz w: *Dzieła wszystkie*, T. I, Warszawa 2003.

**Arystoteles**, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, I, 13 w: H. Podbielski, *Dzieła wszystkie*, T. 6, Warszawa 2001.

**Augustyn**, *Przeciw Faustusowi*, XXII, 27, tłum. J. Sulowski, J. Gliściński, Warszawa 1991.

**Bajda J.**, *Prawa człowieka. Między prawem i bezprawiem*, Studia nad Rodziną, 2010, 14 nr 1-2 (26-27).

**Bajda J.**, *Spór o prawo naturalne w encyklice Humanae vitae*, Studia nad Rodziną, 15-1/2(28-29).

**Banaszak B.**, *Konstytucyjna regulacja małżeństwa a prawo do zawarcia małżeństwa w: Realizacja i ochrona konstytucyjnych wolności i praw jednostki w polskim porządku prawnym*, red. M. Jabłoński, Wrocław 2014.

**Banaszak B.**, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 2012.

**Banaszak M.**, Historia Kościoła Katolickiego, T. I, Starożytność, Warszawa 1987.

**Bartoszewicz D.**, Hurycka geneza wybranych instytucji społecznych Starego Testamentu, *Warszawskie Studia Teologiczne XV/2002*.

**Bastianel S., di Pinto L.**, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994.

**Bednarski F. W.**, Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja, *Roczniki Filozoficzne* 29 (1981) z. 2.

**Białas-Zielińska K.**, Koncepcje pozytywizmu prawniczego i iusnaturalizmu w ujęciu Gustava Radbrucha, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010.

**Biesaga T.**, Norma moralności, w: [www:ptta.pl](http://www.ptta.pl), 11 marca 2016.

**Biesaga T.**, Sumienie, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, T. 9, Lublin 2008.

**Bobrzyński M.**, Kazania Sejmowe Skargi, Kraków 1876, s. 19–20 w: G. Maroń, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, *Ius Novum* 2/2012.

**Boecjusz**, Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychemowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego, rozdz. III (w:) *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001.

**Bojarski W.**, *Invocatio Dei* w starożytnych zbiorach prawa, w: *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie. Materiały z konferencji zorganizowanej 16–17 maja 1997 r. w Lublinie*, red. A. Dębiński i M. Kuryłowicz, Lublin 1998.

**Borysiak W.**, Komentarz do art. 1, w: J. Wierciński, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2014.

**Bratkowski S.**, Prehistoria poczucia sprawiedliwości. Greckie początki „ius”, *Ius et Lex* nr 1/2002.

**Chojnicka K.**, Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych, w: <http://www.wpia.uj.edu.pl>, 7 maja 2016.

**Chrześcijańska doktryna społeczna. Stenogram z wykładów prof. Czesława Strzeszewskiego**, *Roczniki Nauk Społecznych*, Tom 4(40), numer 1, 2012.

**Copleston F.**, Historia filozofii, T. III, Od Augustyna do Szkota. Warszawa 2000.

**Copleston F.**, *Historia filozofii*, T. 3, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2004.

**Cycero**, *O prawach*, I, 4-5, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.

**Czajkowski J.**, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983.

**Czuma I.**, *Sprawiedliwość w dziedzinie skarbowej. Przesłanki ogólne*, w: *O moralne podstawy ustroju. Wybór pism Ignacego Czumy (1891–1963)*, red. K. Ostaszewski, J. Szczot, Lublin 2007.

**Dardziński P, Longchamp's de Berier F., Szczucki K.** red. *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011.

**Dąbrowski E.**, *Palestyna*, *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. 2, Poznań 1959.

**de Auxerre W.**, *Summa aurea*, w: <http://www.bibliotekacyfrowa.pl>, 4 maja 2016.

**de Vaux R.**, *Instytucje Starego Testamentu. Tom I i II*, Pallotinum 2004.

**Dębiński A.**, *Ecclesia vivit lege romana. Znaczenie prawa rzymskiego dla rozwoju prawa Kościoła łacińskiego w: Starożytne kodyfikacje prawa*, red. A. Dębiński, Lublin 2000.

**Dębiński A.**, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008.

**Dobrzycki W.**, *Historia stosunków międzynarodowych w czasach nowożytnych (1815–1990/91)*, w: *Stosunki międzynarodowe – geneza, struktura, dynamika*, red. E. Halizak, R. Kuźniar, Warszawa 2006.

**Dodd C. H.**, *Prawo Chrystusa w: Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, Kraków 1969.

**Domagała P.**, *Granice interpretacji prawa do zawarcia małżeństwa w art. 12 EKPC – Schalk i Kopf przeciw Austrii (Wyrok ETPC z 24.06.2010 r.) w: Europejska Konwencja Praw Człowieka i jej system kontrolny – perspektywa systemowa i orzecznicza* red. M. Balcerzak, T. Jasudowicz, J. Kapalańska-Pręgowska, Toruń 2011.

**Domański L.**, *Instytucje kodeksu zobowiązań*, Warszawa 1936.

**Drapiewski D.**, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, *Perspectiva*, Legnickis.e Studia Teologiczno-Historyczne, Rok IV, 2005 r., Nr 2.

- Duda S.**, *Prawo w etosie Starego i Nowego Testamentu, Etyka* 1966 r., nr 29.
- Dyrda I.**, *Podstawowe cechy nauki angielskiego prawa administracyjnego*, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 2000/272.
- Działocha K.**, *Komentarz do art. 87 Konstytucji w: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. R. Garlicki, Warszawa 1999.
- Działocha K.**, *Konstytucyjna koncepcja prawa i jego źródeł w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Księga XX-lecia orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, red. M. Zubik, Warszawa 2006.
- Dzierżoń G.**, *Wymogi obiektywne oraz subiektywne dotyczące wspólnoty wprowadzającej zwyczaj prawny, ujęte w kan. 25 KPK*, *Prawo Kanoniczne* 55 (2012) nr 2.
- Dziewicka M.**, *Zwyczaj w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, *Kościół i Prawo* 4 (17) 2015, nr 2.
- Ehrlich L.**, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954.
- Estreicher S.**, *Wykłady z historii ustroju państwa i prawa na zachodzie Europy*, Kraków 2000.
- Fuller L. L.**, *Moralność prawa*, Warszawa 1978.
- Gajda P. M.**, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000.
- Galarowicz J.**, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej*, Lublin 1998.
- Giaro T.**, *Kilka żywotów prawa rzymskiego zakończonych jego kodyfikacją w: Prawo rzymskie a kultura prawna Europy*, red. A. Dębiński i M. Jońca, Lublin 2008.
- Gilson E.**, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson E.**, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, wyd. II, Warszawa 1998.
- Gizbert-Studnicki T., Grabowski A.**, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: I. Bogucka, Z. Tobor, *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, Kraków 2003.
- Gogacz M.**, *Tomizm egzystencjonalny na tle odmian tomizmu*, w: <http://www.tomizm.pl>, 19 kwietnia 2016.

- Goodman M.**, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiwicz, Warszawa 2007.
- Góralczyk W.**, *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2001.
- Górski G., Salmonowicz S.**, *Historia ustrojów państw*, Warszawa 2001.
- Górski J.**, *Rola i zasięg zwyczajów w świetle kodeksu morskiego*, *Technika i Gospodarka Morska* 1964, nr 1.
- Granat W.**, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- Grocholewski Z.**, *Refleksje na temat prawa. Prawo naturalne. Filozofia prawa*. Kraków 2009.
- Grzybowski J.**, *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, XVI/2003.
- Guz T.**, *Filozofia i międzynarodowy kontekst prawa polskiego* w: <http://www.ksiegarnia.beck.pl>, 24 września 2016.
- Helios J., Jedlecka W.**, *Legitymizacja pozytywistyczna czy prawnomaturalna prawa europejskiego – zarys problemu w: Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarkek i Ł. Machaj, Wrocław 2010.
- Hemperek P., Góralski W.**, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., T. I, cz. 1, Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1995.
- Hergesel T.**, *Przymierze*, w: *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005.
- Hervada J.**, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Hobbes T.**, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, 1,16.
- Jabłońska-Bonca J.**, *Podstawy prawa dla ekonomistów*, Warszawa 2000.
- Jabłoński A.**, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, *Roczniki Nauk Społecznych*, Tom 4(40), numer 1 – 2012.
- Jabłoński P.**, *Polskie spory o rolę filozofii w teorii prawa*, Wrocław 2014.
- Jakimowicz M.**, *Prawo natury jako źródło prawa kanonicznego w Kodeksie Jana Pawła II*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 29 (1996).

- Jakubowski J., Tomaszewski M., Tynel A., Wiśniewski A. W.**, *Zarys międzynarodowego prawa handlowego*, Warszawa 1983.
- Jan Paweł II**, *Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary*, 6 lutego 2004, nr 5, AAS 96 (2004), w: *L'Osservatore Romano*, wyd. pol. 2002, nr 4.
- Jan Paweł II**, *Komentarz do Ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2012.
- Jan Paweł II**, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2004.
- Jaruzelska I.**, *Dwanaście plemion Izraela. Biblia a historia*, RBL 53,3-4 (2000).
- Jasudowicz T.**, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995.
- Jedynak S.**, *Z nauk moralnych Starożytnego Egiptu*, *Etyka*, z. 8, 1971.
- Jędrzejewski S.**, *Moralne implikacje przymierza*, *Seminare*, T. 29, 2011.
- Jędrzejewski S.**, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 40 (1997) 1-2.
- Kamiński M., Pańko G., Śniegocki R.**, *Historia. Średniowiecze. Podręcznik dla I klasy liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum. Część 2. Kształcenie w zakresie podstawowym i rozszerzonym*, Warszawa 2006.
- Kant I.**, *Prolegomena*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1960.
- Kant I.**, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- Kant I.**, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001.
- Karsznicki K.**, *Główne kultury prawne na świecie*, *Studia Iuridica Toruniensia*, Tom XV.
- Kelly J. M.**, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. M. Słoniowski, Kraków 2006.
- Kik M.**, *Leona Petrażyckiego filozofia prawa*, *Czasopismo filozoficzne*, nr 1, wrzesień 2006.
- Klima J.**, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957.
- Kojkoł J.**, *Immanuel Kant w Polsce – wybrane problemy recepcji przełomu XIX i XX wieku*, *Studia z historii filozofii*, 1(6)2015.
- Kojs P.**, *Od praw natury do prawa naturalnego. Subiektywna refleksja nad hierarchią praw* w: <http://adapton.blog.pl>, 17 września 2016.

- Kolańczyk K.**, *Prawo rzymskie*, Wyd. 5 zmienione, Warszawa 2007.
- Kołodziejczak W.**, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, *Studenckie Zeszyty Naukowe*, Zeszyt 26, rok XVIII, 2015.
- Kondziela J.**, *Prawo naturalne jako podstawa społeczności międzynarodowej*, w: *Roczniki filozoficzne*, T. XVII, z. 2 – 1970.
- Koral J.**, *Chrześcijańska wizja człowieka*, Warszawa 2001.
- Koranyi K.**, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1961, T. I.
- Kornacka K.**, *Teoria prawa naturalnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama: „Ratio et voluntas”*, *Studia Philosophiae Christianae* 43/1, 2007.
- Korzonek J., Rosenblüth I.**, *Kodeks zobowiązań. Komentarz*, Kraków 1936, T. I.
- Koszałko M.**, *Indywidualność a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunska Szkota*, *Filo-Sofija* Nr 23 (2013/4).
- Koszałko M.**, *Rozważania Franciszka Suáreza nad zakresem działania mocy absolutnej Boga w odniesieniu do prawa naturalnego*, *Filo-Sifija* 17(2012/2).
- Kowalczyk S.**, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalski G. M.**, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych w Polsce (XVI-XVIII w.)*, Kraków 2013.
- Koziński M. H.**, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, *Gdańskie Studia Prawnicze*, Tom XXXII, 2014.
- Krapiec M. A.**, *Decyzja bytem moralnym*, *Roczniki Filozoficzne* 31 (1983) z. 2.
- Krapiec M. A.**, *O obiektywne podstawy moralności*, *Roczniki Filozoficzne* 32 (1984) z. 2.
- Krzymuski E.**, *Wykład prawa karnego*, Kraków 1911, s. 144, w: T. Bojarski, *Kilka uwag o związku norm prawnokarnych z normami moralnymi*, *Prawo. Księga Pamiątkowa dedykowana Profesorowi Romanowi A. Tokarczykowi*, pod red. Z. Władka, Lublin 2013.
- Kunderowicz C.**, *Najstarsze prawa świata*, Łódź 1990.

- Kupiszewski H.**, *Prawo rzymskie a współczesność*, Warszawa 1988.
- Kuratow M.**, *Starożytny Egipt i jego prawodawstwo*, Warszawa 1981.
- Kuriański M.**, *Wkład krakowskiej szkoły w rozwój prawa międzynarodowego w XV wieku, Perspectiva*, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok XIV 2015 nr 1 (26).
- Kuryłowicz M.**, *Prawa Antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006.
- Laepfle A.**, *Od egzegezy do katechezy, T. 2. Nowy Testament*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
- Lang M.**, *Historyczny rozwój prawnej ochrony życia ludzkiego od czasów najdawniejszych po współczesność*, w: <http://www.kpsw.edu.pl>, 25 marca 2016.
- Langkammer H.**, *Słownik biblijny*, Katowice 1989.
- Lemański J.**, *Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament, Księga Wyjścia, Tom II*, Lublin 2005.
- Leon – Dufour X.**, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań - Warszawa 1973.
- Lesiński B.**, *Prawo babilońskie*, w: red. J. Wiewiorowski, *Historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Poznań 2002.
- Lewandowski J.**, *Teoria czterech źródeł. Fakt naukowy czy domysł*, w: <http://www.lewandowski.apologetyka.info>, 15 września 2015.
- Lic J.**, *Znaczenie zwyczaju handlowego dla prawa prywatnego (uwagi do projektu nowego kodeksu cywilnego)*, w: *Instytucje prawa handlowego w przyszłym kodeksie cywilnym*, pod red. T. Mróz, M. Stec, Warszawa 2012.
- Locke J.**, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Longchamps de Bérier F.**, *Wobec dekodyfikacji: tradycja romanistyczna i prawo kanoniczne*, w: *Studia Historycznoprawne. Tom poświęcony pamięci prof. Edwarda Szymoszka*, red. A. Konieczny, Wrocław 2008.
- Longchamps de Bérier F.**, *O źródłach prawa administracyjnego (problemy poznawcze)*, w: W. Jaśkiewicz, *Studia z zakresu prawa administracyjnego. Ku czci Prof. dra Mariana Zimmermanna*, Warszawa – Poznań 1973.

- LongchampsF.**, *Współczesne problemy podstawowych pojęć prawa administracyjnego*, *Państwo i Prawo*, 1966, nr 6.
- Ludwin F.**, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, Tom LXVI – 2014-Zeszyt 2.
- Lyons D.**, *Osąd moralny a teoria prawa*, tłum. M. Kaduczak, *Ius et Lex*, Rozprawy, nr 1/2002, Warszawa 200.
- Łach S.**, *Księga Wyjścia*, Poznań 1974.
- Łazowski A., Zawidzka A.**, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2008.
- Łączkowski W.**, *Prawo i moralność*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, T. IX, Poznań 2000.
- Łękowski R.**, *Encyklopedia naukowa PWN*, Warszawa 1982.
- Łokucijewski K.**, *Common law w: Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2007.
- Łopatka A.**, *Konwencja praw dziecka*, *Państwo i Prawo*, z. 3.
- Łuszczńska M.**, *Filozofia prawa: w poszukiwaniu tożsamości*, *Studia Iuridica Lublinensia*, 2011.
- Łuszczńska M.**, *Prawo natury a prawo stanowione – dwa antagonistyczne ujęcia filozofii prawa*, *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, Vol. LII/LIII, Sectio G, Lublin 2005-2006.
- Maciejewski M.**, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010.
- Makarewicz J.**, *Wstęp do filozofii prawa karnego. W oparciu o podstawy historyczno-rozwojowe*, red. A. Grześkowiak, Lublin 2009.
- Małecki Z.**, *Izrael ludem jedynego Boga*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44,2 (2011).
- Maritain J.**, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Maritain J.**, *Humanizm integralny. Zagadnienia duchowe i doczesne nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960.
- Maritain J.**, *Prawo naturalne i prawo moralne*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Maritain J.**, *The Person and the Common Good*, Charles Scribner's Sons, New York 1947, s. 20 w: M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.

**Maritain J.**, *Trzej reformatorzy, Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1939.

**Maroń G.**, *Filozofia prawa ks. Piotra Skargi*, *Ius Novum* 2/2012.

**Martyniak Cz.**, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu* w: Cz. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2006.

**Maryniarczyk A.**, *Dekalog a prawo naturalne*, w: *Człowiek w kulturze*, 1994, nr 3.

**Mazon P., Chantraine P., Collart P., Langumier R.**, *Les Belles Lettres*, Paris 1938, t. III, s. 168 w: A. Kijewska, *Beocjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: <http://www.kul.pl>, dnia 27 lipca 2016.

**Mazurek F. J.**, *Miejsce fundamentalnej normy moralności i norm moralnych jako reguł w dziedzinie gospodarczej*, *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, Uniwersytet Rzeszowski, 2006, z. nr 8.

**Mazurek F.**, *Alfreda Verdrossa i Jacquesa Maritaina koncepcja dynamiczna prawa naturalnego i praw człowieka*, Lublin 1999.

**Mazurek F.**, *J. Maritaina koncepcja praw człowieka* w: *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Lublin 1992.

**Moralność chrześcijańska i jej normy**, w: <http://www.vatican.va>, 14 marca 2016.

**Morawiec E.**, *Jacques Maritain*, w: *Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu*, <http://www.ptta.pl>, dnia 22 lipca 2016.

**Morawski L.**, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999.

**Motyka K.**, *Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim* w: A. Dębiński, *Prawo. Kultura. Uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, red. A. Dębiński, Lublin 1999.

**Muszyński H.**, *Istota etosu biblijnego*, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej*, Nr 29, 1978.

**Nagórny J.**, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989.

**Napiwodzki P., Mrozek M.** (tłum.), *Międzynarodowa Komisja Teologiczna, W poszukiwaniu etyki uniwersalnej – nowe spojrzenie na prawo naturalne*, publikowane jako dodatek do *Forum Prawniczego* 2011, Nr 2 (4).

- Nawrocka A.**, *Szczęście a prawo w filozofii M.T. Cyncerona*, *Studia Philosophiae Christianae*, ATK, 30(1994)1.
- Nowicki M. A.**, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2013.
- Olszewski H., Zmierczak M.**, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1994.
- Oniszczyk J.**, *Koncepcje prawa*, Warszawa 2004.
- Orygenes**, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 3.6, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Palla A. J.**, *Hetyci zapomniane imperium*, w: <http://www.portalcel.pl> 24 grudnia 2015.
- Palecki K.**, *Prawoznawstwo – zarys wykładu. Prawo w porządku społecznym*, Warszawa 2003.
- Paweł VI**, *Encyklika Humanae Vitae*, nr 4.
- Pawluk T.**, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, T. 1., Olsztyn 1985.
- Pazdan M.**, *Prawo prywatne międzynarodowe*, Warszawa 2012.
- Peretiatkowicz A.**, *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949.
- Peretiatkowicz A.**, *Wstęp do nauk prawnych*, Poznań 1946.
- Peretiatkowicz A.**, *Zagadnienie stosunku sędziego do ustawy na terenie niemieckim*, *Gazeta Sądowa Warszawska* 1912, nr 19-21, s. 284-285 w: F. Ludwin, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, *Filozofia prawa Antoniego Peretiatkowicza*, *Czasopismo Prawno-Historyczne*, Tom LXVI – 2014-Zeszyt 2.
- Peschke K. H.**, *Ewolucja człowieka i prawa naturalnego*, *Forum Teologiczne* 9/2008.
- Peter M.**, *Prawodawstwo Starego Testamentu*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 4 (1983).
- Petler M.**, *Dzieje Izraela*, Poznań 1996.
- Petrażycki L.**, *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, T. 2, Warszawa 1960.
- Petrecka B., Pietrzyk U., Stecko J.**, *Spór o prawo naturalne – koncepcja personalistyczna i biologizacyjna*, *Humanities and Social Sciences* 2014, vol. XIX, 21 (4/2014).
- Piechowiak M.**, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, *Przegląd Sejmowy* 5 (94) 2009.

- Piechowiak M.**, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Piluś H.**, *Filozofia neotomizmu polskiego*, Mazowieckie Studia Humanistyczne, Nr 2, 1997.
- Płotka M.**, *Od prawa natury do praw człowieka – teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, Edukacja Filozoficzna, vol. 54 2012.
- Potrzeszcz J.**, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, Roczniki Nauk Prawnych, Tom XX, nr 2 – 2010.
- Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów**, red. A. Przyborowska-Klimcza, Lublin 2001.
- Pytanie o specyfikę etyki biblijnej (moralności objawionej)**, w: [www.prorok.edu.pl](http://www.prorok.edu.pl), 14 marca 2016.
- R. Sobański**, *Kultura prawna Europy*, Studia Europejskie nr 3 (7), 1998.
- Rau Z.**, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, w: *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, pod red. M. Zmierczak, Nr 160, Poznań 2006.
- Rebeta J.**, *Komentarz Pawła z Worczyna do Etyki Nikomachejskiej*, Wrocław 1970.
- Sadowski M.**, *Personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina jako fundament koncepcji godności człowieka w: Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek i Ł. Machaj, Wrocław 2010.
- Safjan M.**, *Refleksje o roli zwyczaju w: Prawo prywatne czasu przemian. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Stanisławowi Sołtysińskiemu*, red. Aurelia Nowicka, Poznań 2005.
- Safjan M.**, *Zwyczaj jako źródło prawa prywatnego*, w: *System prawa prywatnego. Prawo cywilne część ogólna* red. M. Safjan, T. 1, Warszawa 2011.
- Schweitzer A.**, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer, Myśli i ludzie*, 1976.
- Serwin B.**, *Zmiany w katalogu źródeł prawa RP po akcesji Polski do Unii Europejskiej*, Administracja, Teoria, Dydaktyka, Praktyka 3/2012.

**Smyczyński T.**, *Pojęcie i status osobowy dziecka w świetle konwencji praw dziecka i prawa polskiego*, *Państwo i Prawo* 1991, nr 4.

**Smyczyński T.**, *Zagadnienia wprowadzające*, w: *System Prawa Prywatnego*, T. XI, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, red. T. Smyczyński, Warszawa 2009.

**Sobański R.**, *Komentarz do kan. 25 KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T 1. Poznań 2003.

**Sobański R.**, *Kultura prawna Europy*, *Studia Europejskie* 3/1998.

**Sobański R.**, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, *Prawo Kanoniczne* 40 (1997) nr 1-2.

**Sobański R.**, *Prawo w prawie: prawo Boże i prawo ludzkie*, *Teologia Polityczna* 2/2004-2005.

**Sobański R.**, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992.

**Sobkowiak J. A.**, *Sakramentalny charakter małżeństwa* w: <http://www.teologia.uksw.edu.pl>, 15 lipca 2016.

**Sofokles**, *Antygona*, w: *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1989, tłum. K. Morawski.

**Sofokles**, *Król Edyp*, tłum. M. Brożek, Wrocław 1973.

**Sokołowski T.**, *Opinia w sprawie konstytucyjności ustawy z dnia 4 lutego 2011 r. – Prawo prywatne międzynarodowe* (druk senacki 1111), w: *Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji. Opinie prawne o ustawy z dnia 4 lutego 2011 r. – Prawo prywatne międzynarodowe* (druk senacki 1111), *Opinie i Ekspertyzy*, luty 2011.

**Sójka-Zielińska K.**, *Historia prawa*, Warszawa 2006.

**Srokosz J.**, *Koncepcja prawa Władysława Leopolda Jaworskiego* w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury – tradycje sporu i jego współczesne interpretacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010.

**Steinmeier F. W.**, *Przyszłość Europy w naszych rękach*, w: *Rzeczpospolita*, 23 marca 2007.

**Stelmachowski A.**, *Wstęp do teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1969.

**Stelmachowski A.**, *Zarys teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1998.

**Stemach J., Brożek B., Załuski W.**, *Niepozytywistyczne koncepcje prawa*, w: *Dziesięć wykładów o ekonomii prawa*, Warszawa-Kraków 2007.

**Stępień M.**, *Kodeks Hammurabiego. Edycja komputerowa*, w: <http://www.zrodla.historyczne.prv.pl>, 17 grudnia 2015.

**Struve H.**, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, z. 1, *Wiadomości przygotowawcze*, Warszawa 1900 r., s. 9 w: K. Kuźmich, *Immanuel Kant jako inspirator polskiej teorii i filozofii prawa w latach 1918-1950*, Białystok 2009.

**Strzeszewski Cz.**, *Prawo naturalne jako podstawa etyki społecznej*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 1971/2.

**Studnicki F.**, *Różnice między zwyczajem a prawem zwyczajowym*, w: A. Kojder, E. Łojko, W. Staśkiewicz, A. Turska, *Elementy Socjologii Prawa. Tom 5 Prawo zwyczajowe*. Warszawa 2003.

**Styczeń E.**, *Etyka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu w: <http://www.ptta.pl>, 3 marca 2016.

**Subera I.**, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977.

**Szadok-Bratuń A.**, *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia* w: *Orbis Linguarum*, Vol. 42, red. E. Białek, K. Lisowska, J. Pacholski, Dresden - Wrocław 2015.

**Szadok-Bratuń A.**, *Z dziejów teorii prawa natury w Polsce (1918-1939)*, Wrocław 2015.

**Szczepański W.**, *Na Synaju*, Kraków 1908.

**Szostek A.**, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, *Roczniki Filozoficzne* 32 (1984), z. 2.

**Szpak J.**, *Wpływ prawa natury i prawa pozytywnego na common law i civil law* w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010.

**Szyszkowska M.**, *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972.

**Szyszkowska M.**, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1993.

**Szyszkowska M.**, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.

- Szyszkowska M.**, *Niezbędność filozofii oraz filozofii prawa w kształceniu prawników*, w: A. Turska, *Humanizacja zawodów prawniczych a nauczanie akademickie*, Warszawa 2002.
- Szyszkowska M.**, *W sprawie uprawiania filozofii prawa*, *Życie i myśli* 1969, nr 9.
- Ślipko T.**, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.
- Ślipko T.**, *Zarys etyki ogólnej*, Wydanie V, Kraków 2009.
- Świderkówna A.**, *Prawie wszystko o Biblii*, Warszawa 2002.
- Świeżawski S.**, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T. VI: *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Tanenbaum M.**, *Instytucja zadatku w polskim prawie cywilnym*, Warszawa 2008.
- Tatarkiewicz W.**, *Historia filozofii*, T. 3, Warszawa 1990.
- Tarwacka A.**, *O sprawiedliwości i prawie: 1 tytuł 1 księgi Digestów: tekst-tłumaczenie-komentarz*, *Zeszyty Prawnicze* 3/2, 2003.
- Tischner J.**, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011.
- Tomasz z Akwinu**, *Suma Teologiczna*, T. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch, w: [www.katedra.uksw.edu.pl](http://www.katedra.uksw.edu.pl), 2 kwietnia 2016.
- Tronina A.**, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, T. 35, z. 1, Kraków 2001.
- Tronina A.**, *Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament. Księga Kapłańska. Tom III*, Lublin 2005.
- Trzeciński K.**, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe jako źródła prawa prywatnego*, *Rejent*, rok 8 nr 3 (83), marzec 1998.
- Turek J.**, *Zasada wspólnego dobra a demokracja. Prezentacja i próba analizy stanowiska J. Maritaina*, *Etyka w życiu gospodarczym*, 2008, vol. 11 nr 1.
- Tymiński R.**, *Wybrane zagadnienia medycznoprawne. Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu* 2008, Nr 3-4.
- Tyszkiewicz L.**, *Teorie człowieka i społeczeństwa a polityka prawa w: Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, red. B. Czech, Katowice 1992.
- Uruszczak W.**, *Historia państwa i prawa polskiego*, T. 1: 966–1795, Warszawa 2010.

- Uruszczak W.**, *Tradycja w historii prawa*, Zagadnienia Naukoznawstwa 3 (153), 2002.
- Vetulani A.**, *Z badań nad prawem rzymskim w Dekrecie Gracjana*, w: *Czasopismo prawnicze*, 1936, nr 30.
- von Jhering R.**, *Cel w prawie* T. 1-2, wyd. 1877-1883, w: M. H. Koziński, *Kontrowersje dotyczące zwyczajów portowych w praktyce polskiej*, Gdańskie Studia Prawnicze.
- von Rad G.**, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Warylewski J.**, *Biblijne prawo karne*, Gdańskie Studia Prawnicze, T. XV, Gdańsk 2006.
- Warylewski J.**, *Biblijne prawo karne*, Gdańskie Studia Prawnicze, T. XV, Gdańsk 2006.
- Wąsik W.**, *Historia filozofii polskiej*, T. I, Warszawa 1958.
- Wciorka L.**, *J. Maritain koncepcja życia społecznego*, w: *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu: myśl filozoficzno - teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Lublin 1992.
- Wiatrowski P.**, *Prawo – zagadnienia podstawowe*, Kraków 1999.
- Wielgus S.**, *Ius gentium (ius inter gentes)* w: *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu* <http://www.ptta.pl> 14 września 2016.
- Wojciechowski M.**, *Jedność etyki Starego i Nowego Testamentu*, w: <http://www.opoka.org.pl>, 22 lutego 2016.
- Wojtyła K.**, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991.
- Wojtyła K.**, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K.**, *Osobowa struktura samostanowienia. Referat na międzynarodowy Kongres św. Tomasza*, Rzym - Neapol, 17/24 kwietnia 1974, *Roczniki Filozoficzne* T. 29, 1981, z. 2.
- Wojtyśzyn R.**, *Szkoła prawa natury - od Hugona Grocjusza do Johna Locke'a* w: <http://www.europeana.eu>, 14 maja 2016.
- Wójcik M.**, *Rodowód ojcostwa*, *Studia nad rodziną*, 3(1999) nr 2(5)
- Wójtowicz R.**, *Filozofia prawa – przedmiot, funkcje i znaczenie społeczno-kulturowe*, *Człowiek i społeczeństwo*, XXXIX, 2015.
- Wójtowicz R.**, *Znaczenie prawa naturalnego o zmiennej treści. Wybrane zagadnienia*, *Przegląd Religioznawczy*, 2010, nr 4 (238).

- Wroczyński K.**, *O podstawie pozytywistycznej w filozofii prawa w: U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994.
- Wroczyński K., Stępień K.**, *O wybranych problemach filozofii prawa, Człowiek w kulturze* 8/1997.
- Wronkowska S., Ziemiński Z.**, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001.
- Wróbel M.**, *Prawo zwyczajowe w krajach systemu prawa stanowiącego w Europie – wybrane przykłady relacji z prawem oficjalnym, Profilaktyka społeczna i resocjalizacja*, 2013/22, Warszawa 2013.
- Wysocka M.**, *Personalizm, Studia nad Rodziną*, 2006, 10 nr 1-2 (18-19).
- Zabłocka J.**, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław 1987.
- Zabłocki J.**, *Rzymskie korzenie prawa kanonicznego*, (w:) *Ars boni et aequi: księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński i H. Pietrzak, Warszawa 2010.
- Zawiszewski E.**, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001.
- Zieleniewski J.**, *Ogólne towarowe zwyczaje w obrocie międzynarodowym*, Warszawa 1964.
- Ziemiński Z.**, *Logiczne podstawy prawoznawstwa. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1966.
- Ziemiński Z.**, *Swoisty sposób rozprawiania o moralności i prawie*, *Etyka*, nr 17/1979.
- Znamierowski Cz.**, *Przedmowa*, w: B. Malinowski, *Prawo, zwyczaj, zbrodnia w społeczności dzikich*, Warszawa 2001.
- Zoll A.**, *Opinia prawna w sprawie oceny konstrukcji i skutków prawnych projektu zmiany art. 30 i 38 Konstytucji RP w: Konstytucyjna formuła ochrony życia*, Warszawa 2007.