Antoni Szwed

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej
ORCID: 0000-0002-8255-3308
DOI: 10.24987/20838972.20.2

U źródeł prawa naturalnego – uwag kilka

Od zamierzchłej starożytności wiadomo, że nie da się zorganizować społeczeństwa bez prawa stanowionego, zwanego także prawem pozytywnym. Ludzie zazwyczaj godzą się na poddawanie swojego działania takim prawom. Stanowi je suweren: w przeszłości panujący nad daną społecznością książę, król, cesarz, we współczesnych demokracjach twórcą prawa pozytywnego są parlamenty, ciała ustawodawcze, złożone z wybranych przedstawicieli suwerena, czyli obywateli danego narodu (społeczeństwa). Współczesne parlamenty narodowe i ponadnarodowe (np. Parlament Europejski) tworzą coraz więcej ustaw, które regulują różne dziedziny publicznej aktywności obywateli. Takie regulacje w coraz większym stopniu ograniczają wolność pojedynczych ludzi oraz różnych zorganizowanych grup społecznych. W większości przypadków (nie we wszystkich) jest to przyjmowane ze zrozumieniem, wszak ludzie na ogół zdają sobie sprawę z tego, jakie zagrożenie dla życia społecznego pociąga za sobą anarchia, która byłaby skutkiem braku prawnych uregulowań określonych dziedzin życia. Ale z drugiej strony – czy relatywizacja ważności prawa stanowionego również nie prowadzi do anarchii, choć w dłuższej perspektywie czasowej?

Swego czasu Leo Strauss (1899–1973)[1] zauważył, że w Niemczech pojęcia „prawo naturalne" i „natura ludzka" stały się całkowicie niezrozumiałe. Odrzucając pojęcie prawa naturalnego – powoływał się przy tym na filozofa Ernsta Troeltscha (1865–1923) – niemiecka myśl „wytworzyła zmysł historyczny", co ostatecznie doprowadziło do nieograniczonego

1 Amerykański filozof polityki, urodzony w Niemczech, w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej. W 1921 r. obronił pracę doktorską napisaną pod kierunkiem Ernsta Cassirera. Później słuchał wykładów Husserla, Heideggera, Rosenzweiga, Benjamina i Arendt. W 1932 r., tuż przed objęciem władzy przez Hitlera, wyjechał do USA, gdzie przebywał do końca życia.

relatywizmu[2]. Strauss konkludował: „To, co dość dokładnie charakteryzowało niemiecką myśl dwadzieścia siedem lat temu[3], mogłoby, ogólnie rzecz biorąc, odnosić się obecnie do myśli zachodniej”[4]. Dlatego Strauss postulował powrót do prawa naturalnego, gdyż w jego rozumieniu jest ono równie potrzebne dziś, jak było ważne i potrzebne przez całe wieki i tysiąclecia. Bo jeśli się je odrzuca, to wtedy wszelkim prawom pozytywnym, stanowionym przez ustawodawców krajowych, przypisuje się najwyższy priorytet, którego one nie powinny mieć. Gdyż z tego powodu w tych państwach nie istnieje żadne wyższe prawo, które mogłoby te pierwsze osądzić, zwłaszcza wtedy gdy są postrzegane jako niesprawiedliwe. Ideały legislacyjne różnych krajów i cywilizacji stawiane są na tym samym poziomie, jako jednakowo uprawnione i usprawiedliwione. To relatywizuje również zasady etyczne stojące u podstaw takiej legislacji. Dlatego, jeśli zasady etyczne i prawne „nie mają innego uzasadnienia, oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie. Współczesne odrzucenie prawa naturalnego prowadzi do nihilizmu, co więcej jest identyczne z nihilizmem”[5].

Zrozumiałe są więc słowa włoskiego filozofa Giorgio Del Vecchio, który definiował prawo następująco: „Prawo to obiektywna koordynacja możliwych działań między wieloma podmiotami, zgodnie z zasadą etyczną, która je określa, wykluczając przeszkody”[6]. Dzięki regulacjom prawnym konkretne jednostki mogą działać bez przeszkód, w sposób wolny w takim zakresie, w jakim w danej sytuacji pozwala na to prawo. Chodzi tu oczywiście o wolność zewnętrzną. Nie jest to tylko określenie negatywne, gdyż regulacje prawne pozytywnie pozwalają jednostkom ze sobą współpracować i harmonizować swoje działania dla jakiegoś wspólnego dobra.

Niemniej jednak łatwo sobie wyobrazić, że takie regulacje prawne, usuwając przeszkody, mogą zaprowadzać porządek w społeczeństwie również w taki sposób, że słabsze grupy zostaną poddane interesom i potrzebom grup silniejszych. W historii powszechnej znajdujemy dość przykładów na to, jak było tworzone prawo przez tych, którzy posiadali władzę. Regulacje prawne związane z odpowiednimi sankcjami karnymi stawały się źródłem opresji dla całych warstw społecznych, które nie

2 Ernst Troeltsch o naturalnym prawie i ludzkości w: O. Gierke, *Natural Law and te Teory of Society*, przeł. E. Barker, Cambridge 1934, s. 202–222.

3 Strauss pisał te słowa w 1952 r.

4 L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 9.

5 Tamże, s. 10, 12.

6 G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Mediolan 1965, s. 230.

miały udziału w sprawowaniu władzy. By takie legislacyjne nadużycia ograniczyć (ich całkowita eliminacja nie wydaje się możliwa w żadnym ustroju), prawo stanowione winno być ufundowane (choćby częściowo) na takiej etyce normatywnej, która posiada nierelatywne źródła. Te ostatnie nie mogą być rezultatem jakiegoś kompromisu społecznego, ugody czy umowy, lecz winny wyrastać z rzeczywistości człowieka jako człowieka. Czym więc miałyby być owe źródła? Jak je uchwycić? Jak je opisać? Wypada się nad tym zastanowić.

Wspomniany Del Vecchio mówi o zasadzie etycznej, która jest obecna w definicji prawa stanowionego. Jeśli prawo to nie ma charakteru absolutnego, to może ono być dowolnie wiele razy zmieniane, modyfikowane przez taką czy inną większość ustawodawczą. Obecność zasady etycznej musi więc ograniczać jego relatywność. Jeśli ustawodawcy nie mają (lub nie chcą mieć) świadomości jej konieczności, to można słusznie uważać, że prawo przez nich stanowione służy jedynie interesom tych, których owa ustawodawcza większość reprezentuje. Wtedy istnieje realne zagrożenie, że takie prawo daje przywileje jednym grupom interesu kosztem innych. By tak nie było, musi ono mieć twardy rdzeń, ową zasadę etyczną, która jest oparta na doświadczeniu sprawiedliwości. Z tego podstawowego doświadczenia dostępnego wszystkim ludziom wyrasta lepiej lub gorzej zwerbalizowane kryterium sprawiedliwości. Mówi się więc o równości wobec prawa wszystkich obywateli, co jest zgodne z powszechnym żądaniem, aby ono nikogo nie faworyzowało, nie stwarzało przywilejów dla jakichś wybranych grup zawodowych, klas i warstw: społecznych, finansowych, gospodarczych czy politycznych. Prawo stanowione ma być równe dla wszystkich i być jednakowo egzekwowane przez organa wykonawcze w państwie. Przyjmowane ustawy z definicji winny być sprawiedliwe dla wszystkich obywateli w jednakowym stopniu[7]. By to było możliwe, przyjmowane ustawy, regulacje prawne muszą być oparte na głębszym rozumieniu prawa, które ma bezpośredni związek z wyżej określoną (wstępnie) sprawiedliwością. Ten związek został już dostrzeżony w starożytności przez prawnika rzymskiego Ulpiana (ok. 170–228). Według niego łacińska nazwa prawa (*ius*) wywodzi się z nazwy „sprawiedliwość" (*iustitia*). *Nomen iuris est a iustitia derivatum*[8]. W podobnym duchu wypowiada się żyjący kilkaset lat później św. Izydor z Sewilli (560–636), który wręcz utożsamia prawo z tym, co sprawie-

7 Wyjątek stanowi takie czy inne ograniczenie praw obywatelskich wynikające z wyroków sądowych.

8 Ulpianus, *Institutiones*, I, 1, Lipsk 1840. Łac. – nazwa prawa pochodzi ze sprawiedliwości.

dliwe. *Ius autem est dictum, quia iustum est*[9]. Podobnego utożsamienia dokonuje św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), który stwierdza wprost: *ius sive iustum*[10]. Tym, co sprawiedliwe (*iustum*)[11], jest coś równego (*quoddam aequale*), a zarazem jest pewnym środkiem (*quoddam medium*)[12] pomiędzy skrajnościami.

Rozważając sens określeń „prawo", „sprawiedliwość", „to, co sprawiedliwe (*iustitia, iustum*), możemy zauważyć, że mamy tu do czynienia z subiektywnym (odpodmiotowym) sensem prawa i z sensem obiektywnym (odprzedmiotowym). Innymi słowy, chodzi o doświadczenie sprawiedliwości, które ma lub może posiadać każda jednostka, oraz o obiektywnie zdefiniowane pojęcie sprawiedliwości. W pierwszym przypadku mówi się często o poczuciu sprawiedliwości. Wyraża się ono w tym, że działania o charakterze moralnym dotyczące nas, a także innych osób, z łatwością potrafimy oceniać jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, słuszne lub niesłuszne. Wiemy, kiedy nas ktoś w jakiś sposób krzywdzi, coś nam zabiera, o coś uszczupla itd. Potrafimy to także dostrzec u innych. Doświadczamy poczucia sprawiedliwości niezależnie od tego, czy posiadamy dobrze zdefiniowane pojęcie sprawiedliwości, czy nie. Innymi słowy, poczucie sprawiedliwości funkcjonuje w nas niezależnie od tego, jaką posiadamy wiedzę etyczną w zakresie problematyki sprawiedliwości.

Subiektywny aspekt prawa naturalnego

W sensie subiektywnym sprawiedliwość to trwała dyspozycja do dokonywania sprawiedliwych czynów, lecz także do dokonywania ich etycznej oceny. Wiedział o tym św. Augustyn (354–430), analizując rzecz w traktacie *O Trójcy Świętej*. Pod słowem „sprawiedliwość" rozumiał on pewną wrodzoną zdolność, która, jako jedna z „niezmiennych reguł" (*regulae immutabiles*), pozostawała jakby na „dnie" ludzkiej duszy. Sprawiedliwość to wrodzone pojęcie (*notitia*), ale takie, które jest pozbawione treści, jest czystą formą[13]. Można ją nazwać jednym z wewnętrznych kryteriów działania i oceny tego działania. W wymienionym traktacie

9 Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, V, 3, PL LXXXII, 199, Paryż 2012. Łac. – mówi się zaś, że jest to prawo, ponieważ jest sprawiedliwe.

10 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 57, a. 2, 3, 4, Rzym 1953. Łac. – prawo czyli to, co sprawiedliwe.

11 Sprawiedliwe, słuszne, właściwe, odpowiednie, stosowne, trafne, uzasadnione, usprawiedliwione.

12 Tomasz, *In V Ethic.*, lect. 4, n. 933, Rzym 1969.

13 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, PL 42, Paryż.

Augustyn szczegółowo analizuje te wrodzone formy, które są do odkrycia w całożyciowym procesie poznawania samego siebie.

Święty Augustyn nie był pierwszym filozofem, który zajął się tym problemem. Wyprzedzili go starożytni Rzymianie, a wśród nich filozof łączący poglądy stoickie z akademickim sceptycyzmem – Marek Tuliusz Cycero (103–43 przed Chr.). Zauważył on, że prawo natury (*ius naturale*) nie jest rezultatem ludzkich mniemań czy wyobrażeń, lecz jest „pewną wrodzoną siłą" (*quaedam vis innata*), która ujawnia się – jak on to określił – pod postacią potrzeb religijnych, życzliwości, prawdy, ale także chęci doświadczania szacunku oraz potrzeby odwetu. Abstrahując od tego „spisu" dosyć przypadkowo wybranych zasad prawa naturalnego, trzeba podkreślić, że Cycero zwraca uwagę na istotną kwestię. Owo subiektywne *ius* to nie jakieś głęboko ukryte prawdy, biernie zalegające nieświadomość, lecz pewne wrodzone siły, które w świadomości dają o sobie znać. Co więcej, Cycero idzie krok dalej i odróżnia subiektywne *ius* od obiektywnego *lex*. To ostatnie prawo to wyrażone w słowach, zobiektywizowane w umyśle zasady odpowiadające owym wrodzonym siłom. Te ostatnie Cycero przywołuje z pomocą kilku metafor. Pisze o „świetle naturalnym" (*lumen naturale*), „świetle natury" (*lumen naturae*), „głosie prawdy" (*vox veritatis*) czy cnotach, których „iskierki" (*scintillae, igniculi*) możemy zaobserwować już u dzieci[14].

Subiektywne *ius*, przełożone na obiektywne zasady prawa pisanego, są już intersubiektywnie ważne dla innych jednostek, dla całych ludzkich społeczeństw, które winny je zachowywać[15]. Dlatego u Cycerona *ius naturale* poprzedza *lex naturalis* w tym sensie, że to pierwsze jest pierwotne w stosunku do drugiego. *Ius naturale* to wewnętrzne doświadczenie prawa naturalnego, które dla jednostki jawi się jako „najwyższy rozum" (*ratio summa*), który przynależy ludzkiej naturze. Nawiasem mówiąc, ta myśl pojawiła się już u Platona, choć w nieco innej formie. Autor *Praw* używa tutaj określenia *orthos logos* (*ορθος λόγος*)[16], które w wersji polskiej oddaje się często jako „prawy rozum". Ten rozum (*ratio*) jest słuszny, prawy, gdyż przenika całą duchową naturę człowieka. Pierwotnie nie jest to jakaś racjonalna koncepcja, teoria, system, lecz pewna wrodzona

14 Marcus Tulius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, III, 1, 2; Lipsk 1850; *De Finibus bonorum et malorum*, V, 15, 43; V, 21, 59, Cambridge 1876.

15 Marcus Tulius Cicero, *De Inventione*, II, 53–54, Monachium 1853; *Una continemur omnes et eadem lege naturae* (Wszyscy podlegamy jednemu i temu samemu prawu natury).

16 Platon, *Prawa*, II, 659 D, przeł. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017; w wersji łacińskiej oddaje się je wyrażeniem *recta ratio*.

rozumność, która ujawnia się w doświadczeniu wewnętrznym i zarazem warunkuje tożsamość jednostki.

W traktacie *O Prawach* Cycerona czytamy: „Prawo jest najwyższym rozumem zakorzenionym w naturze (*insita in natura*), które rozkazuje to, co należy czynić i zakazuje uczynków przeciwnych”[17]. A skoro to prawo jest wrodzone, to nie jest ono wytworem pracy ludzkiego umysłu. Człowiek je odkrywa w sobie jako coś już potencjalnie istniejącego. Pierwotnym źródłem tego najwyższego prawa zakorzenionego w ludzkiej naturze jest według Cycerona „prawo boskie” (*lex divina*)[18]. Cycero pisze o tym, inspirując się myślą stoicką. Wyczuwa bowiem, że *ius naturale* musi mieć podstawę w *lex divina*, musi mieć umocowanie w czymś, co przekracza ludzkie siły i umysł człowieka. Zatem *summa ratio insita in natura* w jakiś sposób emanuje z *mens divina*, z boskiego umysłu[19].

Skoro tak, to *ius naturale* jest podstawą dla *ius gentium*, czyli dla prawa narodów, gdyż za jednym i drugim prawem stoi *lex divina*. *Ratio*[20], czyli pewna racjonalna, a zarazem etyczna[21] zasada tkwi w naturze każdego człowieka jako element wspólny wszystkim ludziom. Stąd możliwe jest istnienie prawa naturalnego wspólnego dla wszystkich narodów, które z kolei stanowi do pewnego stopnia podstawę prawa pozytywnego (narodowego, państwowego) jako *ius civile*. Tak o tym związku między *ius gentium* a *ius civile* pisał nieco później prawnik rzymski Ulpian w swoich *Institutiones*[22]:

> Prawo państwowe różni się od prawa narodów, ponieważ wszystkie ludy, które rządzą się prawami i obyczajami, wykorzystują częściowo swoje własne [prawo], częściowo wspólne dla wszystkich ludzi. Albowiem to, co każdy lud sam sobie prawem ustanowił, jest własnością

17 Marcus Tulius Cicero, *De Legibus*, I, 6, 18–20 Cambridge 2014; *Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*.

18 Marcus Tulius Cicero, *De Officiis*, III, 5, 23 Londyn 1961; *Atque hoc multo magis exigit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana*.

19 R. Pizzorni, *Il diritto naturale*, Bolonia 2000, s. 42; oczywiście, Cycero pojmuje bóstwo na sposób stoicki, jako swoistą materialną Pneumę, która przenika cały kosmos, a także samego człowieka.

20 Łacińskie *ratio* ma bardzo wiele znaczeń. Może znaczyć: rozum, zgodność z rozumem, rozumowanie, racja, przyczyna, zasada, powód, wyjaśnienie, stosunek, proporcja, motyw, system, wiedza, nauka itd.

21 Korzystając z bardziej współczesnych określeń (np. proweniencji kantowskiej), możemy tu mówić o rozumie praktycznym, funkcjonującym jako źródło norm w obszarze etyki.

22 *Institutiones* Ulpiana to jedno z najważniejszych opracowań prawa rzymskiego (początek III wieku), które później stanowi istotną część Kodeksu prawa cywilnego cesarza Justyniana (482–565).

> jego państwa, i zwie się prawem państwowym [...]; to zaś, co wszystkie ludy ustanowiły pośród siebie prawem rozumu, u wszystkich na równi jest przestrzegane, i zwie się prawem narodów[23].

Podsumowując, można powiedzieć, że u Cycerona za przekładem tego, co subiektywne, na to, co obiektywne, stoi istotna przesłanka, jaką jest pewne racjonalne jądro tkwiące w ludzkiej naturze. Jeśli subiektywnie pojęta sprawiedliwość jest tak ściśle związana z subiektywnie przeżywanym prawem jako *ius*, to to, co jest przeżywane jako sprawiedliwe, słuszne, odpowiednie, właściwe, jest zarazem doświadczane jako prawdziwe, dobre, a więc jako pożądane, upragnione, chciane. Stąd *ius naturale* jako prawo subiektywne – jak słusznie zauważa Pizzorni – jest ludzką zdolnością (*ius-facultas*)[24] o charakterze moralnym. To zespół wymagań moralnych (nie – fizycznych), dzięki którym osoba ludzka może czegoś się domagać, żądać, posiadać coś lub coś czynić, nie będąc krępowana przez innych[25]. Z pomocą wyżej wymienionych metafor Cycero przybliża czytelnikowi przejawiającą się w wewnętrznym doświadczeniu racjonalną naturę człowieka, w której zawierają się zalążki fundamentalnych prawd o charakterze moralnym. Są to pewne idee moralne, które rzymski filozof nazywa również „małymi pojęciami" (*parvae notitiae*)[26]. O tych zalążkach prawd o charakterze praktycznym, które są indywidualnymi uzdolnieniami do nabywania cnót, pierwotnie wiedza nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest dana w doświadczeniu wewnętrznym. Podsumowując, można rzec za Cyceronem, że i „początek sprawiedliwości (*iustitia*) również zostaje wyprowadzony z natury"[27]. Zatem doświadczenie sprawiedliwości jest źródłowym doświadczeniem racjonalności moralnej, normującej ludzkie czyny, postępowania i zachowania. Bo zdaniem rzymskiego filozofa byłoby „najgłupszą rzeczą" uważać, że to, co sprawiedliwe, ma swoje podłoże w tym, co ustaliło się

23 *Ius autem civil a iure gentium distinguitur: quod omnes populi, qui legibus, et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque ius civile [...]. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium* (Ulpianus, *Institutiones*, I, II, 1 i 2, Lipsk 1840).

24 *Facultas* – zdolność, sprawność, możność, uprawnienie.

25 R. Pizzorni, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense, Rzym 1982, s. 23.

26 Marcus Tulius Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 21, 59, Cambridge 1876.

27 Marcus Tulius Cicero, *De Inventione*, dz. cyt., II, 22, Monachium 1853.

w obyczajach, prawach ludu i ludzkich instytucjach[28]. Z tego wynika, że każde prawo stanowione (pozytywne), które jest przeciwne ludzkiej naturze, nie jest żadnym prawem, gdyż jest niezakotwiczone w tej źródłowej racjonalności. Zatem żadne prawo stanowione nie powinno istnieć, jeśli jest niesprawiedliwe i przez to nieracjonalne w sensie pierwotnej racjonalności. Jeśli takie jest, to jest automatycznie sprzeczne z wrodzonym człowiekowi *ius naturale*, dlatego nie zobowiązuje w sumieniu i nie może ono wymagać dla siebie posłuchu. Co więcej, z powyższych racji niesprawiedliwe prawo stanowione winno być odrzucone jako niemoralne, a przez to niezobowiązujące.

Obiektywny aspekt prawa naturalnego

Dlaczego Cycero odróżnia *ius* od *lex*? Pozornie odpowiedź jest prosta: ludzkie doświadczenie *ius*, które nie ma stałej obecności u wszystkich i w jednym czasie, należało uogólnić i przede wszystkim zwerbalizować. Ogólnie obowiązujące prawo *lex* musiało wszak przyjąć formę słowną, aby władca (suweren) mógł go zakomunikować wszystkim poddanym i być przez nich dobrze rozumiany. Chodziło o wprowadzenie do życia społecznego zasad obiektywnej sprawiedliwości. Czy jednak nie rodzi się podejrzenie, że prawo naturalne (*ius*) niedoświadczane przez wszystkich nie zostało narzucone wszystkim? Czy nie stało się ono jeszcze jednym rodzajem prawa stanowionego? Cycero wprawdzie powoływał się na coś obiektywnego, na *ratio summa insita in natura*, ale nie był w stanie pokazać, że rzeczywiście tkwi w naturze ludzkiej jakaś racjonalna zasada. Rozumował, że skoro prawo *ius* jest wrodzone, to musi ono zakładać istnienie jakiegoś „prawa boskiego" (*lex divina*). Nie był jednak w stanie o źródle tego prawa nic konkretnego powiedzieć. Stoickie bóstwo jako materialna Pneuma było czymś słabo określonym.

Intuicje Cycerona nabierają bardziej konkretnych kształtów u św. Augustyna (354–430), który jako chrześcijanin swoją refleksję filozoficzną opiera na nowym źródle poznania. Jest nim Boskie Objawienie zawarte w księgach Starego i Nowego Testamentu. Jedną z ważnych przesłanek Augustyn czerpie z Księgi Rodzaju. Jest to przesłanka religijna, wynikająca z Objawienia, ale Augustyn stara się jej nadać wymiar metafizyczny. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). Ten obraz Boży (*imago Dei*) został odciśnięty w ludzkim umyśle, w sferze duchowej, w racjonalnej sferze człowieka. Dzięki temu podobieństwu obrazu do pierwowzoru „sam umysł przyzywa światło

28 Marek Tuliusz Cycero, *De Legibus*, I, 10, 28–30; także I, 15, 42–43, 16, 43–45, Cambridge 2014.

i prawdę Boga”[29]. W traktacie *O Trójcy Świętej* św. Augustyn przedstawia to w sposób plastyczny, pisząc, że Bóg wycisnął w duszy człowieka swój obraz podobnie, jak sygnet odciska w ciepłym wosku swoją formę, która „i na wosk przechodzi, i pierścienia nie opuszcza”[30]. Biskup Hippony wyciąga wniosek, że bezpośrednie odbicie podobieństwa Bożego w umyśle czyniło z ludzkiej duszy substancję bardzo zbliżoną do substancji Boskiej[31]. To ścisłe podobieństwo istniało jednak przed grzechem pierworodnym. Wtedy Pierwsi Ludzie nosili w sobie doskonały obraz Boga. Była to rzeczywistość duchowa, charakteryzująca się również wolnością, rozumnością i nieśmiertelnością duszy. Po grzechu pierworodnym te własności nie zanikły zupełnie, wbrew temu, co później będzie głosił Luter (1483–1546). Według św. Augustyna (także w dogmatyce katolickiej) po tym grzechu zostały jedynie osłabione i do pewnego stopnia zostały jakby „uśpione”, jednak „dusza ludzka nigdy nie przestała być rozumna i intelektualna”[32]. Także po grzechu pierworodnym nie przestała być rozumna, choć jej rozumność uległa osłabieniu. Zatem prawo Boże (*lex Dei*) odciśnięte w duszy (dokładniej: w *imago Dei*) nie mogło ulec całkowitemu zniszczeniu przez niesprawiedliwość (*iniustitia*) wywołaną przez grzech[33]. Augustyn przyznaje, że człowiek „utracił swoją sprawiedliwość i świętość prawdy”, zaś „obraz Boży został w człowieku zniekształcony i pozbawiony blasku” (*deformis et decolor*). Jednak nie na tyle, by dzięki Bożej łasce nie mógł być „odzyskany”, a następnie „poprawiony i odnowiony”[34]. To zniekształcenie przez grzech może zostać naprawione, a dusza doprowadzona do pierwotnego stanu poprzez działanie łaski[35]. Obraz Boży w człowieku jest elementem wrodzonym

29 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos. In Psalmum* PL 42, 6, 5, Paryż; *Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei.*

30 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 15, 21, PL, Paryż (wydanie polskie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań, Warszawa, Lublin 1963, s. 401).

31 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 145, 4; *(Anima) vicina est substantiae Dei*, PL 36, Paryż, rok wydania.

32 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, PL 41, Paryż.

33 Św. Augustyn, *De spiritu et littera*, XXVIII, 48, PL 44, Paryż.

34 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 16, 22, PL 42, Paryż, rok wydania, *Sed peccando, iustitiam et sanctitatem veritatis amisit; propter quod haec imago deformis et decolor facta est: hanc recipit, cum reformatur et renovatur* (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej…*, s. 401).

35 E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 293; por. także *De Trinitate*, XIV, 8, 11, PL 42, Paryż; *Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam, atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo*

(*insitus*), który nie ulega zniszczeniu[36]. Stanowi on istotny element natury człowieka.

Święty Augustyn, Doktor Kościoła katolickiego, wpływ na ludzkie dobre czyny widzi przede wszystkim w działaniu Boskiej łaski, która nie unieważnia prawa naturalnego. Dobre czyny wypływają nie tylko z posłuszeństwa wobec prawa, ale przede wszystkim możliwe są dzięki łasce. Łaska wzmacnia to, co byłoby trudne do wykonania z pomocą samego prawa. Niemniej jednak także poganie kierują się w swoim życiu prawem naturalnym, które mają zapisane w swoim sercu[37]. Na pytanie „Skąd ono się wzięło w sercach pogan?" Augustyn odpowiada: „Któż bowiem zapisał w sercach ludzi prawo naturalne, jak nie Bóg?"[38]. Jak się o tym przekonać, że tak jest? W *Komentarzach do Psalmów* św. Augustyn wskazuje na fakt, że prawo pisane (*lex scripta*), jako odpowiednik *ius naturale*, jest dla tych, którzy twierdzą, że nie znajdują go w swoim sercu. Ale prawo *lex* jest jedynie przypomnieniem i powtórzeniem tego, co każdy może odnaleźć w swoim wewnętrznym doświadczeniu. Grzesznik jednak porzucił swoje serce, stał się wobec niego uciekinierem (*fugitivus*). Dlatego prawo pisane apeluje jakby do niego: „powróć do swojego serca". Temu powrotowi służą pytania, które grzesznik winien sobie zadać, szczerze siebie zapytać, czy zgodziłby się na to, aby ktoś uwiódł mu żonę. Nie zgodziłby się, gdyż sam z siebie wie, że cudzołóstwo jest złe, także zabójstwo jest złe, kradzież czy pożądanie cudzej własności są złem. Takich czynów z pewnością nie chce i nimi się brzydzi. Wie doskonale, że nie należy innym czynić tego, czego samemu od nich nie chciałoby się doznawać. Sam z siebie uznaje prawdziwość zasady „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe"[39]. Augustyn zalicza przykazania Dekalogu do *ius naturale*. Znane zakazy – nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij – nie zostały po raz pierwszy ogłoszone w Pięcioksięgu Mojżesza, lecz są pierwotnie wrodzonymi skłonnościami moralnymi, które człowiek odkrywa w swoim ducho-

quippe ipso imago eius est, quo capax est, eiusque particeps esse potest (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*..., s. 390).

36 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, PL 42, Paryż; *Sed ea est invenienda in anima hominis id est rationali sive intellectuali imago Creatoris, quae immortaliter immortaliti eius est insita* (Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*..., s. 384).

37 Św. Augustyn, *De spiritu et littera*, XXVI, 46, PL 44, Paryż.

38 Św. Augustyn, *De sermone Domini in monte*, II, IX, 32, PL 34, Paryż; *Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*

39 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos. In Psalmum 57*, I, 1, PL 36, Paryż.

wym wnętrzu. Ich poznanie jest jednocześnie poznaniem tego, co sprawiedliwe (*iustum*)[40].

Osłabiona po grzechu pierworodnym natura ludzka jest dobra. A jest dobra, bo pochodzi od najwyższego Dobra, czyli od Boga[41]. Lecz cóż to znaczy, że natura jest dobra? Z definicji leksykalnej słowa „natura"[42] wynika, że chodzi o taki desygnat, który bardziej istnieje *in potentia* niż *in actu*. To coś, co ma się dopiero urodzić, powstać, coś, co jeszcze jest w zarodku, co się jeszcze nie rozwinęło, istniejąc zasadniczo *in potentia*. Natura to coś, co ma się rozwijać w określonym kierunku, ma ona bowiem od samego początku charakter teleologiczny. Jest zorientowana na Boga, który jest dla niej przyczyną sprawczą i celową. Natura jest dobra, bo Bóg, Najwyższe Dobro, nadał jej istnienie i ją ukształtował. Pojęcie natury można pojmować w znaczeniu szerszym i węższym. W znaczeniu szerszym to te byty, które nie zostały wytworzone przez ludzką działalność. W znaczeniu węższym, w odniesieniu do człowieka, natura jest zasadą rozwoju (rodzenia) ludzkiego bytu zarówno w wymiarze fizycznym (biologicznym), jak i duchowym (umysłowym). Tu chodzi głównie o ten ostatni aspekt rozwoju bytu ludzkiego.

Bóg jako Najwyższe Dobro jest ostatecznym celem człowieka[43]. Jest On zarazem Stwórcą wszystkich bytów skończonych, które podlegają ustalonemu przez Boga porządkowi naturalnemu (*ordo naturalis*). Najwyższego Dobra człowiek nie może osiągnąć bez zachowania porządku przez Niego ustanowionego[44]. Bóg chce, aby ten porządek był zachowywany i nie był przez ludzką działalność zakłócany. Jest on bowiem odbiciem prawa wiecznego. Wyrazem porządku naturalnego jest hierarchia bytów naturalnych i dóbr ściśle z nimi związanych[45]. Porządek ten polega na właściwym rozmieszczeniu (jakby na swoich miejscach) bytów równych i różnych względem siebie[46]. Oczywiście porządek ów dotyczy

40 Św. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, PL 42, Paryż.

41 Św. Augustyn, *De natura boni*, I, 1, PL 42, Paryż; *Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo*.

42 „Natura" pochodzi od łac. czasownika *nascor* – rodzić się, mieć początek, pochodzić od czegoś.

43 Św. Augustyn, *De civitate Dei* 8, 8 (CV 40, 1, 366), PL 41, Paryż.

44 Św. Augustyn, *De ordine* 1, 9, 27 (CV 63, 139), PL 32, Paryż; *Ordo est, quem si renuerimus in vita, perducet ad Deum…*

45 Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; *Ut igitur breviter aeterno legis rationem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sunt ordinatissima.*

46 Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1, PL 41, Paryż; *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuiqua loca tribuens dispositio.*

wszystkich bytów ożywionych i nieożywionych. W odniesieniu do człowieka zachowanie porządku naturalnego polega na tym, że człowiek nie powinien wybierać dobra niższego kosztem dobra wyższego, nie może preferować dóbr związanych z ciałem kosztem dobra duszy[47]. Dusza rozumna ma rozróżniać, oceniać i wybierać, podporządkowując byty (dobra) mniejsze bytom (dobrom) większym, ciała bytom duchowym, niższe wyższym, byty podległe czasowi bytom wiecznym[48]. Swoim prawem wiecznym Bóg nakazuje zachowanie porządku naturalnego bytów (i dóbr), gdyż to prawo jest „wolą Boga". Ta wola, czyli prawo wieczne, nakazuje zachowanie porządku naturalnego i zakazuje go zakłócać[49]. Każde zakłócenie tego porządku przez człowieka jest zachowaniem moralnie złym. Każdy ludzki grzech jest takim pogwałceniem naturalnego porządku[50]. Jest próbą budowania jakiegoś własnego, nowego porządku, który w rozumieniu Augustyna jest lokalnym zaburzeniem, nie jest ono w stanie naruszyć całego Boskiego porządku świata[51]. Co prawda czyny ludzkie nie podlegają w sposób konieczny Boskiemu porządkowi, człowiek może go w sposób wolny przyjąć lub odrzucić, jednak powinien przestrzegać tego porządku w swoim życiu po to, by stawać się istotą moralnie dobrą[52]. W tym sensie prawo państwowe (stanowione) powinno być odbiciem prawa natury[53].

Porządek naturalny określany prawem natury jest zarówno porządkiem kosmicznym, dotyczącym bytów pozaludzkich, jak i porządkiem etycznym, który dotyczy wyłącznie człowieka. Jak zostało powiedziane, prawo wieczne jest przyczyną (racją) istnienia bytów naturalnych i porządku naturalnego, który zachodzi między nimi. Także w człowieku, który posiada obraz Boży w swoim duchu, jest obecne prawo naturalne jako skutek działania prawa wiecznego. To ostatnie ma charakter prak-

47 Św. Augustyn, *De moribus ecclesiae cath.* 1, 3, 5 – 1, 5, 7, PL 32, Paryż.

48 *Epistolae* 140, 2, 4 (CV 44, 3, 157), PL 33, Paryż; *Ita bene in his agit anima rationalis, si ordinem et distinguendo, eligendo, pendendo subdat minora maiori, corpora spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis. Prawo wieczne to […] lex […] per quam mali miseram, boni beatam vitam mereantur.*

49 Św. Augustyn, *Contra Faustum Man.* 22, 27 (CV 25, 621), PL 42, Paryż; *Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

50 Św. Augustyn, *Contra Faustum Manicheum*, XXII, 27, PL 42, Paryż.

51 Św. Augustyn, *De ordine*, IV, 12, PL 41, Paryż.

52 Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 57, 1, PL 36, Paryż.

53 *Sermo de Script.* 81, 2 (ML 38, 500), PL 36, Paryż; *Manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum, unde illa descripta est quae populo data est*; *De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; *In illa temporali nihil esse istum atque legitimum, quod non ex hac aeterna homines sibi derivarint*.

tyczny i jest przyczyną istnienia tego pierwszego[54]. Oczywiście prawo wieczne inaczej odsłania się w ludziach jako bytach rozumnych i świadomych siebie, a inaczej w nierozumnych zwierzętach i roślinach, które podlegają temu prawu, choć nie są go świadome. Mówiąc językiem Immanuela Kanta (1724–1804), nie mają one przedstawienia prawa. Prawu wiecznemu podlega porządek etyczny – to, co grzesznik czyni w sposób niesprawiedliwy, znajduje sprawiedliwą odpłatę w sferze kar. Niesprawiedliwy czyn znajduje słuszną odpłatę, którą sprawiedliwie określa prawo[55]. Prawu wiecznemu podlega również porządek kosmiczny (metafizyczny). W *De civitate Dei* Aureliusz Augustyn zauważa, że od Boga „pochodzi wszelka zasada, wszelki kształt i wszelki porządek", od Niego „wywodzi się miara, liczba i waga", a także „wywodzi się wszystko, co ma jakąś naturę, wszystko, co należy do jakiegoś rodzaju, wszystko, co ma jakąś wartość"[56]. Zatem prawu wiecznemu wszystko jest podległe i nic nie jest spod niego wyłączone.

Augustyn odróżnia jednak prawo wieczne od idei, które tkwią w Boskim Umyśle. To pierwsze ma charakter praktyczny, ponieważ coś nakazuje lub czegoś zakazuje, natomiast idee mają czysto teoretyczny charakter. Augustyn znacznie modyfikuje platońskie rozumienie idei. Według biskupa Hippony tkwią one nie w jakiejś osobnej pleromie, jak u Platona, lecz w Boskim Umyśle (*Mens Dei*) lub Boskim Rozumie (*Intelligentia Divina*). Tak rozumiane idee są głównymi formami (*principales formae*) i zasadami rzeczy (*rationes rerum*). Idee jako takie są niezmienne i wieczne, nie podlegają kształtowaniu, ponieważ niezmiennie tkwią w Boskim Umyśle. Według nich kształtuje się wszystko, co przemijalne i czasowe. Dlatego konkretne rzeczy naturalne posiadają

54 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 2, 6 (CV 28, 1, 41), PL 34, Paryż; *Verbum est Patris Unigenitus Filius in quo sunt omnia, quae creantur, etiam antequam creantur [...] unum quippe verbum ille genuit, in quo dixit omnia, priusquam facta sunt singula... per singula respicit unicuiusque generis aeternam rationem in verbo Dei*; Św. Augustyn, *De sermone Dei in Monte* 2, 9, 32 (ML 34, 1283), PL 34, Paryż; *Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus?*; Św. Augustyn, *Sermones de Script.* 81, 3 (ML 38, 500), PL 36, Paryż; *Manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum...*; Epistolae 157, 15 (CV 44, 463), PL 33, Paryż; *Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis, qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscriptu...*

55 Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 1, 6, 15 (ML 32, 1229), PL 32, Paryż; Grzesznik podlega temu prawu: *qui enim iniuste se ordinat in peccatis, iuste ordinatur in poenis*; *Epistolae* 140, 2, 4 (CV 44, 3, 157), PL 33, Paryż; *Quaestio in Heptateuchum* 2, 67 (CV 28, 2, 132), PL 34, Paryż.

56 Św. Augustyn, *De civitate Dei* 5, 11 (CV 40, 1, 231), PL 40, Paryż; por. wyd. pol.: Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 276–277.

w sobie pierwiastek racjonalności, który jest odbiciem konkretnych idei zawartych w Boskim Umyśle. „W rzeczach zmysłowych, we wszystkich ich elementach, są zawarte pewne ukryte źródłowe zasady [...], zaś sam Bóg jest jedynym Stwórcą, który te przyczyny i źródłowe zasady wcielił w rzeczy”[57].

Zatem wedle Augustyna Bóg nie tylko posiada konkretne idee w swoim Umyśle, które pozwalają mu poznawać w sposób teoretyczny porządek stworzonego świata, ale przede wszystkim dołącza On do swojego Intelektu (Rozumu) także swoją Wolę (*intellectus adiuncta voluntate*), dzięki czemu Bóg chce, aby zaistniało to, co pomyślał. Dlatego porządkowi idei zawartych w Jego Umyśle odpowiada prawo wieczne, które ma charakter praktyczny. W nim Bóg jako Opatrzność rządzi światem stworzonym, zarówno bytami pozbawionymi woli, jak i istotami obdarzonymi wolą[58]. Zatem, jak słusznie zauważa Bruno Świtalski, nakaz mieści się w pojęciu prawa wiecznego[59]. Mówiąc inaczej, Bóg nie tylko stworzył świat i wprowadził weń porządek naturalny, zgodny z prawem wiecznym, lecz także nakazuje go zachowywać. Ten nakaz odnosi się głównie do ludzi, gdyż reszta świata stworzonego jest temu prawu całkowicie podległa. Człowiek otrzymał nakaz zachowywania porządku naturalnego. Jeśli go nie chce zachowywać, objawia wobec Boga złą wolę.

Augustyn prawo wieczne wiąże z Boską Mądrością[60]. Jest ono wyrazem Boskiego Rozumu oraz Boskiej Woli, których nie wolno poddawać ludzkiemu osądowi[61].

Krótkie podsumowanie

Człowiek nie jest istotą, którą określałaby jedynie jego własna kultura, a więc wszelka aktywność, jaką podejmował w ciągu dziejów. W historii powszechnej kolejne pokolenia, a szczególnie wybitne jednostki w tych pokoleniach rozwijały filozofię (systemy etyczne i religijne, refleksję metafizyczną), literaturę, w której przedstawiano losy poszczególnych ludzi i całych grup etnicznych, społecznych, sztukę wizualną i akustyczną, nauki szczegółowe; rozwijały także różne umiejętności (rolnicze, rzemieśl-

57 Św. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 46, 2 (ML 40, 30), PL 40, Paryż; wyd. pol.: Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Kęty 2012, s. 83–87.

58 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 9, 18, PL 34, Paryż; także Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 2, 17, 45, PL 32, Paryż.

59 B. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, s. 43.

60 Św. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 79, 1, PL 40, Paryż.

61 Św. Augustyn, *De vera religione* 31 (ML 34, 147), PL 34, Paryż; *Deus summa ista lex est secundum quam ratio indicat, sed quam iudicare non licet.*

nicze, przemysłowe, wojskowe, administracyjne itd.). Dzieła ludzkiego intelektu, wyobraźni, zmysłu obserwacji, różnych wierzeń i przekonań w coraz większym stopniu odsłaniały (i odsłaniają nadal) istotę człowieka. W uprawianej przez wieki i tysiąclecia kulturze ludzie coraz wyraźniej przedstawiają siebie dla samych siebie. Kultura jest zatem swoistą uprawą człowieka[62]. Analizując ludzkie dzieła, nie mamy do czynienia jedynie z nimi samymi, lecz poprzez nie odkrywamy także pewną daną nie wprost ludzką rzeczywistość, która często jest nazywana naturą[63]. Jest w nas jakiś zaczątek, zarodek czegoś, co powinno się rozwijać względem celu, który immanentnie tkwi w naturze. Natura to ciągle aktualizująca się potencjalność. Wielu filozofów chrześcijańskich i niechrześcijańskich wiązało z nią wrodzone skłonności (*inclinationes*), które wykraczają poza kulturę. To pewne dane doświadczenia wewnętrznego, które dopiero później były nazywane, definiowane, werbalizowane i spisywane jako zasady prawa naturalnego (*lex*). Wiążą się one z doświadczeniem (poczuciem) sprawiedliwości, które człowiek najpierw w sobie odkrywa, a później znajduje dla niego uzasadnienie w podręcznikach etyki. Odkrywane skłonności i formułowane zasady mają charakter ogólny i absolutny, nie podlegają relatywizacji. Wyrażane są w różnych formach kulturowych, ale jednocześnie są bardziej pierwotne niż wszystkie te formy. Przez wieki, a nawet tysiąclecia zasady te stanowiły podstawę dla prawa stanowionego. Dziś jakby o tym zapomniano. Stąd bardzo na czasie jest głos takich filozofów, jak wyżej cytowany Leo Strauss.

62 Słowo „kultura" pochodzi od łacińskiego czasownika *colere* – uprawiać coś, zajmować się czymś, troszczyć się, pielęgnować.

63 „Natura" pochodzi od czasownika *nascor*, *nasci*, *natus sum* – rodzę się, rodzić się, narodziłem się.

Bibliografia

Del Vecchio G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Mediolan 1965.
Gierke O., *Natural Law and te Teory of Society*, przeł. E. Barker, Cambridge University Press, Cambridge 1934.
Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953.
Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, V, 3, PL LXXXII, Paryż 2012.
Marcus Tulius Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 21, 59, Cambridge University Press, Cambridge 1876.
Marcus Tulius Cicero, *De Inventione*, II, 53–54, Monachium 1853.
Marcus Tulius Cicero, *De Legibus*, I, 6, 18–20, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
Marcus Tulius Cicero, *De Officiis*, III, 5, 23, Londyn 1961.
Marcus Tulius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, III, 1, 2; *De Finibus bonorum et malorum*, V, 15, 43; V, 21, 59, Lipsk 1850.
Pizzorni R., *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Rzym 1982.
Pizzorni R., *Il diritto naturale*, Bolonia 2000.
Platon, *Prawa*, II, 659 D, przekł. D. Zygmuntowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017.
S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA, „Patrologia Latina", Paryż.
Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Instytut Wydawniczy „PAX", Warszawa 1969.
Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1., przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań, Warszawa, Lublin 1963.
Świtalski B., *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938.
Tomasz z Akwinu, *In V Ethic.*, lect. 4, n. 933, Rzym 1969.
Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae,* Rzym 1950–1953.
Ulpianus, *Institutiones*, Lipsk 1840.

U źródeł prawa naturalnego – kilka uwag

Streszczenie

W wielu krajach prawo stanowione jest tworzone przez parlamentarną większość. Bardzo często takie prawo jest wolą owej większości i reprezentuje jej interesy. Ponieważ układ sił w parlamencie jest zmienny, również prawo stanowione podlega różnym modyfikacjom. Jest ze swej istoty relatywne. Ze względu na pewne fundamentalne prawa człowieka, przynajmniej w niektórych przypadkach i w niektórych kwestiach, prawo to powinno mieć niezmienny rdzeń. Do tego celu nadaje się prawo naturalne. W historii (od starożytności do naszych czasów) zyskiwało ono uznanie, a także współcześnie ma szansę na szero-

ką akceptację ze względu na to, że wyrasta ono z wewnętrznego doświadczenia człowieka, które przynajmniej potencjalnie jest wszystkim wspólne. W niniejszym artykule te wspólne korzenie prawa naturalnego (w kilku uwagach) zostały przedstawione w odniesieniu do dwóch koncepcji prawa naturalnego: Marka Tuliusza Cycerona i św. Augustyna, biskupa Hippony. Te dwie koncepcje – niechrześcijańska i chrześcijańska – wskazują na ogólną ważność tego prawa.

Słowa kluczowe: prawo naturalne, prawo pozytywne, sprawiedliwość

Antoni Szwed – powszechnie znany w Polsce badacz myśli Sørena Kierkegaarda (autor rozprawy doktorskiej i częściowo habilitacyjnej oraz kilkudziesięciu artykułów tej myśli poświęconej), tłumaczem kilku jego dzieł. W ramach grantu NPRH kończy tłumaczyć II tom *Dzienników* Kierkegaarda. Przez wiele lat badał protestancką myśl reformacyjną: niemiecką, francuską (kalwińską) i angielską (nurty radykalnego kalwinizmu, purytanizm) XVI i XVII wieku (monografia i artykuły). Specjalizował się również w filozofii Hegla (głównie zagadnienia ontologiczne i antropologiczne). Przez wiele lat (1983–1995) był w Papieskiej Akademii Teologicznej asystentem/adiunktem w Katedrze Filozofii Człowieka u ks. prof. dr hab. Józefa Tischnera.

On the Roots of Natural Law – Some Remarks

Abstract

In many countries positive law is formed by parliamentary majority. Very often such a law represents the will of that majority and express its interests. Because the line-up of parties in parliament is changeable, positive law submits to different modifications also. On account of fundamental human rights, at least in some cases and some issues, that positive law should have any invariable core. To this aim natural law is very suitable. In history (from antiquity to our present times) it was acquiring recognition, and also in our age the principles of natural law have a chance to achieve a broad acceptation. It is possible for the reason of deep rooting of those principle in the internal human experience. This latter is common to all people, at least potentially.
In the above mentioned article these common roots of natural law (few remarks) were depicted in relation by means of two its concepts: non-Christian (Marcus Tulius Cicero) and Christian (Saint Augustine, Bishop of Hippona). They pointed at common elements of the natural law.

Keywords: Natural law, positive law, Justice

Antoni Szwed – he is a widely known in Poland as researcher of Søren Kierkegaard's thought (author of a doctoral and partially habilitation thesis and several dozen articles devoted to this thought) and a translator of several of his works. Recently, as part of a NPRH grant, he is finishing translating the second volume of Kierkegaard's Diaries. For many years, he researched Protestant Reformation thought: German, French (Calvinist) and English (currents of radical Calvinism, Puritanism) in the 16th and 17th centuries (monograph and

articles). He also specializes in Hegel's philosophy (mainly ontological and anthropological issues). For many years (1983-1995) he was an assistant/adjunct professor at the Pontifical Academy of Theology in the department of human philosophy under Fr. prof. Ph.D. Józef Tischner.