

<http://dx.doi.org/10.16926/gea.2021.02.37>

dr Marcin TOMASIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-2803-936>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

e-mail: m.tomasiewicz@ujd.edu.pl

Pojęcie sprawiedliwości w historiozofii starożytnej

Streszczenie

Artykuł stawia pytanie o wpływ historiozofii na rozumienie pojęcia sprawiedliwości w greckiej i rzymskiej filozofii prawa. Historiozofia, czy też filozofia dziejów, została zdefiniowana jako próba wyjaśnienia historii powszechnej w kategoriach sensu i celu, poprzez wykazanie istnienia ogólnej zasady kierującej procesem dziejowym. W toku wywodu przedstawione zostały dwie takie zasady historiozoficzne. Chronologicznie pierwszą jest homerycka Mojra, która wraz z rozwojem filozofii greckiej została zastąpiona przez koncepcję opatrności.

Mojra była prawem przeznaczenia, kierującym losami zarówno ludzi, jak i bogów. Sprawiedliwość w tym ujęciu oznaczała pewien „udział” lub „przydział”, rozumiany jako przypisana każdemu człowiekowi rola, którą musiał odegrać w dziejach. Ten sam element treściowy zawierała opatrność. W filozofii stoików opatrność była siłą porządkującą, która stworzyła naturę, a tym samym stanowiła pośrednie źródło sprawiedliwości i prawa.

Słowa kluczowe: historiozofia, sprawiedliwość, prawo rzymskie, opatrność, filozofia prawa.

Wstęp

Sprawiedliwość jest jednym z kluczowych pojęć filozofii prawa. Doczekało się ono wielu interpretacji, zaś podejmowane na gruncie różnych nurtów myślowych próby jego rekonstrukcji przynosiły inne, nierzadko rozmiągające się „rezultaty”. Arystoteles nadał pojęciu sprawiedliwości klasyczną formę. Legło ono również u podstaw rzymskiej nauki prawa. Jednakże wpływy perypatetyckie były tylko jednym, wcale zresztą nie najważniejszym źródłem refleksji filozoficzno-prawnej rzymskich jurystów. Obok dziedzictwa Arystotelesa Rzymianie czerpali także z platonizmu i epikureizmu¹. Jednak najważniejszą szkołą, która już od

¹ W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, s. 13.

II wieku p.n.e. zdobywała wielką popularność nad Tybrem był stoicyzm². Toteż w literaturze przedmiotu panuje zgodna opinii, iż to właśnie stoicyzm stanowił podstawowe filozoficzne zaplecze jurysprudencji rzymskiej.

Przedstawiony w niniejszym artykule wywód proponuje spojrzenie na pojęcie sprawiedliwości z perspektywy filozofii historii, czy też szerzej – historiozofii. Broniony pogląd można ująć w stwierdzeniu, iż odpowiednia koncepcja dziejów miała wpływ na kształt rzymskiego rozumienia sprawiedliwości, które legło u podstaw zachodniej kultury prawnej.

Współcześnie właściwie nie dyskutuje się wpływu określonej wizji procesu historycznego, jego sensu i ostatecznego celu, w kontekście nauki prawa. Taką zależność jednak widać przy bliższej analizie historii doktryn prawnych. Poniższy wywód skupi się na prześledzeniu wątków łączących myśl prawną z historiozofią antyczną.

Zanim przejdziemy do właściwej materii naszych rozważań niezbędnym jest wyjaśnienie podstawowych pojęć związanych z filozofią dziejów. K. Löwith definiuje ją jako „systematyczne wyjaśnienie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”³. Motywem dominującym w przedstawionej przez niemieckiego autora definicji jest pojęcie „zasady”, za pomocą której wyjaśnia się proces historyczny. Na ten sam aspekt zwraca uwagę również Z. Kuderowicz. Polski badacz, poddając analizie teoretyczne przesłanki zaistnienia filozofii dziejów, zauważa, iż: „Rozważania nad sensem procesu historycznego wiodą również do refleksji nad głównymi determinantami tego procesu”⁴. Tym samym poszukiwanie owej zasady zmierzało do odnalezienia pewnego ogólnego prawa, za pomocą którego można by tłumaczyć bieg wydarzeń historycznych. Innymi słowy, próbowano odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego stało się to, co się stało?” oraz projektować pewne perspektywy zdarzeń, które zgodnie z danym prawem wydarzyć się muszą. Szukano tedy klucza do rozumienia historii⁵. Studiując historię filozofii, napotykamy wiele takich mechanizmów procesu dziejowego. Z czasów nam bliższych możemy wyróżnić oświeceniową ideę postępu, marksistowską walkę klas, czy też dialektyczne przejście od kultury do cywilizacji u Spenglera. Długo moglibyśmy mnożyć przykłady. Tym, co je łączy jest ich rola, polegająca na próbie wykazania istnienia ogólnego prawa rządzącego historią powszechną. W czasach antycznych popularnymi koncepcjami zasady dziejów były pojęcia przeznaczenia i opatrności.

² W. Komatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 221. W opracowaniu zostanie pominięty wpływ Arystotelesa na rozumienie pojęcia sprawiedliwości. Decyzja ta została podyktowana dwiema okolicznościami. Po pierwsze, wpływy perypatetyckie w Rzymie były znacznie słabsze od stoicyzmu. Po drugie, Arystoteles nie stworzył koncepcji historiozoficznej.

³ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002, s. 5.

⁴ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 16.

⁵ M. Tomaszewicz, *Antyczna filozofia dziejów*, Kraków 2020, s. 25.

Toteż poniższy wywód skupi się na poszukiwaniu związków pomiędzy kształtowaniem się pojęć sprawiedliwości i prawa, a dominującymi w kulturze starożytnej wyobrażeniami na temat zasady dziejów.

1. Prawo przeznaczenia

Zanim powstał koncept racjonalnego kosmosu i kierującej losami ludzkimi opatrności, pytania historiozoficzne zorientowane były na zagadnienie losu jako tajemniczej siły oddziałującej w historii. Człowiek starożytny poszukiwał wyjaśnienia biegu wypadków, które składały się na dzieje nie tylko poszczególnych ludzi, lecz również całych społeczności państwowych. Zagadnienie to ogniskowało główny przedmiot dociekań charakterystycznych dla tej epoki, a mianowicie chęć okiełznania tego, co chaotyczne, nadanie rzeczywistości pewnego porządku⁶ i znalezienie ukrytego sensu wydarzeń historycznych. Powstała wówczas koncepcja przeznaczenia miała charakter przedracjonalny, bardzo mocno ugruntowany w teistycznej wizji świata⁷.

Grecy poszukiwali wyjaśnienia wydarzeń historycznych w boskiej ingerencji. Polegała ona na regulacji procesu dziejowego poprzez „omamienie” (ἄτη) zsyłane na określone osoby. Ludzie pozostający pod wpływem omamienia nie mieli możliwości działania zgodnie z własną wolą, lecz stawali się narzędziem w boskich rękach. W ten sposób Homer wyjaśnia zachowania wielu bohaterów *Iliady*, między innymi Heleny, Glaukosa, czy Automedona⁸. Jednak najlepszego przykładu działania omamienia dostarcza opisana w *Iliadzie* scena sporu pomiędzy Agamemnonem a Achillesem o odebranie branki. Agamemnon tłumaczy swój czyn działaniem omamienia i dlatego też zostaje usprawiedliwiony⁹. Powiada: „Zaślepiiony (ἄτην) od bogów, jakże miałem nie zbłądzić?”¹⁰. Bogowie zsyłają omamienie po to, aby człowiek wypełnił ich wolę, czyli przeznaczenie. Z perspektywy ludzkiej jawi się ono jako tajemniczy determinizm, jakby opętanie przymuszające do wypełnienia określonych zadań. Wszystko to sprawia, że człowiek traci moc samodzielnego kształtowania historii i staje się środkiem w realizacji boskiego planu dziejów. Klucza do rozumienia historii poszukiwano tedy w realizacji przeznaczenia.

Więcej światła na rozważane zagadnienie rzuca postać Mojry, która także pojawia się w omawianym epizodzie z *Iliady*. Agamemnon wymienia ją obok Zeusa jako współsprawcę omamienia¹¹. Aby lepiej zrozumieć wyznaczoną Moj-

⁶ T. Stępień, *Porządek i miłość, Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa 2019, s. 18.

⁷ Ibidem, s. 17.

⁸ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 14.

⁹ Ibidem, s. 12 i n.; *Iliada* XIX, 89, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1990, s. 411.

¹⁰ *Iliada* XIX, 88, tłum. F.K. Dmochowski, s. 411.

¹¹ Ibidem, XIX, 85, s. 411; T. Stępień, op. cit., s. 19.

rze rolę, warto zauważyć, że uniwersum Homera składa się trzech zasadniczych elementów: świata bogów, ludzi i zjawisk przyrodniczych¹². Zgodne trwanie tych trzech substratów może być zapewnione tylko poprzez działanie jednej nadrzędnej zasady kierującej. Toteż ład świata musi cechować pewna równowaga, powszechne prawo, któremu podlegają wszystkie części kosmosu. Jeżeli ten delikatny balans ulegnie zachwianiu, koniecznym ratunkiem pozostaje ingerencja bogów, aby historia wróciła na odpowiednie tory. Ta ingerencja przemożnie dotyczy ludzkich losów, przez co zyskuje wymiar historiozoficzny. Prawu przeznaczenia, które u Homera reprezentuje Mojra, podlegają nie tylko ludzie, ale również i bogowie¹³. Mojra zatem pełni rolę gwaranta kosmicznego ładu i można ją utożsamić z zasadą i nakazem sprawiedliwości¹⁴. Strażnikami prawa Mojry są bogowie, to oni nagradzają lub karzą za postępowanie z nią niezgodne. Home-rycka Mojra nie stoi w jednym rzędzie z innymi bogami i nie należy do któregośkolwiek z trzech elementów uniwersum. Jest raczej czymś zewnętrznym względem całości rzeczywistości. Jej nadrzędny charakter uwypukla również fakt, iż w dziele Homera Mojra nie doczekała się antropomorfizacji cechującej pozostałych bogów¹⁵. Ta amorficzna i zewnętrzna względem całego panteonu pozycja pozwala jej na sprawowanie rządów ponad wszystkimi elementami świata. Nawet Zeus musi się liczyć z wyrokami przeznaczenia¹⁶.

Jakkolwiek Mojra nie była jedynym występującym w *Iliadzie* określeniem sprawiedliwości. Homer posługiwał się również terminami *dike* i *themistes*¹⁷. Jak zauważa A. Ceglarska, prawa o których wspomina Homer nie są jeszcze skonkretyzowane, zaś określenia *dike* i *themistes* znajdują zastosowanie w różnych kontekstach, odnosząc się zarówno do ogólnie pojętej cnoty sprawiedliwości, spraw typowo sądowych, jak i do obyczajów, np. gościnności¹⁸.

Powyższe wątki dochodzą do głosu w twórczości Hezjoda. Temat sprawiedliwości poruszany jest przede wszystkim w *Pracach i dniach*. *Dike* pojawia się tam jako córka Temidy uosabiającej Prawość i Zeusa, który wprowadza ład i harmonię w świecie. Ten boski rodowód pokazuje, że sprawiedliwość z jednej strony ma wymiar kosmiczny, z drugiej zaś zyskuje bardzo silny aspekt moralny¹⁹.

W *Teogonii* powraca wątek historiozoficzny. Mojra ulega tam antropomorfizacji. Mojry są trzy (Klotho, Lachesis i Atropos), wszystkie zaś stanowią owoc

¹² D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 14–15.

¹³ Ibidem, s. 8.

¹⁴ T. Stępień, op. cit., s. 21.

¹⁵ Ibidem, s. 21.

¹⁶ *Iliada* XXII, 179 i n.

¹⁷ A. Ceglarska, *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej*, Warszawa 2019, s. 64; *Iliada* XVI, 386–388, tłum. K. Jeżewska, Prószyński, Warszawa 2005, s. 291.

¹⁸ A. Ceglarska, op. cit., s. 64.

¹⁹ Ibidem, s. 125.

związku Zeusa i Temidy, tutaj symbolizującej prawo²⁰. Z tych samych rodziców rodzą się również Hory: omawiana powyżej Dike, a także Eunomia uosabiająca pożądaną w państwie porządek oparty na dobrym prawie, oraz Eirene, czyli pokój. Sama nazwa Hory najprawdopodobniej pochodziła od bóstwa śmierci i oznaczała także zły los – co nadaje jej walorów historiozoficznych. W tekstach Hezjoda termin *dike* jest wieloznaczny. Może on oznaczać wyrok w sensie proceduralnym, ale także wyrokowanie – jako samą czynność sądową. Wreszcie słowo *dike* używane jest także na określenie prawa w sensie bardzo ogólnym²¹. W kontraście do *themistes*, która uosabia prawo pierwotne, zwyczajowe, *dike* jest już prawem stanowionym²². Tym samym na najwcześniejsze wyobrażenie o sprawiedliwości składają się trzy istotne aspekty reprezentowane przez Mojrę, *themistes* i *dike*.

Dodatkową wskazówkę podpowiada Z. Kubiak. Autor ów zauważa, iż w omawianych tekstach pojawia się jeszcze jedno charakterystyczne określenie – αἴσα, oznaczające „dział” lub „przydział”²³, które etymologicznie wiąże się z pojęciem Mojry. Przydział ten stanowi swojego rodzaju prawo albo powinność przypadającą każdemu stosownie do wyroków przeznaczenia. W świetle tych ustaleń sprawiedliwość wiązała się z jakąś reglamentacją powinności, przydziałem określonej roli do odegrania w dziejach²⁴. Tym samym historiozoficzna zasada przeznaczenia stanowiła sedno pierwotnego rozumienia sprawiedliwości.

Wyróżniliśmy zatem trzy komponenty najwcześniejszego rozumienia sprawiedliwości. Przede wszystkim jest to prawo przeznaczenia, ponadświatowe i obejmujące całość rzeczywistości – Mojra. Pozostaje ono w genetycznym i treściowym związku z dwoma innymi określeniami: *themistes*, która odnosiła się do prawa opartego na obyczajach, oraz *dike*, czyli coś, co moglibyśmy określić jako prawo sądowe. Z figurą Mojry wiąże się również pojęcie „przydziału”, które oryginalnie było terminem w ramach historiozofii, skąd dopiero później zostało przeniesione na grunt filozofii prawa. Przełomowym w tej materii okazało się ustalenie świata jako bytu rozumnego, rządzonego przez kosmiczny Logos, co z kolei wiązało się z porzuceniem koncepcji przeznaczenia na rzecz opatrności.

2. Rządy boskiej opatrności

Po raz pierwszy z szerszym zastosowaniem terminu „opatrność” (πρόνοια) spotykamy się u Platona. Ateńczyk ściśle odnosi historiozoficzny wątek boskiej opieki nad dziejami do spraw *polis*.

²⁰ Hezjod, *Teogonia*, 902-906.

²¹ A. Ceglarska, op. cit., s. 129.

²² Ibidem, 126-127.

²³ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 56; *Odyseja* VII, 196-198.

²⁴ T. Stępień, op. cit., s. 22.

Rozwinięta przez niego filozofia polityczna miała silny aspekt polemiczny i była wymierzona w poglądy sofistów. Twierdzili oni, iż bogowie albo nie istnieją, albo też nie zajmują się sprawami ludzi. Toteż nie można w oparciu o religię budować porządku politycznego. Konsekwencją tego poglądu jest stwierdzenie, iż jedną z najważniejszych przyczyn zdarzeń we wszechświecie jest przypadek²⁵. To przypadek decyduje również o losach państwa. Tym samym prawo i polityka nie mają podstawy w rozumnej naturze rzeczy, lecz są wypadkową ścierających się interesów poszczególnych ludzi – a zatem stanowią dzieło przypadku²⁶. W przyjętym przez sofistów światopoglądzie ślepy przypadek staje się nie tylko źródłem prawa, lecz także dyktuje bieg dziejów. Zatem zarówno prawo, jak i historia tracą swoje głębsze racjonalne uzasadnienie. Dzieje zostają zredukowane do katalogu przypadkowych zdarzeń, którymi nie kieruje żadna odgórna zasada. Widzimy zatem, że konsekwencje wprowadzenia pojęcia przypadku dotyczą na równi spraw prawa, jak i historiozofii. Toteż na gruncie omawianej dyskusji filozofia dziejów i filozofia prawa dzielą wspólne założenia o charakterze metafizycznym.

Platon podejmuje polemikę ze stanowiskiem sofistów. W *Timajosie* zmierza do wykazania, iż świat nie może zostać wyjaśniony poprzez odwołanie się do przypadku, ponieważ podówczas brakuje odpowiedniego fundamentu dla praw państwowych. Toteż Ateńczyk wyposaża świat w duszę rozumną, która staje się warunkiem koniecznym dociekań zarówno polityczno-prawnych, jak i historiozoficznych: „świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrności boga” (τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν)²⁷. W ten sposób opatrność zastępuje przedracjonalne pojęcie Mojry i zostaje ściśle powiązana z rządami rozumu w dziejach.

Jakie rodzi to konsekwencje dla państwa i prawa? Na kartach księgi dziesiątej *Praw (Nóμοι)* Platon występuje w roli obrońcy konieczności karania występków godzących w kult bogów. Najpierw kieruje on wywód w stronę przedstawienia dowodów na istnienie bogów, by potem móc płynnie przejść do zagadnień związanych z prawem. W jego opinii prawo musi zawierać komponent moralny, mianowicie ma ono być sprawiedliwe. Przy czym sama sprawiedliwość w ujęciu Platona jawi się jako pewien porządek, wedle którego każda część społeczności państwowej pełni wyznaczoną jej rolę²⁸, a zatem, posługując się nomenklaturą zaczerpniętą z wcześniejszych naszych rozważań – wypełnia wyznaczony jej „dział” lub „przydział”. Jednak przydział ten nie jest arbitralny, nie może być efektem negocjacji pomiędzy ścierającymi się interesami poszczególnych grup. Stanowi on wyraz kosmicznego porządku rzeczy. Innymi słowy, ustanowiony ład państwowy i prawny musi realizować racjonalne ustanowienia opatrności. Dla określenia owego ponadpozytywnego prawa Platon sięga po pojęcie przeznacze-

²⁵ *Prawa*, X, 888 B-C.

²⁶ *Prawa*, X 889 E.

²⁷ *Timajos*, 30 C.

²⁸ T. Stępień, op. cit., s. 61.

nia. W jego opinii wszystko, co posiada duszę działa zgodnie z nakazem i prawem nieubłaganego przeznaczenia (τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον)²⁹. Jednak przeznaczenie to nie jest już prawem Mojry lecz nakazem rozumu. Toteż możemy je traktować jako synonimiczne określenie opatrności. Platon podkreśla również sądowy aspekt sprawiedliwości, która karze zło i nagradza właściwe wybory duszy rozumnej, postępującej zgodnie z prawem opatrności. Sprawiedliwość jest zatem odbiciem dziejowej konieczności polegającej na wypełnieniu boskich planów względem ludzkości. Naczelne prawo historii obowiązuje nie tylko dlatego, że nie można mu się przeciwstawić i w każdym wypadku jest ono w stanie wymusić posłuszeństwo poprzez zsyłane przez bogów omamienie, ale przede wszystkim dlatego, że jednocześnie stanowi ono nakaz rozumu. Wykreowana przez opatrność sprawiedliwość jest najwyższą miarą i źródłem moralności oraz gwarantem odpowiedniego urzędzenia państwa i prawa.

Platonizm bez wątpienia był znany i ceniony w Rzymie, jednak to nie on odegrał kluczową rolę w ukształtowaniu umysłowości jurysprudencji. Największy wpływ na kształt i rozumienie podstawowych pojęć teoretyczno-prawnych w kulturze rzymskiej miał stoicyzm. U stoików odnajdujemy wszystkie poruszane wcześniej wątki. Są one jednak wzbogacone o jeden bardzo istotny element, mianowicie o rozbudowaną koncepcję natury jako źródła sprawiedliwości. Jednak zanim przejdziemy do zagadnień związanych ze sprawiedliwością, warto prześledzić sposób w jaki stoicy uporali się z problemem już nam znanym – czyli kwestią napięcia pomiędzy istnieniem boga a możliwością przypadku.

Stoicy odziedziczyli po Heraklicie naukę o nieodłącznym istnieniu dwóch zasadniczych substratów wszechrzeczy³⁰. Element bierny stanowił właściwe tworzywo wszechświata; był budulcem ulegającym kształtowaniu przez element aktywny, który u Heraklita pojawia się pod postacią ognia, Logosu czy pneumy³¹. Na skutek działania Logosu świat zyskuje racjonalność, a walka przeciwieństw układa się w racjonalny proces. W koncepcji tej bóstwo rozumiane jest na wskroś panteistycznie. Najbardziej syntetyczny opis stoickiej teologii odnajdujemy u Diogenesa Laertiosa:

Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą, nieśmiertelną, rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, niedopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia³².

Z opisu tego wynikają przynajmniej trzy aspekty boga u stoików. Jest to mianowicie bóstwo panteistyczne, którego przejawami są wszystkie elementy świata,

²⁹ Prawa X, 904, C.

³⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, s. 320–321.

³¹ T. Stępień, op. cit., s. 81.

³² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII,147, tłum. K. Leśniak, s. 436.

a dalej rozumne i zaangażowane w losy świata, zaś rządy swoje sprawuje za pomocą działającej w świecie opatrności.

Istotnych informacji dostarcza sposób, w jaki stoicy uzasadniają pogląd o istnieniu boga. W przytoczonych przez Cyserona poglądach Zenona koronny argument za istnieniem boga opiera się na modelu rozumowania *via eminentiae*. Na kartach dialogu *O naturze bogów* czytamy: „Co ma rozum, jest doskonalsze od tego, co rozumu nie ma. Żadna rzecz zaś nie jest doskonalsza od świata”³³. Jednak jak podkreśla T. Stępień, za pomocą tego samego schematu argumentacyjnego możemy uzasadnić również i takie stwierdzenia jak to, że świat jest także mądry, wieczny i szczęśliwy. Toteż rozumowanie Zenona nie mówi nam aż tak wiele o samym istnieniu boga, co raczej o tym, jakie bóg ma przymioty. W koncepcji tej bóg, będący zarazem światem musi być ożywiony i rozumny³⁴.

Argumentację Zenona należy uzupełnić o wnioskowanie z celowości, przedstawione przez Kleantesa. Filozof ów pomimo zastosowania tego samego modelu rozumowania z doskonałości co Zenon, uzyskuje trochę inne efekty. Ujawnione bowiem zostają konieczne powiązania bóstwa z cnotami moralnymi. W związku z tym bóg nie tylko jest ożywiony, szczęśliwy i rozumny, ale również cechuje go mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość³⁵. W hymnie na cześć Zeusa Kleantes podkreśla wyjątkową i nadrzędną pozycję Gromowładnego. To wyeksponowane stanowisko wiąże on z nieustannymi metamorfozami, którym podlega przywódca olimpijczyków³⁶. Ów pluralizm form zbliża naczelne bóstwo panteonu do pojęcia heraklitowego ognia³⁷. I jeśli w tym miejscu przypomnimy sobie zarysowane powyżej związki Zeusa z Mojrami, zobaczymy również silne nawiązania do treści historiozoficznych³⁸.

U Kleantesa kosmiczna sprawiedliwość rządzi światem przyrody i sprawami ludzkimi. W tym drugim przypadku ma ona wymiar moralny. Jednak będącemu w jej mocy człowiekowi pozostaje możliwość wyboru. Żli ludzie przeciwstawiają się mocy Zeusa na skutek swojej ciemnoty. Toteż wystąpienie przeciwko sprawiedliwości stanowi postępek sprzeczny z rozumem. Sprawiedliwość zatem można utożsamić z samym Logosem. Pomimo jednak działań ludzi nikczemnych nie zostanie zachwiana równowaga świata, bowiem działająca w dziejach siła przewycięży wszelkie zło moralne, zaś chwilowy nieporządek zostanie ostatecznie wpleciony w kosmiczny plan. W ten sposób to, co nierozumne, czyli przypadek, zostaje pokonane przez sprawiedliwość; Logos zatriumfuje nad ślepym trafem³⁹. Dzięki tej mocy, porządkującej i naprawczej względem ludzkich losów, sprawiedliwość staje się zasadą dziejów – opatrnością.

³³ Cyseron, *O naturze bogów*, II, 21–22.

³⁴ T. Stępień, op. cit., s. 83.

³⁵ K. Algra, J. Barnes, J. Mansfield i in., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2008, s. 459.

³⁶ G. Reale, op. cit., s. 375.

³⁷ G. Lloyd, *Providence Lost*, Cambridge 2008, s. 71.

³⁸ T. Stępień, op. cit., s. 87.

³⁹ G. Lloyd, op. cit., s. 70.

Konieczność przezwyciężenia przypadku dochodzi do głosu w wypowiedziach Balbusa, któremu Ciceron w dziele *O naturze bogów* wyznaczył rolę obrońcy stoicyzmu. Bohater dialogu z obserwowalnych w świecie celestialnym regularności wysuwa wniosek o rozumowym charakterze świata, który wyklucza istnienie przypadku⁴⁰. Argument ten stanowi punkt wyjścia dla powiązania kosmicznego prawa z charakterystycznym dla stoików pojęciem natury. Już wcześniej, w przytoczonym wyżej fragmencie Diogenesa oraz argumentach Zenona mogliśmy dostrzec związek prawa z szeroko pojmowaną naturą. Tutaj warto zauważyć, że natura dla stoików, odmiennie niż w dzisiejszym rozumieniu, nie oznaczała przyrody, lecz pewną normatywność tkwiącą we wszechświecie. Jeśli coś istniało, powinno postępować zgodnie z prawem natury. Natura ma pewne zasady i prawa, których się trzyma w swoim postępowaniu⁴¹. Zdaniem Zenona jest ona „mistrzynią, doradczynią i dostarczycielką wszelkich potrzebnych rzeczy”⁴². Normatywność natury jest nakierowana na trwanie i harmonię świata. Co więcej, to właśnie ta normatywność stanowi zarazem istotę samej natury. Filozofowie stoicy identyczną funkcję przypisywali opatrności. W ciceronijskim dialogu czytamy:

Jeśli na tym polega rozum świata i jeśli dla tej przyczyny słusznie może być nazwany przezornością lub opatrnością (co Grecy określają wyrazem *πρόνοια*), to nade wszystko troszczy się ona i najwięcej zajęta jest po pierwsze tym, by świat mógł jak najdłużej trwać, a po drugie tym, by mu w niczym nie zbywało; ale głównie dba o to by świat odznaczał się szczególniejszą pięknnością i był przystrojony wszelkimi ozdobami⁴³.

Reasumując, refleksja stoików ukazuje ściśle powiązania pomiędzy pojęciem sprawiedliwości a mechanizmem dziejowym, którym jest opatrność. Jednocześnie zyskuje ona aspekt racjonalny i jest ściślej niż w refleksji przedsokratejskiej kojarzona z moralnością. Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z kilkoma pojęciami, których znaczenia w dużej mierze się pokrywają. Natura i opatrność „reprezentują odmienne aspekty jednej i tej samej aktywnej zasady boskiego logosu”⁴⁴. Jako takie zawierają treści etyczne i tym samym stanowią podstawę dla rozumienia sprawiedliwości na gruncie prawa.

3. Recepcja historiozofii w rzymskiej nauce prawa

Od II w. p.n.e. obserwujemy wzrastający wpływ stoicyzmu na prawo, któremu ostatecznie przypadła rola zaplecza filozoficznego jurysprudencji późnej

⁴⁰ Ciceron, *O naturze bogów*, II, 56.

⁴¹ Ibidem II, 57.

⁴² Ibidem II.

⁴³ Ibidem II, 58.

⁴⁴ G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's „Timaeus”*, Turnhout 1999, s. 70. T. Stępień, op. cit., s. 82.

republiki i pryncypatu. Wraz z rozwojem nauki prawa ta zależność stawała się coraz bardziej widoczna. W oparciu o myśl stoicką rozumiano takie pojęcia, jak: *aequitas*, *iustitia*, *bonitas* czy *honestes*. Rzymianie byli świadomi wiodącej roli filozofii jako źródła prawa. Ulpian daje temu wyraz w stwierdzeniu: „Strzeżemy bowiem sprawiedliwości i publicznie głosimy wiedzę na temat tego, co dobre i słuszne, oddzielając to co sprawiedliwe od rzeczy niesprawiedliwych, [...] I czyniąc to zdążamy do prawdziwej, jak mniemam, filozofii, a nie do jej pozorów” (*veram, nisi fallor, non simulatam philosophiam affectus*)⁴⁵. Z kolei u Cicerona czytamy słynne zdanie: „Prawo trzeba zatem wywodzić nie tyle z edyktów pretorskich [...] ani z dwunastu tablic [...] ale z filozoficznej głębi”⁴⁶.

Terminem wyrosłym ze stoickich rozważań dotyczących historiozofii, który miał przemożne znaczenie dla myśli prawnej, była natura. To właśnie w naturze myśliciele rzymscy lokowali jeden z kluczowych punktów oparcia legitymizacji prawa. Ciceron w dziele *O prawach* mówi wprost o prawie natury, które stanowi zbiór „szczytnych zasad, powstałych całe stulecia przed wszelkimi pisanymi systemami prawnymi, na długo przed ustanowieniem państw”⁴⁷. Z kolei w dialogu *O państwie* czytamy:

Rzeczywiście prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. [...] Wspomnianego prawa nie godzi się zmieniać, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania. [...] w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził⁴⁸.

W ten sposób Arpinata daje wyraz znajomo nam już brzmiącemu przekonaniu, że natura ma charakter przedpozytywny i jest zakorzeniona w kosmicznym panintelekcie, którego emanację stanowią również umysły ludzi. Każdy człowiek, niezależnie od czasu i kultury jest w stanie poznać te „szczytne zasady”. Co więcej, żadne prawo stanowione nie może ich unieważnić. Toteż natura staje się niejako najwyższym prawem, któremu powinny podlegać normy stanowione. A prawo to „istnieje od zarania dziejów i kieruje wszechświatem”⁴⁹. Jeśli zestawimy wszystkie powyższe wypowiedzi Cicerona z tymi, które już mieliśmy okazję poznać wcześniej, to zobaczymy, że w gruncie rzeczy prawo naturalne pełni dokładnie taką samą funkcję co opatrność. Różnice należą do kontekstu. W zależności od głównej osi tematycznej dialogu, Ciceron mówi o opatrności lub o prawie naturalnym. Jednak pomimo rozbieżności określeń, wydają się one być

⁴⁵ D. 1.1.1.

⁴⁶ Ciceron, *O prawach*, I, 5, 17.

⁴⁷ Ibidem, I, 6, 19.

⁴⁸ Ciceron, *O państwie*, III, 22, 33.

⁴⁹ Ciceron, *O prawach*, II, 4, 8.

jednym i tym samym. Co więcej, sama opatrność okazuje się pierwotna względem natury. Ona jest twórcą natury. Tym samym zasada dziejów, którą jest opatrność, stanowi główne źródło sprawiedliwości i prawa (podobnie jak wcześniej Mojra).

Myśl Cycerona doczekała się licznych kontynuatorów. Wśród nich odnajdujemy również Senekę oraz Marka Aureliusza, a także rzymskich prawników III wieku: Papiniana, Ulpiana, Paulusa i Modestyna⁵⁰.

W otwierającym *Digesta* wykładzie Ulpiana prawo naturalne pojawia się jako „prawo, którego natura nauczyła wszystkie stworzenia. Jest ono bowiem właściwe nie tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszystkim istotom, jakie rodzą się na lądzie, w morzu, a także ptakom”⁵¹.

Prawo to było zatem rozumne i uniwersalne. Rządziło światem i dyktowało bieg zdarzeń tak na poziomie czysto przyrodniczym, jak i w obszarze historii ludzkiej – w tym urządzeń ustrojowych. Podobnie jak opatrność, prawo było również moralne. Zgodność norm z wymogami moralności miała po pierwsze walor walidacyjny, po drugie stanowiła źródło reguł prawnych, które na trwałe wpisały się do naszej kultury⁵².

Istotnym elementem, który pomoże nam lepiej uporządkować powyższe wątki, jest powiązanie hierarchiczne prawa stanowionego i prawa natury. Na gruncie ontologicznym hierarchia ta przejawiała się jako zakotwiczenie prawa stanowionego w prawie naturalnym. Jednak pomiędzy *ius civile* i *ius naturalis* istniał jeszcze jeden system – *ius gentium*⁵³. Jeśli zestawimy te pojęcia z greckimi terminami opisującymi prawo i sprawiedliwość – Mojra, *themistes* i *dike*, otrzymamy pewien zestaw podobieństw. Najbliższym nam jest prawo stanowione, z którym mamy kontakt na co dzień. *Ius civile* jawi się zatem jako ukształtowana forma tego, co we wczesnej refleksji greckiej występowało pod postacią *dike*. Oparte na obyczajach, pierwotne i bardzo intuicyjne *ius gentium* zbliża się do pojęcia *themistes*. Obydwa te systemy wynikają z najwyższego prawa o wymiarze kosmicznym – *ius naturalis*. W zaproponowanym zestawieniu rola protopłasty prawo-twórczej stoickiej natury przypada Mojrze.

Argumentacji na rzecz powiązań historiozofii z rzymską koncepcją sprawiedliwości dostarcza również homerycka koncepcja Mojry jako „przydziału”. Otóż

⁵⁰ W. Kornatowski, op. cit., s. 261.

⁵¹ D.1.1.1.3

⁵² W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Warsztaty prawnicze. Prawo rzymskie*, Kraków 2012, s. 28; W. Litewski, op. cit., s. 21

⁵³ Gaius opisuje je jako prawo, „które wrodzony rozsądek ustanowił pomiędzy wszystkimi ludźmi, jest jednakowo postrzegane przez wszystkie ludy i zwie się *ius gentium*, jako prawo, którym posługują się wszystkie narody.” Gai, *Institutiones*, I,1, tłum. W. Rozwadowski, Poznań 2003, s. 1. Warto zauważyć, że nie wszystkie normy prawa rzymskiego były zgodne z prawem naturalnym i *ius gentium*. Przykładu w tej materii dostarcza prawny stan niewoli, który stał w sprzeczności z przyrodzoną równością wszystkich ludzi - czego świadomością jurysci mieli. W. Litewski, op. cit., s. 54–55.

według Seneki wymóg sprawiedliwości streszcza się w nakazie „oddania każdemu, co mu się należy”⁵⁴. Z kolei Ulpian mówi o niej jako o trwałej i wieczystej woli przyznania każdemu jego prawa (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*)⁵⁵. Owa trwałość i wieczystość, o której pisze jurysta doby Sewerów, kojarzy się w pierwszej kolejności z cnotami moralnymi. Oczywiście to skojarzenie jest z wszech miar słuszne. Niemniej jednak patrząc z perspektywy historiozoficznej można dostrzec w powyższej definicji sprawiedliwości powiązania z Mojrą, która wyznaczała każdemu jego przydział, czyli konieczną do odegrania rolę w historii. Uzyskujemy zatem obraz wzajemnych hermeneutycznych odniesień moralności, prawa i mechanizmu dziejów.

W kontekście powyższych dociekań wydaje się wielce prawdopodobnym, że treści historiozoficzne legły również u podstaw koncepcji praw podmiotowych. Jednym ze znaczeń w których pojawia się termin *ius*⁵⁶, jest „uprawnienie” – czyli prawo podmiotowe wynikające z prawa przedmiotowego, np. prawa własności. W tym kontekście ów przydział oznaczałby przysługujące komuś uprawnienie, które aktywizuje odpowiedni obowiązek po stronie zarówno państwa, jak i innych podmiotów⁵⁷. Dla Cyncerona sprawiedliwość była esencjalnie złączona z prawem, które było niejako jej ucieleśnieniem⁵⁸. Przy czym Arpinata wprost stwierdza, iż definicję prawa „uczeni wywodzą od czasownika, który znaczy «przydzielić, co się należy»,”⁵⁹. Choć Cynceron ma tutaj na myśli grecki czasownik „oznaczający prawo” to my wiemy, że „przydział” był również etymologicznie związany ze słowem Mojra.

Dodatkowo z koncepcją opatrności łączył się komponent etyczny sprawiedliwości. O ile bowiem przeznaczenie było zewnętrznym przymusem o charakterze heteronomicznym, o tyle opatrność stała się imperatywem o wymiarze autonomicznym. Podobne przesunięcie obserwujemy również w nauce prawa. W koncepcji jurystów prawo jest wyrazicielem tego co dobre i słuszne (*ius est ars boni et aequi*)⁶⁰. Człowiek powinien postępować zgodnie z zasadami prawa

⁵⁴ Seneka, *Listy*, 81, 7, cyt. za. W. Kornatowski, op. cit., s. 251.

⁵⁵ D. 1,1,10.

⁵⁶ Termin ten prawnicy rzymscy etymologicznie wywodzili ze słowa sprawiedliwość – *iustitia* (D. 1,1,1).

⁵⁷ Z. Zajadło, *Minima Iuridica*, Sopot 2019, s. 125.

⁵⁸ *Regulae iuris. Łacińskie inskrypcje na kolumnach Sądu Najwyższego Rzeczypospolitej Polskiej*, W. Wołodkiewicz (red.), Warszawa 2006, s. 74.

⁵⁹ Cynceron, *O prawach*, I, 6, 19, s. 105.

⁶⁰ D. 1,1,1. Sama *aequitas* jako zasada słuszności również zdradza związku z pojęciem przydziału. Między innymi oznaczała ona bowiem sposób reglamentacji praw, w tym wypadku równego ich przydziału. K. Amielańczyk, *Obecność i znaczenie zasady słuszności w rzymskim prawie karnym*, „Studia Iuridica Lubliniensia” 2011, t. 15, s. 44. Mogła wreszcie, jak zauważa Kuryłowicz, stanowić uzupełniający system norm prawa opartych na obyczajach przodków, co – zauważmy – zbliżałoby ją do pojęcia *themistes*. K. Kuryłowicz, *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica Lubliniensia” 2011, t. 15, s. 18.

nie ze względu na obawę przed karą, lecz raczej wiedziony miłością do dobra. Gdyby bowiem – jak zauważa Karneades – ludzie kierowali się tylko obawą przed karą, podówczas nie można byłoby odróżnić sprawiedliwego od nikczemnego, aczkolwiek ostrożnego człowieka⁶¹.

Rozważania tego rozdziału dobrze podsumowują słowa Cycerona, który twierdzi, że „rodzaj ludzki zrodził się dla czynienia sprawiedliwości, a prawo nie było ustanowione decyzją człowieka, tylko jest elementem naturalnego porządku”⁶². Tym samym zakorzenione w kosmicznym porządku sprawiedliwość i prawo są podstawowym sensem i celem życia ludzkiego. Jednocześnie stanowią rzeczywistość dynamiczną, zaś jej realizacja odbywa się przede wszystkim na płaszczyźnie ludzkich czynów i wyborów, które wspólnie składają się na historię powszechną.

Podsumowanie

Dziejom kształtowania się pojęć sprawiedliwości i prawa (przynajmniej w epoce starożytności) towarzyszyła myśl historiozoficzna. W tekstach Homera sprawiedliwość przejawia się jako Mojra. Jest ona prawem, które kieruje losami zarówno bogów jak i ludzi. Mojra wyraża prawo przeznaczenia, za pomocą którego ówczesni tłumaczyli proces historyczny. W pismach Platona i refleksji stoików sprawiedliwość zyskała komponent etyczny oraz została zakorzeniona w moralności. Przeświadczenie o rządzącym świecie rozumie legło u podstaw przeistoczenia ślepego przeznaczenia (reprezentowanego przez Mojrę) w rozumną opatrność. W świetle tego poglądu rządy nad procesem dziejowym sprawował rozum, który wszystkim ludzkim uczynom i wydarzeniom historycznym przydawał sensu i wiódł je ku realizacji określonych celów. Jednocześnie sama opatrność stanowiła zasadę sprawiedliwości.

Myśli stoickiej zawdzięczamy uporządkowanie wcześniej nieusystematyzowanych greckich pojęć (Mojry, *themistes* i *dike*), które ulegają pewnej gradacji i otrzymują odpowiednie miejsca w hierarchii prawa – *ius naturalis*, *ius gentium*, *ius civile*.

Niezwykle ważnym wątkiem powyższych rozważań jest element historiozoficznego rozumienia sprawiedliwości jako pewnego „działu” i „przydziału”. Jego geneza sięga pojęcia homeryckiej Mojry, która reglamentowała każdemu „przydział” losu, bądź też „udział” w dziejach, czyli rolę do odegrania w procesie historycznym. Wiele wieków później ten sam „przydział” lub „udział” pojawił się w rzymskiej filozofii prawa, gdzie funkcjonował jako klucz do rozumienia sprawiedliwości, a niewykluczone, że również legł u podstaw konstrukcji praw podmiotowych.

⁶¹ W. Kornatowski, op. cit., 226–227.

⁶² Cyceron, *O prawach*, I, 10, 28, s. 109.

Można zatem wnosić, że określone poglądy z obszaru wczesnej filozofii dziejów miały poważny wpływ na ukształtowanie się kluczowych pojęć z zakresu teorii prawa. Właściwie do dzisiaj widoczny jest głęboki ślad tych koncepcji w zachodniej kulturze prawnej. Wnioski te otwierają nowe perspektywy badań dla teorii i filozofii prawa oraz historii idei, pod kątem wpływu określonego rozumienia procesu dziejowego w innych epokach (nie wyłączając czasów nam współczesnych) na pojęcia sprawiedliwości, prawa i praworządności.

Bibliografia

Źródła

- Digesta Iustiniani*, t. I, red. T. Palmirski, Kraków 2013.
Cyceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
Cyceron, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
Cyceron, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1960.
Gai, *Institutiones*, tłum. W. Rozwadowski, Poznań 2003.
Hezjod, *Narodziny bogów (Teogonia)*. *Prace i Dni*. Tarcza, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990.
Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 2005.
Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1998.
Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN 1960.
Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005.

Opracowania

- Amielańczyk K., *Obecność i znaczenie zasady słuszności w rzymskim prawie karnym*, „*Studia Iuridica Lubliniensa*” 2011, t. 15.
Algra K., Barnes J., Mansfield J., Schofield M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2008.
Ceglarska A., *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej*, Warszawa 2019.
Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968
Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.
Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
Kuryłowicz K., *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „*Studia Iuridica Lubliniensa*” 2011, t. 15.

- Litewski W., *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001.
- Lloyd G., *Providence Lost*, Cambridge 2008.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999.
- Reydams-Schils G., *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's „Timaeus”*, Turnhout 1999.
- Stępień T., *Porządek i miłość. Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa 2019.
- Tomasiewicz M., *Antyczna filozofia dziejów*, Kraków 2020.
- Wołodkiewicz W. (red.), *Regulae iuris. Łacińskie inskrypcje na kolumnach Sądu Najwyższego Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2006.
- Zajadło J., *Minima Iuridica*, Sopot 2019.

The Idea of Justice in Historiosophy of Antiquity

Summary

The article asks a question about the influence of historiosophy on how the notion of justice is understood in Greek and Roman philosophy of law. Historiosophy, named also the philosophy of history, has been defined as an effort to explain general history in categories of sense and aim by proving that there is a general rule leading the historical process. In the course of the discussion there are two such historiosophical rules presented. Chronologically, the first of them is Homeric Moirai, which throughout the development of the Greek philosophy has been replaced by a notion of providence.

Moirai was the rule of destiny controlling destinies of both men and gods. In this approach, justice was understood as a certain “share” or “allocation”, seen as a role given to each person who needed to play it in history. The same content element was included in the notion of providence. In the philosophy of stoics providence was the ordering force that created nature and at the same time constituted an indirect source of justice and law.

Keywords: historiosophy, justice, Roman law, providence, philosophy of law.