



















konkretne sankcje. W przypadku pierwszego z nich następuje pozbawienie człowieka szczęścia, czyli najważniejszego dla niego dobra. W przypadku prawa stanowionego – państwo wymierza za określone przestępstwa (niekoniecznie naruszające podstawowe dobra) odpowiednią karę. Dolegliwość prawa naturalnego wydaje się zatem większa niż dolegliwość prawa stanowionego. Co się jeszcze tyczy relacji między tymi rodzajami prawa w ujęciu Arystotelesa: prawo pochodzące od państwa powinno, ale nie musi być odwzorowaniem prawa naturalnego. Tego drugiego nie uważał on zresztą za idealny system norm ani też wyraźnie nie zakładał podrzędności wobec niego prawa stanowionego. W przekonaniu greckiego filozofa odnoszące się jedynie do niektórych grup społecznych prawo tworzone przez państwo pozytywnie spełniało swój cel – chroniło system oparty na niewolnictwie jako ustrój zgodny z naturalnym porządkiem rzeczy. Dodam, że poniekąd mistrz Arystotelesa, Platon, wyraźnie nie rozważał dualizmu: prawo naturalne – prawo stanowione. Pojmował on prawo jako rozumność wcieloną w ustawy, które powinny być tworzone przez ludzi mądrych (elitę rządzącą) i zgodne ze sprawiedliwością.

Treść doktryn prawa naturalnego w starożytnej Grecji wydatnie wzbogacili po sofistach i Arystotelesie stoicy, którzy rozwijali swoje koncepcje w długim okresie historycznym od IV w. p.n.e. do początków nowej ery. Od II w. stoicyzm inspirował praktykę prawników rzymskich, znajdując swoje odzwierciedlenie w fundamentalnej kodyfikacji justyniańskiej z VI stulecia (*Corpus Iuris Civilis*). Już z tego względu stoicy nie mogli wypracować jednorodnej i zwartej filozofii prawa, także w omawianej przeze mnie kwestii relacji między prawem naturalnym i stanowionym<sup>20</sup>. Ze sporego dorobku teoretycznego tego kierunku ideowego można jednak wywieść kilka spostrzeżeń istotnych dla oceny osiągnięć stoików w dziedzinie prawa. Poczynając od doktryny Zenona z Kition, a na kodyfikacji cesarza Justynina Wielkiego kończąc, dokonywało się powolne przesuwanie przedmiotu zainteresowań tych filozofów z problemów dotyczących natury wszechświata (*logos* i *kosmopolis*) na zagadnienia związane głównie z naturą człowieka. Już na początku naszej ery kwestie prawnonaturalne odnoszące się w szczególności do ludzi zdominowały – zwłaszcza za sprawą Cyncerona i Marka Aureliusza – dyskusje w łonie stoików (tzw. młodszej szkoły tego kierunku). Aby zrozumieć poglądy stoików na prawo, należy wskazać na jedno z podstawowych pojęć stworzonej przez nich filozofii, czyli na określenie *pneuma*, oznaczające formę ukształtowania materii. *Pneuma* miała przypominać ulotne tchnienie ciepłego powietrza. W tej wszechnaturze miały działać prawa natury wyznaczające koleje przemian jej elementów składowych (*fatum*, *logos*, rozum, bóg i in.). W odniesieniu do samych ludzi funkcjonowały natomiast prawa naturalne, które były formą pochodzących od boga praw natury i tak samo jak one odznaczały się opatrnościowym charakterem, racjonalnością oraz fatalizmem.

Stoicy uznawali prawa naturalne za przejaw praw natury występujący w samym tylko człowieku. W związku z tym przyjmowali za oczywistą zgodność praw naturalnych z nakazami prawa natury. Za potrzebą takiej samej zgodności opowiadali się oni w odniesieniu do relacji prawo naturalne – prawo stanowione, nie dostrzegając żadnego

---

<sup>20</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Historia...*, t. 1, s. 172 i n.; *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 1999, s. 34 i in.; B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, s. 12 i n.; W. Kornatowski, *Myśl późnych stoików*, „Życie i Myśl” 1967, z. 11/12, s. 32 i n.; D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, Warszawa 1968, s. 409; M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Zürich 1948, s. 21 i n.

racjonalnego powodu, by pozostawały one z sobą w sprzeczności. Równocześnie przyjmowali założenie, że prawo stanowione stoi poniżej prawa naturalnego. Nie podważali jednak autorytetu prawa pochodzącego od państwa, jeśli było ono zgodne z nakazami prawa naturalnego. Nadrzędność tego prawa Chryzop tłumaczył tym, że jest ono „królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury”. Stoicy (między innymi Seneka) uważali prawo stanowione za późniejsze od prawa naturalnego, gdyż nieistniejące jeszcze w przedpaństwowym stanie natury<sup>21</sup>. To już w tym stanie miały się zrodzić wzniosłe idee ludzkiej równości, godności i braterstwa, niejako sankcjonowane przez prawo naturalne. Wyciągali stąd wniosek, że prawo stanowione powinno być zgodne ze wskazanymi ideami, czyli zgodne z prawem naturalnym jako pierwotnym wobec niego. W opinii Seneki czy Cyncerona norma prawa stanowionego niezgodna z prawem naturalnym nie zasługiwała na szacunek, a nawet w ogóle na miano prawa. Z doktryny stoicyzmu wynika, że prawo stanowione powinno być niczym innym jak ograniczoną czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacją prawa naturalnego, to zaś miało się opierać na prawie odwiecznym (*lex aeterna*) jako najwyższym prawie. Między prawem naturalnym i stanowionym istnieją natomiast różnice w dziedzinie źródeł, zasięgu obowiązywania i sankcji. Kwestię tę już częściowo omówiłem, charakteryzując założenia stoicyzmu. W tym miejscu dodam, że za cechę prawa stanowionego – znamiennej 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. Cynceron traktował zasady prawa naturalnego jako przejaw „powszechnej zgody” (*consensus omnium*) co do istotnej treści tych nakazów lub zakazów<sup>22</sup>. 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, w przypadku zaś prawa stanowionego – arbitralna wola prawodawcy 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*). Prawo naturalne uważali oni za prawo niezmienne, sprawiedliwe i powszechne o mocy obowiązującej wszystkie narody (*ius gentium*). Z tej racji nie mogło ono być uchylane przez prawo stanowione (*ius civile*), które odnosiło się do obywateli określanego państwa, czyli obywateli rzymskich. Tak pojmowane prawo naturalne zgadzało się z subiektywną świadomością prawną jednostek (*aequum et bonum*). We wspomnianej kodyfikacji justy-

<sup>21</sup> Seneka, *O gniewie* [w:] *Pisma filozoficzne*, przeł. L. Joachimowicz, t. 1, Warszawa 1965, s. 47, *idem*, *Listy moralne do Luculiusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 103 i n. Zob. też W. Kornatowski, *Myśl...*, s. 96 i n.; R. Tokarczyk, *Klasycy...*, s. 63; L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 248 i n.

<sup>22</sup> Cynceron, *Zagadnienia najwyższego dobra i zła* [w:] *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 3, Warszawa 1960, IV 20, 25; V 12, 34. Zob. H. Waśkiewicz, *De Legibus Cicerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1960, t. III, z. 2, s. 45 i n.; W. Kornatowski, *Doktryna polityczna Cyncerona jako doktryna czasów przelomowych*, „Życie i Myśl” 1965, z. 3/4, 5/6, s. 67 i n.

niańskiej zarówno *ius gentium*, jak i *ius civile* ujmowane były jako części składowe szeroko rozumianego prawa natury. Jako że miało ono obejmować wszystkie żywe istoty, jego nakazy uznawano za najwyższe źródło prawa.

Częściowo w starożytnych, a poniekąd już w średniowiecznych ujęciach kwestii relacji prawo naturalne – prawo stanowione mieściła się doktryna św. Augustyna. Inaczej niż koncepcje części omówionych myślicieli greckich, filozofia biskupa Hippony – wzorowana na idealistycznych poglądach Platona – miała wyraźną podbudowę religijną, którą były wiara i teologia chrześcijańska. Święty Augustyn głęboką analizę prawa natury zawarł w swym głównym dziele *De Civitate Dei* (413–427)<sup>23</sup>. Przypomnę, że w rozprawie tej wprowadził on podział państw na dwa przeciwstawne sobie rodzaje – doskonałe „państwo Boże” (*civitas dei*) i zdegenerowane „państwo diabła” (*civitas diaboli*). Pochodną tego drugiego rodzaju państwa miało być „państwo ziemskie” (*civitas terrena*), w którym występują wszakże pewne elementy porządku państwa boskiego. Określenie „porządek” oznaczało w poglądach chrześcijańskiego myśliciela „wewnętrzna harmonię” wszechświata opartą na zasadzie nadrzędności tego, co boskie, jako podstawowej normie istnienia i funkcjonowania wszelkiego stworzenia. Z tak rozumianym porządkiem św. Augustyn utożsamiał pojęcie prawa w ogóle. Równocześnie snuł on jednak bardziej szczegółowe rozważania nad prawem. Podobnie jak stoicy wyróżniał trzy rodzaje prawa, a mianowicie prawo wieczne (*lex aeterna, lex dei, lex divina*), prawo naturalne (*lex naturalis*) oraz prawo doczesne albo stanowione (*lex temporalis*)<sup>24</sup>. Wskazana trypartycja prawa opierała się na takim samym założeniu jak idea porządku, czyli na zasadzie hierarchii. Z niej miała wynikać nadrzędność prawa boskiego nad innymi rodzajami prawa, gdyż tylko ono cechuje się niezmiennością i powszechnością. Owo prawo chrześcijański filozof definiował po prostu jako „boski rozum i wolę Boga”. Za przejaw „uczestnictwa” prawa wiecznego w rozumnej naturze człowieka (w jego sumieniu, duszy i sercu) uważał on prawo naturalne. Prawu temu przypisywał nie tylko cechę racjonalności, ale także walor moralny, określając je w związku z tym mianem prawa intymnego (*lex intima*).

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, prawo naturalne natomiast jest tylko jego subiektywnym przejawem. Można przyjąć, że Bóg zapisał w naturze człowieka fundamentalne nakazy prawa naturalnego. Z reguły przekładają się

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, t. I–II, Warszawa 1977 (por. też wyd. z 1998 i 2002 r. w Kętach). Literatura o tym teologu i filozofie jest już obszerna. Odsyłam m.in. do prac: G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986; G. Bardy, *Św. Augustyn. Człowiek i dzieło*, Warszawa 1956; H.A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963; J. Eski, *Życie i rozwój duchowy Augustyna* [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 865 i n.; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965; O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg 1910.

<sup>24</sup> Prócz św. Augustyna *Państwa Bożego* odsyłam także do jego *Dialogów filozoficznych* (Kraków 1999), a zwłaszcza do zamieszczonych tam prac *O porządku* (s. 151 i n.), *O wolnej woli* (s. 493 i n.) oraz *O naturze dobra* (s. 829 i n.). Zob. też: Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, przeł. S. Ryznar i J. Sulowski, Warszawa 1991, s. 21 i n.; *idem*, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 67 i in.; *idem*, *Objaśnienia Psalmów*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 37 i n.

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. Święty 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. Potrzeba tworzenia prawa ludzkiego wynika z inklinacji człowieka do grzechu, zła i niesprawiedliwości. 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<sup>25</sup>. Nie musi ono natomiast *explicite* powtarzać treści moralnych zawartych w prawach wiecznym i naturalnym, co oczywiście nie oznacza, że może być sprzeczne 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 zatem 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.

Do klasyków myśli prawnonaturalnej, a równocześnie do grona najwybitniejszych filozofów w dziejach należy niewątpliwie zaliczyć św. Tomasza z Akwinu. Jak wiadomo, jego filozofia stanowi do czasów współczesnych jeden z najważniejszych filarów doktryny katolickiej, częściowo wspierając się na przystosowanych do niej koncepcjach Arystotelesa. Wkład Akwinaty w rozwój problematyki określającej relacje między prawem naturalnym i prawem stanowionym jest trudny do przecenienia<sup>26</sup>. Wydaje się nawet, że był on jeszcze większy od dorobku w tej dziedzinie św. Augustyna i innych wcześniejszych filozofów. Przypomnę, że św. Tomasz z Akwinu przyjął – podobnie jak biskup Hippony – opartą na zasadzie hierarchii ideę triady prawa, wyróżniając prawo wieczne (boskie), naturalne i ludzkie. Co się tyczy relacji między dwoma pierwszymi rodzajami prawa, to należy zauważyć, że dla włoskiego myśliciela średniowiecznego była ona oczywista i nieskomplikowana. Prawo naturalne stanowi bowiem odzwierciedlenie

<sup>25</sup> Zob. literatura w przyp. 24 oraz m.in. S. Mystkowski, *Idea prawa natury w starożytności i scholastyków*, Warszawa 1928, s. 26 i n.; A.R. Vidley, W.A. Whitehouse, *Natural Law: A Christian Re-consideration*, London 1946, s. 43 i n.; E. Keller, *O katolickiej teorii prawa natury*, „Euhemer” 1964, 3, s. 37 i n.

<sup>26</sup> Spośród bogatej literatury dotyczącej Akwinaty, na której oparłem ten fragment artykułu, odsyłam m.in. do prac: E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998; J. Grzybowski, *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006; A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999; M. Łuszczynska, *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013; C. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949; A. Riklin, *Die beste Politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, Sankt Gallen 1991; J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

prawa wiecznego – jako prawa najwyższego rzędu – w ludzkim umyśle, dokonujące się na takim poziomie intelektualnym, na jakim kształtuje się możliwość percepcji określonego człowieka. Innymi słowy, prawo naturalne jest „istniejącym w nas udziałowo prawem wiecznym”. W związku ze wskazaną istotą prawa naturalnego można stwierdzić, że nie ma ono samodzielnego bytu. Prawo naturalne funkcjonuje wyłącznie jako rozumowy osąd tego, czym według prawa boskiego jest dobro i zło. Między prawem naturalnym i prawem wiecznym nie występuje zatem żadna sprzeczność, lecz przeciwnie – prawo naturalne jest ze swej istoty po prostu zgodne z prawem wiecznym. Z prawem naturalnym, a tym samym z prawem boskim, powinno być – jak sądził Akwinata – z kolei zgodne prawo ludzkie (*lex humana*) jako prawo znajdujące się najniżej w hierarchii triady prawa<sup>27</sup>. Jest ono stanowione przez państwo (z wyjątkiem prawa zwyczajowego) i dzieli się na kilka rodzajów (np. na prawo prywatne i publiczne, pisane i niepisane). W obrębie prawa ludzkiego mieści się także „pozytywne prawo boskie” (*lex divina*), którego normy były dla chrześcijan zawarte w Piśmie Świętym, a na przykład dla muzułmanów w Koranie, stanowiąc ważne źródło wspomagające prawo pochodzące od władzy politycznej. Wyprzedzając dalszy tok wywodów o poglądach św. Tomasza, należy zauważyć, że traktował on prawo jako ważny instrument funkcjonowania państwa, które powinno być „wspólnotą doskonałą” (*communitas perfecta*), stwarzając wraz z Kościołem warunki do osiągnięcia zbawienia, ale także umożliwiając odpowiednią egzystencję materialną.

Rozważając problem relacji między prawem stanowionym i prawem naturalnym, omawiany włoski filozof najczęściej konstatował, że pierwsze z nich „wywodzi się” z drugiego. Takie ujęcie zagadnienia oznaczało istnienie pewnego procesu poznawczego, w którym uczestniczy rozum człowieka, postępującego zgodnie ze swą naturą (istotą człowieczeństwa) i w zgodzie z posiadanymi walorami intelektualnymi, które pozwalają działać zgodnie ze swym sumieniem (syndereza). Kryterium oceny owego postępowania miała być zasada sprawiedliwości, rozumiana zresztą przez św. Tomasza w rozmaity sposób, zawsze jednak oznaczająca wynikający z prawa naturalnego obowiązek czynienia dobra. Jeśli prawo ludzkie nie odpowiada kryteriom sprawiedliwości, to – jako niesprawiedliwe – nie jest w istocie prawem. Mimo to należy się mu podporządkować, ale tylko w sytuacji, gdy nakazuje to „dobro wspólne”<sup>28</sup>. Jak oceniać jednak tę powinność, skoro prawo pochodzące od władzy jest tworem określonych ludzi kierujących się przy jego ustanawianiu własnym rozumem, czyli działających subiektywnie? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Akwinata wskazywał na potrzebę podążania za głosem sumienia, nawet jeśli byłby on sprzeczny z powszechną opinią. Takie postępowanie stwarza wszakże niebezpieczeństwo dowolnej interpretacji kwestii obowiązywania prawa. Z tego względu filozof postulował, by prawa uznane przez jednostkę za niesprawiedliwe nie obowiązywały jej tylko w „sumieniu”, lecz mimo to były przez nią przestrzegane w imię dobra wspólnego. W żadnym przypadku nie powinny one łamać przykazań Bożych. W takiej sytuacji nie występuje już obowiązek jakiegokolwiek posłuchu wobec niesprawiedliwego prawa.

<sup>27</sup> Według św. Tomasza z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. I–XXXV, przeł. P. Belch, Londyn 1962 i n.

<sup>28</sup> Zob. zwłaszcza M. Łuszczynka, *Ubi ratio, ibi ius...*, s. 101 i n.; M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010, s. 87 i n.

Choć św. Tomasz uważał, że prawo ludzkie czerpie swoją moc z prawa naturalnego, to jednak czynił pewien wyjątek od tej zasady. Z prawa naturalnego nie wywodzą się mianowicie te normy prawa stanowionego, które dokonują „uszczegółowienia” prawa naturalnego (np. przepisy ustalające wysokość kary za określone przestępstwo). W tym zakresie nie można mówić o zgodności prawa ludzkiego z prawem naturalnym, gdyż drugie z tych praw po prostu nie reguluje tego rodzaju spraw. Uzyskanie całkowitej zgodności między prawem stanowionym i prawem naturalnym nie jest również możliwe z innego powodu. Pierwsze z tych praw normuje bowiem to, co zmienne, drugie zaś reguluje to, co niezienne. Akwinata twierdził, że również prawo naturalne może ulegać przeobrażeniom przez „dodanie”, czyli wzbogacenie jego założeń, a nawet w drodze „zniesienia” jego pewnych zasad, tylko jednak tzw. zasad drugich (*secunda principia*), i to jedynie w formie papieskiej dyspensy. Pobieźna analiza poglądów tego filozofa pozwala wysnuć wniosek, że w kwestii relacji prawo stanowione – prawo naturalne należy mówić nie tyle o zgodności tego pierwszego prawa z drugim, ile o jego niesprzeczności z prawem naturalnym. W tym miejscu warto wspomnieć o koncepcjach innego wybitnego myśliciela średniowiecznego, Marsyliusza z Padwy, który nie uchodzi wprawdzie za klasyka prawa natury, gdyż szerzej się nim nie zajmował<sup>29</sup>, ale do ówczesnego dyskursu o prawie wniósł ciekawe i oryginalne poglądy. Marsyliusz w zasadzie odrzucał typowe dla chrześcijańskiego średniowiecza (nie tylko w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, ale także nominalistów Jana Dunsza Szkota i Williama Ockhama) uznawanie normatywnego charakteru prawa naturalnego, wyrażającego się w jego bezwzględnej mocy obowiązującej. Nie akceptował również zasady jego prymatu. W prawie tym dostrzegał raczej ideę, postulat lub wzorzec postępowania, skądinąd słuszne i z tego względu godne stosowania. Nieprzestrzeganie tego prawa bynajmniej nie rodzi żadnych skutków prawnych – w przeciwieństwie do prawa stanowionego opartego na sankcji przymusu i ujętego w określonej formie.

Wraz z nastaniem czasów nowożytnych, których początkiem w Europie była epoka odrodzenia przypadająca na schyłek XV w. i na następne stulecie, na dalszy plan, w nadal rozwijających się doktrynach jus naturalistycznych, zeszło religijne uwarunkowanie i uzasadnienie prawa naturalnego. Od XVI–XVII w. koncepcje tego prawa nabierały coraz wyraźniej świeckiego charakteru, co nie oznacza, że przynajmniej niektórzy ich autorzy nie wskazywali na czynnik boski – utożsamiany niekiedy z samą naturą – jako na siłę sprawczą wszechrzeczy, w tym państwa i prawa. Coraz częściej jednak pod pojęciem kreatora owej rzeczywistości krył się sam człowiek jako pojedyncza jednostka albo jako społeczeństwo, ze swoimi potrzebami i dążeniami uznawanymi za naturalne, czyli oczywiste. Choć ludzie nie odważyli się już wtedy stawiać się na równi z Bogiem bądź negocjować jego istnienia, a nawet nie rościli sobie prawa do doskonałości, stawali się jednak – w wielu nowożytnych doktrynach – coraz bardziej samodzielni i autonomiczni, a co za tym idzie – coraz bardziej odpowiedzialni za siebie. Niejeden nowożytny myśliciel wyrażał przy tym przekonanie, że każdy człowiek posiada naturalne prawo do wol-

---

<sup>29</sup> Swoje poglądy wyłożył zwłaszcza w pracy *Defensor pacis* z 1324 r. (wyd. pol. *Obrońca pokoju*, Kęty 2006, przeł. W. Seńko). Zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1972, s. 76 i in.; C. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, London 1995, s. 26 i n.; J. Quillet, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970, s. 27 i n.; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 22 i n.

ności, swobody działania, poczucia bezpieczeństwa czy własności. Wraz ze stopniowym odchodzeniem w przeszłość wartości średniowiecznych zmieniał się również cel doktryn prawnonaturalnych. Nie służyły one już jako teoretyczna podbudowa i sposób interpretacji opartego najpierw na niewolnictwie, a następnie na feudalizmie hierarchicznego *status quo* w dziedzinie społecznej i politycznej, lecz raczej racjonalizowały – między innymi w rozprawach twórców mieszczańskiej szkoły prawa natury w XVII w. – zmiany w tych sferach, dokonujące się głównie wskutek narastania stosunków kapitalistycznych<sup>30</sup>. Pierwociny tego ustroju społecznego, kształtującego się – jak wiadomo – najszybciej na zachodzie Europy, przypadły na okres (XVI–XVIII w.) rozwoju w tej części naszego kontynentu absolutyzmu monarchy. Fakt ten nie pozostał bez wpływu na omawianą przeze mnie kwestię badawczą. Rzecznicy ustroju absolutystycznego przywiązywali bowiem wagę do jego prawnych uwarunkowań. Powszechnie przyjmowali oni prawo stanowione za podwalinę rządów absolutnego władcy.

Już jeden z głównych teoretyków absolutyzmu w jego wczesnej fazie kształtowania się (XVI w.), Jean Bodin, uważał, że moc tworzenia i znoszenia prawa jest najwyższym przejawem władzy suwerennej. Przypomnę, że prawo definiował on jako słuszny rozkaz suwerena, czyli monarchy. Zakładał przy tym, że prawo stanowione nie może, a przynajmniej nie powinno, być sprzeczne z prawem naturalnym (boskim). Pochodzi ono bowiem właśnie od suwerena, a ten ze swej istoty – jako władca *Dei gratia* – nie tworzy przecież prawa niesprawiedliwego, choć taka ewentualność nie jest zupełnie wykluczona<sup>31</sup>. Nawet jednak w takim przypadku poddani są zobowiązani – ogólnie rzecz ujmując – do posłuchu wobec takiego prawa. W zasadzie nie mają oni możliwości stawiania oporu wobec niesprawiedliwego suwerena, a jeśli już zdecydowaliby się podjąć próbę przeciwstawienia jego rządóm – to powinni dokonać tego skutecznie, wywołując powstanie przeciwko niemu podjęte w myśl zasady *salus rei publice suprema lex est*. Poza tym jednym wyjątkiem nie mogą jednak zastosować czynnego oporu wobec władcy. Na podstawie poglądów Bodina można zatem stwierdzić, że w dobie absolutyzmu monarszego niepomierne z wcześniejszym okresem historycznym wzrosła zarówno w teorii, jak i w praktyce rola prawa stanowionego. Nic też dziwnego, że służący temu ustrojowi politycznemu myśliciele z reguły spychali w swych koncepcjach na dalszy plan kwestię prawa naturalnego – jako bądź co bądź prawa nieależącego w gestii absolutnego władcy<sup>32</sup>. Inaczej rzecz się miała w tych doktrynach politycznych i prawnych, reprezentujących głównie interesy nienależącego do elity politycznej mieszczaństwa w Europie Zachodniej, które w okresie absolutyzmu (także absolutyzmu oświeconego), czyli w XVI–XVIII stuleciu, starały się uzasadnić inny model rządów w celu doprowadzenia do równouprawnienia tej rosnącej w siłę gospodarczą warstwy społecznej.

---

<sup>30</sup> Zob. J.M. Kelly, *Historia...*, s. 181 i n.; H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995, s. 336 i n.; M. Borucka-Arctowa, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 43 i in.

<sup>31</sup> J. Bodin Andegaweńczyk, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1958, s. 227, 256, 264. O jego poglądach zob. m.in. W.F. Church, *Constitutional Thought in Sixteen-Century France*, Cambridge 1941, s. 132 i in.; J.C. Hearnshaw, *Bodin and the Genesis of the Doctrine of Sovereignty*, London 1924, *passim*.

<sup>32</sup> Zob. P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London 1976, s. 67 i in.; W. Hubatsch, *Das Zeitalter des Absolutismus 1600–1789*, Braunschweig 1975, s. 31 i n.; *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991, s. 46 i in.

Wąskie ramy tego opracowania nie pozwalają na omówienie wszystkich nowożytnych koncepcji prawnonaturalnych dotyczących relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Przedstawię zatem poglądy tylko kilku twórców tych doktryn, poczynając od myślicieli szkoły mieszczkańskiej w XVII w., a kończąc na jednym z ideologów doby oświecenia.

Niewątpliwie jednym z pierwszych teoretyków prawa naturalnego w czasach nowożytnych, którego koncepcje odegrały ważną rolę w ogóle w rozwoju nauki prawa, był Huig de Groot (Grocjusz). Wraz z Thomasem Hobbesem, Baruchem Spinozą, Johnem Lockiem i jeszcze kilkoma innymi myślicielami tworzył on wspomnianą mieszczkańską szkołę prawa natury w XVII w. Do kanonów tej doktryny, składających się w znacznej mierze na schemat ówczesnego pojmowania jusnaturalizmu, należała nie tylko idea prawa naturalnego, ale także związana z nią koncepcja stanu natury i umowy społecznej. Do jej zawarcia (w jednym bądź kilku aktach) dochodzi w wyniku posiadania przez ludzi naturalnej skłonności do życia społecznego, określanej przez Grocjusza mianem *appetitus societatis*<sup>33</sup>. Nie sposób nie docenić wkładu tego niderlandzkiego intelektualisty w rozwój teorii prawa naturalnego w czasach nowożytnych. O znacznym wpływie de Groota w ogóle na postęp w dziedzinie nauki prawa może świadczyć spora popularność już w tamtym stuleciu jego głównego, niezupełnie zresztą oryginalnego, dzieła *O prawie wojny i pokoju* (1625). Nie bez powodu Grocjusz w zasadzie do dziś uchodzi za ojca nauki prawa międzynarodowego. Nie to jednak skłania mnie do zajęcia się jego doktryną. De Groot miał bowiem określone poglądy w omawianej w tym artykule kwestii relacji prawo naturalne – prawo pozytywne, świadczące o pewnej ewolucji zapatrywań na ten temat od czasów średniowiecznych do okresu nowożytnego. Co się tyczy jego poglądów na prawo naturalne – to przypomnę, że uważał je za obiektywne, trwałe, niezmienny i od nikogo niezależny system norm prawnych, mający cechy pewnika matematycznego i z tych względów wymagający posłuchu przez wszystkich ludzi. W zasadzie wszyscy oni jemu bowiem podlegają i wszystkich ich owo prawo traktuje w taki sam sposób. W przekonaniu Grocjusza prawo natury istniałoby i obowiązywałoby nawet wtedy gdyby nie było Boga – na przyjętej od scholastyki hiszpańskiej zasadzie *etiamsi daremus non esse Deum*<sup>34</sup>. Jak wiadomo, de Groot sformułował kilka konkretnych zasad prawa natury, zaliczając do nich między innymi zapożyczoną z prawa rzymskiego formułę *pacta sunt servanda*, mającą fundamentalne znaczenie dla kształtowania się stosunków kapitalistycznych. Co prawda za jego życia jeszcze się one nie pojawiły, ale przeobrażenia społeczno-gospodarcze zapoczątkowane przez wielkie odkrycia geograficzne od końca XV w. i pierwsze podboje kolonialne w tamtym okresie wydatnie przyczyniły się do powstania tego ustroju.

W rozwiniętej klasyfikacji niderlandzkiego myśliciela oprócz prawa naturalnego (*ius naturae*) występuje prawo pozytywne (*ius voluntarium*). To pierwsze obejmuje pra-

<sup>33</sup> Szerzej o tym zob. M. Maciejewski, *Pactum sociale i pactum subiectionis w doktrynach politycznych od starożytności do oświecenia* [w:] *Spółczesność a władza. Ustrój, prawo, idee*, red. J. Przygodzki, M.J. Ptak, Wrocław 2010, s. 79 i n.; Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, *passim*; *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 2010, *passim*.

<sup>34</sup> H. de Groot, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 50 i n.



wo naturalne pierwotne (*primarium*) i prawo naturalne wtórne (*secundarium*) zbliżone swym zakresem do prawa określanego jako *ius gentium*. Z kolei *ius gentium* miało rozpadać się na prawo naturalne narodów i prawo pozytywne narodów, obejmujące dwa rodzaje prawa: zwyczajowe i umowne. Odnośnie do *ius voluntarium* Grocjusz zastosował także określoną klasyfikację. Prawo pozytywne dzielił mianowicie na prawo ludzkie (*humanum*) i boskie (*divinum*). Do prawa ludzkiego zaliczał zwłaszcza prawo cywilne (*ius civile*) i posiadające węższy od niego zakres *ius rectorium*. Jak autorzy wielu przednowożytnych doktryn politycznych, tak i de Groot przyjmował założenie, według którego prawo stanowione nie powinno być sprzeczne z prawem naturalnym<sup>35</sup>. Na tym kończyły się jednak między nim i nimi podobieństwa ideowe. Nie wyrażał bowiem tak zasadniczych sądów na rzeczony temat jak na przykład św. Augustyn z Hippony czy św. Tomasz z Akwinu, od których różnił się zresztą swym podejściem do kwestii hierarchii norm prawa. Nie powtarzał za tymi myślicielami koncepcji triady prawa i wynikającej z niej określonej zależności między jego poszczególnymi rodzajami, co wiązało się – jak wiadomo – z ustaleniem mocy obowiązującej prawa ludzkiego w odniesieniu do praw wyższego rzędu. Do zagadnienia relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym Grocjusz podchodził – jak się wydaje – z pewną ostrożnością, nie wypowiadając kategorię opinii w tej materii, choć wyznawał zasadę „pierwszeństwa” prawa naturalnego jako wynikającą z rozumnej natury człowieka. *Notabene* takiego atrybutu nie odmawiał także samemu prawodawcy, niezależnie od tego, kto byłby nim: jednostka, grupa czy tzw. ogół. Co więcej, de Groot niejako z góry zakładał racjonalność jego postępowania, w której powinno się ujawniać dążenie do sprawiedliwości, czyli właśnie zgodności porządku prawnego w sensie pozytywnym z prawem naturalnym. Nie będąc przeciwnikiem absolutyzmu, a nawet doceniając pewne zalety tego ustroju, nie uważał jednak, by należało odmawiać posłuchu takim normom prawa stanowionego, które nie były zgodne z prawem naturalnym, a nawet pozostawały z nim w sprzeczności<sup>36</sup>. Nie ulega wątpliwości, że taka sytuacja nie stanowiła dla Grocjusza wystarczającego powodu do uznania prawa stanowionego po prostu za nieobowiązujące.

Zagadnienie relacji prawo naturalne – prawo stanowione stanowiło także przedmiot dociekań wspomnianego Thomasa Hobbesa, który do rozwoju koncepcji prawnonaturalnych wniósł elementy nowożytnego przyrodoznawstwa opartego na zasadzie przyczynowości. Podobnie jak Grocjusz, tak i ten angielski myśliciel starał się w swej doktrynie pogodzić zasady ustroju absolutnego z aspiracjami coraz bardziej bogatego mieszczaństwa. Z tego względu podkreślał znaczenie prawotwórczej funkcji państwa, przypisując mu (zwłaszcza w swym fundamentalnym dziele *Lewiatan* z 1651 r.) rolę podstawowego gwaranta bezpieczeństwa jednostek. Przypomnę, że w celu zapewnienia go sobie zdecydowały się one zawrzeć umowę tworzącą równocześnie społeczeństwo i jego strukturę polityczną. Zawarcie umowy kładzie kres istnieniu stanu natury, nader zresztą w ujęciu Hobbesa niedogodnego dla ludzi, a nawet zagrażającego ich egzystencji (*bellum omnium*

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 53 i in. Pogląd ten przewijają się także w innym dziele tego autora – *Wolność mórz czyli dysertacja o prawie, jakie przysługuje Holendrom do handlu z Indiami* (przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1955).

<sup>36</sup> R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 182 i n.; C. Hoelzel, *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, München 1970, s. 47 i n.; J. Zajadło, *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004, *passim*.

*contra omnes*)<sup>37</sup>. Kreśląc niemal katastroficzną wizję owego stanu, angielski myśliciel twierdził, że nie obowiązywało w nim prawo naturalne (*lex naturalis*). Istota tego prawa miała bowiem polegać na racjonalnie uwarunkowanym dążeniu do pokoju i ładu, a nie na instynkcie samozachowawczym i związanym z nim pragnieniu niszczenia innych, co cechuje postępowanie jednostek znajdujących w stanie natury. W związku z tym kierują się one jedynie naturalnym uprawnieniem (*ius naturale*) do zachowania swego życia, zdrowia czy wolności. Zasady rozumnego prawa naturalnego mogły zatem zacząć obowiązywać i być przestrzegane dopiero wraz z powstaniem państwa jako antytezy anarchicznego stanu natury. Przyjęcie takiego założenia prowadziło Hobbesa do wniosku, że prawo naturalne i prawo stanowione „zawierają się wzajemnie i są równe w całej swej rozciągłości”. Relacja między nimi wydaje się zatem prosta i oczywista. Można stwierdzić, że prawo stanowione nadaje prawu naturalnemu charakter norm zabezpieczonych przymusem państwowym. Dzięki temu prawo naturalne staje się „rzeczywistym prawem”, a nie tylko nakazem moralnym. Prawo stanowione jest bowiem „rozkazem” tego, kto jest suwerenem (najlepiej monarchy), podobnie jak prawo naturalne, które również jest rozkazem, ale pochodzącym od Boga<sup>38</sup>. Wola Stwórcy jest nie tylko źródłem prawa ludzkiego, lecz także – wprawdzie tylko pośrednio – źródłem prawa państwowego. W przekonaniu Hobbesa Bóg „wyraźnie kazał nam się słuchać” prawa tworzonego przez władzę państwową. 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 z sobą sprzeczne, choć nie muszą być tożsame. Co ważne dla oceny poglądów Hobbesa, prawo stanowione jest w jego ujęciu w zasadzie nadrzędne wobec prawa naturalnego, gdyż to państwo nadaje przez swoją siłę temu drugiemu prawu moc obowiązującą, bez której nie mogłoby ono zaistnieć.

Wkład w rozwój problematyki odniesień między prawem naturalnym i prawem stanowionym wnieśli także niemieccy przedstawiciele omawianej szkoły prawa natury w XVII w.: Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius i Christian Wolff. Pierwszy z wymienionych myślicieli miał ambicję stworzyć nowy system prawnonaturalny, wychodząc w swych rozważaniach (zawartych zwłaszcza w pracy *De iure naturae et gentium* z 1672 r.) od ścisłego określenia odmienności świata duchowego (moralnego) od świata fizycznego (przyrodniczego). Za niezbędny warunek wywodów o prawie naturalnym uważał przedstawienie moralnych przejawów rodzajów bytu (*entia moralia*), którym przeciwstawił reguły funkcjonowania wszechświata nieposiadającego rozumności ludzkiej (*entia physica*). Podstawowym warunkiem istnienia świata duchowego są – w opinii Pufendorfa – wolność, godność i równość człowieka. To im powinno przede wszystkim służyć obiektywne prawo naturalne i z nich czerpie też ono swoje uzasadnienie. Niemiecki ideolog nie traktował jednak prawa naturalnego jako ponadczasowego

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 152 i n.; *idem*, *Elementy filozofii*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 252 i in.

<sup>38</sup> W kwestii poglądów tego myśliciela zob. m.in. prace: D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969; J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1987; B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa 1999; R. Piotrowski, *Od materii Świata do materii Państwa. Z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000; R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987; W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei (teoria społeczna Tomasza Hobbesa)*, Warszawa 1971.

systemu prawa, lecz ograniczał zakres jego obowiązywania do życia doczesnego, ponieważ „nie możemy poprzez prawność wynikającą tylko z naszych sił uzyskać zbawienia wiecznego”<sup>39</sup>. Jako luteranin Pufendorf sądził, że nie zasługi człowieka decydują o łaskawości bożej, ale głównie sama wiara w Chrystusa. Gdyby nie religia, człowiek byłby skazany na samego siebie. Wynikająca stąd bezsilność człowieka stanowiłaby w tej sytuacji najbardziej charakterystyczną cechę jego natury. Podobnie jak inni twórcy mieszczkańskiej szkoły prawa natury w XVII w. Pufendorf wskazywał na szczególną rolę w przewyciężaniu izolacji jednostek dążenia poszczególnych ludzi do życia w zbiorowości (*socialitas*). Ową skłonność uważał za treściwy fundament prawa naturalnego, lecz nie za samo prawo naturalne. Zasada *socialitas* sama w sobie nie ma jurydycznej mocy obowiązującej i otrzymuje ją dopiero dzięki usankcjonowaniu jej przez Boga. Z idei naturalnego dążenia ludzi do łączenia się w zbiorowości i pozostającej w związku z nią koncepcji *humanitas* (określającej zasady współżycia międzyspołecznego) niemiecki myśliciel wyprowadzał wszystkie fundamentalne zasady prawne (nie w znaczeniu prawnonaturalnym, lecz pozytywnoprawnym) dotyczące zarówno poszczególnych jednostek, jak i rodziny, małżeństwa, państwa czy wspólnoty narodów. Kierując się tymi zasadami, szczegółowo opracował założenia prawa karnego, państwowego i międzynarodowego. U podstaw tych systemów prawnych powinny niezmiennie leżeć idee wolności, godności i równości człowieka. Oparte na nich prawo naturalne stanowiło zatem dla Pufendorfa co najmniej wzór godny naśladowania przez państwowego prawodawcę, jeśli nie wyraźny nakaz respektowania zasady *socialitas* i *humanitas*. Nie rozważał on jednak szerszej relacji między prawem stanowionym i prawem naturalnym, ograniczając się do stwierdzenia potrzeby zgodności tego pierwszego prawa z drugim, którą uważał za oczywistą, gdyż wynikającą z rozumnej natury człowieka.

Na zbliżonych do poglądów Pufendorfa założeniach opierała się myśl prawnonaturalna Christiana Thomasiusa. Częściowo wzorując się na jego doktrynie, Thomasius definiował prawo naturalne jako „wpisane w serca wszystkich ludzi” prawo boskie, które nakazuje czynić wszystko to, co jest zgodne z naturą człowieka, i zakazuje czynić tego, co jest z nią sprzeczne. Owa powinność oznaczała konkretnie czynienie tego, co „zapewnia najdłuższe i najszczęśliwsze życie ludzkie”, oraz unikanie tego, co „życie czyni nieszczęśliwym i co przyspiesza śmierć”. Z tego względu prawo naturalne obejmuje szeroko rozumiane normy moralne (*honestum*) i obyczajowe (*decorum*) oraz normy w sensie węższym (*iustum*) służące ochronie pokoju społecznego. Zasadzie *honestum* odpowiada zalecenie: „Czyń sobie to, co pragniesz, aby inni sobie czynili”. Podstawowa norma obyczajowa wyraża się natomiast w przykazaniu: „Czyń innym to, co pragniesz, aby oni tobie czynili”<sup>40</sup>. Naczelną zasadą *iustum* jest z kolei wskazówka: „Nie czyń innym tego, czego nie chcesz, aby oni tobie czynili”. W opinii Thomasiusa wymienione zasady nie obowiązują w sensie prawa stanowionego, lecz są jedynie swego rodzaju

<sup>39</sup> Cyt. za R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 206. Na temat koncepcji tego myśliciela zob. też prace: T. Behme, *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat*, Göttingen 1995; H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München 1972; L. Krieger, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago 1965; H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958.

<sup>40</sup> R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 230. Zob. też: W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hidesheim 1971, s. 26 i n.; W. Wiebking, *Recht, Reich und Kirche in der Lehre des Christian Thomasius*, München 1973, s. 68 i n.

„poradą” dla suwerennego prawodawcy, z której wszakże powinien on (aczkolwiek nie musi) skorzystać, gdyż umożliwia mu sprawiedliwe i skuteczne rządzenie. Wraz z nadaniem normom moralnym czy obyczajowym charakteru prawa stanowionego – będącego rozkazem suwerena nieznoszącym sprzeciwu – przestają one w zasadzie już być zasadami prawa naturalnego rozumianymi jako zalecenia określonego zachowania się. Co za tym idzie, prawo pochodzące od władzy państwowej „wchłania niejako w siebie” reguły prawa naturalnego. Możliwość zastosowania sankcji przymusu odnośnie do respektowania zasad moralnych, obyczajowych i współżycia społecznego przez ludzkiego prawodawcę podnosi wręcz rangę prawa naturalnego w życiu ludzi. Przestrzeganie tych zasad staje się obowiązkiem prawnym każdego człowieka, a nie tylko jego wewnętrzną powinnością („obowiązkiem sumienia”). Można zatem przyjąć, że Thomasius odmawiał prawu naturalnemu w swym pierwotnym ujęciu charakteru norm ściśle prawnych. Jego poglądy, podobnie jak koncepcje Hobbesa i niektórych innych wczesnonowożytnych myślicieli, wskazują na znamienne dla tego okresu historycznego ewolucję problematyki relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym w kierunku coraz bardziej wyraźnej równorzędności obu tych systemów prawnych, a nawet nadrzędności prawa ludzkiego.

Powyższa konstatacja nie znajduje potwierdzenia w koncepcjach trzeciego z wymienionych niemieckich przedstawicieli XVII-wiecznej szkoły prawa natury – Christiana Wolffa. Intelektualistę tego można zresztą uznać już za reprezentanta ideologii oświeceniowej, choć jego poglądy tkwiły swymi korzeniami jeszcze w XVII stuleciu, kształtując się pod wpływem myśli Kartezjusza i Spinozy. Przyjętą przez niego metodę badawczą niekiedy określa się jako demonstratywną, gdyż łączyła ona treści humanistyczne z elementami wiedzy matematycznej. Za podstawową zasadę prawa naturalnego Wolff przyjął – wzorem swego mistrza Gottfrieda Wilhelma Leibniza – ideę wzajemnego doskonalenia się wszystkich ludzi. Źródłem tego prawa upatrywał on w dążeniu człowieka do sprawiedliwości i doskonałości. Z niego wynikają uprawnienia każdej jednostki, wrodzone jej i niezbywalne, takie jak uprawnienie do wolności, do równości czy do bezpieczeństwa (*iura perfecta*)<sup>41</sup>. Uprawnieniom tym odpowiadają określone obowiązki wobec siebie samego, innych ludzi i Boga. Mogą one mieć nie tylko wrodzony, ale także wtórny charakter – wynikający (podobnie jak niektóre uprawnienia) na przykład z zawartych umów. W sferze prawa naturalnego mieszczą się również rozmaite prawa wspólnotowe powstałe w drodze dobrowolnego konsensusu jej członków (rodzina, małżeństwo i in.). Warunkiem obowiązywania owych praw wcale nie musi być legislacyjna władza państwa, aczkolwiek jest ona przydatna w dziedzinie ochrony zasad współżycia między ludźmi. Sami ludzie rozumieją jednak potrzebę tworzenia i przestrzegania praw wspólnotowych. W opinii Wolffa (wykazującej podobieństwo do koncepcji Johna Locke’a) będące rodzajem wspólnoty państwo istnieje po to, by umożliwić ludziom osiągnięcie pomyślności i szczęścia. Podstawowe kryterium działania władzy politycznej powinno zawsze zawierać się w zasadzie *salus populi suprema lex est*, która stanowi fundamentalną rację istnienia państwa. Jeśli nie urzeczywistnia ono owej zasady, staje się w istocie

<sup>41</sup> Poglądy tego myśliciela są gorzej opracowane w literaturze od koncepcji dwóch pozostałych niemieckich przedstawicieli szkoły prawa natury w XVII w. Omówienia jego zapatrywań dokonałem zwłaszcza na podstawie dwóch publikacji: H.D. Engelkemper, *Recht und Staat bei Christian Wolff*, Würzburg 1966; S.E. Wunner, *Christian Wolff und die Epoche des Naturrechts*, Hamburg 1968.

niepotrzebne. Tym samym niepotrzebne staje się prawo pochodzące od państwa, gdyż nie spełnia wymogów wynikających z reguł prawa naturalnego. Ewentualny konflikt między prawnonaturalną ideą dominacji dobra publicznego lub wrodzonymi uprawnieniami jednostek a niezgodnymi z nimi normami prawa stanowionego Wolff określił mianem *collisio legum*. W tej sytuacji społeczeństwo nie ma obowiązku posłuchu wobec prawa pochodzącego od władzy państwowej. Z reguły prawo stanowione nie popada jednak w kolizję z prawem naturalnym. To pierwsze jest bowiem najczęściej spisane i oczywiste w swych treściach, drugie zaś – na ogół niespisane i tylko domniemane przez rozumnych ludzi. Prawo pozytywne może więc niekiedy pozostawać w sprzeczności z prawem naturalnym w sferze świadomości społecznej, ale nie legislacyjnych dokonań. Wolff przewidywał nawet taką sytuację, w której interes publiczny (racja stanu) będzie wymagać tworzenia prawa państwowego sprzecznego z prawem naturalnym. Taka praktyka nigdy nie powinna wszakże stać się regułą.

Ostatnim przewidzianym przeze mnie do omówienia przedstawicielem teorii prawnonaturalnych jest Charles Louis de Montesquieu (Monteskiusz). W odróżnieniu od Wolffa ten wybitny reprezentant filozofii politycznej wczesnego oświecenia potwierdza, jak się wydaje, swymi poglądami upowszechniającą się od czasów nowożytnych tendencję do ujmowania prawa stanowionego jako co najmniej równorzędnego prawu naturalnemu. Rozważania na ten temat zawarł on we wstępnej części swojego fundamentalnego dzieła *O duchu praw* (1748). Przypomnę, że na owego ducha składa się – według Monteskiusza – splot rozmaitych czynników i okoliczności, między innymi tradycja, kultura, religia, obyczaje, gospodarka, położenie geograficzne określonego narodu czy państwa. Z tego względu francuski myśliciel wskazywał na potrzebę „dostrojenia” praw stanowionych do konkretnych warunków bytowania społeczności<sup>42</sup>. Uważał również, że prawodawca nie powinien tworzyć takiego prawa, które byłoby sprzeczne z przyjętymi prawami zwyczajowymi, gdyż będzie ono nieskuteczne. Z góry nie zakładał jednak ani omyłności, ani tym bardziej złej woli prawodawcy w tej dziedzinie, choć nie miał najlepszego zdania o umiejętnościach i wiedzy członków władzy ustawodawczej, czyli parlamentarzystów, których uważał za osoby o „miałkim umyśle”. Mimo to wierzył w możliwość rozumnych rozstrzygnięć prawodawcy. Będąc jedną z trzech oddzielnych i niezależnych od siebie władz, powinien on móc decydować o tym, czy w danym przypadku wymagającym unormowania należy kierować się prawem natury czy zastosować prawo ludzkie, a nawet stworzyć jego nowe przepisy. Do rozumnego prawodawcy (ale tylko takiego twórcy prawa) powinien należeć wybór takiego rodzaju prawa (religijnego, politycznego, cywilnego itp.), które w „jego najgłębszym przekonaniu” jest w danym przypadku najwłaściwsze. Za możliwe uważał zatem Monteskiusz odstępstwo od reguł prawa natury przez prawodawcę, jeśli nakazuje mu to rozum. Z tej ewentualności nie czynił on wszakże ogólnej zasady postępowania przy tworzeniu prawa, lecz zalecał w tej dziedzinie – jak również w ustrojowych i innych kwestiach – charakterystyczne dla swych poglądów rozważę i umiarkowanie.

---

<sup>42</sup> Ch.L. Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, s. 46 i in. Odnośnie do koncepcji tego myśliciela zob. m.in. R.M. Małajny, *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001, s. 241 i in.; L.M. Levine, *The Political Doctrine of Montesquieu's „Esprit des Lois”*: Its Classical Background, New York 1936, s. 34 i n.; T. Chaimowicz, *Freiheit und Gleichgewicht im Denken Montesquieu und Burke*, Wien–New York 1985, s. 44 i n.; A. Soboul, *Le civilisation et la Révolution française*, Paris 1970, s. 67 i n.

Francuski myśliciel pojmował prawo natury jako prawo przyrodnicze wyrażające społeczny instynkt jednostki. W tym sensie jest ono prawem „płynącym z naszej istoty”. Nie ujmował tego prawa – w przeciwieństwie do św. Tomasza z Akwinu – jako niezbędnego pośredniego ogniwa między prawem boskim i prawem ludzkim. Prawo boskie definiował jako „prarozum” lub określał mianem natury rzeczy. Jako zespół norm odwiecznych i niezmiennych czeka ono niejako na odkrycie przez człowieka, czyli przez rozum ludzki. To w nim, a nie w samej tylko naturze odzwierciedla się wynikająca z prawa boskiego zasada słuszności i sprawiedliwości. Dzięki rozumowi ludzie mogą bezpośrednio sięgać do reguł boskiego porządku, by móc stosować pochodzące od Stwórcy nakazy i zakazy postępowania. Żeby wypełniać boskie przykazania człowiek powinien dysponować pewną świadomością, a nie tylko posługiwać się instynktem samozachowawczym, który pojawił się jeszcze w przedspołecznym „stanie dzikości”. Przyjmując takie założenie, Monteskiusz twierdził, że do funkcjonowania praw natury wystarczy istnienie jednostek „zespólnych uczuciem”, podczas gdy prawa ludzkie (stanowione) mogą działać dopiero wtedy, gdy „włączony zostanie w rozumie człowieka mechanizm przyczynowo-skutkowy”<sup>43</sup>. Można więc stwierdzić, że w doktrynie francuskiego filozofa prawo natury wtapia się w boski prarozum, wchodząc w zakres ustanowionego przez niego porządku świata. Owo prawo nie jest jednak wyłącznie przejawem instynktownych i emocjonalnych aspektów bytu człowieka. W opinii Monteskiusza składają się nań nie tylko prawidłowości biologicznego rozwoju, ale także określone zasady postępowania, jak choćby obowiązek czci Boga, prawo do życia czy reguły współżycia międzyludzkiego.

Na przykładzie omówionych doktryn prawnonaturalnych, tylko zresztą niektórych koncepcji tego prawa – kształtujących się od najdawniejszych czasów do wieku oświecenia – można w podsumowaniu wysnuć kilka ogólnych wniosków naukowych. Jednym z nich jest, już częściowo zasygnalizowana, trudność związana z rozstrzygnięciem kwestii relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Przed tym problemem stawał właściwie każdy z przedstawionych myślicieli, nie zawsze mogąc sobie z nim jednoznacznie poradzić. W zasadzie wszyscy oni przyjmowali założenie, że prawo ludzkie (przede wszystkim prawo pochodzące od władzy państwowej) powinno być zgodne z prawem naturalnym (rozumianym z reguły jako prawo boskie lub prawo z niego wynikające) jako prawem wyższego rzędu niezależnym od człowieka, gdyż mającym innego niż ludzie twórcę bądź biorącym się same z siebie. Ogólnie żaden z omówionych teoretyków nie dopuszczał, by prawo stanowione mogło, a zwłaszcza by powinno, być sprzeczne z prawem naturalnym. W ciągu wieków zmieniało się jednak podejście filozofów do samego prawa naturalnego. Rola owego prawa w okresie starożytności i średniowiecza była niewątpliwie większa w teoriach politycznych i prawnych niż choćby w 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 rozumiejącą mechanizmy funkcjonowania wszechświata. Z tego względu tworzone przez niego prawo – podobnie

<sup>43</sup> Ch.L. Montesquieu, *O duchu...*, s. 32.

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 zyskiwała wiara w możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Rozwijające się od czasów nowożytnych teorie prawnonaturalne 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, nierodzących 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 pogląd 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 odmiennosć prawa, a nawet na przynajmniej częściową niezależność prawa ludzkiego od prawa naturalnego.

## Bibliografia

### Opracowania

- Anderson P., *Lineages of the Absolutist State*, London 1976.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, Warszawa 1964.
- Augustyn Św., *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn Św., *Objaśnienia Psalmów*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986.
- Augustyn Św., *O kazaniu Pana na Górze*, przeł. S. Ryznar i J. Sulowski, Warszawa 1991.
- Augustyn Św., *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań 1963.
- Augustyn Św., *Państwo Boże*, t. I–II, przeł. W. Kubicki, Warszawa 1977.
- Banaszczyk T., *Studia z Arystotelesowskiej teorii społeczno-politycznej*, Katowice 1985.
- Bardy G., *Św. Augustyn. Człowiek i dzieło*, Warszawa 1956.
- Baszkievicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1972.
- Behme T., *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat*, Göttingen 1995.
- Berman H.J., *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995.
- Bodin Andegaweńczyk J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1958.
- Boehmeg T., *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat*, Göttingen 1995.
- Bonner G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986.
- Borucka-Arctowa M., *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957.
- Brown B.F., *Natural Law Reader*, New York 1990.

- Chaimowicz T., *Freiheit und Gleichgewicht im Denken Montesquieu und Burke*, Wien–New York 1985.
- Church W.F., *Constitutional Thought in Sixteen-Century France*, Cambridge 1941.
- Cycon, *Zagadnienia najwyższego dobra i zła* [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Deane H.A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963.
- D'Entreves A.P., *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, London 1957.
- Denzer H., *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München 1972.
- Diels H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1935.
- Engelkemper H.D., *Recht und Staat bei Christian Wolff*, Würzburg 1966.
- Eski J., *Życie i rozwój duchowy Augustyna* [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Eterovich F.H., *Approaches to Natural Law from Plato to Kant*, New York 1972.
- Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991.
- Flawiusz Filostratos, *Żywoty sofistów*, Toruń 2008.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gauthier D.P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998.
- Graves R., *Mity greckie*, Warszawa 1974.
- Groot de H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1957.
- Groot de H., *Wolność mórz czyli dysertacja o prawie, jakie przysługuje Holendrom do handlu z Indiami*, przeł. R. Bierzanek, Warszawa 1955.
- Grzybowski J., *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006.
- Hamburger M., *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven Conn. 1951.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1987.
- Hearnshaw J.C., *Bodin and the Genesis of the Doctrine of Sovereignty*, London 1924.
- Heines C.G., *The Revival of Natural Law Concepts*, Cambridge 1930.
- Hervada J., *Natural Right and Natural Law: A Critical Introduction*, Pamplona 1987.
- Hezjod, *Prace i dni*, przeł. i oprac. W. Steffen, Wrocław 1952.
- Hindess B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa 1999.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hoelzel C., *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, München 1970.
- Hubatsch W., *Das Zeitalter des Absolutismus 1600–1789*, Braunschweig 1975.
- Inwood B., *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972.
- Keller E., *O katolickiej teorii prawa natury*, „Euhemer” 1964, nr 3.
- Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006.
- Kerferd G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Kornatowski W., *Doktryna polityczna Cyconera jako doktryna czasów przełomowych*, „Życie i Myśl” 1965, z. 3/4, 5/6.
- Kornatowski W., *Myśl późnych stoików*, „Życie i Myśl” 1967, z. 11/12.



- Kornatowski W., *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- Krąpiec M.A., *Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1960.
- Krieger L., *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago 1965.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1969.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, Warszawa 1968.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Levine M., *The Political Doctrine of Montesquieu's „Esprit des Lois”. Its Classical Background*, New York 1936.
- Łuszczyńska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Maciejewski M., *Odniesienia między prawem naturalnym i prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych [w:] Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury – tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010.
- Maciejewski M., *Pactum sociale i pactum subiectionis w doktrynach politycznych od starożytności do oświecenia [w:] Społeczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*, red. J. Przygodzki, M.J. Ptak, Wrocław 2010.
- Małajny R., *Trzy teorie podzielonej władzy*, Warszawa 2001.
- Manohan A.P., *From Personal Duties towards Personal Rights. Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300–1600*, Montreal–Kingston 1994.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. W. Seńko, Kęty 2006.
- Martyniak C., *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949.
- Menzel A., *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Recht des Stärkeren*, Wien–Leipzig 1922.
- Menzel A., *Protagoras der älteste Theoretiker der Demokratie*, „Zeitschrift der Politik” 1910, t. III.
- Mielczarski C., *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Warszawa 2010.
- Montesquieu Ch.L., *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2000.
- Mystkowski S., *Idea prawa natury w starożytności i scholastyków*, Warszawa 1928.
- Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, red. D. Boucher, P. Kelly, Kraków 2008.
- Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Hg. W. Maihofer, Bad Homburg 1962.
- Nederman C., *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, London 1995.
- Oniszczyk J., *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008.
- Parandowski J., *Mitologia*, Warszawa 1960.
- Peters E., *Theories of Deposition of Rulers [w:] Dictionary of the Middle Ages*, t. IV, ed. J.R. Strayer, New York 1984.
- Pietrzykowski M., *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978.
- Piotrowski R., *Od materii Świata do materii Państwa. Z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000.
- Pohlenz M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Zürich 1948.
- Porębski C., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.
- Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999.
- Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierzak, Poznań 2006.
- Preime E., *Solon. Dichtungen griechisch und deutsch*, München 1940.
- Quillet J., *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970.
- Riklin A., *Die beste Politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, Sankt Gallen 1991.

- Rommen H.A., *The Natural Law: A Study In Legal and Social History and Philosophy*, New York 1979.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878–2005)*, Wrocław 2010.
- Schilling O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freiburg 1910.
- Schneiders W., *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hidesheim 1971.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Seneka, *O gniewie* [w:] *Pisma filozoficzne*, przeł. L. Joachimowicz, t. 1, Warszawa 1965.
- Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Soboul A., *Le civilisation et la Révolution française*, Paris 1970.
- Solon, *Sprawozdanie z działalności* [w:] *Antologia liryki greckiej*, red. W. Steffen, Wrocław 1955.
- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1998.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1995.
- Szyszkowska M., *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968.
- The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 1999.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Lublin 2004.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Lublin 1988.
- Tomasz z Akwinu Św., *Suma teologiczna*, t. I–XXXV, przeł. P. Bełch, Londyn 1962.
- Tuck R., *Natural Law Theories. Their Origins and Development*, Cambridge 1980.
- Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010.
- Verdross-Drossberg A., *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948.
- Vidley A.R., Whitehouse W.A., *Natural Law: A Christian Re-consideration*, London 1946.
- Waśkiewicz H., *De Legibus Cicerona – pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1960, t. III, z. 2.
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.
- Welzel H., *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958.
- Welzer H., *Naturrecht und materielle Gerechtigkeits*, Göttingen 1962.
- Welzer H., *Theory of the Greeks*, Oxford 1956.
- Wiebking W., *Recht, Reich und Kirche in der Lehre des Christian Thomasius*, München 1973.
- Wiplinger F., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972.
- Witwicki W., *Platona Hipiasz Mniejszy, Hipiasz Większy, Ijon*, Lwów 1921.
- Witwicki W., *Platona Protagoras*, Lwów 1923.
- Wolf E., *Griechisches Rechtsdenken. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a. M. 1950.
- Wójtowicz A., *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977.
- Wróblewski W., *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń 1979.
- Wróblewski W., *Sofiści* [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005.
- Wudel W., *Filozofia strachu i nadziei (teoria społeczna Tomasza Hobbesa)*, Warszawa 1971.
- Wunner S.E., *Christian Wolff und die Epoche des Naturrechts*, Hamburg 1968.
- Zajadło J., *Formuła Radbrucha. Filozofia praw na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.
- Zajadło J., *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004.
- Ziemiński Z., *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa naturalnego*, Poznań 1993.