

STAROŻYTNOŚĆ

ARYSTOTELES, zw. Stagirytą (384–322 p.n.e.)

Filozof starożytnej Grecji, twórca syntezy myśli helleńskiej. Urodził się w pierwszym roku XCIX Olimpiady w Stagirze na granicy z Macedonią. Jego ojciec *Nikomach* był medykiem na dworze króla macedońskiego *Amyntasa* (ojca *Filipa II Macedońskiego* i dziadka *Aleksandra Wielkiego*). W wieku 18 lat *A.* przybył do Aten i wstąpił do Akademii *Platona*, w której pozostawał przez 20 lat. Później powołany został przez króla macedońskiego *Filipa II* na wychowawcę jego syna, następcy tronu, *Aleksandra*. W 335 r. p.n.e. *A.* założył w Atenach własną szkołę filozoficzną, zwaną perypatetycką lub Liceum, która była zorganizowana na wzór Akademii. Ważniejsze prace: pisma *A.* dzielą się na dwie wielkie grupy – egzoteryczne (przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców) i ezoteryczne (przeznaczone tylko dla uczniów). Pierwsza grupa prawie całkowicie zaginęła. Zachowały się natomiast prawie wszystkie pisma z drugiej grupy. Najważniejsze z nich to *Metafizyka* oraz traktaty z zakresu filozofii politycznej i moralnej: *Etyka Nikomachejska*; *Etyka Wielka*; *Etyka Eudemejska*; *Polityka*; *Poetyka* i *Retoryka*.

A. odrzucał idealizm platoński. Próbował pogodzić przeciwstawne poglądy *Demokryta* i *Platona* na zasadę bytu. *A.* gromadził i następnie analizował fakty, a dopiero na tej podstawie przedstawiał ogólne wnioski. Przeciwwstawiał metodę empiryczną platońskiemu aprioryzmowi. W swoich dociekaniach nad istotą i formami państwa i prawa starał się wysnuć wnioski z materiału empirycznego dotyczącego dziejów Grecji, a nawet niektórych państw barbarzyńskich (opisał ustroje 158 państw). Na analizie rodziny *A.* oparł swą teorię związków społecz-

nych. Podstawą doktryny A. o państwie jest teza, że popęd człowieka do życia w państwie (jak popęd płciowy) jest czymś naturalnym, człowiek jest bowiem istotą społeczną. Państwo według A. to naturalny, doskonały związek wsi, zdolny osiągnąć pełnię całkowitej samowystarczalności. Powstaje po to, aby zaspokajać potrzeby ludzkiego życia, istnieje zaś w celu popierania dobrego życia. Na kształt ustrojowy państwa wpływa wiele czynników: klimat, położenie geograficzne, wielkość terytorium, stan gospodarki, stosunki społeczne i charakter narodu. Z tych powodów ustrój dobry w jednych warunkach może okazać się zły w innych. A. dokonał podziału na ustroje dobre i złe, w zależności od tego, czy władza jest sprawowana w interesie ogółu czy dla własnej korzyści rządzących. Dobre ustroje to: monarchia, arystokracja i politeja, zaś złe, zdegenerowane to: tyrania, oligarchia i demokracja.

Obserwując naturę, twórcę ładu i porządku we wszechświecie, jako pierwszy oddzielił prawa przyrody od prawa natury, które zawiera w sobie reguły swoiste tylko dla ludzi. Łączył prawo z moralnością – naczelną regułą brzmiała: czyn to co jest dobre, a nie to co złe. A. nie podał definicji prawa natury, a jedynie wskazał prawa naturalne, do których zaliczył: władzę ojca i męża w rodzinie, rządy ludzi oświeconych nad prostakami, władzę pana nad niewolnikiem i własność. A. podzielił całe prawo obowiązujące w państwie na dwie części: zmienne postanowienia ludzkie oraz posiadające wszędzie tę samą moc nakazy natury. W razie kolizji norm prawa natury z prawem pozytywnym pierwszeństwo ma prawo pozytywne, ze względu na jego większą dolegliwość. Prawo posiada „siłę przymusową”, będąc przy tym nakazem rozumu. Prawo nie może wszystkiego przewidzieć, dlatego norma ogólna nieodnosząca się do sytuacji konkretnej, jednostkowej powinna być uzupełniana normą szczególną (korektywa). A. opowiadał się za stosowaniem analogii.

Do koncepcji wypracowanych przez A. nawiązywali: *Tomasz z Akwinu*, *N. Machiavelli*, *H. Grocjusz*, *K. Monteskiusz* i inni.

[M.S.]

AUGUSTYN Aureliusz, św. (354–430)

Ojciec i doktor Kościoła, twórca chrześcijańskiej teologii politycznej. Urodził się w Tagaście (dziś Algieria) jako syn obywatela rzymskiego, poganina *Patriciusa* i chrześcijanki *Moniki* (została później kanonizowana). Otrzymał staranne wykształcenie. Nauczał m.in. w Rzymie retoryki. W 386 r. pod wpływem biskupa Mediolanu *Ambrożego* nawrócił się i w rok później przyjął chrzest. W 396 r. został biskupem Hippony (dziś Algieria). Zmarł w Hipponie podczas jej oblężenia przez Wandalów. Ważniejsze prace: *Contra Academicos* (386); *De libero arbitrio* (388); *De doctrina christiana* (396); *Confessiones* (397) oraz fundamentalny traktat historiozoficzny *De civitate Dei* (413–426).

A. uważał, że filozofia powinna służyć wierze, bez związku z wiarą traci wartość. Ponieważ do Pisma Świętego najbardziej zbliżała się filozofia platońska, to jej przyznał największe znaczenie. Według A. prawdziwa filozofia musi być zgodna z prawdziwą religią (tj. chrześcijaństwem), ponieważ filozofia i wiedza wynikają z wiary nadającej im ostateczną i najwyższą wartość. Filozofia A. odznaczała się pesymizmem (był świadkiem złupienia Rzymu przez Gotów), odrzucała racjonalizm, a opierała się na intuicji i iluminizmie (wierze w objawienie).

Dla A. państwo jest tworem naturalnym wynikającym ze społecznej natury człowieka. A. przetworzył platoński dualizm świata idei i świata rzeczywistości zmysłowej w koncepcję dwu państw: bożego (*civitas Dei*) i ziemskiego (*civitas terrena*), które znajdują się w stanie walki. Państwo Boże to niewidzialny Kościół na czele z Chrystusem i to do niego należeć będzie zwycięstwo. Władza świecka jest podrzędna wobec duchownej. W idealnym państwie Bożym porządki są doskonałe, ponieważ odzwierciedlają dobro. Natomiast w każdym realnym państwie ziemskim panuje zło, ponieważ żyje w nim tylko garstka obywateli *civitas Dei*, ogromna reszta to grzesznicy. Celem państwa zatem jest represja wobec grzeszników oraz zapewnienie pokoju i bezpieczeństwa. A. uważał, że niewolnictwo jako kara za grzechy jest instytucją naturalną i sprawiedliwą. A. twierdził, że Opatrzność Boża zapisała naturalne prawo w „duszy rozumnej”, dlatego nikt nie może się zaślaniać niezajomością prawa naturalnego. Nie dopuszczał do zasadniczej sprzeczności pomiędzy prawem a moralnością. Prawo od moralności odróżnia jego przymusowość. Celem prawa nie jest dobre użycie, lecz uniknięcie lub wyrównanie nadużycia. Prawo ma zabezpieczać pokój i porządek w trzech dziedzinach stosunków międzyludzkich: rodzinnej (*pax domestica*), państwowej (*pax civilis*) i międzynarodowej (*pax terrena*). A. dokonał za stoikami podziału prawa na: prawo wieczne (*lex aeterna*), prawo naturalne (*lex naturalis*) i prawo stanowione (*lex temporalis*).

Myśl A. wpłynęła w istotny sposób na średniowieczne koncepcje papieskiego uniwersalizmu, a w okresie reformacji dała teoretyczne podwaliny koncepcji politycznych M. Lutra i J. Kalwina.

[M.S.]

CICERO Marcus Tullius (106–43 p.n.e.)

Rzymski filozof, polityk, prawnik, podejmujący wątki ekonomiczne, orator. Kształcił się w zakresie prawa i filozofii najpierw w Rzymie, potem w Atenach i na Rodos. Uczestnik wypraw przeciw górskim plemionom Monsów i Samnitów. W 81 r. p.n.e. rozpoczął praktykę prawniczą, a od 77 r. p.n.e. piastując wysokie urzędy, włączył się do polityki. Był kwestorem Sycylii, edylem plebejskim i konsulem (63 r. p.n.e.). Jako konsul wykrył spisek *Katyliny* przeciwko republice i jego uczestników wbrew prawu zgładził. Wrogo do niego nastawiony Cezar spowodował na mocy *Lex Clodia* (58 r. p.n.e.) wygnanie C. z Rzymu. Po powro-

cie, w okresie walk o władzę, bezskutecznie próbował zorganizować opozycję republikańską, za co został wyjęty spod prawa i następnie zamordowany z rozkazu *Marka Antoniusza*. Ważniejsze prace: *Academicorum libri*; *De finibus*; *Laudatio Porciae*; *De legibus*; *De natura deorum*; *De officiis*; *De republica* (wyd. pol. 1870–1873).

C. traktował jednostkę jako istotę rozumną, potrafiącą od urodzenia odróżnić dobro od zła. Uznawał prawa naturalne, które nakazywały jednostkom łączyć się we wspólnoty – rodzinę, wspólnotę domową, państwo-miasto, naród i ludzkość. Spoiwem łączącym jednostki w państwie było prawo i wspólnota interesów. Za cel państwa C. uznał zapewnienie ludziom szczęścia i sprawiedliwości oraz ochronę własności. Sprawiedliwość gwarantowało przestrzeganie w państwie prawa natury. Prawo stanowione C. sytuował ponad instytucjami i urzędami (państwo praworządne) i wymagał jego zgodności z prawem naturalnym jako prawem rozumu. Wyróżniał trzy formy państwa: demokrację, arystokrację i republikę. Był sceptyczny wobec demokracji oznaczającej władzę ludzi pochodzących z najniższych warstw społecznych, którymi gardził. Popierał natomiast rządy ludzi bogatych i mądrych. Wzywał do stworzenia ustroju mieszanego, stanowiącego syntezę trzech ustrojów i za konieczny element takiego ustroju uznał istnienie harmonii społecznej między klasami. Rozumiał przez to współdziałanie klas wyższych przeciwko biedocie. W swej późniejszej twórczości dopuszczał władzę sprawowaną przez wybitną jednostkę.

Wprowadził hierarchię zajęć gospodarczych, kierując się wysokością przynoszonych przez nie dochodów. Najwyższe miejsce w hierarchii zajmowało rolnictwo, następnie handel zagraniczny na dużą skalę, kolejno handel detaliczny, a najgorszym zajęciem było pożyczanie pieniędzy. Potępiał pogonь za pieniędzem i lichwą. Wychodził z założenia, że z natury nic nie było własnością prywatną, a rzeczy wspólne zostały zawłaszczone przez prywatnych właścicieli. C. nie żądał jednak zwrotu zagarniętej własności. Korzystanie z własności musiało być etyczne. Właściciel mógł pomnażać majątek, wszakże pod warunkiem iż nie krzywdził innych.

Twórczość C. inspirowała myślicieli starożytnego Rzymu, a za daleką jej kontynuację można uznać poglądy *J. Locke'a* dotyczące celów państwa.

[E.K.]

DEMOKRYT z Abdery (ok. 460–370 p.n.e.)

Filozof grecki, twórca atomistycznej teorii materii. Uczył się u *Leucypa* uznanego za prekursora materializmu filozoficznego. Nie angażował się w życie publiczne i rzadko opuszczał rodzinne miasto. W starożytności określano go mianem „uśmiechniętego” filozofa. Napisał rzekomo ponad 50 prac, z których wszystkie zaginęły. Poglądy znamy z omówień pisarzy starożytnych oraz zachowanych stosunkowo licznych cytatów.

W opinii *D.* powstałi z wody i błota ludzie żyli początkowo na podobieństwo zwierząt, jako stworzenia egoistyczne i samotnicze. Podobnie jak *Protogoras*, od którego najprawdopodobniej zapożyczył tę koncepcję, twierdził, że obawa przed siłami przyrody skłoniła ludzi do wzajemnego wspomagania się i wykształcenia umiejętności pozwalających okiełznać naturę. Tak narodziło się rolnictwo, język, rodzina, a za nią bardziej skomplikowane twory społeczne włącznie ze społeczeństwem i państwem. Nie każdy jednak powstały na tej drodze twór człowieczej pomysłowości przybrał pożądaną kształt, albowiem ludzie zbyt często zapominali o zachowaniu umiaru. Zdaniem *D.*, zwłaszcza współczesne mu społeczeństwa i państwa uległy aberracji, gdyż pod wpływem żądz zwyrodnieniu uległ charakter ludzi. Doprowadzenie zatem do powstania dobrego społeczeństwa i państwa należało w jego mniemaniu rozpocząć od zmiany zachowań ludzkich.

D. postulował, aby nieliczni dobrzy i mądrzy propagowali i nauczali współobywateli zasad właściwego życia, wyzbytego pogoni za dobrami materialnymi oraz przepełnionego uczuciem umiaru i *euthymii*, tj. poczuciem spokoju ducha, życzliwością, ale zarazem też stanowczością w realizacji podjętych decyzji. Uważał przy tym, że „lepszym nauczycielem cnoty okaże się ten, kto stosuje zachętę i przekonujące słowa, niż ten, kto stosuje prawo i przymus”. Dobrzy ludzie nie potrzebują prawa; postępują właściwie nie ze względu na strach przed karą czy obawę przed innymi ludźmi, lecz z uwagi na samoocenę, na potrzebę uniknięcia złego mniemania o sobie.

Tak przemienieni obywatele byłiby w stanie przekształcić państwo i społeczeństwo w twór idealny, w którym panuje powszechna zgoda i jedność w formułowaniu celów i dążeniu do ich urzeczywistnienia. W postulowanej przez *D.* idealnej wspólnocie moralnej i umysłowej nie funkcjonowałyby zasady demokracji, gdyż w jego opinii nie można było osiągnąć pełnej homogeniczności w dobroci i rozumie. Zawsze będą istnieć ludzie pełni realizujący dobro i *euthymię*. To oni powinni sprawować rządy w państwie, bowiem „ciężko jest być posłusznym komuś gorszemu”. Poza tym nie każdy jest w stanie nauczyć się zasad prowadzenia „największej ze sztuk” – polityki. Jak zaś głosił *D.* „za rzecz najważniejszą należy uważać dobro państwa i celowy jego zarząd. (...) dobrze rządzone państwo jest najlepszą rękojmnią pomyślności, i w nim jest wszystko zawarte. Jeśli ono trwa, wszystko inne trwa, jeśli ono zginie, wszystko inne zginie”. Istniejące w idealnym państwie prawa nie obowiązywałyby sprawujących władzę. Ci bowiem, uwolnieni od pożądania materialnych bogactw, bez małżonków i dzieci, skupieni na somorozwoju duchowym, nie mogliby być ograniczani w swej wolności.

Poglądy *D.* były twórczo kontynuowane m.in. przez sceptyków i *Epikura*. Przyczyniły się też do rozwinięcia poglądu o odmienności porządku natury i umowy oraz o wtórnym w stosunku do pierwotnego ładu charakterze społeczeństwa i państwa. Niebagatelne znaczenie miało również przyczynienie się *D.* do utrwalenia przekonania o wyższości rządów mędrców nad rządami demo-

kratycznymi. Wskazany przez *D.* kierunek krytyki demokracji zachował aktualność w dyskusjach politycznych do współczesności.

[T.S.]

DIOGENES z Synopy (koniec V w. p.n.e. – 323 p.n.e.)

Filozof grecki, przedstawiciel cynizmu. *D.* był uczniem *Antystenesa* z Aten, najwybitniejszego obok *Platona* kontynuatora nauk *Sokratesa* oraz założyciela szkoły mającej siedzibę w gimnazjum na placu Kynosarges. Od miejsca tego wzięł nazwę kierunek filozoficzny – cynizm. *D.* nie pozostawił po sobie żadnych pism.

Tak jak *Antystenes* *D.* twierdził, że istnieją tylko rzeczy jednostkowe: określony, konkretny trójkąt, nie zaś „trójkąt w ogóle”; konkretny człowiek, nie zaś „człowiek w ogóle”. Nie było zatem potrzeby zajmowania się społeczeństwem czy ludzkością, gdyż były to tylko słowa nieposiadające w rzeczywistości desygnatów. Jedyną kwestią wartą uwagi mędrca była cnota polegająca na umiejętności wyzbycia się przywiązania do dóbr materialnych oraz tradycyjnego systemu wartości. *D.* głosił, że cnoty można się nauczyć poprzez stałe ćwiczenie umysłu i ciała, w wyniku czego dobra przynoszone przez los stawały się mędrcomi obojętne. Dzięki temu człowiek wyzbywał się strachu oraz zdobywał rozumienie dla prawdy, że jedynie cnota była „z natury”, wszystko inne zaś było wynikiem konwencji. Przyjmując, że wszelkie konwencjonalne oznaczenie wartości jest fałszywe, postulował zajęcie lekceważącego stosunku do przekonań współobywateli, związków społecznych i rodzinnych oraz obowiązków publicznych czy religijnych. Uznawał państwo i prawo za twory sztuczne i tyrańskie, zniewalające człowieka, a jako takie zasługujące na odrzucenie. Mówił o sobie, że jest „obywatelem świata” (*kosmopolites*). Proponował likwidację usankcjonowanej przez prawo instytucji małżeństwa i rodziny.

Do nauk *D.* nawiązywało wielu późniejszych myślicieli, m.in. inicjator stoicyzmu *Zenon* z *Kition* oraz *Filiskos*, który doprowadził doktrynę cynizmu do skrajności, uznając za dopuszczalne stosunki kazirodcze i kanibalizm.

[T.S.]

EPIKUR (341–270 p.n.e.)

Filozof grecki, twórca kierunku filozoficznego określanego mianem epikureizmu. W 311 r. p.n.e. założył szkołę w Mitylenie na wyspie Lesbos; ponieważ jej siedziba ostatecznie (od 307 r. p.n.e.) znalazła się w jednym z ateńskich ogrodów, epikurejczyków nazywało się też „filozofami z ogrodu”. Spośród blisko 40 utworów przypisywanych *E.* zachowały się tylko nieliczne i to nie w całości. Ważniejsze prace: *Myśli główne*; *O naturze* oraz trzy listy: *Do Herodota*, *Do Pytoklesa* i *Do Menoikeusa*.

Nawiązując do *Demokryta E.* twierdził, że świat jest materialny; zbudowany z atomów i próżni. Także człowiek powstał z pomieszania atomów. *E.* wyprowadził z tego wniosek, że pomimo substancjalnej odmienności duszy i ciała, w chwili śmierci byt człowieka ulega ostatecznej destrukcji. Negował istnienie nieśmiertelnej duszy oraz możliwość odrodzenia się. Nie kwestionował istnienia bogów, jednakże przeczył jakiegokolwiek ich ingerencji w losy świata i ludzi.

E. twierdził zatem, że wyłączny cel egzystencji ludzkiej stanowiło osiągnięcie szczęścia (eudajmonii) w jedynym dostępnym nam okresie egzystencji, czyli między narodzinami a śmiercią. Szczęście miało polegać na doznawaniu przyjemności, nieszczęście zaś wynikać miało z cierpienia. *E.* zauważył jednak, że już sam brak cierpienia wystarcza, aby człowiek odczuwał przyjemność; zalecał zatem prowadzenie prostego i niewyszukanego życia oraz unikanie zgiełku i aktywności politycznej. Zgodnie z zasadą, że „najwięcej przyjemności ma ten, kto ma najmniej potrzeb”, wskazywał na wyższość przyjemności negatywnych (brak cierpienia) nad przyjemnościami pozytywnymi (potrzeby), gdyż te mogą być niezaspokojone stając się źródłem cierpienia. Wśród przyjemności pozytywnych wyodrębniał przyjemności cielesne i duchowe, nie wyprowadzał jednak z tej dystynkcji kategorycznych wniosków co do ich jakościowych różnic. Z jednej bowiem strony głosząc, że „przyjemność brzucha jest podstawą i korzeniem wszelkiego dobra”, wskazywał na pierwszeństwo przyjemności cielesnych jako warunku *sine qua non* przyjemności duchowych. Z drugiej jednak strony zauważał, że dla mędrca równie istotne znaczenie odgrywały przyjemności duchowe, gdyż „nie uczył i rozkosze miłości (...) czyniąc życie słodszy, lecz trzeźwy rozum, który odrzuca błędne mniemania, najwięcej niepokoju sprawiające duszy”.

Człowiek w ujęciu *E.* był dążącym zawsze do zaspokojenia tylko własnych potrzeb egoistą. Odmienne niż *Platon* i *Arystoteles* głosił, że człowiek nie jest z natury istotą społeczną, w odróżnieniu natomiast od późnych cyników przyznawał, iż istnieją pewne reguły (w tym także i wynikające z konwencji społecznej), które jednostka powinna honorować na drodze do osiągnięcia szczęścia. Wśród takich zasad *E.* wymieniał unikanie „zasmucania bliźniego”, ochronę własnego ciała, roztropność w dysponowaniu majątkiem oraz przestrzeganie prawa i dobrych obyczajów. Podobnie jak *Demokryt* uznawał jednak, że mędrce, inaczej niż zwykli obywatele, nie potrzebują prawa stanowionego, gdyż dzięki rozumowi są w stanie rozpoznać i działać zgodnie z zasadami prawa natury. Normy prawa natury, wskazujące zasady działania sprawiedliwego, czyli przysparzającego korzyści ogółowi ludzi, cechowały się w jego opinii większą trwałością niż przepisy narzucane przez społeczność polityczną. Jednakże także i one ulegały zmianie wraz ze zmieniającymi się potrzebami człowieka. *E.* twierdził, że przestrzeganie prawa gwarantującego zawartą przez ludzi umowę, „by nie krzywdzić i nie być krzywdzonym”, wynikało z obawy przed odwetem. Dlatego też postulował dążenie do wewnętrznej, moralnej przemiany człowieka jako lepszego od prawa środka umożliwiającego prawidłowe ułożenie relacji międzyludzkich w sprawiedliwej wspólnotie państwowej. Państwo oparte

na wzajemnej życzliwości i najbezpieczniejszej ze społecznych przyjemności, tj. przyjaźni, najpełniej byłoby bowiem w stanie realizować podstawowy cel swego istnienia, czyli bezpieczeństwo ludzi. Gwarancji takich nie można było oczekiwać od dwóch innych rodzajów państw, tzn. zbudowanych bądź na sile i wzajemnej walce, bądź na prawie. Podobnie E. negował możliwość zapewnienia opieki jednostce przez tradycyjną grecką *polis*, upatrując strażnika spokoju i bezpieczeństwa człowieka w rozległym terytorialnie i silnym państwie. Wzorem stosunków wewnętrznych dla postulowanego dobrego państwa była „święta wspólnota” funkcjonująca w „ogrodzie Epikura”.

Założona przez E. szkoła przetrwała do IV w. n.e. Jego poglądy były głoszone i rozwijane również poza strukturą szkoły. Do najbardziej znanych kontynuatorów nauk E. należeli rzymscy poeci *Horacy* oraz *Lukrecjusz*, autor zawierającego podstawowy wykład epikureizmu dzieła *De rerum natura* (wyd. pol. O rzeczywistości, 1958). Do epikureizmu twórczo nawiązywał również *J. Benthham*.

[T.S.]

GAIUS (II w.)

Prawnik rzymski z okresu klasycznego, cywilista, autor *Institutiones*. Informacje dotyczące życia G. są skąpe. Prawdopodobnie żył i tworzył w Rzymie w okresie panowania *Hadriana*, *Antoniusza Piusa* i *Marka Aureliusza*. Pochodził z ubogiej rodziny. Prawa uczył się w szkole sabinianów, w której następnie był nauczycielem. Nie sprawował żadnych urzędów i wśród jemu współczesnych prawników nie odgrywał wybitniejszej roli. Na mocy konstytucji *Teozjusza II* i *Walentyńiana III* z 426 r. jego opinie prawne uzyskały moc obowiązującą w praktyce sądowej. Dopiero za czasów Justyniana (483-565) G. stał się uznanym autorytetem dzięki pracom z zakresu prawa cywilnego. Ważniejsze prace: *Institutiones*; Komentarz do Ustawy XII tablic; O prawie cywilnym; O posagu.

Najsłynniejsze dzieło G. to *Institutiones*, pomyślane jako podstawowy wykład z zakresu rzymskiego prawa prywatnego dla rozpoczynających studia. Wdzielełym przedstawiono materiał według schematu *personae, res, actiones*. Składa się ono z czterech ksiąg, zwanych komentarzami. Pierwsza księga poświęcona była źródłom prawa oraz prawom odnoszącym się do osób i rzeczy, a także powództwom. W drugiej omówiony został podział rzeczy, sposoby nabywania własności, dziedziczenie testamentowe, zapisy i zagadnienia powiernictwa. Księga trzecia obejmowała inne przypadki sukcesji uniwersalnej oraz zobowiązania. Dzieło zamykał komentarz poświęcony postępowaniu i powództwom zmierzającym do ochrony praw prywatnych.

W opinii G. na „prawa ludu rzymskiego” składały się: ustawy, uchwały plebejuszy, uchwały senatu, konstytucje cesarskie, edykty oraz opinie uczonych prawników. Ustawą (*lex*) według G. było „to, co lud nakazuje i ustanawia” podczas komicji, czyli zwołanych przez odpowiedniego urzędnika zgromadzeń

ogółu pełnoprawnych obywateli rzymskich. Uchwały plebejuszy (*plebiscita*) stanowiły „nakazy i ustanowienia” podjęte na zgromadzeniu plebejuszy. Uchwały te wiązały początkowo tylko plebejuszy, jednak na mocy *lex Hortesia de plebiscitis* z 286 r. p.n.e. ich moc została rozciągnięta na ogół obywateli. Odnosząc się do wcześniej podnoszonych wątpliwości, G. na równi z *leges*, co do mocy wiążącej, postawił również uchwały senatu, czyli „to, co senat nakazuje i ustanawia”. Konstytucje cesarskie G. definiował jako „to, co cesarz ustanowił w dekreście, edykcje lub liście, i nigdy nie poddano w wątpliwość, że ma to moc ustawy, skoro sam cesarz otrzymuje władzę przez ustawę”. Uprawnienie prawodawcze cesarza w tym zakresie wywodził z aktu powierzającego mu władzę, czyli tzw. *lex de imperio*. Edyktami nazywał „przepisy tych, którzy mają prawo wydawania edyktów”; zaliczano do nich osoby sprawujące najwyższe urzędy (np. konsul, pretor). Ostatnim składnikiem kształtującym prawo były „odpowiedzi uczonych prawników”, czyli „poglądy i opinie tych, którym pozwolono tworzyć prawa”. W opinii G. jeżeli poglądy uczonych prawników na daną kwestię były zgodne, to uzyskiwały one moc ustawy. W przeciwnym wypadku sędzia w procesie wyrokowania mógł „pójść z jakim zechce poglądem”.

Institutiones zostały odkryte w 1816 r. w Weronie, a w 1817 r. *F.C. Savigny* na podstawie przesłanych mu kopii stwierdził wiarygodność tezy, iż było to dzieło G. O wadze Institutiones dla europejskiego prawoznawstwa zdecydował fakt, że dostarczały one możliwie wyczerpujących, nieskażonych interpretacjami komisji justyńskiej wiadomości o rzymskim prawie klasycznym.

[E.K.]

GORGIASZ z Leontinoi (ok. 483–375 p.n.e.)

Retor i filozof, przedstawiciel sofizmu oraz twórca jego odmiany, znanej jako okazjonalizm. Starożytne źródła (*Diogenes Laertios*) podają, że był uczniem *Empedoklesa* z Akragantu; najprawdopodobniej pobierał też nauki od osób związanych z zapoczątkowanym przez *Parmenidesa* eleatyzmem. W 427 r. p.n.e. przybył do Aten, gdzie zapoznał się bliżej z poglądami *Protagorasa* i uzyskał sławę wybitnego mówcy. Pod koniec życia osiadł w Tessalii na dworze tyrana *Jazona* z Ferai przyczyniając się zdaniem *Platona* do znacznego ożywienia intelektualnego Tessalii. Ważniejsze prace: O niebycie albo o naturze (*Peri tou me ontos e Peri fyseos*); Pochwała Heleny (*Helenes enkomion*); Obrona Palamedesa (*Hyper Palamedes apologia*); Mowa ku czci poległych Ateńczyków (*Epitafios*).

W twórczości G. tradycyjnie wyróżnia się trzy okresy. W pierwszym zajmował się filozofią przyrody, a w szczególności problemem postrzegania zmysłowego. Przyjął wówczas od *Empedoklesa* tzw. teorię wpływów, zakładającą, iż przyczyną wrażeń są docierające do organów zmysłowych cząsteczki „wypływające” od poszczególnych ciał. W drugim okresie zdominowanym przez eleatyzm, osobiście zaś przez rozważania *Zenona* z Elei, G. powziął przekonania

nie o niemożności poznania. Swój sceptycyzm w tym zakresie wyraził w pracy pt. O niebycie albo o naturze, w której stwierdził, że bytu nie ma, że gdyby jednak nawet był, byłby niepoznawalny oraz że nawet gdyby był i był poznawalny, to nie można byłoby jakichkolwiek informacji o nim przekazać innym. W trzecim okresie G. miał natomiast jakoby całkowicie zerwać z filozofią i poświęcić się wyłącznie retoryce, i to zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Jego nowatorską działalność na tym polu docenił m.in. *Platon*, który określił G. mianem „Dedała słowa” (*logodaidalos*).

Z punktu widzenia doktryn politycznych i prawnych najciekawszy jest ów trzeci, pozornie afilozoficzny okres twórczości G. Przedmiotem jego zasadniczego zainteresowania stał się bowiem wówczas, charakterystycznie dla sofistyki, człowiek oraz jego zdolność do komunikowania się i współdziałania z innymi ludźmi. Za *Parmenidesem* i *Zenonem* G. przyjął, że percepcja ludzka jest dwójakiego rodzaju: występuje jako mniemanie bądź wiedza. O ile jednak eleaci mniemanie identyfikowali z wprowadzającymi w błąd, fałszującymi rzeczywistość postrzeżeniami zmysłowymi, zaś wiedzę utożsamiali z oderwanym od doświadczenia poznaniem rozumowym, o tyle w opinii G. mniemanie, pozostając synonimem błędnego postrzegania, stanowiły wytwór międzyludzkiej komunikacji werbalnej, wiedza natomiast wynikać miała z bezpośredniego doświadczenia zmysłowego wspartego przez rozum. Modyfikując swoje wcześniejsze stanowisko G. przyjął zatem istnienie i możliwość poznania bytu, identyfikując go z danymi bezpośrednio doświadczeniu elementami rzeczywistości materialnej. Co więcej, odmiennie niż miało to miejsce w subiektywistycznym ujęciu *Protagorasa*, G. uznał, że rzeczy i zjawiska mają własne, swoiste oraz niezależne od obserwatora przypadłości, wobec czego możliwe jest nie tylko poznanie bytu, ale również przekazywanie o nim informacji. Dlatego też jego zdaniem człowiek powinien dążyć do poznania prawdy obiektywnej poprzez obserwację, współuczestnictwo lub przekaz od bezpośredniego współuczestnika, gdyż tylko w ten sposób zdobyta wiedza dawała podstawę do właściwego postępowania. G. przestrzegał jednocześnie przed kierowaniem się w życiu zasadami wynikającymi z niezaweryfikowanych przez wiedzę mniemań, te bowiem, będąc wykreowanymi jedynie przez „potęgę słowa”, fałszują rzeczywistość. Realistycznie przy tym zauważał, że większość ludzi nie dąży do zdobycia wiedzy poprzestając na kształtowanych przez słowa mniemaniach. Z tego to powodu sztuka wymowy i wypowiedzi odgrywała w jego opinii decydujące znaczenie w życiu społecznym.

Jak zostało to zaznaczone, retoryka odgrywała w opinii G. decydującą rolę w relacjach międzyludzkich, gdyż „słowo to władca potężny, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje boskich zgoła dzieł; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić” (cyt. za *J. Gajda*). „Potęga słowa” mogła być, szczególnie na płaszczyźnie etyczno-politycznej, wykorzystana w złym i niegodziwym celu. Stąd ci, którzy posługują się w swej publicznej działalności językiem, a więc przede wszystkim

demagodzy, nauczyciele, osoby sprawujące władzę i rozsądzające spory, powinni byli cechować się posiadaniem cnoty (*arete*), czyli zdolnością do zdobywania wiedzy i rozpoznania na tej podstawie tego, co właściwe i słuszne. To, co właściwe i słuszne nie przynależało jednak do sfery rzeczy i zjawisk. Nie posiadało wobec tego w opinii G. przymiotu trwałości i obiektywności: o właściwości danego czynu lub rzeczy decydował kontekst, w którym ów czyn lub rzecz była rozpatrywana. O treści cnoty przesądzały wobec tego każdorazowo okoliczności determinujące działanie człowieka (G. posługiwał się tu pojęciem *kairos* – okazja, nakaz chwili). G. wskazywał w konsekwencji, że inna była cnota mężczyzny, inna kobiety, inna wolnego, inna niewolnika, inna dziecka, inna zaś starca; podkreślał też, że odmiennie należało opiewać zwycięstwo odniesione nad barbarzyńcami od wiktorii odniesionej nad Grekami. Podstawowym zadaniem nauczyciela retoryki stawało się zatem nie tyle przekazywanie uczniom technik prowadzenia dyskursu i układania mów, co przede wszystkim kształtowanie umysłów i moralności, aby każdy z adeptów był w stanie samodzielnie ustalić co jest słuszne i właściwe w danych okolicznościach. Techniki oratorskie czyniły bowiem człowieka silnym, a – jak twierdził G. – naturalny porządek rzeczy wskazywał, że słabsi (czyli ludzie pozbawieni zdolności sprawnego posługiwania się słowami) zawsze podporządkowywali się silniejszemu. Na silnych ciążyła zatem odpowiedzialność za sprawy publiczne: ich pomyślny przebieg uzależniony miał być od ograniczenia wpływu mniemań na ludzi. G. podkreślał jednocześnie, że każdy człowiek-obywatel był w stanie posiadać cnotę i stać się silnym, ponieważ wszyscy na poziomie biologicznym są do siebie podobni: są śmiertelni, dążą do korzyści i unikania przykrości. Dopiero wychowanie i nauka różnicują ludzi, przeciw dyferencje w ten sposób powstałe nie miały charakteru fundamentalnego i trwałego, gdyż przekształcenie się w silnego było wyłącznie kwestią odpowiedniego szkolenia. Podstawowym sposobem bytowania społecznego człowieka pozostawała też w jego mniemaniu wynikająca z umowy społecznej demokracja. Co prawda w żadnym z zachowanych pism G. nie została wyrażona *expressis verbis* koncepcja umowy społecznej jako źródła państwa i prawa, jednak idea ta *implicite* leżała u podstaw jego filozofii politycznej. Podobnie przy tym jak *Protagoras*, G. wyżej stawiał konwencję (prawo stanowione przez wspólnotę polityczną) nad regułami prawa natury. Odrzucając eleacką koncepcję wiecznego i niezmiennego bytu zakwestionował bowiem ważność norm rządzących światem przyrodniczym dla kształtowania życia społecznego, gdyż to, co istotnie przyczyniło się do poprawy egzystencji ludzkiej nie pochodziło z natury, lecz z pomysłowości człowieka i powszechnej zgody. Za szczególnego dobrodzieja ludzkości G. uznawał w tym zakresie *Palamedesa* przypisując mu wynalezienie pisma, miar i wag, liczb, szyku bojowego oraz „praw pisanych – strażników sprawiedliwości”. Odmiennie jednak od *Protagoras* prawa pisane uznawał za ogólną dyrektywę, której zastosowanie musi zawsze być uzależnione od rozważenia wszystkich towarzyszących okoliczności. G. przekonywał, że nie dosłowne trzymanie się litery prawa, lecz znalezienie

sprawiedliwego rozstrzygnięcia konkretnego przypadku cechuje postępowanie słuszne i właściwe. Ostateczną instancją przy rozstrzyganiu sporów i stosowaniu prawa powinien być zatem rozum osoby posiadającej *arete*.

Poglądy G. nie znalazły bezpośrednich, wybitnych kontynuatorów. Do jego uczniów należało jednak kilka postaci utrwalonych w historiografii, m.in. *Kritiasz* – przywódca trzydziestu tyranów, którzy na krótko pod koniec V w. p.n.e. przejęli rządy w Atenach, oraz *Menon*, bohater jednego z dialogów *Platona*, uwieczniony też przez *Ksenofonta* w pracy pt. *Anabasis*. Dla filozofii prawa najistotniejsze znaczenie miało pierwsze w historii racjonalne uzasadnienie wyższości indywidualnego przypadku nad abstrakcyjną normą.

[T.S.]

HAMMURABI (Hammurapi) (1792–1750 p.n.e.)

Władca Babilonu, twórca jednego z najlepiej zachowanych i najsłynniejszych źródeł poznania prawa starożytnego Bliskiego Wschodu – tzw. kodeksu Hammurabiego. Przejmując władzę po swym ojcu *Sin-muballicie* (1812–1792 p.n.e.) *H.* odziedziczył niewielkie królestwo położone w promieniu kilkudziesięciu kilometrów wokół Babilonu. W toku panowania, dzięki zarówno skutecznej dyplomacji oraz przemyślanym kampaniom wojennym, jak i sprawnemu zarządzaniu oraz reformom administracyjnym, *H.* zdołał rozciągnąć swoją władzę na obszarze południowej i środkowej Mezopotamii. Panowanie *H.* było szczytowym momentem dominacji w Babilonie przedstawicieli wywodzącej się z semickiego plemienia *Amorytów* tzw. I Dynastii, której władza przetrwała w tym państwie do 1595 r. p.n.e.

Najbardziej znanym wydarzeniem z okresu rządów *H.* było wydanie przez tego władcę w ostatnich latach jego panowania „królewskiego rozporządzenia” (*dlnat sarrim*), znanego dziś pod nazwą kodeksu Hammurabiego. Nie był to, jak przez długi czas sądzono, pierwszy tego typu dokument (por. np. kodeks **Urnammu**), jednak ze względu na bardzo dobry stan, w jakim się dochował do naszych czasów, stanowi jedno z najcenniejszych źródeł poznania prawa starożytnych cywilizacji. Jak stwierdził *H.* w prologu dokumentu, ustanawiając kodeks zmierzał do tego, „...aby złych i nikczemnych wytracić, aby silny słabego nie krzywdził, aby jak słońce dla czarnogłowych wzejść i kraj opróżnić”. Przepisy pogrupowane zostały według następującego porządku: przestępstwa związane z krzywoprzysięstwem, kradzieżą i paserstwem, reguły dotyczące pracy, własności, handlu, małżeństwa, rozwodu, spadku, adopcji oraz statusu służebnic świątynnych, kary przewidziane za zranienie lub spowodowanie śmierci człowieka, przepisy dotyczące rolnictwa, uregulowania ustalające wysokość zarobków i czynszów, na końcu zaś przepisy normujące zasady zakupu niewolników w Babilonii i poza jej granicami. Kodeks wyodrębnił trzy kategorie osób: *awilum* (w zależności od kontekstu oznaczało „człowiek” lub „osoba wolna”,

„pan”), *wardum* (niewolnik) oraz *muskenum* (osoba o statusie pośrednim między niewolnikiem a wolnym). Charakterystycznym rysem kodeksu *H.*, odróżniającym go od podobnych dokumentów powstałych w okresie istnienia cywilizacji sumeryjskiej, było częste operowanie karą talionu (uczynienie sprawcy tego, co uczynił pokrzywdzonemu, zgodnie z zasadą „oko za oko, ząb za ząb”) oraz karami odzwierciedlającymi (oddającymi sposób popełnienia przestępstwa). Stosowanie obu rodzajów kar uzależniono jednak również od pozycji społecznej. Do ciekawszych fragmentów kodeksu *H.* należą regulacje dotyczące ochrony pozycji prawnej i materialnej kobiety i jej potomstwa. Kodeks *H.* dopuszczał zawarcie małżeństwa między człowiekiem wolnym i niewolnikiem.

Kazuistyczna regulacja zawarta w kodeksie *H.* oddawała typowy dla prawnodawstwa mezopotamskiego brak wyodrębnienia i odróżnienia uregulowań dotyczących sfer publicznej i prywatnej, materialnej i procesowej oraz cywilnej i karnej. Myśl prawnicza starożytnego Bliskiego Wschodu nie zdołała wypracować założeń spekulatywnego systemu prawnego lub przynajmniej istotniejszych konstrukcji teoretycznych. Odkryte dotąd na terenie Mezopotamii dokumenty dotyczące zagadnień prawnych (w tym także kodeks *H.*) nie zawierają wyraźnych przesłanek, które mogłyby wskazywać na występowanie pogłębionej refleksji nad prawem. Mimo to mezopotamska kultura prawna pozostaje istotnym elementem współczesnej cywilizacji, gdyż poprzez Biblię stała się jednym ze źródeł inspiracji europejskiego i anglosaskiego prawoznawstwa.

[T.S.]

HERAKLIT z Efezu (ok. 540 – ok. 480 p.n.e.)

Filozof grecki, twórca koncepcji, zwanej wariabilizmem, jeden z pierwszych myślicieli łączących refleksję filozoficzną z rozważaniami nad naturą człowieka, społeczeństwa, prawa i polityki.

Nawiązując do tradycji jońskiej, *H.* poszukiwał *arche*, czyli początku i jednocześnie zasady (natury) świata. Odnajdywał ją w ogniu, który stanowił dla niego nie tylko pierwotny składnik materii, lecz także obraz i emanację zmiennej rzeczywistości. *H.* był twórcą wariabilizmu, który zakłada, iż wszystko jest zmienne i naprawdę istnieje tylko zmiana. Stąd obok ognia jako zjawisko obrazujące rzeczywistość pojawiała się w jego wypowiedziach rzeka: nie można – uważał – wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki, gdyż inne wody napłynęły do jej koryta. Natura była zatem w ujęciu *H.* ciągłą przemianą. Ten odwieczny, niestworzony ani przez bogów, ani przez ludzi, ruch wstępujący i zstępujący stanowił ośnowę rzeczywistości, której siłą napędową było współwystępowanie przeciwieństw. Ich walka prowadziła do pojawienia się harmonii w świecie; proces odwrotny powodował, iż harmonia sama stawała się źródłem przeciwieństw, gdyż „ze wszystkiego jedno i z jednego wszystko”.

W nakreślonym przez *H.* kosmosie istniało jednak coś stałego i absolutnego, mianowicie utożsamiony z ogniem *Logos*. Pojęcie *Logosu* nie było jednak jednoznaczne. Można wyróżnić co najmniej trzy jego znaczenia: jako natury świata (prawo walki przeciwieństw i stawania się), jako wiedzy o naturze świata przez udział w mądrości absolutnej i jako panteistycznego bóstwa, gdyż *Logos* utożsamiony z ogniem nabierał cech pierwotności, ostateczności wobec wszystkiego, doskonałości, czystości, nierozkładalności, rozumności. *Logos*, mimo swej wszechobecności, był, zdaniem *H.*, nierozpoznawalny dla większości ludzi, ponieważ „natura lubi się ukrywać”; poszczególne osoby w różnym stopniu partycypują w Rozumie powszechnym. Przeciętna osoba poprzestaje na obserwacji zmysłowej, błędnie przekonującej ją o panowaniu nieładu i dysharmonii w świecie. Jedynie filozofowie docierają do prawdy o naturze rzeczywistości. Teza ta odniesiona do stosunków społeczno-politycznych skłoniła *H.* do sformułowania elitarystycznej koncepcji społeczeństwa. Sprawować rządy mogą nieliczni, uczestniczący w jednej, wszechogarniającej Sprawiedliwości, w jednym powszechnym Prawie, w kosmicznym Rozumie – *Logosie*. Jedynie członkowie tej arystokracji wyznają zasadę, że największe ludzkie szczęście – spokój ducha można osiągnąć przez podporządkowanie się naturalnemu porządkowi. W odróżnieniu od tłumu akceptują śmierć, konflikty i głód, gdyż rozumieją konieczność występowania przeciwieństw dla istnienia świata.

H. wyłożył pogląd o koegzystencji dwóch moralności: zwykłej, występującej u przeciętnych ludzi, oraz wyższej, przestrzeganej przez Mędrców. Tylko moralność Mędrców, będąca emanacją *Logosu*, w pełni aprobowała tezę, że „wojna jest ojcem wszystkich rzeczy”; tłum natomiast nie uczestnicząc w mądrości odwiecznego Ognia, „nie pojmuje, jak to co różne pozostaje w zgodzie z sobą”. Ludzie przeciętni nie mają więc kompetencji do sprawowania władzy. Za najsukuteczniejsze narzędzie kierowania tłumem uznawał prawo. *H.* negował znaczenie tradycji i prawa zwyczajowego uznając, iż jedynie prawo pisane jest nosicielem społecznych wartości. Dotyczyło to wszakże sytuacji, gdy prawodawcą był mędrzec, gdyż kreowane przez niego reguły ucieleśniają zasady *Logosu*. W rządzonym przez najlepszych idealnym *polis* prawo urastało do rangi suwerena podporządkowującego sobie filozofów i tłum, z tą jednak różnicą, że mędrcy przestrzegać go będą, gdyż wiedzą, że jest to konieczne, ludzie przeciętni zaś z uwagi na autorytet państwa. *H.* jako pierwszy filozof polityczny sformułował pośrednio pogląd, iż naturą demokracji jest równość obywateli i dążenie do ujednolicenia członków wspólnoty. Swoją sprzeciw wobec niej zawarł w aforyzmie: „jeden wart tyle, co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy”.

H. nie stworzył szkoły filozoficznej, jego poglądy oddziaływały jednak silnie na późniejsze pokolenia. Za pośrednictwem swego ucznia *Kratylosa* wpłynął np. na opinie *Platona* dotyczące demokracji i natury świata nieidealnego. Sofisci przejęli i rozwinęli relatywizm. Koncepcja ognia i *Logosu* zajęła centralne miejsce w filozofii stoików. Dla kształtowania się późniejszych doktryn politycznych i prawnych szczególne znaczenie miały arystokratyczna krytyka demokracji

oraz idea nadrzędności prawa nad życiem politycznym, społecznym i jednostkowym. Istotną rolę w rozważaniach późniejszych pokoleń zajęło również dokonane przez *H.* filozoficzne ujęcie historii jako procesu cyklicznego. Koncepcja ta inspirowała m.in. stoików (idea cyklicznych wielkich pożarów świata) i *F. Nietzschego* (idea wielkiego powrotu). *H.* przyswoił językowi filozoficznemu pojęcie wspólnoty ludzkiej (*xynon*).

[T.S.]

KONFUCJUSZ (Kongzi, tzn. Mistrz Kong) (551–479 p.n.e.)

Najślawniejszy chiński filozof, etyk i myśliciel polityczny. Urodził się we wschodnich Chinach. Jego przodkowie wywodzili się z książęcego rodu państwa Song, pochodzącego od domu królewskiego *Shang*, dynastii panującej przed dynastią *Zhou*. Na skutek zawirowań politycznych rodzina *K.* przed jego narodzinami straciła swoją pozycję i wyemigrowała do państwa Lu. W młodości *K.* wiódł ubogi żywot, lecz trafił do rządu państwa Lu i w wieku 50 lat osiągnął w nim znaczącą pozycję. Skutkiem intrygi politycznej został zmuszony do rezygnacji ze stanowiska i udania się na wygnanie. Od 496 r. przez kilkanaście lat podróżował od państwa do państwa oczekując, że znajdzie okazję do wprowadzenia w życie swoich idealnych koncepcji społecznych i politycznych. Ważniejsze prace: *Lunyu* (Dialogi konfucjańskie – zbiór rozproszonych wypowiedzi zestawiony przez kilku jego uczniów). W przekonaniu chińskiego historyka filozofii *Feng Youlan'a* „sam *K.* nigdy nie miał zamiaru napisać czegokolwiek dla przyszłych pokoleń”.

K. był pierwszym w dziejach Chin nauczycielem prywatnym, który miał wielu uczniów towarzyszących mu w podróżach po różnych państwach, a kilkudziesięciu z nich zostało sławnymi myślicielami i uczonymi. Stworzył jedną z sześciu głównych szkół filozoficznych *rujia*, czyli szkołę *literati* (od chińskiego *ru* – literat albo uczonec), nazywanej w literaturze zachodniej szkołą konfucjańską. Przedstawiciele tego kierunku byli uczonymi i myślicielami nauczającymi starożytnej klasyki.

Żyjący w czasach walk wewnętrznych, które prowadziły do upadku rządzącej dynastii *Zhou*, *K.* postawił sobie za zadanie wprowadzenie moralności do działań władzy politycznej, chciał wprowadzić rządy cnoty zamiast rządów siły. Pragnął przeprowadzenia reformy społecznej wedle tradycyjnych wzorów, a przywrócenie ładu i spokoju w rodzinie i państwie było jego życzeniem. Środkiem, który będzie w stanie przywrócić zachwianą równowagę w państwie i rodzinie, miało być wedle *K.* doskonalenie osobowości człowieka. Kultuwując w sobie odruchy troski o drugiego człowieka, staniemy się doskonalsi zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym, a gdy wszyscy będą postępować tak samo, zapanuje powszechne szczęście. Aby postępować w taki sposób, należy przestrzegać zasad przyzwoitości istniejących w społeczeństwie, stąd występu-

jąca w konfucjanizmie gotowość do obrony tradycyjnych form porządku społecznego. W kwestii społeczeństwa przekonywał, że aby było dobrze zorganizowane, niezbędna jest naprawa nazw. Z każdej nazwy wynika coś, co tworzy istotę tej kategorii rzeczy, do której dana nazwa się odnosi. Rzeczy powinny więc pozostawać w zgodzie z tą idealną istotą. „Istotą władcy jest to jaki powinien być idealny władca, albo, jak to się określa po chińsku, sposób bycia władcą”. Gdy władca postępuje zgodnie ze sposobem bycia władcą, wówczas naprawdę jest władcą, zarówno rzeczywiście, jak i z nazwy, zachodzi zgodność między nazwą a rzeczywistością. I odwrotnie, jeśli władca nie postępuje tak jak władca, nie jest nim, nawet jeśli powszechnie jest za takiego uważany. Każda nazwa obejmująca relacje społeczne implikuje pewną odpowiedzialność i obowiązki. Minister, ojciec, syn – są to nazwy relacji społecznych i osoby tak nazwane muszą ponosić odpowiedzialność i wykonywać powierzone sobie obowiązki.

Filozofia polityczna wywiedziona z nauk K. wywarła znaczący wpływ w krajach Dalekiego Wschodu. W Chinach do rewolucji 1911 r. konfucjanizm był państwową ortodoksją.

[M.S.]

PLATON (427–347 p.n.e.)

Filozof starożytnej Grecji, zwolennik elitaryzmu, twórca koncepcji państwa idealnego. Urodził się w Atenach w zamożnej rodzinie arystokratycznej. Jego prawdziwe imię brzmiało *Arystokles*. Imię *P.* było przydomkiem. Jego przodkiem po mieczu był król *Kodros*, matka natomiast spokrewniona była z *Solonem*. Te fakty biograficzne odcisnęły piętno na jego filozofii politycznej. Od 407 r. p.n.e. należał do uczniów *Sokratesa*. Śmierć mistrza, spowodowana niesprawiedliwym wyrokiem, zwiększyła niechęć *P.* do ustroju demokratycznego. Próba wprowadzenia w życie koncepcji politycznych *P.* na Sycylii zakończyła się klęską, a ich autor został sprzedany w niewolę, z której wykupili go przyjaciele. W 389 r. p.n.e. utworzył w ogrodach *Akademosa* tzw. Akademię, która szybko zyskała sławę przyciągając młodych, a także sławnych już ludzi. Akademia *P.* stała się szkołą dla potencjalnych władców idealnej polis. Ważniejsze prace: *Państwo*; *Prawa*; *Polityk*; *Eutyfron*; *Obrona Sokratesa*; *Kriton*; *Fedon*; *Timajos*; *Kritiasz*.

Filozofia *P.* opiera się na tzw. teorii idei, według której istnieją dwa światy – realny, rzeczywisty świat idei i świat będący odbiciem, refleksem tych idei. Idee nie są wymysłem ludzkiego rozumu, są niezależne ontologicznie. Świat idei ujęty jest w hierarchiczny porządek, na szczycie którego znajduje się realna idea dobra. Jej antytezą jest idea zła. Według *P.*, świat można wyjaśnić dzięki badaniu obiektywnych idei. Lekceważył on badania empiryczne. Uważał, że filozof powinien aktywnie uczestniczyć w życiu politycznym państwa i dążyć do stworzenia takiego systemu politycznego, który będzie zgodny z zasadami świata idei.

Zdaniem *P.*, państwo powstaje z biologicznej potrzeby człowieka, a uczucia społeczne są przez ludzi nabywane później. Państwo podporządkowuje sobie jednostkę. *P.* był zwolennikiem organicznej teorii społeczeństwa. Dokonał klasyfikacji ustrojów politycznych, opisując ich ewolucję od najlepszego do najgorszego. Wyróżnił: timarchię (arystokracja rycerska), oligarchię (rządy najbogatszych), demokrację (rządy ludu) i tyranję (rządy jednostki). W idealnym polis ludzie żyliby w systemie hierarchii społecznej zgodnej ze światem idei. *P.* jako pierwszy dzieli społeczeństwo na elitę i całą resztę. Ta elitarna koncepcja państwa-polis zakładała, że do elity będzie należeć grupa ludzi najbardziej wykształconych, którzy dzięki swojemu intelektowi zasłużyli na funkcjonowanie w ramach systemu komunistycznego. Elita nie potrzebuje bowiem własności prywatnej. Reszta społeczeństwa (wojownicy, chłopci, rzemieślnicy, kupcy) zaspokajałaby potrzeby swoje i elity. *P.* skorygował swoje koncepcje w ostatnim dziele – Prawa – stwierdzając, że polis jest idea, nie rzeczywistością, a zatem póki nie można jej osiągnąć, należy skonstruować rozwiązanie pośrednie, najbardziej zbliżone do ideału. Warunkiem prawidłowego funkcjonowania państwa-polis był niewielki obszar, zdolny wyżywić 5040 rodzin. Państwo to miałoby charakter agrarny.

Prawo w doktrynie *P.* jest zmienne, tak jak ludzie i ich czyny. Ustanawia reguły ogólne odnoszące się do wszystkich ludzi. Odróżniał obowiązki nakładane przez ustawodawcę od obowiązków moralnych. Prawo regulować miało wszystkie aspekty życia (np. wysokość wydatków na wesela czy pogrzeby); nie powinno być żadnej sfery życia prywatnego; wszystko odbywało się publicznie; wszyscy, a w szczególności powołani do tego urzędnicy, pilnie baczili, aby nakazy i zakazy państwa były ściśle przestrzegane. Podstawą wszystkich zasad prawnych i ustrojowych stać się powinna religia. W idealnym państwie obowiązywałaby równość praw kobiety i mężczyzny. Ponadto *P.* żądał karania zwierząt, a nawet rzeczy, które wyrządziły szkodę człowiekowi. *P.* odżegnywał się od utożsamiania prawa jedynie z przymusem państwo-wym. W dialogu opisującym idealne państwo drugiego rzędu, zatytułowanym Prawa, wyznaczył prawo rolę pedagogiczną: napominania i pouczenia. Temu celowi służyć miały „prologi”, czyli wstępy do ustaw, podające *ratio legis* i pozyskujące wolę tych, do których są skierowane. Przymus został usunięty na plan drugorzędny jako *ultima ratio*.

P. wywarł ogromny wpływ zarówno na rozwój filozofii, jak i doktryn polityczno-prawnych, inspirując myślicieli chrześcijańskich, renesansowych utopistów, jak i zwolenników egalitaryzmu oraz elitaryzmu na przestrzeni dziejów.

[M.S.]

POLIBIUSZ (ok. 230–120 p.n.e.)

Grecki historyk i pisarz polityczny, przedstawiciel stoicyzmu. Najważniejsza praca: Dzieje (wielotomowe dzieło pisane przez znaczną część życia).

Najbardziej wyrazistym elementem stoickim w filozofii *P.* była jego koncepcja tyche czyli fatum, przeznaczenia czy fortuny rządzącej światem. Wydarzenia historyczne należy bowiem niejednokrotnie tłumaczyć raczej szczęśliwymi czy nieszczęśliwymi zrzędzeniami losu (wtensposób *P.* przynajmniej częściowo interpretował genezę rzymskiej potęgi), a nie wyjaśniać je w kategoriach czysto ludzkiej aktywności. W kontekście ustrojowym *P.* wyróżniał (podobnie jak *Arystoteles*) trzy dobre i trzy złe formy rządu. Do pierwszej kategorii zaliczył monarchię, arystokrację i demokrację; ich zepsute odpowiedniki to tyrania, oligarchia i ochlokracja (czyli rządy tłuszczy). W sposób zbliżony do *Platona*, *P.* postrzegał dobre ustroje jako immanentnie niestabilne, nieuchronnie podatne na postępujące skorumpowanie, demoralizację i degenerację rządzących, niezdolne sprostać rozmaitym społecznym wyzwaniom. Tym samym, okazuje się reprezentantem pesymistycznej historiozofii zakładającej, iż ustroje, których wyznacznikiem jest dobro ogółu, zwykle muszą ustąpić miejsca systemom, w których wiodącą rolę odgrywają interesy wybranej grupy (wskutek chciwości, żądzy władzy, rozpamiętania ludu itp.). Remedium na tę degradację poszukiwał w przyjęciu formuły rządu mieszanego, którego najdoskonalszą manifestacją był ustrój polityczny republikańskiego Rzymu. W ramach rzymskiej konstytucji współistniały bowiem elementy wszystkich trzech dobrych ustrojów. Składnik monarchiczny był reprezentowany przez konsulów, sprawujących ogólne zwierzchnictwo nad sprawami publicznymi, stojących na czele administracji państwowej (oprócz trybunów plebejskich), wykonujących postanowienia Senatu, odpowiedzialnych za prowadzenie działań wojennych (sprawy poboru, sądownictwo wojskowe, dowodzenie siłami zbrojnymi, relacje z aliantami, dyskrecyjne rozporządzenie funduszami), a także dysponujących szeregiem kompetencji na wypadek zaistnienia wyjątkowych okoliczności. Władza konsula była ograniczona pod względem czasowym; również wiele aspektów praktycznych (choćby konieczność powrotu do zasiadania w senacie po zakończeniu kadencji i fakt równoczesnego sprawowania władzy przez dwóch konsulów) utrudniało potencjalny rekurs do tyranii. Z kolei emanacją elementu arystokratycznego był Senat, którego kompetencje obejmują m.in. kwestie budżetu (ściąganie dochodów i kontrola wydatków), ostateczną jurysdykcję w sprawach cywilnych, prowadzenie najpoważniejszych spraw karnych (m.in. o zdradę, konspirację i morderstwo), prowadzenie polityki zagranicznej w czasach pokoju, mianowanie konsulów (i cenzorów czyli urzędników odpowiedzialnych za czuwanie nad sprawami moralności i administrowanie tzw. cenzusami), ordynowanie robót publicznych i prawodawstwo. Składnik demokratyczny reprezentują zaś zgromadzenia plebejskie, do uprawnień których zaliczyć można przede wszystkim wyrażanie zgody na traktaty międzynarodowe bądź akty prawne zaproponowane przez inne organy, sądownictwo, wymierzanie kar, akceptowanie propozycji personalnych oraz decydowanie o wojnie i pokoju. Kluczowym wątkiem koncepcji *P.* jest przeświadczenie, że ustrój rzymski wymusza równowagę i wzajemną współpracę władz, kreując system skutecznej kontroli, który zapobiega degene-

racji jakiegokolwiek z części składowych. Zarazem jednak jest to system charakteryzujący się skutecznością i efektywnością, albowiem „kiedykolwiek pojawi się jakieś zewnętrzne niebezpieczeństwo, które wymusi jedność w myśleniu i działaniu, to siła państwa okazuje się tak duża, iż nic, co jest wymagane, nie jest lekceważone”, a wszystkie niezbędne posunięcia są podejmowane bez zbędnej zwłoki. *P.* ostrzegał jednak przed samozadowoleniem i zalecał ciągle zachowanie czujności dla zapobieżenia ustrojowemu zepsuciu.

[Ł.M.]

PROTAGORAS z Abdery (485–411 p.n.e.)

Grecki filozof uznawany za najstarszego sofistę. Według legendarnego przekazu miał być uczniem *Demokryta z Abdery*, od którego jednak był starszy o ok. 20 lat i do nauk którego odniesień nie znajduje się w koncepcjach *P.* Znał natomiast filozofię *Heraklita z Efezu*, do której się odwoływał oraz nauki eleatów, z którymi polemizował. W 451 r. p.n.e. przybył do Aten. Zaprzyjaźniony z nim *Perykles* powierzył mu opracowanie praw dla utworzonej w 444 r. p.n.e. w południowej Italii panhelleńskiej kolonii Thurioi. Po powrocie do Aten w 435 r. p.n.e. brał udział w życiu umysłowym tego miasta skupiając wokół siebie grono uczniów i przyjaciół, wśród których obok *Peryklesa* znajdował się m.in. *Eurypidides*. W 411 r. p.n.e. w związku z oskarżeniem go na mocy ustawy *Diopieithesa* o bezbożność opuścił Ateny. W trakcie podróży na Sycylię zginął w katastrofie okrętu. Ważniejsze prace: *Antilogion dyo* (*Antylogie w dwóch księgach*); *Peri tou ontos* (*O bycie*); *Peri theon* (*O bogach*); *Peri politeias*; *Aletheia e kataballountes*; *Peri tes en arche katastaseos*. Prace *P.* znamy z omówień i streszczeń poczynionych przez innych autorów oraz z drobnych fragmentów.

W opinii *P.* państwo i społeczeństwo nie były odwiecznymi twórcami natury, lecz wynikiem ludzkiej aktywności; powstały na określonym etapie rozwoju ludzkości jako odpowiedź na pojawiające się potrzeby egzystencjalne, podobnie jak wcześniej zaistniała umiejętność polowania, konstruowania schronień, uprawy roli, hodowli zwierząt czy też posługiwanie się językiem. W odróżnieniu jednak od tych ostatnich powstanie społeczeństwa i państwa wymagało od człowieka okiełznania własnej natury poprzez wyrzeczenie się chęci stałego wzajemnego krzywdzenia się. Początek bytu społecznego ludzkości związany był zatem z zawarciem niepisanego porozumienia (*nomos*), na mocy którego powstało państwo – zinstytucjonalizowany strażnik umowy, władny karać osoby łamiące jej warunki. Stało się to możliwe, gdyż poza rozbijającym więzi społeczne egoistycznym popędem do krzywdzenia innych, w skład natury człowieka wchodziły także poczucie wstydu (*Aidos*) i prawa (*Dike*). To dzięki tym dwóm naturalnym inklinacjom ludzie wytworzyli ład społeczno-państwowy, nie wystarczały one jednak do nadania nowemu porządkowi względnie trwałego statusu. Konieczne stało się wykształcenie cnót obywatelskich, na które

składały się sprawiedliwość, rozsądek i pobożność. Cnoty te, nabywane przez człowieka w procesie edukacyjnym, nie miały jednak jednakowej, niezależnej od czasu i miejsca istoty. W opinii *P.* ustalenie ich treści zależne miało być od woli państwa i tworzących go ludzi, bowiem jak twierdził „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że istnieją i nieistniejących, że nie istnieją”. Zdaniem *P.* prawo państwowe, religia, obyczaje czy zasady moralne były wynikiem konwencji, a ich obowiązywanie zależne było od akceptacji społecznej. Stąd dla *P.* najlepszym ustrojem politycznym była demokracja, gdyż z jednej strony, odpowiadała naturalnej równości ludzi w zakresie wrodzonych inklinacji, z drugiej zaś, pozwalała ujawnić stan społecznej akceptacji dla poszczególnych norm i zasad, a tym samym potwierdzić lub zanegować ich moc obowiązującą. Istotnym *novum* związanym z poglądami *P.* było także traktowanie kary nie jako formy odpłaty czy zemsty, lecz jako środka edukacyjnego.

Znaczenie *P.* dla rozwoju filozofii było wielorakie. Wypracowany przez niego sensualizm, relatywizm i konwencjonalizm przejęli i rozwinęli kolejni sofisci, np. *Gorgiasz*, *Trazymach* czy *Likofron*. Do jego poglądów nawiązali też sceptycy i cynicy. W *P.* swego antenata odnajdywali w XIX i XX w. pozytywści i pragmatycy. Dla polityki i prawa szczególne znaczenie miało ugruntowanie poglądu o opozycji występującej pomiędzy zasadami pochodzącymi z natury i z umowy, wskazanie na kontraktualistyczną genezę państwa i społeczeństwa oraz na racjonalistyczne uzasadnienie demokracji.

[T.S.]

SENEKA (Lucius Annaeus Seneca) (ok. 2 p.n.e. a 2 n.e. – 65 n.e.)

Rzymski retor, poeta, pisarz i filozof. Przedstawiciel późnego stoicyzmu. Syn *Seneki Starszego*, sławnego rzymskiego retora. Od 50 r. n.e. był wychowawcą *Nerona*. W 56 r. n.e. został konsulem. Skazany przez cesarza na śmierć za udział w spisku *Pizona*, popełnił samobójstwo przez podcięcie żył. Ważniejsze prace: *Listy moralne do Lucyliusza*; *Dialogi*; *O zjawiskach natury*.

S. w swojej filozofii podkreślał dualizm duszy i ciała, wynosząc na piedestał duszę, która dąży do wyzwolenia się z ciała, aby osiągnąć doskonałość. Wskazywał, że oprócz Boga prawdziwym i nieomylnym sędzią wyborów moralnych każdego człowieka jest jego własne sumienie, albowiem świadomość dobra i zła w człowieku jest pierwotna i nieusuwalna. Zgodnie z duchem filozofii rzymskiej *S.* stwierdzał, że „filozofia uczy czynów, a nie słów”. Filozof zatem powinien być przede wszystkim wychowawcą i moralistą. Chociaż w teorii podzielał wiarę stoików w determinizm, to równocześnie twierdził, że każdy człowiek, jako istota rozumna, jeśli tylko będzie chciał, może kroczyć drogą cnoty. Podkreślając tak silnie znaczenie woli ludzkiej, dokonał wyłomu w intelektualizmie dawnej szkoły stoickiej.