Uniwersytet Wrocławski

Geneza Konstytucji

Artur Ławniczak



Wrocław 2015

Geneza Konstytucji

Prace Naukowe
Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii
Uniwersytetu Wrocławskiego

Seria: **e-Monografie** Nr 59

Dostęp online: http://www.bibliotekacyfrowa.pl/publication/65468

Artur Ławniczak

Geneza Konstytucji

Wrocław 2015

Komitet Redakcyjny
Przewodniczący – *prof. dr hab. Leonard Górnicki*
Członek – *mgr Bożena Górna*
Sekretarz – *mgr Aleksandra Dorywała*

Recenzent
prof. zw. dr hab. Rościsław Żerelik

© Copyright by Artur Ławniczak

Korekta
Joanna Kokocińska

Projekt i wykonanie okładki
Karolina Drozd

Na okładce reprodukcja obrazu przedstawiająca Mojżesza prezentującego Dziesięć Przykazań Ludowi Wybranemu. Ilustracja z publikacji *Raffael. Des Meisters Gemälde in 202 Abbildungen mit Einer Biographischen Einleitung von Adolf Rosenberg*, Stuttgart und Leipzig 1905, znajdującej się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu.

Skład i opracowanie techniczne
Aleksandra Kumaszka, Tomasz Kalota eBooki.com.pl

Wydawca
E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa
Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego

ISBN 978-83-61370-31-4

Dedykuję ś.p. Ojcu, który obdarzył mnie
gnoseologicznym niepokojem, co umożliwiło
powstanie pod Jego Zaświatowym Patronatem
tej, napisanej ku pokrzepieniu umysłów, książki.

Spis treści

Wstęp 11

Rozdział I. Przesłanki konstytucjonalizacji prawa państwowego 15
1. Prawnopozytywne rozumienie konstytucji 15
2. Rosnące znaczenie pozytywnego prawa politycznego 18
3. Konstytucje jako szczególne akty prawne 42
4. Kształtowanie ideologicznego konstytucjonalizmu 62

Rozdział II. *Ius Supremum* w najważniejszych cywilizacjach i konfesjach 89
1. Prawo polityczne w cywilizacji chińskiej 89
2. Hinduizm a prawo państwowe 105
3. Buddyjska postać Najwyższego Prawa 117
4. Teistyczna nomokracja żydowska 125
5. Chrześcijańskie podejście do prawa 145
6. Islamska wersja konstytucjonalizmu 157

Rozdział III. Monarchiczna konstytucyjność 171
1. Odgórna konstytucjonalizacja władzy i prawa 171
2. Średniowieczne i nowożytne monarchiczne prekonstytucje 181
3. Specyfika monarchicznego konstytucjonalizmu 204
4. Niesformalizowana konstytucja brytyjska 213

Rozdział IV. Dojrzewanie pleonokratycznego konstytucjonalizmu 227
1. Wielka Retra jako modelowa prekonstytucja 227
2. Miejski rodowód konstytucji 236
3. Teoria umowy społecznej 252
4. Purytańska wizja Nowego Przymierza w Nowym Świecie 280
5. Konstytucja a wolnomularstwo 295
6. Postantyczna republikańska prekonstytucyjność 305
7. Konstytucjonalizacja północnoamerykańskich kolonii i USA 315

Zakończenie 337
Wykaz przywołanych w pracy tekstów 345
Prekonstytucje i wczesne konstytucje 378

Wstęp

Istnieje pogląd głoszący, że prawodawcy z opóźnieniem reagują na dokonujące się w społeczeństwie przemiany, które prędzej czy później wymuszają zmiany w legislacji, likwidujące zbyt drastyczny rozziew między sferą jurydyczną a innymi segmentami rzeczywistości. W tej narracji prawo jest z natury swej konserwatywne, w przeciwieństwie do ekonomii i polityki, bardziej podatnych na przekształcenia. Występująca współcześnie w wielu państwach nadaktywność ustawodawcza zdaje się podawać w wątpliwość słuszność wyeksplikowanej hipotezy, ale możemy zrelatywizować tę negację poprzez wskazanie na domniemaną przejściowość zjawiska inflacji aktów prawnych, skłaniającą do ignorowania znaczenia wzburzonych normatywnych bałwanów, nieuchronnie zmierzających w stronę zakurzonych archiwów, gdzie niedługo grzecznie spoczną, nie wzbudzając większego zainteresowania nawet najbardziej dociekliwych historyków prawa.

Jeśli diagnoza ta jest prawdziwa, to warte uwagi są w dłuższej dziejowej perspektywie jedynie te akty prawne, które pamiętane są po wielu latach od ich powstania. Wypada zaliczyć do nich niektóre wiekopomne kodeksy, bulle czy karty oraz konstytucje. Pozycja tych ostatnich, jeśli będziemy je rozumieć jako nowożytne dokumenty umieszczane w monarchiach i republikach na najwyższym szczeblu prawnej hierarchii, jest w historiozoficznym wymiarze słabsza od mających starszy rodowód konkurentów, gdyż minęło zbyt mało czasu, aby móc wyciągać dalej idące wnioski odnoszące się do ich znaczenia. Na aktualnym etapie rozwoju jednakże wypada uznać, że w poważnej mierze współkształtują one typową postać współczesnej państwowości, dla opisania której używa się wszak określenia „nowożytne państwo konstytucyjne”[1]. Z tego względu rozmaite zagadnienia odnoszące się do konstytucji wzbudzają zainteresowanie wielu osób, w tym również tej, która pisze te słowa.

Autor ma nadzieję, że prezentowana monografia może zainteresować tych, którzy nie lubią banalnej typowości i lubią zagłębiać się w studiowanie dialektycznie niejednoznacznych zjawisk, pociągających dla niezależnych umysłów, spragnionych intelektualnych wyzwań. Za takie można, przy odrobinie dobrych chęci, uznać zagadnienie pochodzenia Konstytucji w jej dość typowym dla dzisiejszych czasów rozumieniu jako najważniejszego aktu prawnego w państwie. Przydawanie dokumentowi tego rodzaju

[1] „Nowożytne państwo konstytucyjne nastało wraz z oświeceniem, teologią deistyczną i metafizyką nauk fizyczno-matematycznych”. M. Scattola, *Teologia polityczna,* Warszawa 2011, s. 182. W tym ujęciu konstytucja jawi się jako naukowa formuła, stanowiąca algorytm zawierający ujęte w artykułach wzory, pozwalające w racjonalny sposób określić sposób funkcjonowania aparatu państwowego i relacje zachodzące pomiędzy nim a „substratem ludzkim”.

nadzwyczajnego znaczenia, czynienie z niego istotnego symbolu państwowości, przeglądającej się w swoim prawno-politycznym odbiciu, skłania do refleksji na temat konstytucyjnego „życia przed życiem" – tego, co działo się przed końcem XVIII stulecia, kiedy to zaczęła się ewidentna ofensywa zinstytucjonalizowanego konstytucjonalizmu, doprowadzająca do jego zwycięstwa w światowej skali. Zapewne nie jest ono przypadkowe, co skłania do postawienia hipotezy występowania wcześniej czynników, jakie przygotowały ten triumfalny marsz.

W podręcznikach historii prawa albo prawa konstytucyjnego trudno jest znaleźć jakieś obszerniejsze wyjaśnienie tego fenomenu. Poniekąd trudno się temu dziwić, ponieważ z perspektywy dzisiejszego badacza nagminność konstytucji jest czymś oczywiście banalnym, co skłania do podświadomego uznania, że „widocznie tak musiało się stać". Gdyby jednak konsekwentnie stanąć na takiej deterministycznej pozycji, to wypadałoby oczekiwać, że do samorzutnego pojawienia się konstytucji w dzisiejszym znaczeniu tego terminu doszłoby w różnych częściach globu, podążających zestandaryzowanym Jurydycznym Szlakiem, wiodącym wprost do mających własny rodowód ustaw zasadniczych. Jednakże stało się inaczej, ponieważ konstytucyjna *Magna Charta* jest ideowym wytworem Euro-Ameryki, ustanawianym gdzie indziej wskutek dokonywanej przez mieszkańców Starego Kontynentu kolonizacji, mającej doniosłe skutki również na prawnej płaszczyźnie.

Nie można ze stuprocentową pewnością wykluczyć, że bez niej również doszłoby do powstania azjatyckiego czy afrykańskiego konstytucjonalizmu, wieńczącego mniej lub bardziej ukrytą tęsknotę za posiadaniem samodzielnego, stworzonego przez siebie samych i dla samych siebie Najwyższego Prawa. Dlatego też warto się przyjrzeć, czy tak zwerbalizowana lub podobnie brzmiąca, np. w postaci Nadrzędnej Zasady, idea, zapowiadająca uchwalanie nowożytnych konstytucji, pojawiała się w różnych cywilizacjach i jaką postać przyjmowała; czy można mówić, że istnieje jakiś Wielki Prekonstytucyjny *Leitmotiv*, pojawiający się z dawien dawna w rozmaitych miejscach? Być może któryś z nich oddziałał na postfeudalny, rozwijający się w łonie „cywilizacji północnoatlantyckiej" konstytucjonalizm? Czy powstał on niezależnie od religijnych konotacji, tak istotnych do dzisiaj dla ludzkości? Czy można w jej historii przed uchwaleniem w 1787 r. Konstytucji USA, przedstawianej szkolarsko jako „ta pierwsza" wskazać w bliższej i dalszej przeszłości zapowiadające jej powstanie dokumenty? Jakie poglądy mogą być uznane za przygotowujące ideowy grunt dla XVIII-wiecznego konstytucjonalizmu? Czy i ewentualnie dlaczego istnieją jakieś znaczące wyjątki w postaci nie ulegających jego przemożnej sile państw? Jaką rolę w procesie konstytucjonalizacji prawa państwowego odegrał Kościół ewentualnie inne, działające w ponadnarodowym wymiarze, podmioty?

Jakie czynniki odegrały kluczową rolę w przebiegającym na amerykańskiej ziemi procesie, zmierzającym do ogłoszenia Konstytucji Stanów Zjednoczonych?

To są najważniejsze pytania, na które autor spróbuje udzielić odpowiedzi. Trudno jest mu wskazać pozycje, które w jego optyce w jakiś szczególny sposób wyróżniają się na wybranym przez niego polu badawczym, zagospodarowanym jedynie wyrywkowo przez autorów, którzy przyjrzeli się procesowi kreowania konkretnych aktów prawnych rangi konstytucyjnej. Taki właśnie charakter ma poświęcona tworzeniu Konstytucji USA praca Miltona Lomaska *The Spirit of 1787. The Making of our Constitution* (New York 1980) oraz opisująca czynniki sprawcze i proces powstawania jej nadsekwańskiego ekwiwalentu książka Aleksego Aleksandrowicza Diemjanowa *Obszcziestwo 1789* i *Podgotowka francuzskoj konstitucii 1791 goda* (Moskwa 2004) czy też odnosząca się do naszej Ustawy Rządowej monografia Jerzego Łojka *Geneza i upadek Konstytucji 3 Maja. Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej 1787–1792* (Lublin 1986). Są to cenne pozycje, ale wystarczy przyjrzeć się ich tytułom, aby zauważyć, że mają one inny charakter niż napisane przeze mnie dziełko.

Rozdział I

Przesłanki konstytucjonalizacji prawa państwowego

1. Prawnopozytywne rozumienie konstytucji

Konstytucja jest wieloznacznym słowem[2], tym niemniej począwszy od końca XVIII w. coraz częściej jest rozumiana jako zespół obowiązujących w państwie podstawowych norm, określających przede wszystkim jego konstrukcję i funkcjonowanie. Biorąc pod uwagę globalizacyjne tendencje i ekstrapolując je poza naszą planetę, wypadałoby się zastanowić, czy konstytucjonalizm może wykroczyć poza jej granice? Rozważając to zagadnienie, warto wziąć pod uwagę, że zarówno we Wszechświecie, jak i na zamieszkałej przez ludzi Ziemi, istnieje pewien Porządek, gdyż bez niego istnienie czegokolwiek jest niemożliwe. W jego ramach pojawiają się przejściowe okresy zwiększonego chaosu, ale ich występowanie nie narusza w dłuższym wymiarze czasowym praw, odnoszących się zarówno do materii nieożywionej, jak i ożywionej. Wynika z tego, że *sensu largissimo* przez Konstytucję możemy rozumieć zestaw funkcjonujących w Kosmosie praw fizycznych, umożliwiających występowanie zjawisk przyrodniczo-społecznych i permanentnie oddziaływujących na ich przebieg[3], co powinno skłaniać do respektowania tego „Wiekuistego Prawa"[4] przez każdą rozsądną

[2] Zob. E.W. Böckenförde, *Historyczny rozwój i różne znaczenia pojęcia konstytucji,* „Civitas" 1997, nr 1.

[3] W ten sposób ujmowali logikę Wszechświata jońscy filozofowie, którzy „dostrzegali (…) poza widoczną zasłoną zjawisk kosmiczny ład i porządek (…) Byli przekonani, że (…) za tym pozornym bezwładem zjawisk tkwi prawo, *logos,* rozum, słowo wyrażające istotę cyklicznie powtarzających się prawidłowości", R. Palacz, *Klasycy filozofii,* Warszawa 1988, s. 13. Starożytni Hellenowie nie używali łacińskiego określenia *Constitutio*, które zresztą dopiero w nowożytnej epoce zaczęło być pojmowane jako Najwyższe Prawo, ale skoro już uzyskało takie znaczenie, to możemy dzisiaj dokonać werbalnej konstytucjonalizacji Kosmicznego Porządku.

[4] Cudzysłów bierze się stąd, że absolutnie Wieczne Prawo powinno być konsekwentnie niezmienne, tymczasem według astrofizyków we Wszechświecie dochodzi niekiedy do potężnych przemian, *ex definitione* zmieniających obowiązujące w kosmicznej strukturze reguły, co sprawia, że nie jest tak łatwo wyeksplikować jakieś niekwestionowalne zasady, nieustannie w niemodyfikowalnym kształcie obowiązujące we wszystkich światach, szczególnie wówczas, gdy przyjmiemy dość popularną koncepcję Wielkiego Wybuchu, której akceptacja rodzi pytanie o to, jak było wcześniej. Jeśli przyjmiemy radykalne założenie, że wówczas było Wielkie Nic, to trzeba by uznać, że panowało wtedy Absolutne Antyprawo, podważające ideę *Ius Perennnis*.

Jeśli istnieją problemy z udowodnieniem niezmiennego trwania Prawa Wieczystego na tak fundamentalnym poziomie Bytu, to tym bardziej można kwestionować jego istnienie na jego niższych szczeblach, np. wywodząc, że „w jakimś kraju, gdzie spór o panowanie toczą ze sobą w pewnym czasie władza królewska, arystokracja oraz burżuazja, gdzie więc panowanie jest podzielone, zjawia się jako myśl panująca

władzę[5], zdającą sobie sprawę z tego, że Ziemia nie jest izolowana od swego wszechświatowego otoczenia, narzucającego swe reguły Planecie Ludzi[6]. Konstatujemy zatem funkcjonowanie Konstytucji Kosmicznej[7], której autorstwo w zależności od przekonań będzie przypisywane Bogu lub niezależnym od niego samodzielnym siłom pozbawionym czynnika duchowego, konstytuującym samonapędzające się pankosmiczne *perpetuum mobile*[8].

W węższym, zaledwie światowym znaczeniu, będziemy odnosić konstytucję do działań podejmowanych przez rodzaj ludzki. Nie mogą one mieć zupełnie woluntarystycznej postaci, gdyż napotykają opór stawiany zarówno przez Naturę, nie dającą o sobie zapomnieć pomimo nieustannego „ujarzmiania Przyrody"[9], jak i innych członków podzielonej interesami ludzkości oraz bariery wynikające z wewnętrznych ograniczeń psychofizycznych. Działanie tych reguł sprawia, że nie wszystkie przedsięwzięcia odnoszą sukces, a jeśli nawet ogłasza się jego osiągnięcie, to nigdy nie będzie on zupełny, bo doszłoby wówczas do Końca Historii, oznaczającego przezwyciężenie wszelkich przeciwieństw, nieuchronnie pojawiających się na wszystkich etapach rozwoju. Pomimo występujących pomiędzy nimi różnic twierdzi się, że historia się powtarza, gdyż w strategicznym planie pewne rodzaje akcji wywołują przewidywalne reakcje, co pozwala na skonstatowanie trwałego występowania na przestrzeni dziejów pewnych prawidłowości

doktryna o podziale władz, którą się proklamuje jako «wiekuiste prawo»". K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1975, s. 51.

[5] Motyw ten odnajdziemy w starożytnej Mezopotamii, gdzie monarcha „nie był (…) władcą absolutnym (…) Nie mógł wydawać ani wymierzać prawa w sposób samowolny. Jednostkę chroniło w istocie prawo kosmiczne, które było niezmienne". P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 36. Wychodzi na to, że już wtedy istniało państwo prawa, respektujące prawa człowieka. Tak więc pomimo to, że co nieco *praeterit figura huius mundi*, w zasadzie *nihil novi sub sole.*

[6] Zdawali sobie z tego sprawę „starożytni kapłani, rozważając istniejący w rzeczach naturalnych pewien rodzaj wspólnoty", wskutek czego „stworzyli (…) świętą naukę (τήν επιστήμην τήν ίερατικήν). Rozpoznali bowiem w rzeczach najniższych najwyższe, w niebie rzeczy ziemskie, lecz zgodne z niebiańską przyczyną i niebiańskim sposobem istnienia, na ziemi niebiańskie, lecz istniejące w sposób ziemski". E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, Warszawa 1993, s. 70.

[7] Określenie to mogłoby być potraktowane jako co nieco trącące pleonazmem, gdybyśmy rozumieli Kosmos, podobnie jak antyczni Grecy, jako „porządek, wystrój, porządek świata". H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: E. Martens / H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 61.

[8] Tak właśnie widział to zagadnienie Baruch Spinoza, uważający, że „świat natury nie jest (…) stworzony. Jest on, jako substancja wieczna, przyczyną samego siebie, czyli (…) wiecznie istniejącą materią, która obywa się bez «przyczyn sprawczych» (…) Prawa świata nie są mu narzucone z zewnątrz (…) są to prawa immanentne światu, wyjaśniające świat przez niego samego". T. Płużański, *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa*, Warszawa 1989, s. 189. W tym ujęciu są zatem owe prawa, podobnie jak Wszechświat, wieczne, konstytuując jego samorzutnie powstałą normatywną konstrukcję.

[9] Jest ono nieuchronnie związane z budowaniem cywilizacji, będącej sztucznym konstruktem, gwałtownie naruszającym prastare reguły funkcjonowania ziemskiego homeostatu. Myśl tego rodzaju odnajdziemy u mediewalnego pisarza Alana z Lille. Oddaje on głos Naturze, a ta „zauważa, że wszystko we wszechświecie jest posłuszne jej prawom, jedynie człowiek wyłamuje się z tego porządku". S. Bafia, A. Kijewska, *Krąg szkoły w Chartres*, w: A. Kijewska (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od świętego Augustyna do Joachima z Fiore*, Kraków 2012, s. 230.

społeczno-politycznych, układających się w całość, określaną czasem mianem konstytucji społecznej, od której nie można się uwolnić na trwałe. „Społeczeństwo, które nie osiągnęło «konstytucji naturalnej», zdąża nieuchronnie do jej osiągnięcia; społeczeństwo, które od tej konstytucji odeszło, równie nieuchronnie do niej powraca”[10]. Wynika z tego, że rozumiana *sensu largo* Konstytucja będzie zbiorem spiżowych reguł, determinujących zbiorowe zachowania ludzkie[11], co sprawia, że wszystkie ustroje polityczne wykazują się generalnymi podobieństwami, wynikającymi z tego, że odwieczna gra w obrębie rządzącej elity oraz między władzą a resztą społeczeństwa musi odpowiadać wymogom tkwiącym w ludzkiej naturze, konstytuującej w ostatniej instancji wraz ze swymi wszystkimi niezmiennymi cechami kształt wszelkich niegdysiejszych, współczesnych i przyszłych państwowości.

Przybierają one różne kształty, odzwierciedlające rozmaite koncepcje ułożenia stosunków w państwie[12]. Efekty ich wcielania w rzeczywistość, tworzące tożsamy z konstytucją w znaczeniu materialnym ustrój polityczny, uzyskują mniej lub bardziej wyrazistą postać jurydyczną, przybierającą w nowszych czasach kształt konstytucji *sensu stricto* formalnej, zawartej w jednym akcie prawnym, przedstawiającym najważniejsze elementy wykoncypowanego przez sprawujących władzę oficjalnie obowiązującego porządku, mającego organizować państwowość. Tak przeważnie dzisiaj konstytucja jest rozumiana, choć w przeszłości często bywało inaczej, póki dokonująca się w rzeczywistości prawnopolitycznej i jurysprudencji ewolucja nie doprowadziła do zwieńczenia państwowych systemów prawnych pochodzącym bezpośrednio od człowieka, zinstytucjonalizowanym Prawem Najwyższym.

Nie jest przypadkiem, że pojawiło się ono w swojej nowożytnej, zlaicyzowanej, zracjonalizowanej i w dużym stopniu uwolnionej od pozaprawnych elementów postaci na

[10] J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815,* Warszawa 1965, s. 89. Dzieje się tak dlatego, że „prawa natury są niezmienne i wieczne, albowiem niesprawiedliwość, niewdzięczność, arogancja, pycha, niesłuszność, stronność i rzeczy podobne nigdy nie mogą się stać zgodne z prawem”. T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 135. Zbytnie nasilenie wad tego typu prowadzi do dekadencji i katastrofy, po czym następuje *καθαρθης,* co sprawia, że na jakiś czas w sporym zakresie zostaje przywrócona Konstytucja Naturalna, aby z czasem ustąpić miejsca rozwiązaniom, wynikającym z wymienionych przez Hobbesa oraz rozmaitych innych ludzkich przywar, co skutkuje kolejnym Upadkiem, który rodzi Sanację etc.

[11] Poddają się one logice „wiecznych praw, zgodnie z którymi rozwija się historia wszystkich narodów (…) a które płyną stąd, że natura ludzka, mimo różnorodności przejawów, jest w swej istocie identyczna. Historia toczyłaby się wedle tych praw, gdyby nawet (…) miały od czasu do czasu wyłaniać się z wieczności nieskończone światy”. G. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 577.

[12] Z tego względu wypada stwierdzić umowność opisującej kombinację owych stosunków jurydyczności. Cechę tę uwypuklił XV-wieczny żydowski filozof Albo, odróżniający „trzy rodzaje praw: naturalne, konwencjonalne i boskie”, przy czym „prawo konwencjonalne obejmuje zasady dotyczące tego, co jest dozwolone, a co nie; ma uwzględniać potrzeby konkretnie istniejących społeczeństw, będzie się więc różnić w zależności od czasu i miejsca”. W.Z. Harvey, *Chasdaj Kreskas, Józef Albo i Izaak Abrawanel*, w: R.H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, Poznań 2003, s. 233.

Zachodzie, bowiem to właśnie tam doszło do rozwoju teorii prawa państwowego, przygotowującej grunt pod jego konstytucjonalizację. Nie pojawiła się ona we wschodniej części Starego Świata, bowiem „wszelkim azjatyckim naukom o państwie brakowało całkowicie systematyki typu arystotelesowskiego oraz racjonalnych pojęć. Do powstania racjonalnej nauki o prawie brakowało gdzie indziej ścisłych jurydycznych schematów i form myślenia właściwych prawu rzymskiemu i opartemu na nim prawu zachodniemu, jakkolwiek wszystkie zarodki takiej nauki istniały w Indiach (szkoła Mimamsa), chociaż istniały obszerne kodeksy praw, szczególnie na Bliskim Wschodzie, oraz księgi prawne w Indiach i w innych krajach. Również twór tego rodzaju co prawo kanoniczne zna tylko Zachód”[13]. A zatem usystematyzowane na wzór istniejącego w Kosmosie i świecie naturalnego porządku *ius romanum* oraz *ius canonicum* przetarły szlak wiodący do spisanej Konstytucji[14], w jakiej odnajdziemy nasilone natężenie tej samej Woli Prawodawczej, która wykreowała starożytne i średniowieczne pomniki aktywności prawotwórczej, eskalującej wraz z narastaniem Nowożytności zjawiskiem spisywania w jednym dokumencie Najwyższego Prawa. Poniżej przyjrzymy się przesłankom, prowadzącym do upowszechnienia się w globalnym wymiarze tak rozumianej konstytucji.

2. Rosnące znaczenie pozytywnego prawa politycznego

Uważa się, zgodnie ze starą paremią *ubi societas, ibi ius*, że prawo towarzyszy ludzkości od zarania jej społeczno-politycznego bytowania, istniejąc „jeszcze przed państwem w związkach społecznych niższego typu”[15], przypuszczalnie opartych w początkowej fazie rozwoju rodzaju ludzkiego na zasadzie rodowości, a „ród musi trzymać się jakichś norm[16]. Od początku wytwarza się trójprawo, bardzo rozmaite, tj. pewien zespół prawa familijnego (małżeńskiego), majątkowego i spadkowego”[17], przy czym badania z zakresu antropologii prawnej pokazały, że „ludzkie prawo powstało niezależnie

[13] M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 70−71. *Ergo* „tylko rzymski Zachód, jedyny na całej kuli ziemskiej, pozostawił racjonalne prawo”. M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, w: M. Weber, *Szkice…*, s. 235.

[14] Instytucjonalizuje ona państwo, potwierdzając w ten sposób jego pojmowanie jako organizacji solidnie osadzonej na fundamencie pochodzącego od ludzi, a zatem upolitycznionego, prawa. Jeśli przyjmiemy za św. Pawłem, że „wszelka władza pochodzi od Boga”, to dojdziemy do przekonania, że tworzone przez nią pozytywne prawo pośrednio także pochodzi od Najwyższego. Jeśli jest złe, to widocznie trzeba pokarać grzeszną ludzkość, aby skłonić ją do poprawy, trudniejszej w przypadku obowiązywania doskonałej legislacji, w mniejszym stopniu skłaniającej do refleksji nad ułomnością rodzaju ludzkiego i pochodzących od niego wytworów.

[15] S. Dniestrzański, *O istocie prawa zwyczajowego,* Lwów 1904, s. 25.

[16] W mających pierwotną postać rodach „prawo i moralność nie zróżnicowały się jeszcze i sprowadzają się do niewielu obyczajów”. J. Witort, *Zarysy prawa pierwotnego*, Warszawa 1899, s. 6.

[17] F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa – Struga 1991, s. 13.

u różnych ludów, nic wzajemnie o sobie nie wiedzących”[18]. Z prywatnoprawnego charakteru trójprawa wypadałoby wyciągnąć wniosek, że prawo publiczne ma młodszy rodowód, gdyż potrzeba jego powstania pojawiła się wówczas, gdy zaczęły tworzyć się struktury wyższego rządu niż oparte na więzach krwi rody, skutkiem czego prawo prywatne przestało być wystarczające[19], a ponieważ „każde społeczeństwo musi utrzymywać pewien stopień ładu, to znaczy postępować wedle pewnych wzorów”[20], powstała konieczność stworzenia reguł dotyczących rozstrzygania zagadnień odnoszących się do wspólnot wyższego rzędu, złożonych z ludzi niekoniecznie połączonych węzłami krwi. Jako że w każdej zorganizowanej społeczności zagadnienie przywództwa jest kluczowe, nie należy się dziwić, iż „u najprymitywniejszych z pośród znanych ludów ustalone są zasady obierania naczelników”[21], które można wywodzić z „bezpośredniego prawodawstwa ludowego”[22] lub dostrzegać w nich potwierdzenie starszych od niego patriarchalnych

[18] G. Vico, *Nauka…*, s. 89. We wczesnej fazie rozwoju pozostają one „w zaklętym kręgu tabu, praw i zwyczajów, które uważają za (…) konieczne”. K.R. Popper, *Urok Platona*, w: K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, Warszawa 1993, s. 79. „Ludzkie prawo” jako efekt świadomego procesu normotwórczego pojawia się na skutek wyjścia z tego „czarodziejskiego koła”, dzięki czemu pojawia się „krytyczny dualizm”, generujący możliwość konstatacji „zasadniczej różnicy między prawami ustanawianymi przez ludzi i prawidłowościami przyrody”. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 22.

[19] Większa od rodu wspólnota obejmowała ludzi, którzy nie znali już się osobiście, nie utrzymywali między sobą bliższych kontaktów, co sprawiało, że istniejące w różnych rodach zwyczaje, niekoniecznie jednakowe, zeszły na drugi plan, szczególnie wówczas, gdy żaden z rodów nie uzyskał zdecydowanej przewagi w powstającej państwowości. Konstytuująca się władza narzuca ustanawiane przez siebie reguły, postrzegane jako abstrakcyjne przez ludzi, nasiąkających w starym systemie od dziecka zasadniczo niezmiennymi zasadami, traktowanymi w związku z tym jako własne. Teraz prawo staje się czymś obcym i zobiektywizowanym. Przemiana ta jest porównywalna do tej, jaka zaistniała w starogreckiej filozofii, gdy „język dialektyki, po zetknięciu się (…) z poczynaniami rozumu, związanymi z dziedziną polityczną, zaczyna (…) dążyć do tego, by dotrzeć do szerszej publiczności (…) słuchaczy już nikt nie dobiera, nie znają się między sobą, słowa zwracają się więc do ignorantów, którzy nie umieliby już prowadzić dyskusji ze sobą, a tylko mogą się jej w milczeniu przysłuchiwać”. G. Colli, *Narodziny filozofii*, Warszawa – Kraków 1991, s. 90. *Per analogiam* rozwój prawa państwowego sprawia, że znający rodowe zwyczaje współplemieńcy stają się laikami, biernie wysłuchującymi przekuwanych w przepisy opinii uczonych jurystów.

[20] E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2006, s. 367.

[21] E. Jarra, *Ogólna teorja prawa*, Warszawa 1922, s. 152. Jeśli przyjmiemy, że fakt posiadania naczelników nie świadczy jeszcze o ukonstytuowaniu się państwowości, wówczas zwiększa się prawdopodobieństwo słuszności przypisywania Rzymianom tego, że ich poczucie prawa było „niezawodnie starsze, aniżeli poczucie potrzeby tworzenia państwa”. K. Głębocki, *Organizacja prawa*, Warszawa 1932, s. 61.

[22] Obok „wyroków naczelnika” postanowienia zgromadzenia ludowego tworzą pierwotne normy prawa politycznego. J. Witort, *Zarysy prawa…*, s. 8. Wizję prastarej oddolnej nomokracji „dekonstruuje” wybitny austriacki socjaldemokrata, gdy orzeka, że „na tym szczeblu rozwoju prawa wcale nie istnieją. Działalność starogermańskich wieców ma bardzo niewiele wspólnego z tem, co dziś nazywamy prawodawstwem”. K. Kautsky, *Rozwój ustroju państwowego na Zachodzie*, Warszawa 1905, s. 6. W niezwykle wyrazistej postaci występuje tu typowy dla okresu przepełnionego wiarą w nieustający progres prezentyzm, przypisujący dominującym w „naszych czasach” poglądom walor niekwestionowalnej słuszności. Wierzący w „nowoczesne przesądy” socjalista nie jest w stanie uznać, że jurydyczność może być elastyczna, niekoniecznie mieszcząca się na „prokrustowym łożu eurostandartów”, do jakich obsesyjnie chce ją przykuć zdogmatyzowana teoria, roszcząca sobie prawo do nieomylności, zakładającej wyniosłą pogardę dla przekonań poprzednich, „pogrążonych w miałkiej ciemnocie” pokoleń.

zwyczajów. Przytoczony przykład wskazuje na to, że na plemiennym etapie rozwoju rodzaju ludzkiego pojawiają się normy charakterystyczne dla prawa politycznego[23], nazywanego też państwowym, a współcześnie przeważnie konstytucyjnym ze względu na zdominowanie prawa państwowego przez pisane konstytucje.

Ewolucja prawna, jaka doprowadziła do ich powstania, dokonywała się przede wszystkim w łonie monarchii, zaprowadzającej inną filozofię prawodawczą od tej, jaka panowała „na pierwszych szczeblach rozwoju", kiedy to „źródłem prawa wszelakiego jest uchwała plemienia lub też starców, rozstrzygających każdą sprawę na zebraniu ogólnem"[24]. Kolektywna legislacja zeszła na drugi plan, gdy nastała monarchia. Charakterystyczne dla niej jest to, że wspomagany przez taką odmianę państwowości autorytet przywódcy pomaga mu w spełnianiu funkcji sędziowskiej, nierozdzielnie związanej od samych początków z monokratycznym sprawowaniem władzy, dzięki czemu powszechnie kojarzone ono było z prawem[25]. Jego związek z monarchicznością był naturalny, gdyż królów zazwyczaj traktowano jako osoby znajdujące się bliżej Nieba, a zatem podejrzewano ich o częściową przynajmniej znajomość odwiecznych reguł rządzących Kosmosem. Tak było w Międzyrzeczu, gdzie „w osobie mezopotamskiego króla jako pośrednika między światem ludzi i światem bogów następowało rytualne połączenie dwóch sposobów istnienia – boskiego i ludzkiego. Dzięki owej podwójnej naturze król

[23] W szerszym znaczeniu całe prawo pochodzące od państwa jest polityczne, gdyż tworzone jest po to, aby realizować przyświecające władzy określone cele, a przecież wszelkie podejmowane przez władców działania *nolens volens* mają polityczny wymiar. Pradawny związek prawa z polityką dostrzega francuski pisarz, gdy zauważa, że „zanim prawo przybrało nowe znaczenie stałego stosunku pomiędzy zmiennymi zjawiskami, to znaczy zanim zostało odniesione do praktyki nowoczesnych nauk eksperymentalnych, należało ono do świata religii, moralności i polityki". L. Althusser, *Montesquieu – La politique et l'histoire*, Paris 1959, s. 23. W nowszych czasach niewątpliwie zwiększył się zakres jurydycznej autonomii, wyrażającej się w odchodzeniu legislacji od religii i moralności, ale w znacznie mniejszym stopniu dotyczy to polityki, będącej niezmiennie akuszerką prawa pozytywnego. Bez politycznej decyzji, szczególnie w parlamentarnej demokracji typu francuskiego, gdzie prawodawstwo jest zastrzeżone dla zdominowanych przez partie legislatyw, nie jest możliwe pojawienie się nowych ustaw. Stronnictwa mają mniejsze znaczenie tam, gdzie prawo może być stanowione przez sędziów, ale ci ostatni też przecież współtworzą system polityczny.

[24] W ten sposób stanowione normy obowiązywały *erga omnes*. Sytuacja uległa zmianie wskutek tego, że „w miarę wyłaniania się różnych warstw każda z nich wytwarza osobne prawo". J. Witort, *Zarysy prawa…*, s. 9.

[25] Świadczy o tym indyjska opowieść, według której „gdy powstało już pojęcie własności prywatnej, a razem z tem wkradły się do obyczajów kradzież i rabunek (…) zwrócono się do najpiękniejszej, najbardziej szanowanej i najbardziej kochanej" istoty „z prośbą, aby zechciała objąć funkcję sędziego i strażnika praw (…) Ten «stróż pól» był protoplastą stanu rycerskiego i królewskiego". S. Schayer, *Buddyjska krytyka kasty*, w: S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1998, s. 158. Powiązanie genezy państwa i prawa z własnością prywatną jest bardzo rozpowszechnionym przekonaniem, występującym choćby w postaci leninowskiej teorii obumierania państwa wraz z postępami w budowie komunizmu. W latach 60. XX w. w ZSRR Chruszczow postanowił pomóc w przyspieszeniu kolejnego etapu komunizacji poprzez likwidację uniwersyteckich wydziałów prawa, ale po paru latach trzeba było je przywrócić, gdy okazało się, że nie powstały jeszcze warunki, pozwalające na ostateczne rozstanie się z prawnopaństwowym paradygmatem.

był uznawany, przynajmniej metaforycznie, za twórcę życia i płodności”[26]. Skoro tak, to któż, jak nie on, miałby kreować jurydyczność, nadając jej poprzez swoją społeczno-polityczną pozycję na tyle znaczącą rangę, że została zaliczona „do świata religii, moralności i polityki”[27].

W rzymskim przypadku jej zapowiedzią są dokumenty, których treść traktowano ze śmiertelną powagą, gdyż spełniały one „w wymiarze ogólnopaństwowym wielowiekową funkcję programową, wyznaczaną przez (…) kojarzoną z Apollinem (…) wyrocznię z Kume. Spisane w niej wypowiedzi Sybilli nabył król Tarkwiniusz Pyszny”[28], wierząc w to, że owe prejurydyczne teksty zawierają opis przyszłych losów Rzymu[29]. Stanowiły one zatem spisany dla potomności mantyczny fundament państwowości, w trudnym do przecenienia stopniu kształtujący jej tożsamość, o czym możemy się przekonać, gdy dowiadujemy się, że „przepowiednie Sybilli i rzymskie *Księgi Sybillińskie*, troskliwie przechowywane, nigdy nie były podawane w wątpliwość”, a o ich randze świadczy to, że „były często przeglądane przez senatorów, urzędników, a nawet imperatorów w godzinach grozy lub skrajnych niebezpieczeństw”[30]. Wynika z tego, że zestaw spisanych wróżb był najważniejszym w monarchii nadtybrzańskiej zbiorem otoczonych aurą

[26] M. Eliade, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa 1988, s. 55.

[27] L. Althusser, *Montesquieu.*…, s. 23.

[28] A. Ławniczak, *Losowanie w sferze publicznej między wróżeniem a głosowaniem*, Wrocław 2012, s. 17. To znamienne wydarzenie jak najbardziej można osadzić „w skali europejskiej”, upatrując w nim *exemplum* zjawiska opisywanego jako „załamanie matriarchatu”. Ów megahistoryczny przełom jest umieszczany „między 4000 a 2800 p.n.e. (…) Wraz z nadejściem sukcesji patrylinearnej narodziło się prawo pozytywne, monogamia, własność prywatna oraz kultura oparta na symbolice nieba”. U. Nicola, *Filozofia*, Warszawa 2006, s. 16. Męska dominacja wiąże się z tendencją do potwierdzania zwycięstwa „solarnego maskulinizmu”, lubującego się w skonkretyzowanych deklaracjach, umieszczanych na kamiennych stelach albo sztywnych pergaminowych płachtach, zapełnianych „wiekopomnymi prawami”, rzucającymi wyzwanie niszczącej potędze czasu.

[29] Prawo poprzez nakazy i zakazy też stara się opisać przyszłość w sposób pożądany przez legislatora. Jeśli chce on być w pogłębiony sposób świadomy, to powinien zdawać sobie sprawę z tego, że przed technikami prawodawczymi istniały techniki wróżenia, dążące „do odkrycia «znaków», które rozszyfrowywano według pewnych tradycyjnych reguł. Świat jawił się więc jako ustrukturalizowany i podległy prawom. Odczytując «znaki» poznawano przyszłość”. M. Eliade, *Od epoki*…, s. 59. *Exemplum* tego sposobu myślenia jest „wątroba z Piacenzy”, używana przez etruskich kapłanów do „«czytania» we wnętrznościach zwierząt”. Jej „geometryczne kształty i reliefy odpowiadają obszarom wątroby jagnięcia, podczas gdy napisy wskazują na odpowiednie odniesienia ontologiczne. Przepowiednia była formułowana przez porównanie tego modelu z indywidualnymi cechami zwierzęcia”. U. Nicola, *Filozofia*…, s. 23. Procedura była ściśle powiązana z teistycznością, gdyż „kapłani obserwowali (…) z uwagą modele wątrób z brązu, podzielone na strefy poszczególnych bogów”. D. Porte, *Tradycyjna religia rzymska*, w: F. Lenoir / Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rose (red.), *Historia*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. I, Warszawa 2002, s. 194. Ten religijnie nacechowany schemat działania ewidentnie przypomina *modus operandi* sędziego, poznającego z zapisanych w kodeksie znaków graficznych przyszłość oskarżonego, co sprawia, że możemy uznać wróżebne wątroby za prefiguracje kodeksów karnych.

[30] R. Bertrand, *Nasze nieznane losy*, Warszawa 1993, s. 164.

niezwykłości dokumentów[31], których pozyskanie przez władzę od wieszczącego podmiotu może być interpretowane jako symboliczne pożegnanie z zasadniczo niepiśmienną magiczno-wróżebną przeszłością, ustępującą miejsca epoce ściśle związanej z państwem religii, znajdującej swój wyraz w redagowanych przez kapłanów świętych księgach[32], zapowiadających powstanie kodeksów, na które przyjdzie czas wówczas, gdy z hierokratycznej kasty wyodrębnią się zlaicyzowani juryści, aby zapoczątkować mającą już ściśle prawny charakter ewolucję, jaka doprowadzi w końcu do konstytucjonalizacji prawnopaństwowego ładu. Powstaną wówczas zbiory norm jurydycznych najwyższej rangi, będące odległymi potomkami *Ksiąg Sybillińskich*, spełniających podobną do nich rolę w czasach znacznie poprzedzających ustawienie się w centrum Miasta spisanego przez fachowe kolegium na 12 tablicach Prawa.

Pojawiają się zatem zajmujące się prawem podmioty, mające oligokratyczno-merytoryczną postać. Funkcjonowanie takich gremiów było spowodowane tym, że „w miarę jak społeczeństwo staje się bardziej złożone, zbiór reguł zwyczajowych nieuchronnie się rozszerza", w efekcie czego „powstaje potrzeba, żeby był ktoś, kto będzie śledził owe reguły i dostarczał autorytatywnych interpretacji w wątpliwych przypadkach. W wielu społeczeństwach, łącznie z rzymskim, funkcję tę spełniała grupa kapłanów lub uczonych, którzy byli oficjalnymi stróżami i interpretatorami zwyczaju. Te specyficzne zadania nadały im automatycznie cechę arystokratyczności i wyłączności"[33]. Pojawienie się prawa stanowionego w postaci powszechnie obowiązujących dokumentów, zachęcających do konstatowania, że „państwo jest definiowane jako związek ludzi na mocy prawa"[34], uwydatniło jednak rolę monokratów, ponieważ przeważnie to właśnie oni je firmowali. Nie należy się zatem dziwić, że na obszarze bliskowschodnio-europejskim przekształcanie modelu władzy publicznej było skorelowane z przemianami w systemie

[31] Odnosi się do nich pojęcie *Scriptura Santa*, skoro twierdzi się, że „swego rodzaju pismo święte stanowiły dla Rzymian Księgi Sybillińskie, w których szukano porad bogów dla miast i państwa". G.J. Bellinger, *Leksykon religii świata*, Warszawa 1999, s. 351. Wróżebne pisma reprezentują wstępną fazę świętości, w jakiej liczne bóstwa traktowane są jako doradcy, mogący udzielać sprzecznych wskazówek. Wraz z narastaniem monotezimu przekształcą się one w jednoznaczne i bezwzględnie przestrzegane przykazania.

[32] Jest to ten sam schemat, jaki odnajdziemy w Izraelu, gdy „kanonizacja Prawa dała judaizmowi (…) absolutną i konkretną normę (…) przykazania Boga zostały w Prawie raz na zawsze i z wiecznotrwałą ważnością ustalone (…) przepowiadanie prorockie stopniowo zanikało. Prawo (…) przywłaszczyło sobie tę funkcję i uczyniło ją (…) zbędną (…) Prawo nie pozostawiało miejsca dla swobodnego prorockiego wyrażania woli Bożej (…) era proroków minęła (9, 27) i aby poznać wolę Bożą, należy zajrzeć do Księgi Prawa (3, 48)". J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 452.

[33] L.L. Fuller, *Autonomia prawa*, Lublin 1993, s. 78. Gremia tego rodzaju stanowią zapowiedź dzisiejszych sądów najwyższych i trybunałów konstytucyjnych.

[34] „Państwo zasługujące na to miano jest ukonstytuowane przez prawa". P. Hassner, *Immanuel Kant 1724–1804*, w: L. Strauss / T. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Warszawa 2010, s. 613.

prawnym, skutkującymi jego konstytucjonalizacją, odzwierciedlającą w sferze jurydycznej monarchiczny porządek władania.

Monarchia magiczna, heroizująca i ubóstwiająca postać władcy, zapewniającego dzięki wykonywaniu uświęconych procedur „normalne funkcjonowanie nie tylko porządku prawno-społecznego, lecz także kosmiczno-atmosferycznego”[35], istniała wtedy, kiedy porządek jurydyczny dopiero zaczynał przeistaczać się z niepisanego w prawno-pozytywny[36], przy czym ten drugi był traktowany przez czynniki konserwatywne, pomimo że „prawo stanowione nie jest w swojej istocie różne od zwyczaju i obydwa są wyrazem woli grupy”[37], jako zagrożenie dla istniejących od niepamiętnych czasów zwyczajów[38], niepotrzebnie korygowanych przez niekoniecznie mądrzejszych od przodków prawodawców[39], wykorzystujących swą władzę dla tworzenia norm znanych przede

[35] S. Schayer, *Tolerancja, uniwersalizm i ortodoksja w religiach indyjskich,* w: S. Schayer, *O filozofowaniu…*, s. 178. Wynika z tego, że na tym etapie rozwoju państwowości był władca obarczony megaobowiązkiem zapewniania odpowiednich dla gospodarki rolnej warunków atmosferycznych i zdarzało się, że zostawał poświęcany w mającej zapewnić korzystną aurę ofierze. Refleksem takich praktyk jest opisane w *Iliadzie* wieszczenie wróżbity Kalchasa, nakazujące ofiarowanie w charakterze substytutu głowy państwa królewskiej córki Ifigenii, mające „sprowadzić (…) pomyślne wiatry”, które nie pojawią się bez poświęcenia monarszej latorośli w imię nadrzędnego Dobra Wspólnego. W. Kopaliński, *Ifigenia*, w: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 397. Dopiero po ugruntowaniu zwycięstwa religii nad magią mogła się ukształtować despocja, będąca według von Mohla państwem, „w którym zwierzchnik ma tylko prawa, a żadnych obowiązków, lud zaś tylko obowiązki, a żadnych praw”. A. Bosiacki, *Robert von Mohl i początki koncepcji państwa prawnego*, w: L. Dubel (red.), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, Lublin 2003, s. 314. Tak postrzegana despocja okazuje się być radykalną nomokracją, skupiającą ogół praw w osobie monokraty, znajdującego się na czele państwa, będącego skrajnym zaprzeczeniem ograniczonej monarchii konstytucyjnej.

[36] Dzięki tej przemianie możemy się zapoznawać z pochodzącymi sprzed wielu wieków dokumentami, które przetrwały, jeśli zapisywano je na trwałym materiale, jak to czyniono nad Eufratem i Tygrysem. Dzięki temu wnioskuje się, że „zasada sporządzania czynności prawnych na piśmie, to znaczy utrwalania ich na tabliczkach glinianych i na blokach kamiennych, jest w Mezopotamii praktykowaną od początku trzeciego tysiąclecia”. S. Estreicher, *Najstarsze kodeksy prawne świata. Kultura prawnicza trzeciego i drugiego tysiąclecia przed Chrystusem*, Kraków 1931, s. 3.

[37] H. Lévy-Bruhl, *Sociologie du droit*, Paris 1961, s. 57.

[38] Przywiązanie do nich wyrażał wielki spartański prawodawca Likurg. Deklarował on, że jego reforma ma na celu „przywrócenie pierwotnego obyczaju (…) oraz zabezpieczenie temu obyczajowi trwałego panowania na przyszłość. Dlatego to Likurg wyraźnie zakazał spisywać prawa”. H. Ahrens, *Encyklopedja prawa czyli Rys organiczny nauk prawnych i politycznych, na podstawie filozofji prawa osnuty*, Petersburg 1862, s. 211. Paradoks polega na tym, że polecenia Likurga były spisywane. Oznaczało to, że na miejsce uznanego przez niego za złe prawa pozytywnego wprowadził on ustalone przez siebie, spisane za jego życia lub później przepisy, odwołujące się do prastarych, niepotrzebnie naruszonych praw. Bez ingerencji władzy w dalszym ciągu byłyby one zdominowane, przynajmniej teoretycznie, przez „radosną twórczość” legislacyjną. Pojawienie się pisma zachęca do pozytywizacji prawa, w związku z czym wyrażana przez Likurga niechęć do spisywania prawa nie powstrzymała prawodawców od realizacji pragnienia zostawiania po sobie widocznych nawet po upadku państwowości czy wręcz cywilizacji dowodów prawotwórczej aktywności.

[39] Każda reforma nieuchronnie wiąże się z wątpliwością odnośnie do konieczności jej przeprowadzania, skoro zawsze istnieje ryzyko naruszenia porządku być może bardziej odpowiadającego najbardziej optymalnemu modelowi organizacji życia politycznego, spełniającego wymogi naturalnego prawa konstytucyjnego. O konieczności respektowania jego norm był przekonany John Locke (1632−1704), skoro uważał, że „rozum konsekwentnie poucza, jak należy zbudować cywilne społeczeństwo i jakie mają być jego

wszystkim im samym i niekoniecznie akceptowanych przez ogół, przyzwyczajony do ustnego charakteru prawa, zabezpieczającego je „przed nadużyciami ze strony tych nielicznych, którzy mogliby je spisywać według własnego uznania. Prawo ustne posiadało tę przewagę, że mógł je poznać każdy”[40], a „jego zachowanie wymagało zbiorowego wysiłku. Z kolei prawo pisane, rozwijające się „w miarę rozwoju społecznego”, powodującego, że „wzmaga się prawo i przybywa sankcji prawnych”[41], dawało państwu i jego urzędnikom szerokie możliwości wprowadzania korzystnych dla władzy rozwiązań, co skutkowało nieufnym nastawieniem ludności[42], przyczyniającym się do tego, że liczba sformalizowanych poprzez zapisanie aktów prawnych wciąż była niewielka, dzięki czemu porządek prawnopaństwowy był chroniony przed typowym dla nowszych czasów *elephantiasis*, spowodowanym niepowstrzymaną aktywnością biegłych w piśmie prawodawców, zapominających o platońskim oglądzie liter, dostrzegającym w nich jedynie pozorną mądrość, pozbawioną siły mogącej wykreować jakikolwiek trwały byt[43].

Poglądy tego rodzaju nie były jednak w stanie powstrzymać nieubłaganej tendencji rozrostu pozytywnej postaci prawa, jawiącej się starożytnym jako zupełnie nowa, jakościowo wyższa jego wersja, skoro „Mezopotamczycy wierzyli, że zapisywanie prawa wzmacnia jego siłę i czyni je czymś nadprzyrodzonym”[44]. Jego adresatem był dopiero

granice, czyli prawa (…) istnieje więc racjonalne prawo publiczne czy naturalne prawo konstytucyjne”. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 210.

[40] Trudno było zachować jurydyczną ignorancję, ponieważ obowiązujące reguły były naturalnie wtłaczane w świadomość wskutek obcowania z innymi jednostkami, od maleńkości nasiąkającymi zwyczajowo-prawnymi normami. W takiej sytuacji najlepszą ucieczką od nomokracji był anachoretyzm, ale rozwój klasztorów w dużej mierze sprawił, że mnisi się uspołecznili, wskutek czego znaleźli się następnie w awangardzie jurydyzacji.

[41] F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa – Komorów 1999, s. 33.

[42] Ten brak zaufania do prawa stanowionego jest poglądem stale występującym w myśli europejskiej. Jeden z jej luminarzy z pełnym przekonaniem piętnuje XVI-wieczne paragrafiarstwo, sprawiające, że „mamy we Francji więcej praw niż w całej reszcie świata razem i więcej, niżby było trzeba, aby kierować wszystkimi światami Epikura; *ut olim flagitiis, sic nunc legibus laboramus* (jak niegdyś od zbrodni, tak teraz od praw cierpimy) (…) Prawa, które daje natura, zawsze są szczęśliwsze niż te, które my sami sobie dajemy. Przykładem «złoty wiek» poetów i stan, w jakim żyją narody niemające zgoła innych praw prócz naturalnych”. M. Montaigne, *Próby*, Warszawa 1985, t. I, s. 281.

[43] Uczeń Sokratesa przedstawia mit, przypisujący odkrycie pisma egipskiemu bogu Teutowi, co nie wzbudza jednak entuzjazmu faraona, przekonanego co do tego, że znajomość liter uszkadza pamięć. Platon, *Fajdros*, LIX−LX, s. 126.Warszawa 1958. Obserwacja analfabetów potwierdza tę tezę, ponieważ nie mogą oni liczyć na skorzystanie z jakichś notatek, co zmusza ich do zachowywania w swojej świadomości wszystkich ważniejszych informacji. Człowiek piśmienny natomiast liczy na to, że w razie potrzeby odnajdzie odpowiedni zapis, co sprawia, że traci mnóstwo czasu na odszukiwanie wiadomości zakodowanych w stosownych zestawach liter. W przypadku jurystów prawidłowość ta wyraża się w obsesyjnym wertowaniu kodeksów i komentarzy do nich, a następnie tworzeniu glos do komentarzy, przez co domniemanie zwiększa się objętość „cennych tekstów”, przepełnionych wiarą w to, że ilość nieustannie przechodzi w jakość.

[44] J. Johnson, *Historia Żydów*…, s. 37. Owa ponadziemska moc ukazywała się masom dzięki temu, że Prawo „umieszczano (…) na wielkich kamiennych stelach, ustawianych następnie w świątyniach i innych miejscach publicznych”. M. Stępień, *Bliski Wschód*, w: M. Jaczynowska (red.), D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 1999, s. 71. Wrażenie niezwykłości wywierane przez taką demonstrację uległo

zaczynający się rozkrzewiać aparat państwowy, odpowiedni dla małego stopnia komplikacji stosunków ekonomiczno-społecznych, co sprawiało, że obywał się bez typowej dla naszych czasów mnogości aktów prawnych, podobnie jak żyjąca wciąż przede wszystkim w rytmie wyznaczanym przez Naturę reszta ludności, akceptującej porzucenie typowego ponoć dla żyjących na wolnych przestrzeniach, rozproszonych ludów indoeuropejskich wiecowego ludowładztwa na rzecz monarchii heroicznej. Jej powstanie musiało zmienić prawo zwyczajowe, obok którego pomału pojawiały się tworzone przez panującego normy prawa pozytywnego[45], choć według szkoły historyczno-prawnej właściwie parafował on jedynie istniejącą już jurydyczność, albowiem „wszelkie prawo powstaje drogą zwaną powszechnie w niezupełnie ścisły sposób zwyczajową, to znaczy jest wytwarzane najpierw przez obyczaj i przekonania narodu, a potem przez jurysprudencję, czyli zawsze przez wewnętrzne, w ukryciu działające siły, a nie przez arbitralne akty ustawodawcy"[46], który, niezależnie od swoich formalnych kompetencji, także w przypadku zaawansowanej autokracji, skazany byłby zatem na podążanie za samorzutnie powstającym oddolnym prawodawstwem lub, w mniej wyrazistym wariancie, nie może sobie pozwolić na zupełne ignorowanie prawnych przekonań ogółu. W drugim scenariuszu dziejowym, mającym być typowym dla sumeryjskich, semickich i azjanickich społeczeństw, rys demokratyczny był znacznie słabiej zarysowany, ponieważ ich życie koncentrowało się w ośrodkach o charakterze miejskim, gdzie zgrupowana na małej przestrzeni, ujęta w karby urbanistycznego porządku ludność podlegała władzy królów-kapłanów[47] od niepamiętnych czasów obdarzonych magicznym darem znajomości pisma. Pozwalał im on utrwalać dla potomności obwieszczane przez siebie

wybitnemu osłabieniu wskutek nowożytnego normatywnego potopu, gdyż trudno dopatrywać się nadprzyrodzoności w mrowiu przepisów coraz głębiej wnikających w najbardziej nieistotne szczegóły ziemskiej rzeczywistości.

[45] Zazwyczaj nie są one traktowane jako czynnik krępujący poczynania władcy: „Monarcha w pierwszych stadjach rozwoju państw miał niepodzielną i nieograniczoną władzę. Stawał on w razie potrzeby na czele hufców zbrojnych, sprawował sądy, wydawał prawa i nic bez jego zezwolenia nie miało prawnej sankcji". Sz. Dzierzgowski, *Demokracja a monarchja*, Warszawa 1925, s. 6. Prawa były wydawane po to, żeby ich przestrzegać. Ich łamanie przez kogokolwiek, również przez monokratę, nie służyło utrzymywaniu porządku, dlatego rozsądny przywódca nie powinien ich lekceważyć. Racja stanu wymagała poszanowania monarszych przepisów przez każdego, w tym szczególnie przez mającego stanowić przykład do naśladowania monarchę. Władca, który nie pamiętał o tym, narażał siebie i swoje państwo na szwank i świadomość tego, obok nielikwidowanych zazwyczaj od razu pozostałości przedmonarchicznego ustroju, ograniczała swobodę poczynań władcy.

[46] F.C. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, Warszawa 1964, s. 50.

[47] „Początkowo były to wszystko małe państewka (…) rządzone przez (…) króla-wodza, łączącego w swojej osobie także funkcje kapłana". W Mezopotamii pozycja władców była wzmacniana dzięki wywodzącemu się z Sumeru przeświadczeniu co do tego, że „król miasta jest zarazem kapłanem bóstwa i jego zastępcą na ziemi". Mamy tu więc do czynienia z odgórnie legitymizowaną monokracją. S. Estreicher, *Najstarsze…*, s. 7 i 10.

prawo, zaspokajające rosnące zapotrzebowanie społeczne na regulacje odnoszące się do pojawiających się w życiu społecznym nowych zjawisk[48], skłaniających władców miast-państw do prawodawczej aktywności[49], zapoczątkowującej proces narastającej instytucjonalizacji jurydyczności, idący w parze z ekonomiczno-socjalnym progresem.

Monarchia teokratyczno-imperialna odpowiada kodeksowemu okresowi w historii prawodawstwa, kiedy silna, scentralizowana, przezwyciężająca lokalne partykularyzmy wraz z ich odrębnymi zwyczajami prawnymi władza jest w stanie stworzyć taki wiekopomny akt jurydyczny jak Kodeks Hammurabiego, „będący zamknięciem dłuższego rozwoju prawa babilońskiego". Kodeks zostaje „wydany przez wielkiego monarchę w świadomym dążeniu do (…) uporządkowania i spopularyzowania praw kraju"[50], co zapewne udało się w pewnym stopniu osiągnąć, pomimo że „Kodeks ten, podobnie jak wszystkie wcześniejsze, nie jest wyczerpującym zbiorem logicznie ułożonych przepisów prawnych, takim jak *Digesta* i *Instytucje* Justyniana czy *Kodeks* Napoleona"[51]. Prawdopodobieństwo osiągnięcia dzięki przemyślanemu kodeksowi większego stanu świadomości jurydycznej wzrasta wraz z długotrwałością obowiązywania dokumentu, sprzyjającą utrwaleniu jego postanowień w społecznej świadomości. W przypadku pozytywnoprawnego osiągnięcia mezopotamskiego władcy przesłanka ta została spełniona, albowiem „ze zbioru Hammurabiego można było korzystać dobrze ponad tysiąclecie, ponieważ nie był to szczegółowy zestaw wymagający stałych poprawek, lecz tylko wykaz kluczowych orzeczeń, którym jako precedensom można było przypisać ważność wieczystą"[52], dzięki czemu „babilońskie Wielkie Prawo" nosi w sobie odblask owej *Constitutio Cosmica Perennis*, jaka nieustannie reguluje bieg spraw we Wszechświecie.

[48] „Do uchwycenia i uregulowania (…) wszystkich stale rozwijających się stosunków prawo zwyczajowe okazało się z biegiem czasu niewystarczające (…) i dochodzi do twórczej działalności prawodawczej (…) władca pewnego obszaru wydaje mniejszy lub większy zbiór przepisów prawnych, albo obowiązująco reguluje swoją decyzją określony stosunek prawny". J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957, s. 17−18. Polski autor bardziej generalnie, bez akcentowania roli panującej jednostki, przedstawia równoległy proces rozwoju władzy państwowej i prawa państwowego: „Powstanie i rozwój władzy państwowej oraz obejmowanie przez nią coraz szerszego zakresu zadań, związanych z potrzebą dostosowywania dawnych zasad i zwyczajów do zmieniających się stosunków, były bezpośrednimi przyczynami stanowienia «prawa pisanego», dyktowanego przez czynniki władzy oraz wpływającego na stosowany wymiar prawa". S. Grzybowski, *Dzieje prawa. Opowieść, refleksje, rozważania*, Wrocław – Warszawa – Kraków, 1981, s. 60. Nie znaczy to bynajmniej, że polski historyk prawa negliżuje prawodawczą rolę monokratów, ponieważ na następnej stronie wymienia ich mezopotamskie i egipskie imiona. Pominięcie znaczenia sprawującej władzę jednostki w procesach zachodzących w państwach mających ewidentnie monarchiczną postać nie jest wszak możliwe.

[49] C. Kunderewicz, *Prawo w starożytnej Mezopotamii*, w: J. Braun (red.), *Mezopotamia*, Warszawa 1971, s. 188−189.

[50] E. Jarra, *Ogólna…*, s. 272.

[51] G. Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 1998, s. 179.

[52] A.T. Olmstead, *Dzieje imperium perskiego*, Warszawa 1974, s. 130.

Dokumenty tego rodzaju stają się znanymi przykładami, zachęcającymi kolejnych władców do prawodawczego trudu. W przypadku ekspansywnych państwowości służy on wzmocnieniu związku między monokratą a przyłączanymi przez niego do powiększającego się państwa ziemiami wraz z ich różnorodnymi prawami. Pluralizm tego rodzaju był likwidowany za pomocą powszechnie obowiązujących, kodeksowych regulacji[53]. Ich istnienie, systematyzujące i ujednolicające porządek prawny[54], pomaga monarchom w dziele cywilizowania ich państw[55]. Znosili oni stare porządki, oparte na uświęconych trwaniem obyczajach, postrzeganych jako pradawne prawo, niezwykle silnie zagnieżdżone w świadomości poddanych. „Tylko autorytet króla, traktowanego jako rzecznik i wcielenie boga, mógł skłonić ludzi do porzucenia obyczajów, jakim przypisywano boskie pochodzenie, do aprobaty zmian, niezbędnych wskutek rozwoju cywilizacyjnego. W każdym razie królowie byli wielkimi prawodawcami, tworzącymi kodeksy”[56].

Zjawisko to nie ma zasięgu globalnego, ponieważ we wschodniej i południowej Azji nie przybiera ono wyrazistego charakteru, skutkiem czego generalnie stanowione prawo nie odgrywało tam znaczącej roli, choć trzeba pamiętać o tym, że, przynajmniej w europocentrycznym ujęciu, nie można uniknąć jurydyzacji państwowości, skoro podkreśla się z całą mocą, że „bez prawa żadne państwo utrzymać się nie może”[57], ale nie musi się to przecież łączyć z jakimś znaczącym rozwojem prawodawstwa. Nie poczyniło ono większych postępów w Egipcie, choć już w IV tysiącleciu przed Chrystusem miała tam powstać legislacja faraona Menesa, a w VIII w. p.n.e. kodyfikacja panującego

[53] Hammurabi „nie mógł (…) narzucić swego prawodawstwa, dopóki nie podporządkował sobie całego kraju, zwłaszcza, że (…) istniały w kraju liczne prawa zawarte we wcześniejszych zbiorach werdyktów sądowych, wydawanych od czasów najdawniejszych przez władców sumeryjskich i spisanych przez ich następców (np. prawa Urukaginy, ok. roku 2700 p.n.e., i Gudei, ok. roku 2450 p.n.e.)”. E.O. James, *Starożytni bogowie. Historia rozwoju i rozprzestrzeniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego*, Warszawa 1970, s. 268. Według alternatywnej wersji na obszarze Międzyrzecza „najstarszym (…) jest (…) kodeks założyciela III dynastii z Ur (obecnie Mukajjar), Urnammu (ok. 2050−2032 p.n.e.)”. C. Kunderewicz, *Prawo w starożytnej…*, s. 207.

[54] Pojawienie się prawnopozytywnych regulacji jest w tradycyjnej monarchicznej narracji przedstawiane jako wyłączna zasługa koronowanych władców, porządkujących dzięki swojej prawotwórczej aktywności międzyludzkie stosunki i nie dopuszczających możliwości podejmowania tego rodzaju przedsięwzięć bez ich udziału. Brytyjski monarcha Jakub VI ujął to następująco: „Królowie byli Autorami i Twórcami prawa, a nie prawo królów (…) nie leży w mocy żadnego Parlamentu tworzenie jakiegokolwiek rodzaju praw lub ustaw, o ile król nie nada im mocy prawa przez przyłożenie berła”. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 198.

[55] Prawzorzec tej prawidłowości odnajdziemy w starożytnej południowej Mezopotamii, gdzie „Sumerowie w swoich małych państewkach miejskich nie tylko znali ustawy, ale (…) nawet starali się przepisy prawne ująć w jednym kodeksie”. S. Estreicher, *Najstarsze…*, s. 14. Dialektyczna specyfika kodeksu polega na tym, że „myślowo ujmuje i wyraża zasady prawa w ich ogólności i tym samym w ich określoności”. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 208−209.

[56] R. Muir, *Civilization and Liberty*, London 1940 [tłumaczenia z języków obcych, jeśli nie zaznaczono inaczej – A. Ł.].

[57] S. Ehrlich, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Warszawa 1979, s. 33.

wówczas Bokchorisa. Pomimo to czytamy, że nad dolnym Nilem „przez ponad dwa tysiąclecia nigdy nie spisano szczegółowego kodeksu prawnego, posługując się jedynie zwyczajową normą i precedensem”[58], najzupełniej wystarczającymi tam, gdzie „Tradycja była opoką, na której opierało się państwo (…) Architekt więc, podobnie jak i faraon, był jej niewolnikiem (…) nad Nilem kierowano się tak sztywnymi zasadami, że nie do pomyślenia były jakieś bardziej liberalne pomysły”[59]. Państwowości tego rodzaju charakteryzowały się religijną, kulturową i socjalną jednorodnością[60], skutkującą konserwatyzmem życia społeczno-politycznego. W efekcie prawie każdy dziedziczył swoje miejsce w systemie i wiedział, co ma robić, żeby nie naruszać obowiązujących reguł, w związku z czym nie istniała potrzeba tworzenia przepisów, do których trzeba się uciekać w wątpliwych sytuacjach, wynikających z dokonujących się zmian, o jakie jest łatwiej w policentrycznych społeczeństwach, gdzie zróżnicowanie skłania do poszukiwania prawnopozytywnych rozwiązań, ułatwiających utrzymanie elementarnego Porządku w oddalającej się od Pierwotnego, Prostego Wzorca postaci państwowości, determinowanej przemianami o charakterze cywilizacyjnym. Z tego właśnie względu „wysoki stopień cywilizacji Sumerów, system organizacji społeczno-politycznej, jaki szczegółowo opracowali w ciągu stuleci, wymagał ścisłego uregulowania norm we wszystkich dziedzinach życia. Wymagał sformułowania opartych na tradycji praw, do których stosować się musieli wszyscy obywatele”[61].

Tam, gdzie zmiany dokonywały się na dużą skalę, ogłaszane przez sprawujących władzę monokratów dokumenty o charakterze legislacyjnym odnosiły się przede wszystkim

[58] W. Bator, *Myśl starożytnego Egiptu*, Kraków 1993, s. 133. Owej konsekwentnej niechęci do rozwiniętej nomokracji towarzyszy, podobnie jak w Chinach, daleko posunięta biurokratyzacja, gdyż „Egipt jest państwem urzędniczym. Urzędnicy załatwiają wszystko na piśmie”. Ta dominacja administracji nad normatywnością, wybitnie utrudniająca ekspansję prawa państwowego, utrzymała się po zajęciu Daru Nilu przez Hellenów, skoro pomimo pewnego rozwoju prawa karnego, wykazującego „wiele podobieństw z prawem attyckim (…) pojęcia państwa prawo ptolemejskie nie zna”. S. Witkowski, *Historia Egiptu w epoce Ptolemeuszów. Historia polityczna z 3 mapami, planem, 18 portretami i ilustracjami*, Lwów 1938, s. 127 i 130.

[59] J.E. Manchip White, *Starożytny Egipt. Jego kultura i historia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 87.

[60] Tak samo jest „w bardzo prostych grupach przedpiśmiennych”, gdzie „prawo rzadko lub nigdy nie wychodzi poza stadium zaczątkowe; racjonalna władza i sformalizowane prawo związane są ze znacznie wyższym stopniem złożoności kulturowej i uwarstwienia społecznego”. H. Becker, *Myśl społeczna ludów przedpiśmiennych*, w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi*, t. I, Warszawa 1964, s. 88. Przypadki Egiptu czy Chin pokazują, że racjonalna, rozbudowana władza może się obchodzić bez jurydycznej instytucjonalizacji, zbędnej w zaskorupiałych systemach, porównywalnych do niezmiennych mrowisk bądź termitier, gdzie wszechobecna Harmonia przytłacza swą potęgą, a czujni funkcjonariusze w zarodku likwidują wszelakie konflikty. Władza niezmiennie ma rację, a w jej obrębie przełożony, którego autorytet jest na tyle silny, że nie musi się podpierać żadną podstawą prawną.

[61] M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1969, s. 339.

do prawa prywatnego[62], nadając mu wybitnie kazuistyczną postać, typową dla wczesnego etapu rozwoju wszelkich systemów prawnych, stwarzając symplicystyczną nomokrację, umożliwiającą stosowanie przepisów bez potrzeby istnienia teoretycznej nadbudowy[63]. Jej tworzenia nie podjęli się najbardziej do tego predestynowani uczeni kapłani, bowiem byli oni niechętnie nastawieni do rozwoju prawa państwowego, gdyż wiązało się to z jego upublicznieniem, podważającym ich pozycję wtajemniczonych znawców reguł rządzących światem. Według hierokratów powinny być one znane nielicznym wtajemniczonym, potrafiącym zadbać o to, aby były one nieświadomie przestrzegane przez nieoświeconą resztę ludności, niebędącą w stanie zrozumieć w całej głębi i rozciągłości prawideł Odwiecznego Porządku, których ujawnienie może doprowadzić do ich zakwestionowania przez profanów, w związku z czym lepiej, żeby odzwierciedlające Go Prawo pozostało dla maluczkich Tajemnicą. Dlatego też zazwyczaj *conditio sine qua non* rosnącego podporządkowywania mającemu ludzką proweniencję prawodawstwu rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jest odchodzenie od hierokracji poprzez zwiększający się udział profańskiego laikatu we władzy[64], idący w parze z coraz wyraźniejszym odróżnianiem „ius (postanowienia władz) od fas (postanowienia boskie)"[65], ale

[62] „Kodeks Hammurabiego, zawierający zarówno prastare zwyczaje jurydyczne, jak i nowe prawa, regulował procedury prawne, statut funkcjonariuszy publicznych, kwestie z zakresu kultury, handlu i bankowości, stosunki rodzinne, zagadnienia prawnokarne, sprawy związane z wykonywaniem rozmaitych zawodów i problemy z obszaru wiejskiej własności". P. Masson-Oursel, *La Pensée en Orient*, Paris 1949, s. 44.

[63] Na jej powstanie trzeba było poczekać do osiągnięcia dojrzałości przez rzymską państwowość, co zaowocowało narodzinami pogłębionej refleksji prawniczej. Zanim to nastąpiło „prawa Starożytnego Wschodu pozbawione były zasadniczych konstrukcji teoretycznych, tak charakterystycznych dla prawa rzymskiego". W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Warszawa 1991, s. 10.

[64] „W Rzymie przez długie czasy pontifeksi byli wyłącznymi znawcami formuł sądowych, a wiedza prawna – tajemniczym przywilejem poświęconych. I dopiero od wejścia plebejuszów do Collegium Pontificum prawo rzymskie otrzymuje warunki rozkwitu". E. Jarra, *Ogólna*..., s. 266. Ów rozwój daleko się posunął, co może skłaniać do przypuszczenia, że osiągnął już pełnię i przemienia się w dekadencję, doprowadzającą do nadejścia nowego paradygmatu, pociągającego swą innością. Przeciwstawia się on rzeczywistości, w jakiej „normy prawne są rezultatem myślenia relatywistycznego, na zasadach którego kształtuje się stosunek jednostki do świata, jednostki do państwa, podmiotu do podmiotu. Właściwościami tego myślenia są egotyzm, cały antropocentryczny światopogląd jednostki. Władysław Leopold Jaworski sądzi, że (…) ten indywidualizm, operujący myśleniem racjonalistycznem, już jest wyczerpany. Przeciwstawia mu myślenie religijne lub myślenie operujące kolektywnemi latrycjami". A. Liebeskind, *O filozoficzno-prawny pogląd prof. Jaworskiego*, w: W.L. Jaworski (red.), *Prace z dziedziny teorii prawa*, Kraków 1925, s. 428. Jeśli ta diagnoza jest słuszna, to ponowoczesna ludzkość powracałaby do pradawnej wspólnotowości, głęboko zanurzonej w magiczno-religijnym oglądzie świata, uwolnionego od „antropocentrycznego odchylenia", w jakie popadł wskutek dopuszczenia profanów do świątynnych tajemnic.

[65] I.S. Pierietierskij, *Gosudarstwo i prawo driewniego Rima*, w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949, s. 165. „Termin «prawo» ma swoje religijne zakorzenienie, zaś w Piśmie Świętym należy prawo do tych pojęć, za których pomocą wyraża się działanie Boże nad światem". W Rzymie juryści „począwszy od prawa XII tablic rozróżniają *fas* (sfera działania osłanianego przez religię) i *ius* (sfera działania osłanianego przez państwo)". R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 69. To pierwsze pojęcie z czasem uległo zapomnieniu, ale nie do końca, gdyż przetrwało we wciąż popularnym zwrocie *per*

nawet kreowana przez zdesakralizowanych klerków prawnopozytywność nie musi osiągnąć niekwestionowalnej dominacji, jeśli nawet wybitnie prokodeksowo nastawieni Rzymianie dopuszczali możliwość obowiązywania prawa zwyczajowego.

Jurydyzacja stosunków społecznych postępowała przede wszystkim w miastach z ich anonimowością, rodzącą potrzebę tworzenia zobiektywizowanych reguł, mających określać pożądane sposoby postępowania osób, wchodzących w rozmaite relacje z innymi bez potrzeby bezpośredniego uczestniczenia w tych działaniach władzy publicznej. Skupia się ona na swoich podstawowych funkcjach, wśród których coraz wyraźniej przejawia się prawodawcza, realizowana przede wszystkim w tej części sfery prawnej, która także dzisiaj jest szczególnie rozbudowana, a mianowicie w dziedzinie szeroko rozumianych stosunków prawnocywilnych, które najwcześniej zaczęły przybierać pisaną postać[66]. W starożytnych kodeksach odnajdziemy również dosyć liczne normy karne, natomiast przepisy z dziedziny prawa politycznego były obecne w niewielkim zakresie[67], gdyż dysponujący pełnią władzy panujący nie odczuwał potrzeby stanowienia reguł, które miałyby ograniczać swobodę jego poczynań[68]. Model tego rodzaju jest charakterystyczny zarówno dla niewielkich organizmów państwowych, jak i dla starożytnych mocarstw[69]. W najdojrzalszej, najbardziej rozwiniętej postaci występuje w *Imperium*

fas et nefas, przy czym *nefas* oznacza pozbawione boskiej aprobaty działanie, skutkujące, wskutek oddziaływania nieprzemożonego *fatum*, fatalnymi rezultatami, zsyłanymi przez nieubłagany Los.

[66] „W życiu prawnym Babilonii dokumenty odgrywały (…) istotną rolę i każdy akt cywilnoprawny wymagał formy pisemnej lub obecności świadków". J. Kosiorkiewicz, *Wiadomości o ustrojach i prawach państw starożytnych*, w: M. Kuryłowicz, M. Żołnierczuk, J. Kosiorkiewicz, *Historia praw antycznych (ze szczególnym uwzględnieniem prawa rzymskiego)*, Lublin 1990, s. 12.

[67] W Kodeksie Hammurabiego „przepisy normatywne dzielą się zasadniczo na: 1) przepisy prawnomajątkowe, 2) przepisy rodzinne i spadkowe, 3) przepisy karne. Nieliczne dotyczyły postępowania sądowego, prawa morskiego, publicznego". *Ibidem*, s. 13.

[68] Nie odnajdziemy ich w aktach administracyjnych, dokumentujących działalność rozbudowywanej biurokracji. Nie ma w nich norm prawnych, wykraczających swoim znaczeniem poza regulowanie technicznych aspektów funkcjonowania aparatu państwowego. Dlatego też z faktu, że w tradycyjnym indyjskim królestwie „nic nie mogło być robione bez pisanego dokumentu" nie wynika, że rozwijało się tam spisane prawo państwowe. V.R. Ramachandra Dikhshitar, *Hindu Administrative Institutions*, Madras 1929, s. 65.

[69] Dla przykładu w Egipcie „z tekstów prawniczych zachowały się protokoły z rozpraw sądowych (…) Do piśmiennictwa prawniczego zaliczono również liczne zachowane transakcje kupna i sprzedaży, poświadczenia, pokwitowania pożyczek, kontrakty małżeńskie, adopcji itp. Wszystkie te dokumenty spisywano według ustalonego schematu". A. Szczudłowska, *Piśmiennictwo staroegipskie*, w: A. Szczudłowska (red.), *Starożytny Egipt*, Warszawa 1978, s. 180. Pomimo legislacyjnej wstrzemięźliwości panujących posiadamy wiadomości na temat prawodawczej aktywności samych faraonów, czasem odnoszącej się nawet do funkcjonowania aparatu państwowego: „Pierwszym ustawodawcą Egiptu (…) był legendarny Mnewis (Menes), drugim – (…) Sarichis (…) Duża aktywność ustawodawcza jest związana z imieniem Ramzesa II (XIII w.) Jego ustawodawstwo było nakierowane na wzmocnienie egipskiej armii, utwierdzenie systemu kastowego i biurokratycznego aparatu państwa (…) w VIII w. pojawia się obszerny kodeks (…) Bokchorisa, składający się z 8 ksiąg". S.F. Kiecziek'jan, *Istorija rabowładiel'czieskogo gosudarstwa i prawa*, w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949, s. 33. Prawodawcza aktywność Menesa jest kwestionowana. Twierdzi się, że „legislacyjna działalność przypisywana Menesowi, pierwszemu historycznie znanemu faraonowi, założycielowi dynastii, której początek kładzie się na rok około 3315 p.n.e. jest co najmniej wątpli-

Romanum, gdzie „po obu Sewerach twórczość prawa rzymskiego zamyka się na zawsze w zwartych kodeksach (…) atmosfera ta udziela się za pomocą recepcji na nowo wiekom średnim i nowym, zachowując swój wpływ do czasów ostatnich przy kodyfikacyjnych pracach teraźniejszości”[70].

Kodeksowość jest zatem zjawiskiem genetycznie związanym z tradycyjnymi monokracjami, gdzie nie dostrzegano potrzeby jurydycznej ingerencji w z założenia prawidłowe poczynania najwyższej władzy. To ona, otoczona szczególną aurą, wynikającą z sakralizacji instytucji znajdującej się pomiędzy bogami a śmiertelnymi, występowała jako czynnik prawodawczy, mający uzgadniać porządek ludzki z boskim[71], co stawiało ją ponad wszelkimi ewentualnymi zapędami jakichkolwiek ciał legislacyjnych, zmierzającymi w stronę normatywnego spętania monarchy. Założenie to ulegało zmianie wówczas, gdy monarchia ustępowała miejsca innym formom ustrojowym. Przemianom tego typu towarzyszyły zmiany w sferze prawnej[72]. Ich przeprowadzenie jest pożądane wówczas, gdy w antycznych arystokracjach, demokracjach czy republikach jedność najwyższej władzy instytucjonalnej zostaje zastąpiona przez współistnienie kilku organów. Określenie zasad relacji pomiędzy nimi może wymagać prawnopozytywnego uregulowania. Klasycznym przykładem takich unormowań jest kojarzona z Likurgiem spartańska Retra albo ateńskie prawodawstwo tworzone przez Drakona[73] i Solona[74]. Tego typu

wa; przypuszcza się nawet niekiedy, że doszło do pomieszania osoby Menesa z późniejszym o około 400 lat hinduskim prawodawcą Manu”. S. Grzybowski, *Dzieje…*, s. 62−63. W literaturze wymienia się jeszcze jednego faraona-prawodawcę: „(…) uzyskano pewne dane o pomnikach prawnych z czasów tzw. nowego państwa egipskiego, a mianowicie o ustawach karnych założyciela XIX dynastii faraona Horemheba”. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 2011, s. 20. Wydawać się zatem może, że odnosząca się do sfery publicznej prawodawcza aktywność Ramzesa II stanowi na przestrzeni wielowiekowej historii antycznego Egiptu wyjątek od zasady braku unormowań regulujących stosunki w tej sferze.

[70] K. Głębocki, *Organizacja…*, s. 22.

[71] Władca znał ten drugi dzięki swemu szczególnemu ontologicznemu statusowi, predestynującemu go do przenoszenia ponadludzkich reguł na ziemię. „Klasyczne rozróżnienie pomiędzy *fas* i *ius,* przeciwstawiające porządek boski porządkowi ludzkiemu, dokonało się dzięki długim wysiłkom, zmierzającym ku laicyzacji pewnego «pierwotnego prawa», które początkowo miało charakter sakralny”. Przesłanką desakralizacji było ujawnienie nieznanej profanom treści, co dokonywało się dzięki temu, że „król ogłaszał prawa z racji swojej godności kapłańskiej”. J. Heurgon, *Rzym i świat śródziemnomorski do wojen punickich,* Warszawa 1973, s. 126.

[72] Wraz z republikanizacją i demokratyzacją zmieniał się jej charakter. Przestawała być ona tajemną wiedzą, zastrzeżoną dla nielicznych kapłanów i arystokratów, wprowadzonych w jej arkana. Nie podobało się to reformatorom, dążącym w greckich *poleis* do zwiększenia jawności życia publicznego. Dlatego też „jednym z naczelnych żądań wszystkich niezadowolonych było opublikowanie praw obowiązujących ogół społeczeństwa”. P. Lévêque, *Świat grecki,* Warszawa 1973, s. 123.

[73] „W 621 r. archont Drakon ogłosił pierwsze ustawy. Były one zapisem zwyczajów”. S.F. Kiecziek’jan, *Gosudarstwo i prawo driewniej Griecii*, w: *Istorija gosudarstwa…*, s. 77.

[74] Jego działalność zapowiadała sytuację polegającą na tym, że „w V−IV w. ustawy stały się głównym źródłem prawa w Atenach”. *Ibidem*, s. 109. Nie jest to jednak, w porównaniu z Rzymem, źródło szczególnie obfite. W Atenach nie uważano, że daleko idąca pozytywnoprawna ingerencja w rzeczywistość społeczno-polityczną jest czymś niezbędnym, gdyż krępowałaby ona nadmiernie aktywność obywatelską w sferze filozofii, polityki czy sztuki. Zachętą dla oddawania się innym niż prawnicze zajęciom była tendencja do

przypadki stanowiły wszakże wyjątki w zasadniczo monarchicznym pejzażu ustrojowym, który *de facto* został restaurowany również w Rzymie po republikańskim *intermezzo*, jakie pozostawiło jednak po sobie pozytywnoprawny pomnik w postaci stworzonego przez decemwirów ok. 450 r. przed Chrystusem Prawa XII Tablic[75], traktowanego po uzyskaniu przezeń mocy prawnej jako „źródło wszelkiego prawa publicznego i prywatnego"[76] zarówno w okresie *stricte* republikańskim, jak i po cezaryzacji ustroju, co wypada uznać za nieprzerwany hołd oddawany archaicznemu kodeksowi zbiorowego autorstwa, acz nie należy nie dostrzegać w tym kulcie *Lex Duodecim Tabulorum* propagandowej przesady, zmierzającej do pomniejszenia znaczenia starszych norm, które z dnia na dzień nie przestały obowiązywać i oddziaływały na rzeczywistość niezależnie od wystawionych na Forum Tablic[77], przekształcając się w samodzielne prawo zwyczajowe, alternatywne względem Nowego Przesłania Jurydycznego[78]. W każdym razie

odruchowego aprobowania istniejącego stanu prawnego. Do takiej postawy skłaniało to, że „Solon po nadaniu Ateńczykom praw przyjął od nich przysięgę, że ich nie będą zmieniać". H. Kupiszewski, *Prawo rzymskie a współczesność*, Warszawa 1988, s. 23. Nietrudno doszukać się w tym posunięciu ateńskiego przywódcy typowego dla każdego powołanego do przeprowadzenia reformy ustrojowej prawodawcy marzenia o wiecznotrwałości jego dzieła, które miałoby po wiek wieków konstytuować prawnopolityczne stosunki państwowości, w jakiej dane mu było zastępować stare porządki nowymi. W pewnym zakresie tęsknota ta została zrealizowana zarówno pod Akropolem, jak i w Lacjum, albowiem „być może wczesne rzymskie prawo ustawowe (…) cieszyło się tym samym domniemaniem niemal-niezmienności, które posiadały wczesne prawa ateńskie, w każdym razie było ono rzadko w całości zmieniane". J.M. Kelly, *Historia…*, s. 90.

[75] „Według tradycji w 449 r. p.n.e. zostało ogłoszone tzw. prawo XII tablic spisane przez powołaną specjalnie komisję decemwirów. Obejmuje ono ustawodawstwo cywilne i karne". M. Jaczynowska, *Rzym*, w: M. Jaczynowska (red.), D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, s. 424. Treść tego prawnego pomnika potwierdza zatem prawidłowość polegającą na tym, że na obszarze szeroko rozumianego prawa państwowego najpierw kodyfikuje się normy dotyczące sądownictwa.

[76] T. Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, III, 34, 6, Wrocław – Warszawa – Kraków 1982, s. 126. Według Cycerona jego siła brała się stąd, że „stanowiło ono najdoskonalszy wyraz prawa natury", co upoważniało je do tego, aby było „dyrektywą dla rozstrzygnięć w wątpliwych wypadkach". G.L. Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 215.

[77] „Formuły, znane z epoki z przed XII-tu tablic, starsze od «civitas romana», mogły jeszcze długo drzemać wpośród misterji i liturgii bogów nieśmiertelnych, jako tajemnice – znane jedynie Pontifeksom". K. Głębocki, *Organizacja…*, s. 13. Znajomość archaicznych formuł wynosiła kapłanów ponad ogół, co sprawiało, że posiadali oni specjalny status, przejawiający się w instytucji immunitetu, umieszczającej ich w osobnej sferze normatywnej, niezależnej w sporym stopniu od reguł obowiązujących profanów, rozdartych zapewne w swojej świadomości między teokratycznym a republikańskim porządkiem, co sprawiało, że Prawo XII Tablic nie panowało niepodzielnie, zwłaszcza, że *expressis verbis* nie anihilowało w całości poprzednich reguł.

[78] W epoce „poprzedzającej pojawienie się prawa XII-tu tablic (…) prawo zwyczajowe jeszcze drzemało, bądź w postaci tradycji, bądź w postaci tajemnicy kapłanów". *Ibidem*, s. 17. Przyszły rozwój wydarzeń pokazał, że stanowiło ono niewyodrębnioną jeszcze część Praprawa, przestrzeganego bezrefleksyjnie przez masy wiernych, ufających wtajemniczonym w Boski Porządek hierokratom. Gdy następuje rewolucja w postaci wystawienia dostępnych dla wszystkich Tablic przedstawiających prawo w całej jego oczywistej banalności, rozczarowani po lekturze pozbawionych wszelkiego poetyckiego powabu formułek, konserwatywnie nastawieni obywatele sięgają myślą do przebrzmiałej *Belle Epoque*. Odnajdują w niej romantyczne, owiane kuszącą atmosferą „starych, dobrych czasów", odziedziczonych po heroizowanych przodkach zwyczaje, przekształcające się w swoim całokształcie w odrębny system normatywny, cechujący się dużą dozą

starorzymskie prawnopozytywne osiągnięcie pomimo swego znaczenia nie jest w stanie przekreślić generalnej konstatacji, nakazującej nam mniemać, że czasy antyczne nie są epoką, która pozostawiła nam liczne dokumenty pochodzące od instytucji państwowych i nadające się do potraktowania jako akty prawne tworzące prawo polityczne. W tej sferze dominowały wciąż zwyczaje.

Po upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego w dalszym ciągu prawo państwowe było zapisane w niewielkim stopniu[79], ale ten stan rzeczy ulegał stopniowo zmianie wskutek potrzeb, wywoływanych przez fakt istnienia rozrastającej się armii, niejednokrotnie wcielającej się w rolę uzbrojonego narodu politycznego, odpierającego wewnętrzne i zewnętrzne zagrożenia. Jego działania były regulowane przez „prawo (…) stworzone dla konieczności obrony barbarzyńskich jeszcze ludów przed najazdami", które „zostało w krótkim czasie przyjęte przez wszystkich prawie władców europejskich i wprowadzone do konstytucji ich rządów. Było ono początkowo kodeksem przepisów dla wielkiej i nieustannie obozującej armii"[80], przekształcającej się w szlachtę.

Proces ten napędzał ewolucję ustrojową, zmierzającą pomału w kierunku organizmów politycznych nacechowanych przez stanowe zróżnicowanie. Skutkowało ono powstaniem i wzrostem znaczenia instytucji reprezentujących interesy kleru oraz arystokracji, a następnie także pozostałej części wolnej ludności. Coraz śmielej wyrażały one postulaty aktywnych poddanych, niezadowolonych z istniejących porządków. Domagali się oni ułożenia stosunków z władzą w sposób zapewniający im większe niż dotychczas możliwości realizowania swoich potrzeb. Pragnęli zmusić koronowanych władców do trwałych ustępstw i zagwarantować osiągnięte korzyści w aktach prawnych nowego typu, wyrażających porozumienie zawarte między społeczeństwem a władzą, nakłonioną do tworzenia prawa, uwzględniającego aspiracje bogacących się i coraz bardziej

odporności względem przemian w oficjalnym prawodawstwie, konsekwentnie traktowanych sceptycznie przez tych, którzy są przekonani, że „to dobre już było" i tylko uparte trzymanie się zwyczajowej postaci jurydyczności pozwala lepiej zachować wspomnienie Złotego Wieku.

[79] Podobna sytuacja istniała w całej sferze prawnej. „Wieki średnie są okresem, w którym prawo zwyczajowe panuje prawie niepodzielnie (…) Najdawniejsze ustawy mają tylko za zadanie wyrazić to właśnie, zwyczajowe prawo". E. Jarra, *Ogólna*..., s. 233. „Wiekom średnim była (…) koncepcja globalnej racjonalnej reformy prawa z gruntu obca. Droga do unifkacji w państwie feudalnym była trudna, bowiem porządek prawny feudalizmu był zasadniczo sprzeczny z ideą unifikacji prawa, ideą reformy prawa. Do głośnych maksym prawnych średniowiecza należałoby zaliczyć zalecenie: *Icti non est de legibus indicae"*. S. Salmonowicz, *Narodziny nowożytnej myśli kodyfikacyjnej w Europie*, w: S. Salmonowicz, *Studia historyczno-prawne*, Toruń 1995, s. 82.

[80] J. Adams, *Dysertacja o prawie kościelnym i feudalnym*, w: W. Osiatyński (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli*, Warszawa 1977, s. 293−294. Równolegle z procesem transformacji pospolitego ruszenia w coraz mniej bitny, niezdolny do zbrojnego zdobywania łupów zgnuśniały stan drugi postępowała zmiana jurydycznego paradygmatu, polegająca na przekształceniu zapełnionych obowiązkami armijnych regulaminów w zbiory przywilejów, wzmacniających normatywnie coraz słabszych fizycznie nobilów.

niezależnych wpływowych poddanych. Skłonili oni panujących do oktrojowania aktów prawnych, nadających monarchiom konstytucyjną postać[81].

Jest ona oparta na zbiorze przepisów pochodzących formalnie od koronowanego władcy[82]. W wersji republikańskiej bądź w zdemokratyzowanym wariancie monarchicznym współtwórcami konstytucji są przedstawiciele ludu albo wręcz ogół wyborców. Ustawa zasadnicza zarówno w swoim oktrojowanym, jak i uchwalanym pośrednio lub bezpośrednio przez zbiorowego suwerena wariancie opiera się na założeniu pochodzenia prawa od ludzi. Może ono być zrelatywizowane odwoływaniem się do boskiej inspiracji czy też opieki, tym niemniej w historycznej perspektywie jest ona coraz częściej pomijana lub bagatelizowana.

Taki trend znajduje swoje uzasadnienie w średniowiecznym odróżnieniu prawa kanonicznego od rzymskiego. To pierwsze jest zbiorem prawniczych komentarzy odnoszących się do chrześcijańskiego kanonu świętych tekstów, uznanych przez kościelne autorytety za spisane Słowo Boże. Z kolei prawo rzymskie, niezależnie od swoich pierwotnych teistycznych odniesień, było kojarzone w sporym stopniu przede wszystkim z regulacjami autoryzowanymi przez czysto republikański albo cesarski autorytet instytucjonalny, związany z często przeciwstawianym teokratycznemu papiestwu państwem powołującym się na starorzymskie, to znaczy w poważnej mierze pogańskie odniesienia. Gdy przedchrześcijańska religia została pokonana przez Kościół, jego zinstytucjonalizowana alternatywa w postaci Państwa pomału stawała się wartością samą

[81] W drugiej połowie XIX stulecia jawiła się ona wielu jako potężne osiągnięcie rodzaju ludzkiego, mające przed sobą długą i promienną przyszłość: „Idee monarchii nieograniczonej Bodina przerodzone reakcyjną teorją Hobbesa i nieoględną praktyką Ludwika XIV zbankrutować musiały tak dobrze, jak idee Langueta, Rousseau i Sieyesa, obie bowiem nosiły od poczęcia zaród śmiertelnej choroby nazywającej się bezwzględnością, któréj życie organiczne znosić niemoże. Obie stoczyły śmiertelną walkę na bruku Paryża i obu śmierć dostała się w udziale. Silny gmach monarchii konstytucyjnej, uwzględniający panujące okoliczności, dający ograniczonemu jestestwu państwa rozumnie objawiającą się wolę i stosownie do niej występujący czyn na krwawym bojowisku założył swą podwalinę i dzięki usilnym badaniom nauki i uczciwym umiarkowanym zabiegom ludzi dobréj woli, coraz wyżej w dziedzinę rozumu i prawdy wznosi swe potężne ramiona". W.M. Olendzki, *Teorje polityczne XVI wieku poprzedzone przeglądem sporów politycznych w wiekach średnich*, Poznań 1873, s. 235–236.

[82] Istotne jest jego instytucjonalne wyodrębnienie, sprawiające, że poddani bez większego trudu mogą ujrzeć w nim podmiot prawotwórczy, dzięki czemu może być spełniony postulat, głoszący, że „prawa państwowe uzyskują moc obowiązującą dopiero z chwilą ich ogłoszenia przez wyraźnie określonego prawodawcę". R.A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Lublin 1998, s. 85. Kimś takim była wykazująca skłonność do jurydycznego egalitaryzmu „Semiramida Północy", pragnąca, aby ustanowione przez nią prawa były „jednakowe dla wszystkich (…) Katarzyna i tylko ona wydawała prawa (…) W Nakazie o Ułożeniu Praw usiłowała spetryfikować istniejący stan rzeczy (…) Wkrótce zostaną wydane dekrety o podatkach, handlu, policji (…) będzie je można łatwo połączyć w jeden kodeks". W.A. Serczyk, *Absolutyzm w Rosji*, w: J. Staszewski (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, Warszawa 1991, s. 338−339. Tego rodzaju działalność prawotwórcza, przy założeniu spełniania przez Monokratycznego Legislatora kryteriów kompetencyjności i dbałości o dobro wspólne, zapobiega potrzebie konstytucjonalizacji porządku jurydycznego, mającej chronić ludność przed tyrańskimi ekscesami, które to założenie uległo relatywizacji wskutek XX-wiecznych doświadczeń.

w sobie, czerpiącą swą siłę z antycznego poglądu o Człowieku, mającym być miarą wszystkiego. To prometeuszowe w swoim przesłaniu przekonanie stanowi bojowe hasło Demokracji, która na aktualnym etapie rozwoju zdominowała państwowości opierające swoją tożsamość na innych niż teokratyczne podstawach.

Takie państwa *ex definitione* są odseparowane od Świętych Ksiąg, coraz częściej ograniczanych w zakresie ich obowiązywania wyłącznie do struktur grupujących wiernych, którzy po wyjściu ze świątyni wracają do doczesnego porządku prawnopaństwowego, w którym „to, co cesarskie" zazwyczaj potężnie przeważa nad tym, „co boskie". Świeckie autorytety, nawet wówczas, gdy urzędują w pomieszczeniach ozdobionych religijnymi symbolami, powołują się na konstytucje i inne akty prawne stworzone przez ludzi. Te prawnopozytywne regulacje, szczególnie w swych „górnych eszelonach", są oficjalnie traktowane jako twory Rozumnego Prawodawcy, na tyle wykształconego i oświeconego, że obywającego się bez teistycznego wsparcia. Jest ono z lubością „zamykane w kruchcie" wraz z całym korpusem prawa kanonicznego. Odegrało ono swoją wielką historyczną rolę w Średniowieczu, gdy pomagało w rozwoju instytucjonalnego życia Kościoła, stanowiącego wzorzec dla rozwijającego się parlamentaryzmu. Po jego okrzepnięciu monarchiczni lub republikańscy politycy skonstruowali konstytucyjny szkielet coraz bardziej ludowładczej państwowości, opierającej się na odrębnych od klerykalnych dogmatach. Zostały one zapisane w ustawach zasadniczych, których autorytet ma zapełnić aksjologiczną pustkę, powstałą po usunięciu z oficjalnej przestrzeni publicznej ich uświęconych poprzedników, współcześnie funkcjonujących wyłącznie wewnątrz politycznie zdegradowanych, po rozerwaniu Sojuszu Ołtarza z Tronem, świątyń.

Charakterystyczne jest to, że liczba spisanych aktów prawnych wzrasta wraz z monarchiczną absolutyzacją[83], republikanizacją oraz demokratyzacją ustrojów politycznych, co idzie w parze z nasilającym się kwestionowaniem starych wartości, przedstawianych jako nieprzystawalne do postępowego świata, w którym wzmaga się aksjologiczny zamęt. Globalizacja sprawia, że ludzie spotykają się z odległymi niegdyś cywilizacjami, które współcześnie dzięki technicznym innowacjom stały się dostępne wraz z ich odmiennymi przesłaniami. Dzisiejsza „globalna wioska" zamieszkana jest przez kobiety i mężczyzn, którzy coraz częściej nie wiedzą, w co mają wierzyć, dlaczego mieliby żyć w taki, a nie inny sposób i brakuje im niewzruszonych albo przynajmniej solidnych politycznych autorytetów, jakimi dla wielu prostych ludzi w przeszłości byli papieże, cesarze czy królowie.

[83] Zauważył to i krytycznie oceniał Tomasz Morus, gdyż ludzie zamieszkujący wyimaginowaną przez niego państwowość „praw mają bardzo mało, a jednak wystarczają one przy ich urządzeniach. To właśnie zarzucają mieszkańcy Utopii innym narodom, że mimo wielkiej ilości kodeksów zawierających ustawy i komentarze, nie można w nich utrzymać ładu". Th. More (Morus), *Utopia*, Warszawa 1954, s. 108.

Życie w świecie przednowoczesnym było prostsze, gdyż opierało się na przekazywanych z dziada pradziada pewnikach, które w jurydycznym wymiarze możemy określić jako prawo naturalno-zwyczajowe. Egzystencja w przeważnie wiejskich okolicach wymuszała respektowanie potęgi naturalnych żywiołów, do których musiał się dostosować słabszy od nich bądź wciąż się ich lękający człowiek. Nie mógł sobie pozwalać na szybkie i radykalne zmiany zasad współżycia społecznego, gdyż nie dopuszczał do tego głęboko zakorzeniony i odruchowo podtrzymywany tradycjonalizm, wyrażający się w ugruntowanym wiekową niezmiennością przekonaniu, że to, co stare jest dobre, a zatem lepiej nie ruszać uświęconych wiekowym trwaniem reguł prawnozwyczajowych, które nie powstały bez powodu, a ponieważ zasadniczo zawsze jest tak samo, to nie ma rozsądnych przyczyn, które skłaniałyby do dokonywania zmian w uświęconym długim trwaniem porządku. Jego zasadnicza niezmienność sprawiała, że normy dopuszczalnego i zabronionego postępowania były dobrze znane, co w wyraźny sposób zmniejszało potrzebę pojawiania się nowych regulacji prawnych, określających pożądane przez władzę wzorce zachowania w nowych okolicznościach. Prawnonaturalny co do zasady paradygmat preindustrialnej fazy w historii ludzkości ewokował zatem przewagę zwyczajowoprawnych rozwiązań nad prawnopozytywnymi[84].

Ekspansja tych ostatnich nastąpiła wówczas, kiedy wynikająca ze zmian niepewność zastąpiła poprzednią ufność w trwanie Niezmiennego Porządku Społeczno-Ustrojowego. Gdy został on obalony lub rozchwiany wskutek wymierzonych w monarchiczno-arystokratyczny ład rewolucji, dojrzewających w nienaturalnym środowisku wielkomiejskich skupisk wykorzenionych burżuazyjno-proletariackich mas, pojawiło się zagadnienie społeczno-prawnych norm, mających zastąpić te, które zostały skazane na zagładę wraz z *ancien régime*'m. Poprzednie, solidnie umieszczone w świadomości

[84] Przeciwstawienie prawa naturalnego pozytywnemu pojawiło się w presokratejskiej filozofii greckiej. Jeden z jej przedstawicieli, a mianowicie Archelaos z Aten, konstatował pojawienie się prawa na określonym etapie rozwoju *homines sapientes*, kiedy to „ludzie wyróżnili się spośród innych zwierząt i stworzyli wodzów, prawa, sztuki, państwa i inne instytucje", z czego wynika, że prawo nie istnieje bez ludzi. Natomiast Hippiasz krytycznie odnosi się do normotwórczej działalności rodzaju ludzkiego, skoro według niego „prawo tyranizuje ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze". Wyciąga się z takiego nastawienia tezę o przeciwstawianiu przez tego myśliciela prawa pozytywnego naturalnemu: „Naturę przedstawia się jako to, co ludzi łączy (…) prawo natomiast zostaje ukazane jako to, co ich dzieli (…) prawo zostaje obwołane «tyranem ludzi», przy czym dobitnie akcentuje się „rozróżnienie między prawem naturalnym (prawo natury) i prawem pozytywnym (prawo ustanowione przez ludzi)". Prawo pozytywne „jest przygodne i w gruncie rzeczy nie ma wartości". W ten sposób powstają teoretyczne „przesłanki, które doprowadzą do całkowitej dezaktualizacji praw ludzkich. Zostaną one uznane za wynik czystej konwencji i dowolności". G. Reale, *Od początków do Sokratesa*, w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2005, s. 212 i 281. Przy konsekwentnym trzymaniu się konstrukcji tworzenia prawa przez zmiennych ludzi nieuchronną konsekwencją jest konstatowanie jurydycznego relatywizmu, gdyż utrzymywanie sztywnych, niezmiennych reguł jest niekompatybilne ze zmiennymi nastrojami podmiotów aspirujących do odgrywania roli prawodawcy.

społecznej, okazały się być niewłaściwe jako reakcyjne, utrwalające antyegalitarystyczne, *ergo* naturalne stosunki[85]. W sytuacji ogłoszenia zwycięstwa zasady równości wobec prawa powinno ono zostać pozbawione tych elementów, które były z tym dogmatem sprzeczne. Skutkowało to zakwestionowaniem prawnonaturalno-zwyczajowoprawnego legatu, przesiąkniętego przekonaniem o nieuchronności nasycenia sfery jurydycznej wszechobecną w świecie nierównością.

Została ona wyparta ze sfery prawnej dzięki rozprzestrzeniającym się jak pożar na stepie prawnopozytywnym regulacjom[86], mającym pokazywać obywatelom jak się zachowywać w nowej rzeczywistości. Według narracji odwołującej się do przedabsolutystycznej i przedmonarchicznej demokracji plemiennej nawiązują one do germańskiej trybalnej tradycji „oczekiwania od królów (…) respektowania praw dziedziczonych"[87]. W przypadku wystąpienia niejasności co do treści tych przechodzących z pokolenia w pokolenie reguł, pojawiała się opcja spisania zwyczajowych norm jurydycznych. Gdy już to nastąpiło, wówczas wersja przyjęta przez prawodawcę uzyskiwała przewagę nad konkurencyjnymi wariantami i stawała się obowiązująca, a jej niespisane zwyczajowe alternatywy popadały w zapomnienie.

Niegdyś ten mechanizm służył wzmacnianiu monarchiczności, gdyż pracujący na potrzeby koronowanego władcy skrybowie uwieczniali to, co było dla niego korzystne. Zgodnie jednak z biblijną mądrością, głoszącą, że „kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie", w nowszych czasach potęga słowa pisanego obróciła się przeciwko królom. Wraz z upowszechnieniem sztuki zapisywania myśli i wypowiedzi monarchowie stracili kontrolę nad rozrastającą się warstwą wykształconych osób, potrafiących zapisywać słowa.

Ten proces stwarzał narastające ryzyko pojawienia się utrwalonych na piśmie normatywnych narracji tworzonych niezależnie od panujących dynastii, których władza stawała się mniej pewna wraz z rozwojem emancypujących się względem nich skupisk ludności, charakteryzujących się tym, że coraz większa jej część odczuwała potrzebę opanowania przydatnej w interesach, twórczości artystycznej i politycznej propagandzie

[85] Negująca koncepcję powszechnej równości hierarchia bytów jest dobrze widoczna w starotestamentowym opisie stworzenia świata, uruchamiającym proces, mający się według wielu opinii zakończyć globalną entropią. W klasycznej chrześcijańskiej narracji narasta ona wskutek nieudolnych prób kopiowania boskiego *Fiat!* Ich przesadnie ambitny rozmach wyczerpuje żywotne siły rodzaju ludzkiego, bezskutecznie próbującego szturmować Niebiosa.

[86] Jeśli uznamy, że tworzą one jurydyczny fundament państwa, to powstaje pokusa zawyrokowania, że istnieje „zupełne przeciwieństwo między starożytnem państwem opartem na naturze, a nowoczesnem, którego podstawą prawo". A. Schwegler, *Historja filozofji w zarysie*, Warszawa 1863, s. 97. Nie jest to takie oczywiste, bo każde państwo *sensu largo* jest państwem prawnym, gdyż w przypadku braku przestrzeganych przynajmniej w jakimś stopniu reguł postępowania nie mogłoby funkcjonować, a z kolei współczesne państwa, gdyby immanentna ich jurydyczność była czymś oczywistym, nie podkreślałyby jej obsesyjnie w konstytucyjnych formułkach, jakich magiczna siła ma doprowadzić do udanego syntetyzowania nomokracji z ludowładztwem.

[87] J.M. Kelly, *Historia…*, s. 150.

sztuki władania piórem. Mogło ono być użyte przeciwko tradycyjnym autorytetom, co stawało się w wielu częściach Europy czymś coraz bardziej powszechnym wraz z dojrzewaniem i przemijaniem Średniowiecza.

Czasy nowożytne przyniosły z sobą wzmacnianie pozycji Trzeciego Stanu, zmierzające w kierunku emancypacji burżuazji od dominacji klerykalnej i świeckiej arystokracji. Jej pozycja była osłabiana przez alternatywne względem Starego Porządku przesłania, umieszczane na pergaminie, a później na papierze. Jego popularyzacja szła w parze z rozwojem drukarstwa, umożliwiającego zaznajamianie coraz większej ilości odbiorców z przekazami, które niekoniecznie musiały być nakierowane na konserwowanie istniejącego ładu społeczno-politycznego.

Był on podważany przez potężniejące miasta, zamieszkiwane przez prężnych i ambitnych mieszkańców. Specyfika miejskiego życia powoduje, że jest ono znacznie bardziej nienaturalne i skomplikowane niż to, które się toczy na zewnątrz murów, jakimi odgradzali się od reszty świata mieszczanie. Reguły funkcjonowania miejskich społeczności nie były tak oczywiste jak pradawne naturalnoprawne normy, określające zasady koegzystencji niezurbanizowanej części ludzkości. Wewnątrz przestrzeni wyznaczonej przez pas obronnych murów i fos było inaczej, co stwarzało zapotrzebowanie na normowanie niejasnych sytuacji przez instytucje, powołane przez współmieszkańców do tego, aby rozstrzygać spory i ustanawiać obowiązujące całą społeczność zasady, które zapisywano po to, aby w przyszłości mogły się z nimi zapoznawać następne pokolenia, których więź z poprzednikami nie była tak naturalnie ścisła jak w zasadniczo niezmiennej wiejskiej rzeczywistości. Charakterystyczne dla niej oralne przekazywanie przez kolejne generacje prostych, a zatem powszechnie zrozumiałych i niekwestionowanych zasad współżycia społecznego ustępowało w miejskim środowisku miejsca spisanemu przekazowi, dzięki któremu nowe prawa miały zwiększone szanse na przetrwanie.

Wiemy już zatem, że w generalnym schemacie spisane prawo dzięki przypisywanej mu konstytutywnej sile[88] zastępowało starsze od niego reguły prawnonaturalne lub stwarzało nowe dla tych sytuacji, jakich w „starych, dobrych czasach" nie było. Zdarzało się jednak również, że stare zapisy normatywne były wykorzystywane jako argument przeciw uroszczeniom władzy, dążącej zgodnie z naturalnymi popędami do zwiększenia swojej mocy. Klasycznym wariantem takiego schematu są przechowywane w szlachec-

[88] Walorowi temu zawdzięcza to, że przestało ono być li tylko pozbawionym kreatywności sposobem przypominania prawotwórczych działań podejmowanych w rzeczywistości zdominowanej przez przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie zwyczaje. Tę odwieczną tradycję zmienili Sumerowie, ponieważ „zrozumieli pożytek, jaki życie prawne odnosi ze zwyczaju utrwalenia aktów prawnych na piśmie. Ważniejsze czynności prawne zaczęli (…) spisywać na tabliczkach glinianych, które zrazu służyły za dowód zawarcia czynności, ale których spisanie stało się później środkiem zawarcia czynności prawnej, a więc środkiem konstytutywnym". S. Estreicher, *Najstarsze…*, s. 12.

kich czy chłopskich chatach na dnie ozdobnych kufrów pergaminy z zapisanymi na nich przywilejami, nadanymi odległym przodkom przez antenatów sprawujących w danym czasie władzę panujących. Ci zaborczy władcy pragną rozszerzyć swe władztwo, ale powstrzymują ich przed tym nieznane przez nich do tej pory, ale przypomniane przez poddanych szczególne uprawnienia dla jakiejś rodziny, rodu lub innej społeczności, przekazywane jako prawa nabyte z pokolenia na pokolenie. Są one zapowiedzią deklaracji praw (każdego) człowieka, będących rozszerzeniem przywilejów nadawanych konkretnym, a zatem zróżnicowanym podmiotom.

Wydaje się, że możemy w europejskim typowym schemacie rozrostu prawa pozytywnego[89] wyróżnić dwa podstawowe etapy. Pierwszy związany był z rosnącym rozwarstwieniem pierwotnie dosyć jednolitego ogółu i wyrażał się w pisemnym potwierdzaniu szczególnego statusu zarówno jednostek, jak i całych grup społecznych, emancypujących się pozytywnoprawnie dzięki swojemu rosnącemu znaczeniu społeczno-politycznemu. Owo wyodrębnianie się z całości poddanych skutkowało powstawaniem dokumentów normatywnych stanowiących ekskluzywne uprawnienia, przysługujące jedynie niektórym członkom ogółu ludności danej państwowości, której system prawno-polityczny przeniknięty był wszechobecną zasadą nierówności wobec prawa, wymagającego istnienia odseparowanych *fontes iuris*, tworzących niekompatybilne fragmenty, pozbawione zwieńczenia, mającego niwelować traktowane jako naturalne różnice międzystanowe. Każdy stan miał swoje instytucje i swoje prawa, zastrzeżone wyłącznie dla niego. Ich ujednolicenie wzrastało z nasilaniem się tendencji do stanowienia przez władzę państwową przepisów *erga omnes*, ograniczającą się w przedrewolucyjnych czasach do likwidowania jurydycznych barier w obrębie stanów, możliwym dzięki zwiększającemu się autorytetowi Panującego, co sprawiało, że ustanawiane przez niego akty prawne ograniczały dotychczasową, w dużym stopniu prawnonaturalną, rozmaitość[90], przygotowując grunt pod nowoczesny model prawodawczy, oparty na sformalizowanym, skierowanym do wszystkich ustawodawstwie[91]. Tak w uproszczeniu można

[89] W wymiarze doktrynalnym trend ten skutkuje pojawieniem się jurydycznej monolatrii w postaci propagowanego przez Kelsena środkowoeuropejskiego kultu prawa pisanego: „W opozycji do prawa naturalnego stoi tzw. pozytywizm prawny. W postaci skrajnej głosi on, że jedynym i obowiązującym prawem jest prawo stanowione przez instytucję ustawodawczą (na ideologii pozytywistycznoprawnej bazują ustroje o tendencjach totalitarnych)". Z. Pawlak, *Prawo naturalne*, w: Z. Pawlak, *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1997, s. 328.

[90] Była ona logiczną konsekwencją głęboko pluralistycznego Średniowiecza. Jego kres nadszedł wówczas, gdy „humanizm i reformacja otworzyły w XVI w. (…) nowe drogi", w tym również „przed nauką prawa". Skutek był taki, że domagano się unifikacji „prawa, które powinno być jednakowe, pewne i powszechnie znane". Postulaty te szybko doczekały się realizacji, co sprawiło, że „wiek XVI był (…) wielkim wiekiem kodyfikacji europejskiej". S. Salmonowicz, *Narodziny…*, s. 89, 95 i 96.

[91] Zdarza się, że pojęcie to rozumiane jest niezwykle szeroko dzięki abstrahowaniu od typowego kojarzenia ustawy z dokumentem tworzonym oficjalnie przez zbiorowy podmiot: „Najnowszą formą prawa pisanego jest ustawa. Jest to poszczególny, pojedynczy lub zbiorowy, przepis prawa przedmiotowego, wydany

przedstawić prawnopolityczną ewolucję, zapowiadającą pojawienie się nowożytnych konstytucji, poprzedzonych przez kodyfikacje, wyrażające na niższym szczeblu ogólności wspólny dla obu zjawisk trend obejmowania coraz szerszych obszarów rzeczywistości umieszczonymi w jednym akcie prawnym regulacjami, mającymi pomóc w ekonomiczno-społeczno-politycznym progresie[92].

Drugi okres ekspansji prawa spisanego naznaczony jest pojawieniem się konstytucji rozumianych jako nadrzędne nad innymi akty prawne, tworzone po to, aby podsumować proces pozytywnoprawnej normatywizacji świata, mający unaocznić „zupełne przeciwieństwo między starożytnem państwem opartem na naturze, a nowoczesnem, którego podstawą jest prawo"[93]. Postępująca prawnopozytywizacja doprowadziła do tego, że „nasze dzisiejsze związki, przede wszystkim polityczne, należą do «legalnego panowania». Oznacza to, że prawomocność rozkazywania posiadacza władzy rozkazywania opiera się na racjonalnie ustanowionych, wprowadzonych w drodze porozumienia lub narzuconych regułach, a uprawnienie do ustanawiania tych reguł opiera się z kolei na racjonalnie ustanowionej lub zinterpretowanej «konstytucji»"[94], będącej z jednej strony integralną częścią krajowego systemu prawnego, a z drugiej jego najbardziej autonomicznym przejawem, stanowiącym „szczególną, kwalifikowaną postać legalizmu"[95],

przez władzę zwierzchniczą, która mu nadała moc obowiązującą". Przy takim podejściu można uznać, że „pierwszymi ustawami były postanowienia władców – królów lub książąt, dekrety rad starszych lub zgromadzeń ludowych, które stanowiły, że wbrew przyjętym dotychczas zasadom, odtąd dana kwestia ma być w taki a taki sposób załatwiana". A. Mogilnicki, *Ogólne zasady prawa. Wykład popularny*, Warszawa 1939, s. 28.

[92] Daleko posunięty sceptycyzm względem takiego sposobu myślenia reprezentowała konserwatywna szkoła historycznoprawna. Jej sztandarowy przedstawiciel przedstawiał problem w następujący sposób: „Przeciwnicy nasi (…) upatrują przyczynę zła w stanie źródeł prawa i sądzą, że osiągną poprawę przez stworzenie kodeksu; ja natomiast przyczynę tę widzę w nas samych i uważam, że właśnie dlatego nie jesteśmy powołani do kodyfikacji". F.C. von Savigny, *O powołaniu…*, s. 170. Niemiecki teoretyk reprezentuje klasyczny pesymizm względem natury ludzkiej, którą postrzega zdaje się jako niezmiennie ułomną, co przejawia się m.in. w konstruowaniu ambitnych projektów, zmierzających do radykalnej i szybkiej melioracji stosunków międzyludzkich, nie zważając na klęskę poprzednich eksperymentów tego rodzaju, o czym świadczy przykład Rzymu, gdzie podziwiane przez potomnych *ius romanum* pomimo jego połączonego z kodyfikacjami doskonalenia nie zapobiegło upadkowi, a może i przyczyniło się do niego wskutek zdominowania starych cnót przez natrętną jurydyzację. Na wszystkie reformy kładzie się przecież rozległym cieniem stare francuskie memento *le meilleur est l'ennemi du bien.*

[93] A. Schwegler, *Historia…*, s. 97. Państwo zupełnie „oparte na naturze" jest niemożliwością, gdyż jakakolwiek cywilizatorska aktywność człowieka jest sprzeczna z Naturą, o czym dzisiaj głośno przypominają Zieloni. Tym niemniej nie jest przypadkiem, że *Rechtsstaat* jako ideał państwowości pojawił się dopiero po przeminięciu zarówno Starożytności, jak i Średniowiecza, kiedy to ludzie *nolens volens* żyli w bardziej naturalny sposób, co chroniło ich przed oficjalnym lansowaniem naznaczonego pychą czy też przesadną wiarą we własne możliwości, niemożliwego do spełnienia przez naznaczony ułomnościami rodzaj ludzki, niezwykle ambitnego postulatu Państwa Prawa.

[94] M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, w: M. Weber, *Szkice…*, s. 143.

[95] W. Makar, *Państwo współczesne i sprawiedliwość*, Bydgoszcz 1991, s. 111.

wyniesioną ponad resztę systemu prawnonormatywnego, która powinna być poddana intensywnemu dostosowaniu do konstytucyjnych przesłań.

Zjawisko konstytucjonalizacji prawodawstwa należy połączyć z unifikującym trendem, lansowanym przez „wzbogaconych prostaków", uważających się za pokrzywdzonych w późnofeudalnym świecie, kiedy to pozwalano im na gromadzenie pieniędzy, ale ich przybywanie nie skutkowało wzrostem znaczenia politycznego. Spowodowało to rosnącą popularność hasła równości wobec prawa, trudnego do zrealizowania w sytuacji istnienia niezwykle zróżnicowanego systemu prawnego, którego wyodrębnione części przeznaczone były dla wyraźnie oddzielonych od siebie stanów, współistniejących w ramach tego samego organizmu państwowego. Zniesienie barier międzystanowych było przeprowadzane poprzez przekształcanie systemu prawnopaństwowego, polegające na tworzeniu odnoszącej się do wszystkich obywateli konstytucji, której jurydyczny prymat wyrażał wzrost znaczenia emancypującego się ludu, stającego się suwerennym narodem. Posiadanie sformalizowanej w akcie prawnym konstytucji w postfeudalnym okresie jest traktowane jako dowód rosnącego znaczenia politycznego mas, mający je zabezpieczać przed uciskiem będących w odwrocie sił reakcji, jakim nie udało się zakonserwować przedrewolucyjnego *status quo*. Nadchodzi czas ludowocentrycznych ustrojów politycznych, zaopatrzonych w racjonalizowane systemy prawne. Odpowiednikami ludowego suwerena są w nich uchwalane w jego imieniu konstytucje, mające być nadrzędnymi nad innymi aktami prawnymi suwerenami[96] w ramach jurydycznego paradygmatu, opartego na dogmacie prymatu prawa pisanego nad zwyczajowym, zastępowanym przez rozpanoszone ustawodawstwo[97]. Jego najwyższym przejawem jest konstytucja, z tej właśnie przyczyny zwana ustawą zasadniczą, będącą normatywnym kamieniem węgielnym nowożytnych nomokracji, traktowanym w związku z tym jako

[96] Świadome podporządkowanie drugorzędnych aktów prawnych tym, które zdają się być predestynowane według typowego współczesnego schematu konstytucyjnego do tego, aby formalnie górować nad innymi, bynajmniej nie musi występować. „Znamienne, że mimo starożytnej sławy babilońskiego *Kodeksu prawa* Hammurabiego żaden spośród tysięcy prawnych dokumentów z okresu starożytnej Mezopotamii nie odwołuje się do tego właśnie zbioru ani do żadnego innego". P. Fredriksen, *Prawo*, w: B.M. Metzger / M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 614. Taki stan rzeczy, wybitnie odróżniający się od standartowej, „racjonalnie uporządkowanej hierarchii normatywnej demokratycznego państwa prawa" naszych czasów był, zdaje się, czymś typowym i oczywistym dla systemów prawnych rozmaitych cywilizacji przez długie stulecia przednowoczesnych czasów.

[97] „Najwyższy rozkwit znaczenia ustawy, jako źródła prawa, przypada na koniec XVIII wieku, kiedy wielka rewolucja francuska, pragnąc ukrócić dotychczasową samowolę sądów i urzędów, ogłosiła, że ustawa ma być odtąd jedynym źródłem prawa". A. Mogilnicki, *Ogólne…*, s. 28. Owa samowola nie za bardzo pasuje do obrazu rzekomej absolutnej monarchii, często nie będącej w stanie przełamać oporu stanowych i lokalnych grup nacisku, szermujących argumentem nabytych przez wielowiekowe zasiedzenie uprawnień. Poszły one w niepamięć, gdy ruszyła unifikująca machina ustawodawcza Nowego Reżimu, przemieniająca sędziów i urzędników w ożywione elementy aparatu prawnopaństwowego, niewolniczo skrępowane, podobnie jak pozostali obywatele, coraz ciaśniejszym gorsetem pisanego prawa.

niezbędny atrybut postępowej państwowości, symbolizujący jej przewagę nad przezwyciężoną przeszłością, kiedy to według porewolucyjnej narracji niekonstytucyjne reżimy prześladowały ludzkość[98].

3. Konstytucje jako szczególne akty prawne

Konstytucje rozumiane jako wyróżniające się nazwą akty prawne[99] od początku swojego pojawienia się w legislacyjnej sferze aktywności rodzaju ludzkiego na „rzymskim Zachodzie"[100], gdzie odgrywały dość ważną rolę, ponieważ ich oficjalnymi twórcami były podmioty zajmujące niezwykle eksponowane miejsce w aparacie państwowym, a mianowicie rzymscy cesarze, posługujący się od początków pryncypatu, gdy rozpoczął się proces wzmacniania ich monokratycznej władzy[101], właśnie konstytucjami po to, aby uporządkować system prawny. Według używanej w naszych czasach nomenklatury możemy je określić jako dokumenty odpowiadające dzisiejszym dekretom, rozporządzeniom

[98] W anarchistycznym ujęciu konstytucjonalizacja porządków ustrojowych nie ma większego znaczenia, gdyż każde państwo jest szkodliwe i opresyjne, w związku z czym żadne reformy nie usuną jego złej natury. Diagnozę niemożności zmiany tożsamości państwowości potwierdził w gruncie rzeczy Jan Kelsen, gdy „na pytanie: jaki jest ostateczny powód, dla którego konstytucja (…) posiada moc obowiązującą, odpowiada, że jest nią zasada, która brzmi: «Należy słuchać władzy»". M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 247. Dla konsekwentnie propaństwowo nastawionych jednostek dogmat ten jest słuszny w każdym ustroju, domniemanie lub *expressis verbis* opartym na założeniu, że „ci na górze wiedzą lepiej (*им виднее*)".

[99] Wypada zdawać sobie sprawę z tego, że słowo konstytucja było i jest rozumiane rozmaicie: „Historycznie terminem konstytucja posługiwano się w różny sposób, oznaczając nim np. prawa fundamentalne państwa, reguły życia zakonnego, ustawy sejmowe (Polska szlachecka), faktyczny ustrój państwa, podstawowe zasady ustroju politycznego, czynniki kształtujące ustrój państwa, środowisko geograficzne (Montesquieu), układ sił społecznych (Lassalle). Również współcześnie termin konstytucja nie jest rozumiany jednoznacznie". K.A. Wojtaszczyk, *Demokracja współczesna*, w: K.A. Wojtaszczyk / W. Jakubowski (red.), *Społeczeństwo i polityka. Zarys wykładu*, Warszawa 2001, s. 158.

[100] Jego istotna rola w procesie konstytucjonalizacji jurydyczności wzięła się stąd, że *Occidentus Romanus* „jedyny na całej kuli ziemskiej pozostawił racjonalne prawo". M. Weber, *Drogi…*, s. 235. Owa przejawiająca się w kulcie konkretu radykalna racjonalność sprawiła, że Rzymianie co prawda „ogromnie przyczynili się do rozwinięcia prawa", ale „mało wnieśli do teorii". A. Quinton, *Filozofia polityki*, w: A. Kenny (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia filozofii*, Poznań 2001, s. 316. Teoretyczna kreatywność nie jest możliwa bez pewnego oderwania od przyziemnej rzeczywistości, dlatego też doktrynalne konstrukcje prawa politycznego wywodzą się z filozofii i teologii.

[101] Następcy Cezara, choć nie przyznawali się do tego ze względów doktrynalnych, odtwarzali przedrepublikański model sprawowania najwyższej władzy w państwie. W okresie panowania etruskich monarchów „godność królewska stanowiła powiernictwo, a nie prerogatywę rodzinną. Władzę królewską otrzymywano nie z tytułu praw dynastycznych, lecz na podstawie mandatu udzielanego przez senat i lud (…) Królowie rzymscy nie przypisywali sobie boskiego pochodzenia (…) Władza królewska, choć miała charakter powierniczy, była niemal absolutna. *Imperium* królewskie, czyli prawo wydawania zakazów, było nieograniczone". M. Cary, H.H. Sculland, *Dzieje Rzymu od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, Warszawa 1992, t. I, s. 107. Widzimy w tej konstrukcji absolutyzm odwołujący się do ludowładczej legitymizacji, zapowiadający dwudziestowieczne republikańskie reżimy o totalitarnych skłonnościach.

czy też zarządzeniom, ponieważ konstytucja była ogólnym określeniem, obejmującym różnego rodzaju i rangi cesarskie akty prawne, dzielące się na edykty, mandaty, dekrety i reskrypty, przy czym edykty były odpowiednikami dzisiejszych dekretów, a dekrety spełniały rolę, jaką odgrywają w naszej epoce wytyczne sędziowskie[102]. Ze względu na to zróżnicowanie wydaje się, że nie jest szczególnie trafne spotykane czasami w polskiej literaturze przedmiotu określanie rzymskich konstytucji mianem rozporządzeń, gdyż bywa to mylące, bo w wielu przypadkach moc prawna cesarskich *constitutiones* była znacznie wyższa od tej, która przypisywana jest rozporządzeniom. Dlatego lepiej jest pisać o konstytucjach i zdawać sobie sprawę, że przeważnie są one dzisiaj inaczej pojmowane niż przed wiekami[103].

W okresie pryncypatu na obszarze skierowanego *erga omnes* prawa publicznego cezarowie ustanawiali w ramach „*ius novum,* którego źródłem był tylko cesarz"[104], konstytucje w postaci edyktów[105], ponieważ nie odcięli się od republikańskiego dziedzictwa jurydycznego, nie przewidującego posługiwania się przez imperatorów wydawanymi niegdyś przez etruskich królów ustawami[106], które po obaleniu monarchii, podobnie jak

[102] „Wszyscy cesarze, poczynając od Augusta, wydawali rozmaite *constitutiones principis*, występowały one w kilku formach:

Edykty (*edicta*). Cesarskie *ius edicendi* wynikało z uprawnień urzędników republikańskich, przejętych przez princepsa. Jednak edykty pretorskie obowiązywały tylko w okresie urzędowania pretora, cesarskie zaś co najmniej do końca panowania.

Mandaty (*mandata*). Były to instrukcje dla urzędników, głównie w sprawach administracyjnych.

Dekrety (*decreta*). To orzeczenia cesarza jako najwyższego sędziego. Stały się ono stopniowo wytycznymi dla sędziów, rozstrzygających analogiczne sprawy.

Reskrypty (*rescripta*). Były to decyzje cesarza, podjęte w odpowiedzi na zapytania urzędników, korporacji lub osób prywatnych (*libelli*)". M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 298−299.

W klasycznym dziele Gajusza *Institutiones Iuris Civilis* znajduje się nieco inny, uproszczony do trzech postaci podział: „*Constitutio principis est quod imperator decreto vel edicto vel epistola constituit* (Gaius 1,5)". W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2000, s. 55.

[103] Takie stanowisko zajmuje uznany polski autorytet w dziedzinie prawa rzymskiego: „Najlepiej trzymać się autentycznego terminu *constitutio* - «konstytucja», pamiętając jednak o rozpowszechnionym dzisiaj odmiennym znaczeniu «konstytucji» jako «ustawy zasadniczej». Spotykane niekiedy w literaturze tłumaczenie *constitutio* – «rozporządzenie» zamazuje istotę «konstytucji» rzymskich jako aktów normatywnych cesarzy w rzeczywistości zrównanych z ustawami". K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1999, s. 42.

[104] M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986, s. 288.

[105] „Edykty (edicta) stanowiły rozporządzenia cesarza o charakterze ogólnym. Zawierały uregulowania z różnych dziedzin prawa, głównie jednak z zakresu prawa publicznego". A. Dębiński, *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2005, s. 71.

[106] „Obok zwyczaju (…) istniały w okresie królewskim ustawy – leges regiae. Królowie wydają normy obowiązujące wszystkich obywateli". J. Matuszewski, (red. Z. Rymaszewski), *Powszechna historia państwa i prawa*, Łódź 1968, s. 15. „Niektórzy dawni autorzy twierdzą, że już królowie wydali szereg ustaw". I.S. Pierietierskij, *Gosudarstwo i prawo driewniego Rima*, w: *Istorija…*, s. 165. „Wielu historyków i prawników rzymskich utrzymuje, że prawo stanowione istniało już za czasów legendarnego założyciela Rzymu i jego następców. Miały to być normy ogłaszane przez kolejnych władców (zwłaszcza przez Romulusa i Numę), zebrane następnie pod koniec królestwa przez najwyższego kapłana Papiniusa. Nazwano je *leges*

i dzisiaj, były uchwalane przez zbiorowe podmioty prawodawcze[107]. Tym niemniej konstytucje „były jednak, ze względu na znaczenie władzy cesarskiej, uważane za równoważne ustawom"[108]. Ponieważ wraz z faktyczną monarchizacją stosunków politycznych coraz rzadziej zwoływano zgromadzenia ludowe, ilość ustaw malała, w związku z czym coraz częściej były one zastępowane przez konstytucje, które to określenie zyskiwało na popularności i znaczeniu w rzymskim systemie jurydycznym, skoro „miejsce dotychczasowych źródeł prawa (*leges, edicta*) zajęły konstytucje (*constitutiones*)"[109], czyli, inaczej rzecz ujmując, „constitutio stał się synonimem lex, ale specyalnej, bo wychodzącej od władzy cesarskiej"[110]. Ranga konstytucji rosła wraz ze wzmacnianiem się prestiżu władzy cesarskiej, dzięki czemu wzrastała szansa na ich długotrwałe obowiązywanie, skoro pochodziły od coraz bardziej wywyższanych ponad lud władców[111]. „Prowincjonalna dewocja wobec cesarzy I i II wieku zbiegła się z procesami prawo-

regiae (ustawy królewskie) lub też, od twórcy zbioru, *ius Papinianum*". W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo…*, s. 46. Zdaje się, że ustawa wiąże się semantycznie z ustanawianiem czegoś. *Lego* w łacinie oznacza zbieranie, czytanie, wykładanie, a zatem ustawa byłaby ustanowionym i wyłożonym, czyli ogłoszonym przez władcę prawem. *Ius* ma znaczenie bardziej ogólne, tłumaczy się to słowo jako zasadę prawną czy też prawo w ogóle i z tego powodu użyto tego określenia dla oznaczenia zbioru aktów prawnych, autoryzowanego przez związanego z bogami kapłana, co dodaje kolekcji prestiżu, w jakiś sposób porównywalnego do tego, jakim otacza się dzisiejsze konstytucje, niejednokrotnie zaczynające się skierowanymi do Najwyższego inwokacjami.

[107] „W okresie republiki ustawy (leges) dochodziły do skutku na zgromadzeniach ogółu pełnoprawnych obywateli rzymskich, zwanych *comitia* (od *comice*, «schodzić się»)". K. Kolańczyk, *Prawo…*, s. 39. Ten wiecowy charakter ustawy nadawał jej szczególną rangę, podobną do tej, jaką otrzymywała wcześniej dzięki monarszej woli. Obywatele postrzegali w niej wyraz woli prawnej ogółu, co spowodowało, że „ustawa jest dla Rzymian prototypem źródła prawa". H. Kupiszewski, *Prawo…*, s. 206.

[108] J. Kosiorkiewicz, *Wiadomości…*, s. 32. „(…) to, co uznaje za właściwe cesarz, ma moc ustawy, jako że na podstawie ustawy «królewskiej» (lex regia), wydanej w sprawie jego władzy, lud odstąpił mu i przeniósł na niego całą swoją władzę i moc. Cokolwiek więc cesarz listem ustanowi, albo po rozpoznaniu orzeka, albo w edykcie nakazuje, niewątpliwie jest ustawą. To właśnie nazywa się konstytucjami". *Instytucje lub Elementy*, ks. I, w: Justynian I, *Instytucje Justyniana*, Warszawa 1986, s. 18.

[109] W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo…*, s. 55. Ustawy były coraz rzadziej uchwalane, a edykty przekształciły się w odmianę konstytucji: „Co się tyczy konstytucji cesarskich, to jest nimi wszystko, co *princeps* ustanowił dekretem, edyktem lub reskryptem. I nigdy nie wątpiono – dodaje Gaius – że to zachowuje moc ustawy, skoro sam cesarz otrzymuje władzę przez ustawę". H. Kupiszewski, *Prawo…*, s. 205. Ustawowa legitymizacja cesarskiej władzy stanowiła formalnoprawne potwierdzenie istnienia republiki pomimo daleko posuniętej monokratyzacji stosunków ustrojowych.

[110] F. Ochimowski, *Prawa konstytucyjne. Szkic porównawczy*, Warszawa 1906, s. 1.

[111] „Funkcje prawodawcze przeszły (…) na senat (…) i na cesarza", który, „jak każdy urzędnik republikański, miał prawo wydawania rozporządzeń, objaśniających lub uzupełniających istniejące ustawy (tzw. ogólnie *constitutiones*). Ważność takich aktów ustawała z chwilą złożenia urzędu, ponieważ jednak cesarz sprawował swoją godność dożywotnio, rozporządzenia jego, przez szereg lat stosowane, nabierały charakteru obowiązujących praw. Przez podniesienie zaś cesarza po śmierci do rzędu bogów państwowych akta jego, jako wyraz woli bożej, zachowywały moc obowiązującą i nadal, chyba że przez następcę zostały zniesione. W ten sposób doszło w końcu do stworzenia zasady, sformułowanej później przez prawników rzymskich w zdaniu: «co cesarz postanowi, ma znaczenie prawa»". L. Piotrowicz, *Dzieje rzymskie*, w: J. Dąbrowski / O. Halecki / M. Kukiel / S. Lam (red.), *Wielka historja powszechna*, t. III, Warszawa 1934, s. 525. Wskutek nowoczesnej demokratyzacji życia politycznego miejsce cezara w tej formule zajął lud.

twórczymi w samym Rzymie i u schyłku epoki klasycznej uczyniły konstytucję źródłem prawa o pierwszorzędnym znaczeniu. Od połowy III wieku przed sądami recytowano przede wszystkim konstytucje cesarskie”[112]. Można by w takim stanie rzeczy spodziewać się, że dojdzie do nomenklaturowej stabilizacji, polegającej na konsekwentnym posługiwaniu się przez kolejnych władców właśnie nimi wówczas, gdy uznawali, że zachodzi potrzeba uregulowania ważnych publicznych kwestii. Stało się jednak inaczej z powodu zmian ustrojowych, wyrażających się w rosnącej dominacji imperatora, w coraz większym stopniu działającego zamiast innych, niegdyś aktywnych instytucji, również w sferze prawodawczej. W efekcie „w okresie dominatu władza ustawodawcza koncentrowała się wyłącznie w ręku cesarza, a wydawane przezeń akty noszą miano *leges*[113] (…) Z form konstytucji największe znaczenie uzyskują edykty, zwane obecnie *leges edictales* lub *generales*”[114]. Widzimy, że konstytucje w warstwie nazewniczej zostały wyparte przez ustawy, który to nomenklaturowy *usus* utrzymał się poniekąd do dzisiaj, skoro współczesne konstytucje określa się w doktrynie mianem ustaw nadzwyczajnych[115].

Niektóre z konstytucji odegrały bardzo ważną rolę w politycznej historii Rzymu. Do tej kategorii należy edykt Karakalli (*Constitutio Antoniniana*) z 212 r., nadający obywatelstwo wszystkim wolnym mieszkańcom imperium[116]. Warty wymienienia jest też wydany w 330 r. w Salonikach przez Teodozjusza I edykt, „ustanawiający chrześcijaństwo religią państwową”[117]. W sferze porządkowania systemu prawnego doniosłą rolę odegrała „konstytucja cesarzy Teodozjusza II i Walentyniana III z r. 426 (raweńska) ustalająca nazwiska prawników, których pismom przyznano moc obowiązującą. Należeli do

[112] H. Kupiszewski, *Prawo…*, s. 208.

[113] „Rozporządzenia cesarzy noszą nazwę konstytucji, lecz z czasem zaczynają niekiedy być nazywane «ustawami»”. I.S. Pierietierskij, *Gosudarstwo…*, s. 167.

[114] W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie…*, s. 41. „W stanowionym prawie istnieją późnorepublikańskie i wczesnoimperialne *leges*, senatorskie dekrety (*senatus consulta*) (…) oraz rozporządzenia (*constitutiones*) promulgowane w późniejszych czasach przez cesarzy”. C.H.S. Stephenson, E.A. Marples, *Western Europe in the Middle Ages*, w: *Law in the Light of History*, t. I, London 1939, s. 6.

[115] Oznacza to, że wciąż istnieje szczególny związek między ustawami a konstytucjami, zauważony już w okresie pryncypatu, kiedy to dopiero rozpoczynała się zawrotna kariera konstytucji, ale pomimo to nad Tybrem potrafiono je docenić: „Choć czas i zakres obowiązywania poszczególnych rodzajów konstytucji jest dyskusyjny, Rzymianie nie wątpili, iż «zachowują one moc ustawy, skoro sam cesarz otrzymał władzę przez ustawę (*Nec umquam dubitatum est, quidid legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat*» (Gaius 1,5)”. W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo…*, s. 56.

[116] Jurydyczne skutki posiadania rzymskiego obywatelstwa były w owym czasie inne niż w okresie rozkwitu klasycznej republiki, ponieważ „cezarowie stopniowo, krok za krokiem, uszczuplali i ograniczali prawa obywatelskie i na początku III wieku prawa te stały się w istocie fikcją”. H. Rosen, *Stosunek szkoły mitologicznej do problemu pochodzenia chrześcijaństwa*, w: B. Baczko / J. Garewicz / L. Kołakowski (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. I, Warszawa 1957, s. 164. Obywatele *de facto* przekształcali się zatem w pozbawionych istotniejszych praw politycznych poddanych, ale w sferze prawa prywatnego było inaczej, skoro *civis romanus* nie mógł być niewolnikiem bezwolnych.

[117] A. Dębiński, *Rzymskie prawo…*, s. 71.

nich Papinius, Paulus, Gaius, Ulpianus i Modestinus oraz ci prawnicy, na których dzieła wymienieni prawnicy się powoływali (*quos illi celebrantur*)”[118].

Konstytucje były liczne, co skłania do dostrzegania w nich odpowiedników dzisiejszych prezydenckich dekretów. Ich wielość sprawiła, że w IV wieku po Chrystusie podjęto prace kodyfikacyjne, polegające na zbieraniu cesarskich konstytucji[119]. Zbiory te w jakimś stopniu spełniały taką rolę, jak dzisiejsze konstytucje, charakteryzujące się zazwyczaj znacznym stopniem uogólnienia i koncentracji materii ustrojodawczej. W Cesarstwie Rzymskim raczej nie formułowano zasad ustrojowych, w związku z czym trzeba było je dedukować z kazuistycznych przepisów, rozproszonych w różnych dokumentach. Dzięki kompilacyjnemu wysiłkowi powstały składające się z cesarskich konstytucji oraz opinii czołowych prawników zbiory aktów i komentarzy prawnych, przy czym „pierwszym urzędowym zbiorem konstytucji cesarskich był wydany przez cesarza Teodozjusza II (438 r.) *Kodeks Teodozjański*”[120], natomiast na miano najsławniejszego zasłużył opracowany na polecenie Justyniana Wielkiego zbiór ponad 4600 konstytucji cesarskich, znany pod nazwą *Corpus Iuris Civilis*[121] (*nota bene* jego pierwsza część została umieszczona w systemie prawnym za pośrednictwem konstytucji[122], podobnie

[118] K. Koranyi, *Średniowiecze*, w: K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. II, cz. I, Warszawa 1963, s. 36.

[119] „W okresie dominatu całe ustawodawstwo znalazło się niepodzielnie w ręku cesarzy. Dawne *leges* uchwalone przez Zgromadzenia Ludowe, *senatus consulta* i edykty pretorskie wygasły jako źródła tworzenia prawa. Konstytucje cesarskie zaczęły teraz wywierać decydujący wpływ na dalszy rozwój prawa i na zacieranie różnic między dotąd stosowanymi systemami prawa. Ustawodawstwo cesarskie wprowadzać zaczęło większą jednolitość prawa i kształtować nowy system, określany przez naukę jako *ius novum vel extraordinarium* (…) w kierunku ujednolicenia i uporządkowania prawa poszły podjęte w IV w. prace kodyfikacyjne. Rozpoczęto od opracowywania zbiorów konstytucji cesarskich oraz pism prawników rzymskich”. M. Sczaniecki, (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 2009, s. 60. Zauważamy przywiązywanie dużej wagi do teoretycznej, niezależnej od bezpośrednich skutków normatywnych, refleksji. Gdyby było inaczej, to nie zrodziłaby się potrzeba gromadzenia tekstów autorstwa prawników. To samo zjawisko wystąpiło w cywilizacji żydowskiej.

[120] Był on zarówno pierwszą, jak i „ostatnią wielką kodyfikacją, która uzyskała moc obowiązującą w obu częściach cesarstwa”. K. Koranyi, *Średniowiecze*..., s. 19 i 25.

[121] „Zebrano w jedną całość wszystkie edykty cesarskie od czasów Hadriana, posiłkując się *Kodeksem Teodozjusza* i prywatnymi kompilacjami z czasów Dioklecjana jak: *Codex Gregorianus* i *Codex Hermogenianus.* Tak ustalony zbiór został ogłoszony w 529 r. jako *Codex Justinianus* (…) w 533 r. wydano *Digesta* (*Pandecta*) (…) w pracy tej niezliczone, a częstokroć sprzeczne opinie prawników rzymskich zostały po raz pierwszy zebrane i zestawione w jakiś logiczny system (…) *Institutiones* zawierały wybrane fragmenty z *Digestów* i *Kodeksu.* Te trzy dzieła uzupełnione z czasem przez *Novellae* Justyniana (…) złożyły się na ów słynny *Corpus Iuris Civilis* (…) Władza (cesarska) (…) została ugruntowana na podstawach prawnych (…) *Corpus Iuris Civilis* stał się punktem wyjścia dla całego późniejszego rozwoju ustawodawstwa bizantyńskiego, które (…) zawsze opierało się na wzorach rzymskich”. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 112. Dzieło Justyniana stanowi pierwowzór dzisiejszych kodeksów czy też konstytucji opatrzonych komentarzami, gdzie obok siebie umieszcza się teksty normatywne i wypowiedzi o charakterze doktrynalnym.

[122] „7 kwietnia konstytucją Summa rei publicae (…) ogłoszony jest zbiór rozporządzeń cesarskich, jako urzędowy Codex Justinianus”. S.J. Karolak, *Filozoficzne inspiracje prawa rzymskiego*, w: M. Szyszkowska (red.), *Prawo a dzieje państwa i ustroju*, Białystok 1996, s. 10–11. Cesarz w trosce o odpowiedni poziom

jak stanowiący poprawioną wersję pierwowzoru *Codex repetitae praelectionis*[123]) i zawierający „przepisy prawa prywatnego, ale także np. kościelnego, ustrojowego, karnego, administracyjnego i finansowego"[124]. Ten wiekopomny dokument porównywany jest, jeżeli chodzi o znaczenie dla rozwoju sztuki sporządzania aktów prawnych, z Kodeksem Hammurabiego[125], przy czym akt prawny babilońskiego monokraty był znacznie bardziej kazuistyczny, podczas gdy wschodniorzymski pomnik prawny nie powstałby bez teoriotwórczej refleksji[126], pojawiającej się *nolens volens* wśród jurystów zarówno przed, jak i po ukazaniu się Justynianowego Dzieła[127], pomimo ich daleko posuniętego praktycyzmu (*omnis definitio in iure civili periculosa*), który jednakowoż musiał przyjmować doktrynalne rysy wraz z dojrzewaniem państwowości, sprawiającym, że rozwijające się struktury władzy zgłaszały zapotrzebowanie na usystematyzowanie zwiększającej się ilości przepisów według jakichś przemyślanych kryteriów i reguł, wśród których na czołowym miejscu znalazła się zasada separacji *ius privatum* od *ius publicum*[128], niezbędna dla ukonstytuowania się prawa politycznego jako odrębnej

jurydyczny Kodeksu „w roku 528 powołał komisję kodyfikacyjną pod przewodnictwem «quaestora» Tyboniana". K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 1999, s. 69. Imperator sięgnął do tradycji republikańskiej, bo przecież Prawo XII Tablic zostało stworzone przez zbiorowy podmiot składający się z decemwirów, tyle że w przypadku Kodeksu efekt zbiorowej pracy został legitymizowany dzięki cesarskiemu autorytetowi. Ten sam schemat został po wiekach zastosowany przez Napoleona z równie dobrym według fachowców skutkiem.

[123] Ta emanacja justyniańskiego zbioru praw została ogłoszona przez Autokratora w pochodzącej z 534 r. konstytucji *Cordi nobis est*, K. Koranyi, *Średniowiecze…*, s. 41.

[124] J. Kosiorkiewicz, *Wiadomości…*, s. 36.

[125] „Ani dawna Grecja, ani starożytny Rzym nie pozostawiły nam aż do kodyfikacji prawnej cesarza Justyniana tak imponującego pomnika na polu działalności prawodawczej" jak Kodeks Hammurabiego. J. Klima, *Prawa…*, s. 23. Inne porównanie znajduje ekwiwalent justynianowego dokonania w jurydycznym osiągnięciu nowożytnego Imperatora. Zostajemy zatem uświadomieni, że „dopiero u Justyniana «prawo rzymskie wychodzi z chaosu», a dzieło tego cesarza było najbliższe doskonałości do czasu, gdy ukazało się dzieło w pełni doskonałe w postaci Kodeksu Napoleona (Bigot-Réamenu)". F.C. von Savigny, *O powołaniu.…*, s. 74. Przesłanie jest takie, że po zsyntetyzowaniu rzymskiej jurydyczności przez Justyniana nastają Ciemne Wieki mediewalnej anarchii, przezwyciężonej dzięki „Nowemu Justynianowi", zaprowadzającemu w blasku cesarskiej chwały Rozumny Ład Prawnonormatywny, stanowiący legislacyjne zwieńczenie renesansowej ideologii powtórzenia wielkich osiągnięć Antyku.

[126] „*Corpus Iuris* pokazuje, że zarówno teoria, jak i praktyka, odegrały swoją rolę zarówno w tworzeniu, jak i w kształtowaniu prawa". J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, Oxford 1956, s. 3. Nasilenie teoretyczności nastąpiło po przeniesieniu stolicy Cesarstwa z Rzymu do Konstantynopola, co wiązało się ze wzrostem znaczenia greckich idei, przyczyniających się do nasilenia spekulatywności, skłaniającej nawet przyziemnych prawników do prób szerszego spojrzenia na rzeczywistość.

[127] „W zakresie teorii Bizantyjczycy sięgali do kodyfikacji prawnych Justyniana jako fundamentu ich systemu prawnego". M. Angold, *Cesarstwo Bizantyńskie 1025–1204. Historia polityczna*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, s. 53.

[128] „Poprzez przeprowadzenie linii demarkacyjnej pomiędzy *ius publicum* i *ius privatum* rzymscy prawnicy otworzyli przestrzeń dla jurydycznej teorii, niezależnej od politycznej czy etycznej spekulacji". J.W. Jones, *Historical Introduction.…*, s. 4. Jest to dobry przykład na słuszność przesłania, głoszącego, że idee mają swoje konsekwencje. Traktowana jako utylitarna doktryna, mająca ułatwić starożytnym „cywilistom" spokojne zajmowanie się sprawami rodzinnymi czy majątkowymi, bez potrzeby ciągłego mieszania

gałęzi zarówno legislacji, jak i prawoznawstwa. Możemy zatem uznać, że wieńczące rozwój prawa rzymskiego, dokonujący się od Prawa XII Tablic poprzez klasyczną republikańską jurysprudencję[129] po „nadające Konstantynopolowi majestatyczną autorytarność"[130] *Opus Magnum* Justyniana[131], będące prawnopolitycznym narzędziem w dziele imperialnej ekspansji[132], pomagało w znalezieniu i utrwaleniu najważniejszych rysów prawnego systemu imperium, w związku z czym wypada je uznać za zapowiedź jednolitych ustaw zasadniczych.

Rzymska nomenklatura jurydyczna znalazła zastosowanie w chrześcijańskiej sferze eklezjalnej, gdzie wraz z rozwojem struktur organizacyjnych postępował rozkwit prawa kanonicznego, spełniającego w obrębie Kościoła taką rolę, jaką w korzystających z prawniczego dorobku *Imperium Romanum* monarchiach i republikach odgrywa prawo państwowe.

Nie dziwi więc, że termin konstytucja znalazł zastosowanie w kościelnej nomenklaturze. Około 380 r. powstały Konstytucje Apostolskie (*Canones ecclesiastici Apostolorum*), stanowiące „kompilację różnych traktatów dawniejszych"[133], zebranych przez żyjącego w Syrii lub Konstantynopolu arianina. Zaliczane są one do charakterystycznych

zagadnień tego rodzaju z kwestiami *stricte* polityczno-prawnymi, owocowała potężnym urodzajem jurysprudencji, według niektórych historiozofów przytłaczającym swoim ciężarem starożytne i późniejsze społeczeństwa, stając się przyczyną zastoju i upadku.

[129] W roli jej spersonalizowanego symbolu występuje główny teoretyk archetypicznego republikanizmu, kładący doktrynalne fundamenty pod „rządy prawa, dające ludzkości jedyny okres stuletni pokoju. Twórcą nowego imperium jest Augustus, a eksponentami prawa rzymskiego przede wszystkim Cyceron i (…) Justynian". W. Strzałkowski, *Legat przeszłości*, w: W. Strzałkowski, *Ludzie i idee. Od Platona po czasy obecne. Wybór esejów*, Londyn 1987, s. 172. Cycero byłby zatem porównywalny z Rousseau, jeśli uznamy, że genewski filozof był głównym prekonstytucjonalistą. Był on niewątpliwie bardziej zdystansowany względem prawa niż sławny rzymski retor, ale podobnie jak tamten przygotował ideowo ważne wydarzenie legislacyjne.

[130] P. Masson-Oursel, *La Pensée…*, s. 189. Autorytarność owa zapewne poważnie przyczyniła się do tego, że prawo rzymskie zasadniczo przestało się rozwijać, skoro uznano *Corpus Iuris Civilis* za dzieło doskonałe, z czego wynikałoby, że nie można już stworzyć nic jurydycznie porównywalnego, które to przekonanie odwodziło od prawniczych poszukiwań nowych jakościowo rozwiązań, domniemanie zbędnych, skoro wszystko, co ważne, zostało już ustalone.

[131] Jego wiekopomny Legislacyjny Czyn sprawił, że Justynian jest „najsławniejszym w dziejach prawodawcą. Zebrał i poprawił wszystkie dotychczasowe edykty cesarskie, a także uzgodnił dzieła komentatorów prawnych. Jego kodeks ustalił kanon prawa rzymskiego, które przez całe stulecia miało oddziaływać na filozofię polityki". A. Quinton, *Filozofia polityki*, w: A. Kenny (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia…*, s. 320. Wydaje się, że większy wpływ na nią miała jednak ideologia imperialności czy wizja republikańskiej wspólnoty, górujące nad *ius romanum* siłą oddziaływania na filozoficzne umysły z powodu większej wyrazistości, wynikającej z bardziej skoncentrowanego przesłania ideowego, rozmytego w stroniącym od ściśle rozumianej polityczności prawie rzymskim, pozbawionym rodzimego podłoża filozoficznego, co skazało go na zawierany w zdroworozsądkowych formułkach pragmatyzm. Trudno jest oczekiwać, aby jakakolwiek ambitna filozofia polityczna mogła czerpać natchnienie z takiego podłoża.

[132] „Rzym osiągnął panowanie polityczne nad światem przez oręż i prawo swoje (…) miał on miecz Sulli i Cezara, księgi praw Serwiusza i Justyniana". E. Freeman, *Instytucye polityczne Greków, Rzymian i Germanów (Polityka porównawcza)*, Warszawa 1905, s. 23.

[133] M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I – IV w.*, Warszawa 1979, s. 292.

dla wczesnej „nauki apostolskiej" porządków kościelnych, obdarzanych na Wschodzie wielkim autorytetem[134], ale na Soborze Konstantynopolitańskim w 692 r. „zostały odrzucone jako «falsyfikat»"[135], co nie sprawiło jednak, że termin ten wyszedł z użycia, bowiem wciąż jeszcze *Constitutio apostolica* „w znaczeniu ścisłym (…) oznacza ustawę dotyczącą całego Kościoła (*norma generalis*), wydaną w sprawach szczególnej wagi w formie uroczystej, np. (…) Konstytucja Pawła VI *Regimini Ecclesiae universae* z 15.8.1967 o reformie Kurii Rzymskiej", a „w znaczeniu szerszym (…) wszelkie zarządzenia wydane przez papieża na piśmie w sprawach wiary i obyczajów czy rządów Kościołem"[136].

Innego rodzaju konstytucję odnajdziemy w „konstytucji mniszej *Regularis concordia Anglicae nationis*", narzuconej „wszystkim klasztorom Anglii na synodzie w roku 970 przez króla Edgara"[137]. Przykład ów pokazuje, że w zachodnim chrześcijaństwie przez konstytucję rozumie się „określenie reguł życia zakonnego"[138], przy czym w tradycyjnej nomenklaturze monastycznej, odwołującej się do terminologii używanej przez św. Benedykta i jego następców, najważniejszy akt prawny, zawierający „zbiór podstawowych przepisów regulujących sposób życia zakonnego, opartych na Ewangelii", nazywany jest regułą zakonną, natomiast konstytucja zakonna (ewentualnie *statuto*,

[134] A. Tardif, *Histoire des sources du Droit canonique*, Paris 1887, s. 51.

[135] G. Denzler, C. Andersen, *Leksykon historii Kościoła*, Warszawa 2005, s. 192. Pomimo to znajdują się one w kanonie monofizyckiego Kościoła koptyjskiego. H.-J. Findeis, *Nowy Testament i chrześcijaństwo*, w: *Pismo…*, s. 335.

[136] W prawnokanonicznej nomenklaturze konstytucje, podobnie jak w prawie rzymskim, są jurydycznymi formami, w jakie ubiera się posiadające swoją „właściwą" nazwę, określającą rangę dokumentu, „merytoryczne treści", ukrywające się zatem pod wierzchnią szatą konstytucji. A zatem „ustawy wydaje papież zasadniczo przez konstytucje apostolskie (*sensu stricto*) oraz przez *motu proprio*". W tym drugim przypadku „ustawa papieska wydana" jest „nie w fornie uroczystej bulli czy breve, lecz w formie zwykłego dekretu". J. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kościelnego*, Warszawa 1977, s. 18 i 19.

[137] J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od Starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 132.

[138] E. Gdulewicz, W. Zakrzewski, *Źródła prawa konstytucyjnego*, w: W. Skrzydło (red.), E. Gdulewicz, M. Granat, W. Kręcisz *et al., Polskie prawo konstytucyjne. Stan prawny na dzień 1 września 1999*, Lublin 1999, s. 24. Związek monastycyzmu z konstytucjonalizmem, parlamentaryzmem i republikanizmem jest dosyć wyraźny, ponieważ to najpierw na zakonnym gruncie eksperymentowano z rozwiązaniami, jakie później stały się w demokratycznych republikach parlamentarnych konstytucyjnie zatwierdzanymi dogmatami. Trudno odnieść inne wrażenie, gdy czytamy np., że „generał zakonu jest najwyższym przełożonym w zakonach i zgromadzeniach zakonnych o strukturze hierarchicznej. Generała zakonu obiera kapituła generalna na okres kilku lat. Przeważnie jego kadencja, w myśl prawa kościelnego, wynosi 5 lat". Obok tej prefiguracji obieralnej i kadencyjnej prezydentury napotykamy się też na, *sit venia verbo*, przystrojone skromnie w habit powszechne prawo wyborcze, skoro „jedną z cięższych kar zakonnych jest pozbawienie zakonnika na jakiś okres lub na stałe głosu, czy to czynnego, czy biernego". Cz. Stryjewski, *Zakony*, Warszawa 1961, s. 51 i 62−63.

institutio, *ordinatio*, *declaratio*, *definitio*, *consuetudo monastico*[139] albo *carta*[140]), która co prawda od XVI stulecia często przyjmuje miano reguły, to „zbiór zarządzeń i norm szczegółowych, uzupełniających właściwą regułę"[141], co sprawiało, że niejednokrotnie konstytucje jako dokumenty jurydyczne niższego szczebla powstawały dopiero wiele lat po ukonstytuowaniu się zgromadzeń zakonnych[142], mając dawać wyraz ich wzrastającej instytucjonalizacji, wymagającej zwiększonej jurydyzacji monastycznej rzeczywistości[143].

[139] M. Daniluk, *Konstytucje*, w: J. Laszczkowski (red.), *Życie monastyczne i zakonne. Mały słownik*, Warszawa 2003, s. 84.

[140] „Twórcą *Karty miłości*, czyli konstytucji zakonnych, na których opierała się cysterska interpretacja reguły Benedykta z Nursji, był Stefan Harding". J. Wierusz Kowalski, *Świat mnichów i zakonów,* Warszawa 1987, s. 166. Trudno byłoby oczekiwać, aby taką nazwę nosił dokument, odnoszący się do nastawionych na zbrojne zwalczanie wroga zakonów rycerskich. Dla ich członków, tudzież w ogóle dla wojowników, a szczególnie dla tych spośród nich, którzy zajmują wyższe stanowiska dowódcze, zalecaną grą są szachy, umożliwiające przygotowywanie się do działań wojennych w zaciszach gabinetów. Natomiast nazwa występująca w dziele Hardinga kojarzona jest z mniej gwałtownymi poczynaniami, jako że damsko-męska symbolika karciana stanowi odbicie spokojnego życia społecznego w jego dworskiej odmianie, mającej się charakteryzować w swojej idealnej postaci harmonijną współpracą w obrębie wspólnoty, gdzie miłość jest czymś zdecydowanie bardziej pożądanym od wrogości. W przypadku miłości monastycznej będziemy mieć do czynienia z uwznioślona jej postacią, uwolnioną od ziemskich pożądań po to, by w możliwie doskonały sposób kochać Boga i przestrzegać zawartych w *Karcie* norm, wzmacniających ekskluzywizm monastycznej wspólnoty, co nie powinno jednakże skutkować zapominaniem o pozostałych bliźnich, którzy powinni jak najbardziej być kochani pomimo innego statusu jurydycznego.

[141] Uważa się, że pierwsza reguła zakonna została opracowana przez św. Pachomiusza w III w. na potrzeby założonego przez niego w Egipcie archetypicznego klasztoru, zamieszkałego przez cenobitów, czyli żyjących wspólnie mnichów. Później przyszła pora na cieszącą się dużym poważaniem, pochodzącą z IV w. regułę św. Bazylego, obowiązującą do dzisiaj jedyny w zasadzie prawosławny zakon, jakim są bazylianie, oraz pochodzącą z VI stulecia, ułożoną przez św. Benedykta na Monte Cassino regułę założonego przez niego zakonu. Owa obowiązująca do dzisiaj „Magna Charta zakonu benedyktynów" została oparta na „Nowym Testamencie i pismach Ojców Kościoła (Pachomiusza, Bazylego, Leona Wielkiego, Hieronima, Augustyna, Kasjana)" i zawiera „ścisłe wskazówki na temat praw i obowiązków zakonników oraz urzędów klasztornych". Stała się ona normatywnoprawną podstawą zachodniego monastycyzmu, albowiem na niej wzorowano się w Średniowieczu, gdy przychodziła pora na zakładanie kolejnych zgromadzeń zakonnych. Na początku XIII w. uznano jednak, że należy powstrzymać ten proces, co spowodowało, że na IV Soborze Laterańskim w 1215 r. „Kościół zakazał tworzenia nowych reguł zakonnych (wyjątkiem stała się zatwierdzona w 1223 – jako ostatnia – reguła franciszkańska)". *Chrześcijaństwo. Encyklopedia PWN. Święci, zakony, sanktuaria,* Warszawa 2007, s. 101 i 712.

[142] Tak było np. u augustianów, którzy pojawili się w połowie XIII w., ale „własne konstytucje zakonne uzyskali (…) dopiero w roku 1290". J. Kłoczowski, *Wspólnoty…*, s. 314. Z pewną retardacją, ale jednak potwierdziła się reguła, głosząca, że „każdy zakon ma swoją regułę i ustawy czyli Konstytucye, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską". A.S. Krasiński, *Prawo kanoniczne krótko zebrane,* Wilno 1861, s. 192.

[143] Zdarzało się, że konstytucjonalizacja zakonnego życia miała stanowić antidotum na drążący je kryzys, który próbowano zwalczyć za pomocą prawnych narzędzi, pokładając wiarę w magiczną czy też mistyczną moc Prawa, spełniającego w zamyśle rolę czarodziejskiej mikstury w cudowny sposób likwidującej toczącą organizację chorobę. Taki właśnie antykryzysowy plan, mający doprowadzić do sanacji wśród franciszkanów, przyświecał zdaje się „zwołanej przez papieża Marcina V kapitule generalnej w Asyżu w 1430 r.", kiedy to „Jan Kapistran przedstawił projekt kompromisowych konstytucji, które miały obowiązywać w całym zakonie (…) Konstytucje zostały przez kapitułę przyjęte w całości". Jednakże „w miarę upływu czasu okazywało się coraz jaśniej, że oddzielenie obserwantów od konwentuałów jest nieuchronne". J. Kłoczowski, *Wspólnoty…*, s. 481. Przykład ten potwierdza prawidłowość polegającą na tym, że prawo jest skuteczniejsze wówczas, gdy stanowi naturalny efekt występujących w życiu społecznym tendencji, natomiast

Przypuszczalnie właśnie owo rosnące w jej łonie znaczenie prawnych pierwiastków sprawia, że im bliżej naszych czasów, tym bardziej wzrasta ranga kojarzonej z tym procesem konstytucji zakonnej, o czym możemy się przekonać na doniosłym przykładzie wydanych w 1558 r. dla jezuitów *Konstytucji zakonnych*, przedstawiających stworzoną przez Ignacego Loyolę i jego współpracowników „własną koncepcję Towarzystwa (…) *Konstytucje* omawiają główny cel zakonu: głoszenie zasad wiary katolickiej, działalność wychowawczą i pomoc biednym”[144], a zatem można je uznać za najważniejszy dokument odnoszący się bezpośrednio do Zakonu, w kreatywny sposób rozwijający wzorcową benedyktyńską legislację[145]. Przykład ten potwierdza kierunek dominującego trendu, sprawiającego, że właśnie o konstytucji pisze się, iż „w zgromadzeniach zakonnych XIX i XX w. oraz w stowarzyszeniach życia apostolskiego jest to podstawowy zbiór prawa danego instytutu. Uzupełnieniem konstytucji zakonnej są reguły zakonne, wyznaczniki lub dyrektoria zakonne”[146].

Okazuje się więc, że dochodzi do przekształcenia obowiązującego w średniowiecznym środowisku klasztornym nomenklaturowego modelu, w jakim konstytucja jest dokumentem niższej rangi niż reguła, w czym możemy się dopatrzeć odbicia obowiązującej w republikańskim Rzymie konwencji nazewniczej, sytuującej konstytucje poniżej ustaw, których odpowiednikami są reguły. Pojawiająca się wraz z Nowożytnością tendencja do zacierania różnicy między regułą a konstytucją[147] przypomina występujące w cesarskim Rzymie zjawisko podnoszenia konstytucji do rangi republikańskiej ustawy, której znaczenie, podobnie jak zakonnej reguły, obniżyło się wraz z upływem czasu. Z kolei zdecydowany wzrost znaczenia konstytucji zakonnych po wojnach napoleońskich stanowi *pendant* do kariery konstytucji w sferze prawa państwowego.

Na szczeblu ogólnoeklezjalnym, gdzie pęd kodyfikacyjny doprowadził do powstania rozległego zbioru normatywnego, zwanego *Corpus Juris Canonici*[148], będącego

odgórna próba przeciwstawienia się im zazwyczaj prowadzi do odrzucenia narzucanych norm, nie spełniających zapotrzebowania społecznego.

[144] J. Wierusz Kowalski, *Świat…,* s. 208–209.

[145] „Wielu chrześcijan tęskniło za porządkiem i stabilizacją. Dawała taką możliwość *Reguła* św. Benedykta (…) Od 800 r. większość zgromadzeń zakonnych w Europie posługiwała się *Regułą* (…) w całym zachodnim chrześcijaństwie duchowym wnukom Benedykta dorównuje jedynie reguła Ignacego Loyoli”. Ch. Elliott, *Chrześcijaństwo*, w: P.B. Clarke (red.), *Religie…,* s. 52.

[146] P.P. Ogórek, *Konstytucje zakonne,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002.

[147] „W terminologii zakonów i zgromadzeń zakonnych powstałych po XVI w.” konstytucja jest to „podstawowy i fundamentalny zbiór prawa własnego” i z tego względu „nazywana bywa kodeksem podstawowym”. M. Daniluk, *Konstytucje zakonne,* w: A. Szostek (przew.), B. Migut (red. nacz.), R. Sawa (zast. red. nacz.), K. Góźdź / J. Herbut / S. Olszak / R. Popowski (red.), *Encyklopedia Katolicka,* t. IX, Lublin 2002, s. 374.

[148] Inaczej wygląda sytuacja na Wschodzie, ponieważ „prawosławie nie posiada ujednoliconego dla wszystkich kościołów kodeksu, jak np. *Corpus Juris Canonici* Kościoła rzymskiego. Istnieją tylko kodeksy

odpowiednikiem nowożytnych świeckich kodyfikacji, współcześnie podległych konstytucjom, odnajdziemy też kościelne akty prawne określane tym mianem. Np. w 824 r. papież Eugeniusz III wydaje *Constitutio Romana,* gdzie znalazły się przepisy, mające określić prawa kleru i laikatu w Italii[149]. Po upływie kilkuset lat, a mianowicie w 1298 r., Bonifacy VIII ustanowił konstytucję *Pericoloso*, nakładającą „na wszystkie mniszki wieczystą klauzurę"[150]. Z kolei w 1357 r., zostały ogłoszone tzw. konstytucje egidiańskie. Ustanawiały one podział Państwa Kościelnego na 7 prowincji, które to rozwiązanie przetrwało do XIX wieku[151]. Oprócz tego „w każdym kraju napotkać można konstytucye synodalne, jako przepisy dla kleru, uchwalone przez synody prowincyi lub diecezyi"[152].

Nastanie XIX stulecia przyniosło ze sobą odwołanie aktu prawnego noszącego miano konstytucji i odnoszącego się do problematyki eklezjalnej, ale wydanego 12 VII 1790 r. we Francji przez rewolucyjną władzę świecką, przypisującą sobie po wypowiedzeniu konkordatu uprawnienie do samodzielnego regulowania zagadnień dotyczących Kościoła. Konstytucja cywilna kleru (*Constitution civile du clergé*) w poważnym stopniu likwidowała niezależność francuskiego duchowieństwa od państwa, obsadzającego po jej ogłoszeniu stanowiska biskupów i proboszczów oraz wypłacającego klerowi pensje w zamian za złożenie przysięgi na konstytucję. To uzależnienie Kościoła od Republiki zostało zniesione w 1801 r., gdy Napoleon zawarł ze Stolicą Apostolską konkordat, skutkujący anulowaniem uznanej za zbyt antyklerykalną lipcowej Konstytucji[153].

Określenie to przetrwało w prawie kanonicznym, gdzie używa się go w odniesieniu do papieskich aktów normatywnych wysokiej rangi. Względnie świeżym potwierdzeniem tej reguły jest jurydyczne podsumowanie Soboru Watykańskiego II, dokonane przez Pawła VI. Ogłosił on 16 różnej wagi soborowych dokumentów. Najważniejsze były kon-

lokalne". P. Evdokimov, *Prawosławie,* Warszawa 1964, s. 207.

[149] C.H.S. Stephenson, E.A. Marples, *Western Europe…*, s. 201.

[150] Konstytucja znajdowała się wśród dekretałów, przesłanych 3 III 1298 r. przez papieża Uniwersytetowi w Bolonii. Zagadnienie, jakiemu została poświęcona, stało się ponownie obiektem zainteresowania Następcy św. Piotra w XIX w., bowiem „Pius IX ponawia w konstytucji «Apostolicae Sedes» z 12. X. 1869 (…) kary za przekraczanie klauzury męskiej przez niewiasty". F. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawno-historyczne,* Poznań 1954, s. 238 i 287. Wkraczanie kobiet na obszary zarezerwowane tradycyjnie dla mężczyzn w tym samym XIX stuleciu przejawia się w całej okazałości na londyńskich ulicach, gdzie dowodzone przez Emilianę Pankhurst zawzięte sufrażystki frenetycznie demonstrowały na rzecz przyznania kobietom praw politycznych.

[151] J.A. Gierowski, *Historia…*, s. 119.

[152] F. Ochimowski, *Prawa…,* s. 2.

[153] W 1791 r. Konstytucja cywilna kleru została potępiona przez Piusa VI w brewe *Quod aliquantum.* G. Denzler, C. Andersen, *Leksykon…*, s. 192. Jest to zdaje się pierwszy w historii przypadek tak ostrej reakcji papiestwa na konstytucję. Generalnie biskupowie Rzymu z dużym dystansem odnosili się do konstytucjonalizmu jako fenomenu reprezentatywnego dla raczej antyklerykalnego Oświecenia, ale w końcu Państwo Watykańskie samo stało się konstytucyjną teokracją.

stytucje: o Liturgii Świętej, dogmatyczna o Kościele, o Objawieniu Bożym, duszpasterska, o Kościele w świecie współczesnym. O ich pozycji w eklezjalnym systemie jurydycznym świadczy to, że powinny one stanowić podstawę dla interpretowania innych, stojących niżej w prawnokanonicznej hierarchii, soborowych tekstów w postaci dekretów i deklaracji. Wynika z tego, że konstytucjonalizm w papieskim wydaniu nie odbiega radykalnie od jego świeckiej postaci, tym bardziej, że XX wiek przyniósł pojawienie się prawnopolitycznego dokumentu w postaci Konstytucji Watykanu.

Póki nie nadszedł czas ich oświeceniowej postaci, konstytucje istniały w Cesarstwie Rzymskim jako cesarskie akty prawne zarówno w pogańskim, jak i chrześcijańskim okresie jego historii[154]. Następnie, *per analogiam*, pojawiają się w zinstytucjonalizowanej historii państw powstałych po upadku Imperium Rzymskiego na obszarze łacińskiego chrześcijaństwa w postaci dokumentów prawnych pochodzących od najwyższej władzy w państwie i regulujących istotne społeczno-polityczne zagadnienia. Tak właśnie można scharakteryzować „wydane przez króla Henryka II w XII w. tzw. konstytucje klarendońskie [nazwa pochodzi od znajdującego się w pobliżu Salisbury zamku Clarendon – A.Ł.], ograniczające uprawnienia Kościoła"[155]. Przykład ten pokazuje, że pomimo niezbyt rozległej recepcji prawa rzymskiego na północ od Kanału La Manche termin konstytucja znalazł swoje miejsce w angielskiej nomenklaturze prawniczej, zachęcając królów do używania tego określenia w procesie prawotwórczym[156], choć z czasem przestaje on być odnoszony do konkretnych aktów prawnych i zaczyna być rozumiany jako synonim ustroju politycznego, w przeciwieństwie do Francji, gdzie nomenklaturową zapowiedzią konstytucji w jej współcześnie dominującym rozumieniu są „Anciennes constitutions du Châtelet, gdzie komentator prawa zwyczajowego (…) przytacza krótkie wskazówki (…) jak należy postępować przed sądem"[157].

[154] Znamy konstytucję, mającą służyć utrwalaniu chrześcijaństwa jako religii panującej: „Konstytucja Konstantyna z 15 listopada 407 roku pozwalała biskupom sprzeciwiać się organizowaniu w ich miastach rytualnych zgromadzeń pogańskich, a tym samym zezwalała im na stosowanie prawa". B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku,* Kęty 2008, s. 74.

[155] Wywołały one „gwałtowną opozycję kleru (…) król musiał się upokorzyć i odwołać konstytucje". M. Sczaniecki, (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 168. Opozycja wynikała z zawartego w konstytucjach liberalnego i egalitarnego przesłania, zawartego w nałożeniu na duchowieństwo obowiązku składania „obietnicy" czy też przysięgi „respektowania *consuetudines, libertates* i *dignitates* króla i królestwa". G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100–1322,* Princeton 1964, s. 428.

[156] W średniowiecznej Anglii monarchowie posługiwali się różnymi określeniami na oznaczenie tworzonych przez siebie aktów prawnych najwyższej rangi. Oprócz konstytucji były jeszcze assyzy (*assisae)*, a „od XIII w. pojawia się nazwa «statut»". M. Sczaniecki, (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 180.

[157] F. Ochimowski, *Prawa…,* s. 2.

Rzymska tradycja normatywna była kontynuowana przede wszystkim na Kontynencie, gdzie doszło do restytucji instytucji cesarstwa, którego centrum znajdowało się przeważnie, w przeciwieństwie do Starożytności, po północnej stronie Alp, co przyczyniło się do tego, że właśnie w transalpejskiej Europie dojrzewał nowożytny konstytucjonalizm[158]. Stojący na czele odnowionego *Imperium Romanum* germańscy imperatorowie autoryzowali akty prawne, określane mianem ustaw ewentualnie konstytucji. Takie właśnie określenie zaaprobował cesarz Lotar, gdy w 824 r. „ogłosił zarządzenie *Constitutio Romana*, na mocy którego w Rzymie miał urzędować stały przedstawiciel cesarza"[159]. Syn Ludwika Pobożnego nawiązał w ten sposób do rzymskiej nomenklatury jurydycznej.

Rzymska tradycja wyrażała się w przemożnej skłonności do kodyfikowania systemu prawnego[160]. Wyrazicielem tej tendencji stał się panujący na Sycylii cesarz Fryderyk II, przy czym jej zasięg został przez niego ograniczony do Królestwa Sycylijskiego. Monarcha „zarządził (…) zebranie ustaw własnych i swoich poprzedników w systematyczny zbiór pod nazwą *Constitutiones Regni Siciliae, Liber Augustalis,* ogłoszony na zjeździe w Melfi w 1231 r."[161] Ów dokument, który sprawił, że „władza królewska została znacznie wzmocniona"[162], mieścił w sobie zarówno ustawy samego Fryderyka, jak i jego poprzedników. Składał się on z trzech ksiąg, przy czym „pierwsza normowała głównie prawo karne i publiczne, druga procesowe, a trzecia prywatne i lenne"[163]. Następnie „do

[158] „Z tradycji publicznych i osiągnięć politycznych Europy Północnej wywodzi się funkcjonowanie państwa opartego na konstytucji". F. Delouche, J. Aldebert, J. Bender *et al., Historia Europy,* Warszawa 1994, s. 14.

[159] J.A. Gierowski, *Historia Włoch,* Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 38.

[160] Była ona podtrzymywana przez wykształconych legistów, studiujących prawo rzymskie i starających się podtrzymywać jego znaczenie. Pomocna w tym dążeniu była głoszona przez nich teza, „iż cesarstwo średniowieczne stanowi kontynuację cesarstwa starożytnego. Z tej racji przyznawali cesarzom pewne szczególne uprawnienia, a nawet niektóre cesarskie ustawy (konstytucje) wciągali do rzymskiego *Corpus Iuris Civilis*, jako pochodzące od następców rzymskich imperatorów". M. Sczaniecki (opr. K. Sójka- Zielińska), *Powszechna historia…*, s. 137.

[161] K. Sójka-Zielińska, *Historia…*, s. 55. Ów wysiłek prawodawczy miał utwierdzić władzę cesarza jako monarchy legitymowanego do tego, aby jednooosobowo kształtować racjonalny porządek prawnopaństwowy. „Fryderyk II (…) główny wysiłek obrócił w przekształcenie Królestwa Sycylijskiego (…) w scentralizowane, biurokratycznie rządzone państwo absolutne (…) Podstawowym prawem stały się ogłoszone w 1231 r. *Konstytucje z Melfi.* Wychodziły one z założeń, że cesarz jest realizatorem woli Bożej na ziemi i uosobieniem sprawiedliwości. Zawarte w nich przepisy koncentrowały całą władzę w ręku monarchy i eliminowały wszelkie autorytety występujące poprzednio obok króla". J.A. Gierowski, *Historia Włoch...,* s. 80.

[162] K. Kadlec, *Dějiny veřejného práva ve Střední Evropě,* Praha 1923, s. 24. Dzięki prawnopolitycznej konsolidacji Fryderyk zbudował porównywaną z krzyżacką państwowość, znacznie wyprzedzającą stopniem centralizacji i omnipotencji władzy ówczesne rozwiązania, dzięki czemu torujący drogę nowoczesnym totalitaryzmom Fryderyk II zasłużył na otrzymanie przydomka *Stupor Mundi.* Zob. J. Hauziński, *Imperator „końca świata". Fryderyk II Hohenstauf (1194−1250)*, Gdańsk 2000.

[163] T. Maciejewski, *Historia powszechna ustroju i prawa,* Warszawa 2011, s. 251. Ta przemyślana konstrukcja skłania do głoszenia, że „Konstytucje z Melfi swoją wyrazistością i i logicznym podziałem stanowią

tego kodeksu dodano jako *Novellae* konstytucje wydane w Syrakuzach (1233), Lentini (1234) i Grosseto (1244)", po czym kolejnych 17 konstytucji opublikował w 1252 r. cesarz Konrad IV[164]. W ten sposób dokonało się „definitywne określenie Nowego Porządku na Sycylii" w konstytucjach, będących „zamkniętą i logicznie podzieloną prawną konstrukcją. Połączono w niej wszystkie prawne paradygmaty, jakie występowały na Sycylii"[165]. Konstatuje się, że poza tą wyspą „działalność ustawodawcza królów była bardzo skromna (…) Z ustaw państwowych największe znaczenie (…) miały ustawy o *pokoju ziemskim* (Landfriedengesetze, constitutiones pacis (…) Jedną z najważniejszych ustaw o pokoju ziemskim jest ustawa cesarza Fryderyka II z 1235 r. (tzw. konstytucja moguncka)"[166]. Warto też wspomnieć o nadanym przez tego władcę feudałom prawie zawartym „w dwóch konstytucjach: «O prawach książąt duchownych» (*Constitutio de juribus principes ecclesiastes*) z 1220 r. oraz «O prawach książąt świeckich» (*Constitutio de juribus principium secularium*) z 1232 roku"[167].

Inna, mająca wyraźnie prawnopolityczny rys, konstytucja powstaje pod koniec XV w. na niemieckiej ziemi, dzięki legislacyjnej aktywności jednego z następców Fryderyka II. Mianowicie w 1495 r. cesarz Maksymilian I „na sejmie w Worms (…) zgodził się z elektorami, panami duchownymi i świeckimi i miastami na nową konstytucję cesarstwa"[168], osłabiającą jego władzę. Następnie konsolidacyjny trend jurydyczny znalazł swój najbardziej znany wyraz w wydanym w 1532 r. przez cesarza Karola V akcie prawnym, noszącym nazwę *Constitutio Maiestatis Carolina* (*Constitutio Criminalis Carolina*), obszernie regulującym materie z zakresu prawa karnego i traktowanym dziś jako pomnikowe dzieło przednowoczesnej zinstytucjonalizowanej myśli prawniczej[169]. Stanowiąca istotny wyjątek od powszechnie dostrzeganej prawnonormatywnej wstrzemięźliwości cesarskich władców *Carolina*[170] pokazuje, że monarsza konstytucja może być

wyróżniające się dzieło ustawodawstwa tamtych czasów". H. Mitteis, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichten des Lehnszeitalters,* Weimar 1948, s. 422.

[164] G.M. Monti, *Lo Stato Normanno Svevo. Lineamenti e Ricerche,* Napoli 1934, s. 62.

[165] H. Mitteis, *Der Staat…,* s. 274.

[166] K. Koranyi, *Epoka feudalizmu*, w: K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. II, Warszawa 1955, s. 32.

[167] P.N. Gałanza, *Fieodal'noje gosudarstwo i prawo Germanii,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949, s. 368.

[168] H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…,* s. 379.

[169] Według piszącego w XIX wieku Savigny'ego niemiecka jurysprudencja „od czasów słynnej *Constitutio Criminalis Carolina* (…) nie uległa wydatniejszemu rozwojowi", o czym miały dobitnie świadczyć poddane przez niego „druzgoczącej krytyce (…) XIX-wieczne kodyfikacje w postaci Kodeksu Napoleona, Grundrechtu i kodeksu pruskiego". A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych,* Warszawa 2013, s. 228. Być może krytyczna ocena wynikała z tego, że ich nazwy są bardziej prozaiczne niż zawierające więcej patosu urzędowe określenie cesarskiego dokumentu, skłaniające do mniej krytycznego spojrzenia na jego styl i zawartość.

[170] „Aktów ustawodawczych było niewiele (…) największe znaczenie ma ogłoszona w 1532 r. (w języku niemieckim) ustawa karna: *Constitutio Criminalis Carolina*". K. Koranyi, *Epoka feudalizmu…*, s. 334.

dokumentem zawierającym zbiorcze rozwiązania odnoszące się do całej państwowo-prawnej gałęzi, z jednej strony podnosząc w ten sposób prestiż imperatorskiej władzy i zapowiadając wzmocnienie pozycji monarchów w skali ogólnoeuropejskiej[171] oraz pojawienie się w 1768 r. oświeceniowego dziedzica *Caroliny* w postaci *Constitutio Criminalis Theresiana*[172], a z drugiej zbliżając pojmowanie sformalizowanej konstytucji do takiego, jakie występuje współcześnie.

Jednakże zanim nadeszły czasy, w jakich dość powszechnie konstytucje są rozumiane jako dokumenty regulujące podstawowe zagadnienia ustrojowe w państwie, w sąsiadującej od północnego wschodu z Cesarstwem polskiej monarchii stanowiono nazywane konstytucjami akty prawnonormatywne, będące z reguły odpowiednikami dzisiejszych ustaw. Zdarzało się jednak, że dotyczyły one węzłowych zagadnień problematyki ustrojowej. Klasycznym przykładem takiej konstytucji, odnoszącej się do zagadnienia ewidentnie zaliczanego do współczesnych materii konstytucyjnych, jest pochodząca z 1505 r., radomska konstytucja *Nihil novi*, deklarująca, że „nic nowego", co dotyczyłoby politycznego narodu szlacheckiego nie będzie stanowione bez zgody jego parlamentarnych przedstawicieli, zwiększając w ten sposób „władzę prawodawczą sejmu kosztem króla"[173]. Z tego względu uzasadniony jest pogląd, że noszący wybitnie zachowawczą nazwę przejaw prawotwórczej aktywności polskiej prawnopolitycznej elity stał się solidnym fundamentem demokracji nobilów, utwierdzanej następnie przez takie akty normatywne jak *Pacta conventa* czy Artykuły henrykowskie, współkształtujące bardziej urozmaicony od dzisiejszego, bo pluralistycznie zawarty w różnych dokumentach i zwyczajach, konstytucjonalizm. W warstwie nomeklaturowej jego nowożytny kształt został zapowiedziany przez to, że „w dawnej Polsce wszelka uchwała sejmowa w języku polskim nosi nazwę konstytucji, w odróżnieniu od statutu po łacinie spisywanego"[174].

[171] „W 1532 r. ukazał się dokument, mający wielkie znaczenie w historii niemieckiego prawa. Znalazły w nim odbicie cechy, charakterystyczne dla rodzącego się w Niemczech absolutyzmu (…) To stworzona na zamówienie Karola V (…) «Carolina»". P.N. Gałanza, *Fieodal'noje…,* s. 379. Spośród poświęconej temu Prawnonormatywnemu Dziełu literatury szczególnie godne polecenia są następujące opracowania: J. Kohler / W. Scheel (red.), *Die Carolina und ihre Vorgängeringen. Text, Erläuterungen, Geschichte,* Halle a.d. Saale 1902; G. Radbruch, A. Kaufman, *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina),* Stuttgart 1991.

[172] Ów „kodeks karny zwany *Nemesis Theresiana*" nieszczególnie był przeniknięty oświeceniowymi ideami, ponieważ wciąż jeszcze charakteryzował się „wielką surowością kar (…) W zasadzie jednak kodeks ten był pewnego rodzaju postępem. Chciano go narzucić wszystkim krajom koronnym, ale w tej dziedzinie dążności centralizacyjne się nie powiodły". H. Wereszycki, *Historia Austrii,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1986, s. 140. Opór przeciwko nim stał się trudniejszy wówczas, gdy pojawił się Wszechogarniający Akt Prawny w postaci Konstytucji w jej nowoczesnym rozumieniu, zachęcający zarówno władze, jak i poddanych do szczególnego poszanowania jego norm, mających w założeniu niwelować przedkonstytucyjne „różnice wynikające z odrębnych tradycji poszczególnych krajów i regionów". *Ibidem,* s. 140.

[173] K. Kadlec, *Dějiny…*, s. 200.

[174] F. Ochimowicz, *Prawa…,* s. 2.

Zanim w upadającej Rzeczypospolitej pojawiła się oświeceniowa Ustawa Rządowa 3-go Maja, przynosząca kres oryginalnemu polsko-litewskiemu konstytucjonalizmowi, w latach 1781−1782 ogłoszenie konstytucji rozważał sprawujący władzę w Toskanii Piotr Leopold. Przygotowany projekt przewidywał „zwiększenie udziału społeczeństwa w rządach, między innymi miały powstać wybierane przedstawicielstwa prowincjonalne i całego państwa, które kontrolowałyby system finansowy i przedstawiały własne postulaty". Ostatecznie projekt nie nabrał mocy prawnej, wskutek czego „niezwykły w Europie przykład próby łagodnego przejścia od oświeconego absolutyzmu do monarchii konstytucyjnej" nie został zrealizowany[175]. Trzeba było poczekać na rewolucyjne wstrząsy, aby kontynentalne monarchie absolutne przedzierzgnęły się w konstytucyjne.

Podane przykłady świadczą o tym, że, pomijając przedrozbiorową państwowość polsko-litewską, długo utrzymywała się starorzymska tradycja, nakazująca nazywać konstytucjami ważne akty prawne autorstwa monarchów czy papieży, *ergo* jednoosobowych podmiotów. Sytuacja ulega zmianie wówczas, gdy w Nowym Świecie pojawiają się konstytucje pochodzące od zbiorowych podmiotów w postaci składających się z wybieranych przez ludność reprezentantów legislatyw. Właśnie tego typu ciało uchwala Konstytucję Wirginii, a później przykład ten zostaje w szerszej skali powtórzony wówczas, gdy w 1787 r. przedstawiciele kilkunastu byłych brytyjskich kolonii przegłosowują Konstytucję Stanów Zjednoczonych[176], ustanawiając w ten sposób republikański wzorzec nomenklaturowy[177], stosowany w odniesieniu do nadrzędnych nad wszystkimi innymi aktów prawnych[178], który jest dość powszechnie naśladowany do dzisiaj. Również

[175] Największym prawodawczym osiągnięciem Piotra Leopolda stała się zatem pochodząca z 1786 r. „*legislazione criminale toscana*, pierwszy w Europie kodeks karny oparty na założeniach Oświecenia", J.A. Gierowski, *Historia Włoch…,* s. 298−299. Zob. L. Berlinguer, F. Colao, *La «Leopoldina» nel diritto e nella giustizia in Toscana*, Milano 1989.

[176] Potwierdziła się starożytna prawidłowość polegająca na pobudzaniu ekspansji prawa pozytywnego przez kolonizację. Przed wiekami na brzegach Morza Śródziemnego „proces kolonizacji przyczynił się (…) do powstania prawa pisanego. W koloniach odczuwano silniej niż w starym świecie potrzebę określenia norm obowiązujących wszystkich, gdyż tradycyjne prawa w nowych warunkach traciły na swej mocy. W nowych polis (…) ustanowienie wspólnego prawa stawało się sprawą palącą". B. Bravo, E. Wipszycka, *Do końca wojen perskich,* w: B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków,* t. I, Warszawa 1988, s. 196. W północnoamerykańskich warunkach tym wspólnym dla łączących się kolonii prawem stała się Konstytucja.

[177] O niewystępowaniu automatycznego kojarzenia konstytucji z republikańskością bądź monarchicznością świadczy pytanie, jakie miał otrzymać Franklin po Amerykańskiej Konwencji Konstytucyjnej, gdy ktoś zagadnął go, ciekaw tego, „co uzyskaliśmy, republikę czy monarchię?", po czym usłyszał, że „republikę, jeżeli zdołacie ją utrzymać". T.M. Farrand, *The Records of the Federal Convention of 1787,* New Haven – London 1966, s. 11.

[178] O tym, że dopiero po 1787 r. zaczęło się utrwalać przekonanie o supremacji w państwowym systemie prawnopozytywnym dokumentu nazwanego konstytucją, świadczy przedstawiony w 1781 r. pogląd prominentnego Ojca Założyciela, wywodzącego, że „*constitutio, constitutium, statutum, lex* są terminami zamiennymi (…) Termin konstytucja ma wiele innych znaczeń w fizyce i polityce, ale w wiedzy prawniczej, jeśli stosuje się go w odniesieniu do jakiejkolwiek uchwały legislatury, niezmiennie oznacza statut, prawo

północnoamerykański rodowód ma popularne w fachowej literaturze doktrynalne określenie ustanawiającego Najwyższe Prawo aktu jurydycznego, postrzeganego jako kwalifikowana postać ustawy, której rozumienie „jako wyrazu woli społeczeństwa wniosła (…) rewolucja, ściślej – amerykańska wojna wyzwoleńcza (wydając zasadniczą ustawę przyjętą przez konwencję stanu Wirginia 27 VIII 1789 r.)”[179].

Za najbardziej znaną monarchiczną odpowiedź na amerykańskie wyzwanie wypada uznać dokument, który w 1814 r. miał zademonstrować Francji i światu powrót na tron po rewolucyjnym zamieszaniu prawowitej dynastii Burbonów w osobie króla Ludwika XVIII. Zignorował on uchwaloną przez Senat po zesłaniu Napoleona Bonaparte na Elbę kolejną konstytucję „okresu burzy i przełomu”, aby zamiast niej oraz jej poprzedniczek ogłosić Kartę konstytucyjną (*Charte constitutionnelle*). Nawiązywał w ten sposób do średniowiecznej tradycji wydawania przez monarchów aktów prawnych najwyższej rangi zwanych właśnie kartami i przypominał o sprawdzonej przez wieki możliwości uprawiania działalności prawodawczej bez potrzeby gromadzenia się kolektywnego organu. Zamiast niego ustrojodawcą może wszak być monokrata, ustanawiający mocą swojej suwerennej, jednostkowej woli istotne zmiany w porządku prawnym. W takim przypadku nie mamy do czynienia z uchwalaniem, lecz z oktrojowaniem, czyli nadawaniem aktu normatywnego rangi konstytucyjnej i takie skojarzenia wciąż wywołuje słowo Karta.

Później wszakże wyszło ono z użycia wraz z obalaniem monarchii bądź parlamentaryzacją i demokratyzacją tych spośród nich, które co prawda oparły się republikańskiemu trendowi, ale nie powstrzymało to ograniczania monarszych uprawnień przez ogólnonarodowe ciała przedstawicielskie, skutecznie aspirujące do zagarnięcia władzy ustrojodawczej. Znamienne przykłady takiego rozwiązania odnajdziemy w roku promulgacji Karty w Holandii i Norwegii, a kilkanaście lat później w wybijających się na niepodległość za północną granicą Francji południowych Niderlandach, gdzie przyjęcie monarchicznej formy państwa nie przeszkodziło belgijskiemu Kongresowi Narodowemu w uchwaleniu Konstytucji z 1831 roku[180]. Powstające później w innych pań-

lub ordynans (…) Z nazwy tej nie można więc wywodzić żadnego innego znaczenia; przeciwnie, z przyjęcia jej możemy wnioskować, iż chodziło o użycie terminu będącego synonimem ordynansu lub statutu (…) To nie nazwa, lecz władza czyni ustawę obowiązującą”, a zatem trzeba „pozbyć się wiary w magiczną moc słowa konstytucja”. T. Jefferson, *Uwagi o stanie Wirginia*, w: W. Osiatyński (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych…*, s. 221. Pomimo tej zachęty wiara się utrzymała i magiczna moc zawarta w łacińskim słowie wciąż wywiera znaczący wpływ na ludzkie umysły.

[179] F. Ryszka, *Prawo – państwo – konstytucja,* Warszawa 1965, s. 20. Rewolucyjne pojmowanie ustawy jako „wyrazu woli społeczeństwa” nie jest czymś zupełnie nowym, bo przecież w antycznym Rzymie w republikańskim okresie pojęcie *lex* kojarzone było z kolektywnym gremium reprezentującym przynajmniej część społeczeństwa.

[180] „Dzieło Kongresu Narodowego” jawi się jako „niezwykle trwałe, a zarazem elastyczne. Konstytucja ta, po wielu nowelizacjach, w tym o zasadniczym znaczeniu z lat 90., obowiązuje do dnia dzisiejszego”

stwach akty prawne, będące jej odpowiednikami, coraz częściej powielają ten nomenklaturowy wzorzec, w związku z czym nazywają się przeważnie konstytucjami i zazwyczaj idzie to w parze z uchwalaniem ich przez konstytuanty lub legislatywy. Globalne rozpowszechnienie dogmatu suwerenności ludu zaowocowało w nowoczesnym świecie zwycięstwem zasady uchwalania aktów prawnych najwyższej rangi przez podmiot mający demokratyczną legitymizację i reguła ta jest stosowana dosyć powszechnie zarówno w monarchicznych, jak i republikańskich państwach.

Konstytucję możemy uznać za rodzaj aktu prawnego, który nie jest na stałe przywiązany do określonej postaci państwa. Ważne jest to, że dokumenty noszące tę nazwę są tworzone przez najważniejszy w państwie organ prawodawczy i regulują przynajmniej w jakiejś istotnej części ustrój polityczny danej republiki czy monarchii.

Mają one monokratyczny rodowód, podobnie jak zdecydowana większość wszystkich prawnopolitycznych fenomenów, lecz nie przeszkadza im to bynajmniej, o czym świadczą rozliczne współczesne przykłady, funkcjonować w republikańskiej rzeczywistości. Świadczy to o względności różnic dzielących monokrację od pleonokracji.

Wydaje się jednak, że warto pamiętać o tym, iż starorzymskie cesarstwo, gdzie konstytucje stanowiły jedną z form prawnej ekspresji imperatorskiej woli, nie stanowiło formalnego zaprzeczenia republiki. Celowo wszak nie nawiązano w oficjalnej nomenklaturze do przedrepublikańskiej monarchii, cieszącej się nad Tybrem po jej obaleniu zdecydowanie złą reputacją.

Skutkowało to utrzymaniem republikańskiej fasady po przeprowadzonym przez Cezara zamachu stanu, powodującym monokratyzację ustroju politycznego, której nie towarzyszyła jednak formalna monarchizacja. Przypomnienie tej okoliczności skłania do uznania, że konstytucja ma rodowód pozbawiony jednoznacznego charakteru, co można potraktować jako przesłankę tłumaczącą jej adaptacyjne zdolności, pozwalające na funkcjonowanie w różnych ustrojach, przy czym w przypadku ich postantycznych wersji mamy do czynienia z nawiązaniami do starożytnych precedensów.

Oktrojowane przez panujących po zdetronizowaniu Romulusa Augustulusa cesarzy, królów czy książąt akty prawne rangi konstytucyjnej wypada uznać za naśladowanie poczynań antycznych imperatorów. Ustrojodawcza aktywność europejskich monarchów w średniowiecznych i późniejszych czasach *ex definitione* nadała monarszy wymiar konstytucjonalizmowi, ale nie skutkowało to bynajmniej zupełnym uwolnieniem go od republikańskich powiązań. Dały one o sobie znać z całą wyrazistością w XVIII stuleciu, gdy zgromadzeni w Filadelfii przedstawiciele jednoczących się kolonii obdarzyli formującą się północnoamerykańską republikę konstytucją, przypominając w ten sposób co

analogicznie jak belgijska i holenderska. W. Skrzydło, *Wstęp,* w: *Konstytucja Belgii. Tekst jednolity z 14 lutego 1994 r.*, Warszawa 1996, s. 5.

bardziej świadomym obserwatorom o *sensu largo* republikańskim rodowodzie tego przejawu prawnopolitycznej aktywności. Republikański charakter Konstytucji USA z pewnością jest bardziej wyrazisty niż jej antycznych poprzedniczek, lecz nie neguje to istnienia pewnego ideowego związku między nimi.

Konstatacja ta skłania do uznania, że konstytucja jest zjawiskiem bardziej republikańskim niż monarchicznym. Ma to związek z typową dla republik skłonnością do mnożenia prawa pozytywnego, obejmującego swoim zasięgiem coraz większe obszary rzeczywistości społeczno-politycznej. Owo rozlewające się coraz szerzej morze spisanych norm prawnych staje się coraz trudniejsze do przebycia i przeniknięcia, co skłania do zbudowania wyniesionej ponad „pomniejszy płaz prawny" „konstytucyjnej wieży", widok z której pomaga ogarnąć bezmiar prawnopozytywnego żywiołu. Inaczej było w typowej przedrewolucyjnej monarchii, gdzie większą niż w republice rolę odgrywało prawo niepisane, gdyż w bardziej naturalnej monarchicznej formie państwa istniało więcej niż w republice zjawisk, utrzymujących zasadniczo ten sam co „za króla Ćwieczka" kształt, nie potrzebujących w związku z tym prawodawczych działań czy też prowokujących je w mniejszym stopniu. Republika przez samo swoje istnienie wymaga jurydycznych interwencji w poprzedzający ją prawnopolityczny ład, porządkowany w sporej mierze przez pierwiastek monarchiczny.

Ustrojowe przemiany powodują, że pierwiastek ten zostaje usunięty, co zachęca do formalnej konstytucjonalizacji stosunków między ważnymi podmiotami w państwie lub ograniczony, co również stwarza dobrą okazję do ujęcia w konstytucyjnym akcie prawnym nowych reguł, określających sposób funkcjonowania aparatu państwowego. Owo konstytucyjne ograniczenie monarchiczności może być uznane za nadanie jej mieszanej, bardziej zbliżonej do republikańskości postaci. Oznaczałoby to, że monarchia konstytucyjna jest monarchią zrepublikanizowaną ze względu na posiadanie ustrojodawczego aktu prawnego bardziej charakterystycznego dzięki swojej genezie i wywoływanym skutkom dla porządków republikańskich. Gdy się je ogląda z monarchicznych pozycji, to jawią się one jako coś szczególnego, co stanowi *pendant* do szczególnego charakteru konstytucji pisanej względem innych aktów prawnych, nadającego nową jakość nomokracji, dzięki czemu tworzy się nowoczesna postać państwa prawa, w której uchwalana ustawa zasadnicza ma być Najwyższym Autorytetem, powstałym dzięki zbiorowemu wysiłkowi przedstawicieli Demosuwerena. Nawet jeśli odwołują się oni jeszcze do Najwyższego, to zaklęcia te nie negują założenia powstawania prawa dzięki Racjonalnemu Namysłowi najlepszych spośród Ludu. W renesansowo-oświeceniowym paradygmacie ideowym cały czas dokonuje się proces jego rozwoju, dzięki czemu staje się on zdolny do twórczej melioracji rzeczywistości. Politycznoprawnym zwieńczeniem tego procesu jest prawnopozytywna konstytucja, będąca „pomnikowym osiągnięciem

oficjalnej jurydycznej refleksji rodzaju ludzkiego". Zawiera ona wiele nieobecnych w tradycyjnej, monarchicznej rzeczywistości istotnych stwierdzeń czy też postulatów ustrojowych. Ich rola jest szczególna wówczas, gdy stanowią jej zaprzeczenie, a przynajmniej poważną korektę potwierdzoną uroczystymi zaklęciami republikańskiego ustrojodawcy, dla którego niemonarchiczna *Magna Charta* stanowi potężny oręż w walce o społeczno-polityczną demonarchizację.

Broniący się przed zamachami na swoją władzę królowie w XIX i XX wieku również wykorzystywali konstytucję jako narzędzie, mające powstrzymać ofensywę przeciwników, ale w zdecydowanej większości przypadków prędzej czy później musieli opuścić trony lub oddać przeważną część realnej władzy, gdyż uznanie przez nich konieczności obowiązywania w państwie aktu prawnego konstytucyjnej rangi było traktowane jako przyznanie się do słabości i zachęcało liberałów do wzmożonych wysiłków, nakierowanych na zastąpienie oktrojowania konstytucji uchwalaniem przez przedstawicieli ludu ustawa zasadniczych, akceptowanych *nolens volens* przez osłabionych koronowanych monokratów, przeistaczających się w dziedzicznych notariuszy kolejnych konstytucyjnych innowacji, przedstawianych im do formalnej akceptacji.

Owo dokonywanie istotnych zmian ustrojowych na drodze poprawek do konstytucji uświadamia nam znaczenie tego rodzaju aktów prawnych, obdarzonych w porewolucyjnych ustrojach politycznych najwyższą mocą prawną, co ma podkreślić znaczenie nomokracji, szczególnie podkreślane w niemieckiej koncepcji, znanej jako *Rechtsstaat*, czyli państwo prawa. Możemy ją uznać za kontynentalną odpowiedź na brytyjską ideę *Rule of Law* − panowania prawa, która nie doprowadziła do stworzenia prawnopozytywnego aktu konstytucyjnego, co z niemieckiej, francuskiej czy polskiej perspektywy traktowane jest jako niedoskonałość, gdyż w nowoczesnym świecie większość prawników stoi na stanowisku, że system prawny bez wyraźnego hegemona w postaci spisanej w jednym dokumencie konstytucji jest czymś głęboko ułomnym.

Przekonanie to znajduje swoje empiryczne potwierdzenie w fakcie obowiązywania w prawie wszystkich monarchiach i republikach sformalizowanych konstytucji, otaczanych w wielu państwach oficjalnym podziwem, przybierającym, szczególnie w przypadku USA, kształt czegoś w rodzaju świeckiego kultu, porównywalnego do tego, jaki otaczał niegdyś monarchów, umieszczanych często ponad prawem w myśl zasady *princeps legibus solutus.* Współcześnie dogmat ten został zastąpiony alternatywnym wobec niego zawołaniem wszechobowiązującego legalizmu, głoszącym, że każdy powinien przestrzegać nadrzędnego nad wszystkimi Prawa, ukoronowanego Miłościwie Panującą Konstytucją[181]. W dobie masowej edukacji obowiązuje domniemanie powszechnej

[181] W sferze psychologicznych odczuć mas bywa ona traktowana jako substytut niegdysiejszego spersonalizowanego i mitycznego dla przeciętnego poddanego Potężnego Władcy, obejmującego swoim

znajomości sztuki czytania, umożliwiające każdemu zapoznanie się z jej treścią, co jest traktowane jako moralny obowiązek świadomego obywatela.

Dzięki temu konstytucja staje się, przynajmniej potencjalnie, potężnym środkiem ideologicznego oddziaływania na społeczeństwo, przekonywane od małego przez nauczycieli w powszechnych szkołach, że dobrze jest żyć w państwie, które cieszy się dobrodziejstwem posiadania Szczególnego Aktu Prawnego, którego istnienie stanowi przekonujący dowód na to, że sprawy idą we właściwym kierunku, a jeśli nawet tak nie jest, to wskutek nieprzestrzegania Jedynie Słusznych Norm Konstytucyjnych. Takie nastawienie czynników publicznych ma stworzyć w umysłach głęboko ugruntowane poszanowanie dla Czcigodnej Konstytucji, stanowiącej współczesny *ersatz* Biblii.

4. Kształtowanie ideologicznego konstytucjonalizmu

Konstytucjonalizm może być zdefiniowany jako nurt filozofii politycznej, uzasadniający konieczność istnienia w państwie spisanego w jednym dokumencie Najwyższego Prawa i przekształcający się po zrealizowaniu tego postulatu w naukę prawną, zajmującą się analizowaniem rozmaitych jurydycznych aspektów funkcjonującej *Magna Carta*. Nadawanie jej szczególnej rangi sprawia, że konstytucjonalizm rozumiany jako kierunek ideowo-polityczny to wynikająca z przekonania o licznych pożytkach związanych z obowiązywaniem w państwie spisanej konstytucji dążność do umieszczenia jej w ustroju politycznym. Ma ona stanowić zwieńczenie wielowiekowego procesu wzrostu znaczenia prawa pozytywnego kosztem naturalnego oraz zwyczajowego. W optyce wyznawców konstytucjonalistycznej doktryny dzięki wykuwanemu przez doskonalący się rodzaj ludzki Postępowi powstały warunki do zracjonalizowanego ustalenia fundamentalnych dla poszczególnych państw praw[182] i spisania ich po to, aby

mistycznym oddziaływaniem całokształt rzeczywistości w swoim państwie. Zastąpienie go w tej roli przez otaczaną Oficjalnym Kultem Konstytucję kłóci się z czysto prawnopozytywnym ujęciem, zgodnie z którym Konstytucja „nie jest niczym absolutnym, czy też pierwotnym. Jest ona w takiej samej mierze jak wszystkie inne władcze przedsięwzięcia efektem politycznej aktywności panujących". C. Tsatsos, *Der Begriff des positiven Rechtes*, Heidelberg 1928, s. 95. Jeśli nawet rządzący, co jest mało prawdopodobne, będą całkowicie egalitarystycznie traktować wszystkie skutki swoich poczynań, to trudno tego oczekiwać od społeczeństwa, jedynie częściowo zanurzonego w racjonalistycznym paradygmacie, uzupełnianym przez rozmaite zmitologizowane symbole, wśród których bez trudu odnajdziemy Konstytucję, niezbędne dla określenia aksjologicznych wyznaczników postępowania.

[182] W biblijnej narracji pojawiają się one po zakończeniu rejsu Arki Noego. Kapitan starotestamentowego korabia „wraz z trzema synami, Semem, Chamem i Jafetem, urodzonymi przed potopem (…) poznaje i uznaje ład w świecie, to znaczy prawa fundamentalne. Oznacza to zerwanie z czasem przedpotopowym, kiedy to ład nie był postrzegany jako taki". Nie oznacza to, że wcześniej nie było mowy o nomokracji, skoro „dzięki temu, że Noe przeżył, zachowane zostały prawa nadane przez Boga Adamowi (…) Te fundamentalne prawa, podtrzymujące dzieło stworzenia, nazywane są siedmioma prawami Noachidów (*Sanhedrin* 56b)". A. Degrâces, *Judaizm a religijne odczytanie historii narodu żydowskiego,* w: F. Lenoir / Y. Tardan-

obywatele mogli się z nimi zapoznać, szczerze się do nich przekonać i „dążyć do Szczęścia" dzięki konsekwentnemu przestrzeganiu świeckich dekalogów, inspirowanych przez biblijny pierwowzór, stanowiący zachętę do samodzielnego stworzenia normatywnego przesłania, cieszącego się wśród adresatów wielkim szacunkiem, wynikającym z niezachwianej wiary w słuszność i wartościowość Najwyższego Prawa, zawierającego najistotniejsze wskazówki zarówno dla poszczególnych ludzi, jak i dla połączonej czcią dla Prawa Praw wspólnoty[183].

Ponieważ „wszystko już było", to idea ta nie jest czymś zupełnie nowym, koncepcją bez przeszłości, jaka niespodziewania wyskakuje z jaźni Rozumnej Ludzkości gotowa do realizacji niczym dorosła Atena z głowy Boskiego Rodzica. Odnajdziemy ją w chińskim *Tao* lub hinduskim *Brahmanie*, a na obszarze Śródziemnomorza w dolinie Nilu, gdzie uważano, że „król jest synem boskiego Ładu", personifikowanego w postaci boskiej córki Słońca *Maat* (Prawdomówna, Sprawiedliwa)[184], w której „przejawia się refleksja o porządku świata (…) Maat to prawo wyrażające się w różnorodnych regułach życia bogów i ludzi w Egipcie"[185]. Brak respektu dla niej powoduje detronizację, a sprawiedliwy władca deklaruje z dumą: „Maat nadeszła po tym, jak zespoliła się ze

Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002, s. 257. Z powodu utrzymywania w tych odległych czasach częstych kontaktów między Jehową a protoplastami odradzającej się po Potopie wersji ludzkości normatywne zasady zostały wyłożone ustnie, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Adama, który przypuszczalnie, podobnie jak Noe z synami, był niepiśmienny, co było z pewnością rekompensowane doskonałą pamięcią. Z czasem jednak zaczęto zapominać o prawach Noachidów lub przekręcać ich treść, co spowodowało konieczność przypomnienia ich w zmodyfikowanej, bo spisanej i przeznaczonej wyłącznie dla Narodu Wybranego postaci Dekalogu. „Objawienie zastąpiło prawa Noachidów, które stały się wobec tego zwykłymi prawami naturalnymi". *Ibidem,* s. 261. W przedstawionym procesie dostrzegamy zapowiedź zmian dokonujących się w ustrojach politycznych i towarzyszących im reform konstytucyjnych, skutkujących wypieraniem starego prawa przez nowe, obowiązkowo traktowane w środowisku jego zwolenników jako lepsze od poprzedniego. Tyle tylko, że Jahwe z większego dystansu obserwował poczynania potomków Adama i Ewy, dzięki czemu był bardziej obiektywny w odniesieniu do zakresu i kształtu wprowadzanych regulacji prawnych, co zapewniło im dłuższy żywot niż przeważnie krótkotrwałym aktom prawnym tworzonym przez ludzi.

[183] Jej wzorcowym przykładem jest utrzymujący tożsamość dzięki przestrzeganiu Prawa Naród Wybrany. Trwa on przez stulecia dzięki temu, że „ortodoksyjnych żydów cechuje przekonanie o absolutnej ważności Tory (…) słowa Tory zachowują (…) w pełni swój autorytatywny sens. Są niezmiennym objawieniem odwiecznej woli Boga (…) judaizm ortodoksyjny skupia się na przykazaniach". M. Wilson, *Główne odmiany judaizmu,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996, s. 294. Marzeniem każdego ustrojodawcy jest, aby ludzie, dla których tworzy się Nadrzędne Prawo, stali się wspólnotą, unifikowaną dzięki obdarzonym magiczną mocą konstytucyjnym przepisom, potężnie oddziałującym na poddane ich oddziaływaniu społeczeństwo, z chęcią poddające się „autorytatywnemu sensowi" Fundamentalnego Prawa.

[184] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2001, s. 117.

[185] S. Jedynak, *U źródeł filozofii. Egipt, Babilon, Indie, Chiny, Grecja,* Warszawa 1981, s. 21. W trywialnie biurokratycznym wymiarze przejawiało się ono w tym, że „administracja opierała się na pisarzach, których zadania mnożyły się (…) powstało mnóstwo stanowisk kierowniczych. Dobrym przykładem jest tytuł (…) naczelnika (…) postanowień prawnych (…) sądu". N. Grimal, *Dzieje starożytnego Egiptu,* Warszawa 2004, s. 99.

mną”[186]. Ta afrykańska Temida była szalenie ważna nie tylko dla faraona, ponieważ „powoływali się na nią wszyscy”, gdyż zdawali sobie sprawę, że „utrzymuje ustalony porządek rzeczy”, co sprawia, że można ją określić jako niepozbawiony jurydycznych odniesień „Ład Społeczny i Moralny”[187], co skłania do zwątpienia w dość rozpowszechnione przekonanie o niewielkim znaczeniu Prawa w egipskiej rzeczywistości społeczno-politycznej[188]. Podobnie przedstawianą ideę Najwyższego Ładu odnajdziemy również w starożytnej Mezopotamii, gdzie uważano, że póki nie nadejdzie Koniec Historii w postaci „epoki miłości i pokoju (…) królestwem «międzyczasu» rządzi *Me* – prawo, ład, logos, sprawiedliwość”[189].

Wielowiekowa trwałość tego Ładu, który łatwiej jest odnieść nie do często ulegającego barbarzyńskim najazdom i kupiecko ruchliwego Babilonu, lecz do Kraju Piramid, pod którymi wyraziście symbolizuje go nieporuszony sfinks, nie zachęcała do

[186] W. Bator, *Myśl starożytnego…,* s. 100 i 102. Zespolenie to przejawiało się w „«wypowiadaniu słów», w których faraon «czynił sprawiedliwość» (*maât*). Sądzenie było «dzieleniem słów», wydawaniem wyroków na temat stosunku jednej rzeczy do innej. Te czynności króla – podobne zasadniczo do chińskiego magicznego realizmu, w którym słowo tworzyło rzecz oznaczaną – ustanawiały sprawiedliwość, prawdę (*maât*), tj. prawo publiczne. Nie były to jeszcze kodeksy w rodzaju kodeksu Hammurabiego”. H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego…,* s. 170−171. Jurydyczne dzieło babilońskiego Imperatora to już dość wyspecjalizowane i skomplikowane osiągnięcie, oddalające się od Pierwotnej Jedni Prawnej, lepiej widocznej w zachowawczym Egipcie, gdzie jednak także doszło z czasem do normatywnego rozszczepienia Pradawnego Nomosu, ponieważ „znane są ustawy faraonów Horemheba i jego następcy Ramzesa II (druga połowa II tysiąclecia p.n.e.), dotyczące organizacji armii i administracji. Pierwszym ważniejszym dochowanym zbiorem prawa sądowego był spis, powstały za panowania faraona Bokhorisa. Składał się on z 40 rulonów (…) dotyczących prawa procesowego zobowiązaniowego”. T. Maciejewski, *Historia powszechna…*, s. 61. Potwierdza się więc, że w antycznym Egipcie istniała pewna, co prawda nieco skromna, stanowiona jurydyczność, nie omijająca bynajmniej sfery publicznoprawnej.

[187] W. Bator, *Myśl starożytnego…*, s. 133 i 134. Doszło do „ukształtowania się szerszego (…) znaczenia egipskiego słowa «maât», tak że słowo to zaczęło oznaczać nie tylko «sprawiedliwość», «prawdę», «prawość» (…), ale również istniejącą rzeczywistość społeczeństwa i rządu, moralny ład świata, utożsamiany z rządami faraona”. H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego…,* s. 172. W formalnie bardziej pluralistycznej wersji ład ów odnajdziemy nad Eufratem i Tygrysem, gdzie wystąpił fenomen „miast-państw, tyrańskich marchii, które wszystkie w zasadzie wydały sztukę jednego stylu (i stypizowane, standartowe prawo)”. K. Estreicher, *Historia sztuki w zarysie,* Warszawa – Kraków 1977, s. 93. Jeśli Dominująca Konwencja jest na tyle silna, że bez większego wysiłku tłumi alternatywne warianty, to polityczne zróżnicowanie nie stanowi większej przeszkody dla rozprzestrzeniania się w dowolnej sferze Jedynie Słusznego Paradygmatu.

[188] Warto zacytować kwestionującą ją opinię rodzimego naukowca, który przekonuje, że „kultura prawna rzymsko-bizantyńsko-egipsko-orjentalna stanowi podłoże dla dalszego rozwoju prawa w wiekach średnich”. S. Estreicher, *Najstarsze kodeksy…,* s. 63.

[189] „Babilończycy rozwinęli (…) tajemnicze pojęcie sumeryjskiego «me» (prawo, *nous, ratio*). W tym kierunku szła ich filozofia społeczna: podkreślali znaczenie prawa, norm moralnych i rytuału religijnego. Nierzadko rzeczy te zajmowały u nich miejsce praw przyrody i kosmosu”. Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii,* Lublin 2001, s. 35 i 58. Pierwotne, spowite w magiczno-mistyczne mgły *Ius Cosmicum* ustępuje wraz z rozwojem cywilizacyjnym miejsca pochodzącym od niego religii i prawu subkosmicznemu. Oznaczałoby to, że „na początku było Prawo”, po czym przepełniony transcedentalną, odwieczną i założycielską jurydycznością Logos emanował z siebie inne byty, rozwijające się z charakterystycznym dla młodości dynamizmem, mogącym niedoświadczonym obserwatorom przesłaniać ich wtórność.

filozoficznej refleksji, krytycznie odnoszącej się do zastanego *status quo.* Pojawiła się ona w Helladzie, aby podważyć zmitologizowaną wizję świata, ideologizowaną przez Hezjoda, według którego wywodzone od ciał niebieskich muzy „śpiewają prawo wszechrzeczy[190] i właściwy ład i oznajmiają, co było, jest i będzie". Opiekunem muz był Apollo, „stający się treścią pojęcia «nomos», t. zn. prawa", rozumianego w hymnie orfickim jako „niebiańskie *Nomos*, które wiedzie gwiazdy, jest sprawiedliwą pieczęcią głębi morskiej i ziemi, ochrania sklepienie przyrody niewzruszenie i wiecznie prawami, dźwiga według nich niebiosa (…) samo kieruje sterem jestestw żyjących, jest czemś niezmiennem, prastarem, doświadczonem, bytującem opiekuńczo w jestestwach". Według Arystotelesa ludzkie jestestwa mogły osiągnąć prawną świadomość dzięki temu, że „Apollon objawił ludziom na lirze ustawy, według których mają żyć"[191].

Stagiryta reprezentuje niezwykle dojrzałą już fazę rozwoju starohelleńskiego umiłowania mądrości, co oznacza, że jego twórczość poprzedzona była dociekaniami rozlicznych jego poprzedników. Często uznaje się, że „debata filozoficzna zaczęła się wraz ze wspaniałą szkołą jońską, reprezentowaną przez Talesa, Diogenesa, Heraklita i Anaksagorasa"[192]. Zajmowali się oni rozmaitymi zagadnieniami, ale twierdzi się, że „prawo nie zajmowało żadnego miejsca w ich zbyt naukowych koncepcjach"[193], przy czym raczej chodzi tu o prawa „niższego, ziemskiego rzędu". Heraklit miał być przekonany co do tego, że „marnemi są prawa i zdania ludzkie. Prawdą jest tylko prawo

[190] Jest to „prawo z najwyższej półki", szybujące w przestworzach ponad ignorowanymi przez poetę ludzkimi legislacjami, co skutkuje przekonaniem, że „dzieła Hezjoda (…) odzwierciedlają koncepcję sprawiedliwości – nadal brak oznak istnienia koncepcji prawa". J.M. Kelly, *Historia…*, s. 28. Wydaje się, że idea Sprawiedliwości pozostaje w bliskim związku z Prawem Wszechświata, natomiast głęboko ułomne poczynania prawodawcze grzesznej ludzkości mogą od niej daleko odbiegać.

[191] I. Myślicki, *Filozofja ludów pierwotnych i narodów starożytnych,* w: I. Myślicki, *Historja filozofji w trzech tomach,* w: I. Myślicki, *Encyklopedja filozofji,* cz. I, t. I, Warszawa 1930, s. 123.

[192] Według alternatywnego ujęcia „Hellada przejęła (…) określone formy politycznej i państwowej organizacji Wschodu, przyswoiła sobie wschodnią kulturę (…) Sami Grecy nie przeczyli temu, że uczyli się od narodów Wschodu, że dzięki nim przeniknęli boskie i ludzkie tajemnice, nie negowali też wpływu filozoficznej myśli starożytnego Wschodu na rozwój swojej filozofii". W Oriencie nie istniało zdaje się wyobrażenie filozofa jako niezależnego od religii interpretatora świata, w związku z czym niezależnie od tego, czy rzeczywiście „Platon widywał się i dyskutował z niejakim kapłanem Sehnufisem" i czy naprawdę „światopogląd Zoroastra był źródłem filozofii Heraklita", można uznawać, że w Egipcie czy Persji wszechobecny czynnik fideistyczny sprawiał, iż nie było tam miejsca na prawdziwe umiłowanie abstrakcyjnej Mądrości. W. Czałojan, *Dziedzictwo idei w filozofii starożytnej i średniowiecznej,* Warszawa 1980, s. 58−60. O. Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier,* München 1933, s. 166−167.

[193] B. Mirinesco, *L'Idée du Droit et l'Ecole Anglaise,* Paris 1905, s. 65. Nasuwa się domniemanie, że prawo jest drugorzędnym zjawiskiem, gdyż w przeciwnym wypadku, gdyby było niedającym się przeoczyć fenomenem, to ciekawi świata w przeróżnych jego aspektach Jończycy nie omieszkaliby poświęcić mu nieco uwagi. Ich postawa w szerszej skali nie jest bynajmniej czymś szczególnym, jeśli wspomnimy, że Chińczycy konsekwentnie, również współcześnie, zachowują wyniosły dystans względem wszelakiej zdoktrynalizowanej nomokracji.

Boże”[194], co trudno uznać za konstatację zachęcającą poważnego myśliciela do zajmowania się niedoskonałą ludzką jurydycznością, tym niemniej dostrzegamy w niej jedno z zapoczątkowujących śródziemnomorską tradycję intelektualną przemyśleń, jakie pośrednio oddziałały na kształtowanie się konstytucjonalizmu, który można wywieść z poszukiwań wydobywającego „z faktów szczegółowych ogólną zasadę, która jego zdaniem stanowi «pierwszą zasadę» (*arche*)”[195] Talesa z Miletu, jak również z przemyśleń Anaksymandra, odnoszącego to miano zarówno do „początku rzeczy”, jak i „trwającej nadal zasady, natury rzeczy”[196]. Temu wyobrażeniu, stanowiącemu być może zapożyczoną od Egipcjan wizję *Maat*[197], Heraklit z Efezu daje postać niestałego Ognia, widząc w nim Zeusa konieczność[198], z czego wyciąga wniosek, że „jedno prawo rządzi wszystkimi przemianami, rządzi zarówno człowiekiem, jak wszechświatem”[199], jest to prawo powszechne, „które rządzi przyrodą i któremu podlegają zarówno bogowie, jak

[194] W. Dzieduszycki, *Filozofya starożytna,* w: W. Dzieduszycki, *Historya filozofii,* t. I, Brody – Lwów 1914, s. 34. Opinia ta pochodzi od dwudziestowiecznego autora, zaliczającego Heraklita do „konsekwentnych mistyków”. Niewykluczone, że oddaje ona sposób myślenia mędrca z Miletu, ale trzeba brać pod uwagę, że mógł on nie używać pojęcia „prawo boskie”, które zdaje się nie było rozpowszechnione w środowisku jońskich miłośników mądrości.

[195] R. Palacz, *Klasycy filozofii,* Warszawa 1988, s. 15.

[196] „Anaksymander miał jako pierwszy użyć słowa *αρχέ* w odniesieniu do Podstawowej Normy, odnoszącej się do początku i sposobu zorganizowania Świata”. T. Płużański, *Filozoficzna myśl…*, s. 13. *Arche* ma oznaczać „źródło, praosnowę, zasadę, początek świata i jego podstawowe tworzywo”. J. Starańczak, *Filozofia czyli umiłowanie mądrości. Od narodzin filozofii do końca XVII wieku,* Olsztyn 1990, s. 18. Skoro odnosi się *arche* do całego świata, to można ją uznać za podstawowe źródło prawności, w jakim odnajdziemy wizję Prawa w swojej zarówno zaczątkowej, jak i wieczyście niezmiennej postaci, brzemiennej wszelkimi normatywnoprawnymi dziełami rodzaju ludzkiego, konstytuowanymi *in potentia* na początku Wszechdziejów przez Pierwotną Zasadę Świata, jego filozoficznie wykoncypowaną Normę Założycielską.

[197] Domniemane zapożyczenia tego rodzaju stanowią przesłankę do uznania, że szkoła jońska uprawiała „przeżuwanie systemu egypskiego, gdzie także było 4 bożków pierwszego rzędu, t.j. materja, duch, czas, przestrzeń. – Jak widać, że szkoła jońska nic samorodnego nie postawiła! Woda, ogień, powietrze, ziemia to żywioły wieczne, z których wyszedł świat. Z egypskich bożków zrobiła ta szkoła proste żywioły natury”. Wojciech z Medyki, *Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów naszych,* Przemyśl 1864, s. 29. Jeśli wyróżniamy któryś z tych żywiołów poprzez przydanie mu szczególnego znaczenia jako Podstawowego Podmiotu Kształtującego Świat, to przestaje on być „prostym żywiołem natury”, przekształcając się w Założycielski Żywioł Natury, stawiający go na najwyższym szczeblu Hierarchii Bytów.

[198] F. Kirchner, *Katechizm historyi filozofii od Talesa aż do naszych czasów,* Warszawa 1902, s. 21.

[199] W. Tatarkiewicz, *Filozofia starożytna i średniowieczna,* w: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* t. I, Warszawa 1997, s. 32. *Ius Unicum* istnieje niezależnie od tego, co myślą mieszkańcy „zmiennego i względnego świata, który wprawdzie objawia nam się jako pełen dysharmonii, ale rządzony jest prawem harmonii. Tym prawem jest «*logos*» – rozum kosmiczny, przenikający wszystko, co istnieje”. R. Wiśniewski, *Powstanie filozofii w starożytnej Grecji,* w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze,* Toruń 2002, s. 26. Jeśli Kosmiczne Prawo przenika wszystko, to trzeba się pogodzić z tym, że nie ma od niego ucieczki, o czym świadczy chociażby nieuchronność jednostkowego przemijania. A zatem, parafrazując Lenina, trzeba uznać, że „kto się nie interesuje Prawem, tym się zainteresuje Prawo”, przypominając prędzej czy później o nieubłaganych biologicznych prawidłowościach.

i ludzie"[200], a zatem „logos[201] (…) rządzi światem: prawo, na którym zasadza się świat, podstawowe struktury, normy lub reguły bytu"[202]. Filozof żywi głębokie przekonanie, że„trwałe jest tylko jedno: prawo zmiany, los, który rządzi całością, który w równej mierze przemienia wszystko i jedno przekształca w drugie". Transformacje te nie są jednak przypadkowe, gdyż podlegają one Jedności i Harmonii wyższego rodzaju, „jak to widać w regularnym następstwie powstawania i przemijania. W świecie panuje *jeden* rozum, *logos*[203] – u Heraklita po raz pierwszy spotykamy to pojęcie – tak jak jeden sens łączy poszczególne słowa w zdaniu i litery w słowie"[204]. Tego sensu powinien dociekać wyposażony w ognistą ze swej natury duszę człowiek, któremu jego indywidualny rozum ma podpowiadać, że „zadaniem duszy jest zbliżenie się do powszechnego rozumu, do jego powszechnego prawa[205]. Heraklit upatruje (…) podstawowe zadanie etyczne i polityczne człowieka w podporządkowaniu się mądremu prawu"[206]. Powinno ono wypływać z owej

[200] G. Thomson, *Pierwsi filozofowie,* Warszawa 1966, s. 354.

[201] W materialistycznym ujęciu „Heraklit potrafił wyrazić swoje poczucie dialektyki (…) za pomocą na poły mistycznego pojęcia *lógos*". *Ibidem,* s. 417. Mistyka nie jest możliwa do wyrugowania. Gdy współcześnie jakiś Dostojny Autorytet wypowiada z namaszczeniem Znaczące Słowo KONSTYTUCJA, co bardziej wrażliwi juryści i inni obywatele odczuwają pewien mistyczny dreszcz, który napełnia ich jestestwo Nabożną Czcią dla INKARNACJI NOMOKRACJI. Oczekiwanie na to, że świat „zrzuci z siebie zasłonę z mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod ich świadomą, planową kontrolą" jest jedynie niepobożnym marskistowskim marzeniem. K. Marks, *Kapitał,* t. I, Warszawa 1961, s. 85.

[202] H. Schnädelbach, *Rozum,* w: E. Martens / H. Schnädelbach (red.), *Filozofia…,* s. 102.

[203] „Pod pozorami chaosu kryje się ład, pod pozorami wielości istnieje jedność: wszechświat wprawia w ruch i kieruje nim «boskie prawo», które można nie tylko intuicyjnie odczuć, ale również poznać i pojąć. Heraklit pierwszy oznajmił, że to prawo odkrył i że nadał mu nazwę *logos*". S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał* [Wstęp], w: G. Colli, *Narodziny filozofii,* Warszawa – Kraków 1991, s. 11. Owa logokracja została zmodyfikowana przez monoteizm, głoszący, że „poniżej Boga-Ojca znajduje się Logos, w chrześcijańskiej terminologii «druga osoba Trójcy Świętej»". Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej,* Warszawa 1973, s. 26.

[204] E. von Aster, *Historia filozofii,* Warszawa 1969, s. 71.

[205] „Mądrość osiąga się przez (…) «logos»; ten wyraz znaczył pierwotnie: słowo (…) a Heraklit nadaje mu najogólniejsze znaczenie twórczego powszechnego prawa (*Lao-tse*)". I. Myślicki, *Filozofja ludów pierwotnych…,* s. 139. Ta sama idea pojawia się w dwóch oddalonych od siebie geograficznie i różniących się zasadniczo pod wieloma względami cywilizacjach, gdyż widocznie jest na tyle doniosła, że zostaje dostrzeżona niezależnie od innego niż nad Morzem Żółtym charakteru zasłaniających ją na zachodnich krańcach Azji kulturowych akcydensów.

Pomimo ich występowania twierdzi się, że „jeśli porównamy dzieje Grecji z dziejami Chin, zauważymy pewne uderzające paralele (…) oba ludy w wyjątkowo wczesnym okresie miały wybitne osiągnięcia w dziedzinie filozofii i poezji i oba wywarły długotrwały wpływ na ludy sąsiednie". G. Thomson, *Pierwsi…*, s. 75. Wychodzi na to, że *Spiritus flat ubi vult*, powodując pewne ogólne podobieństwa w kształtowaniu się kręgów cywilizacyjnych, w ośrodkach których odnajdziemy spoglądających w Niebo myślicieli, dochodzących niezależnie od siebie do podobnych, a nawet tożsamych odkryć. Jednakże skutki są odmienne, co z całą wyrazistością dostrzegamy na przykładzie Najwyższej Zasady, która na Zachodzie przybrała postać Konstytucji, podczas gdy Orient pozostał wybitnie oddalony od takiej, umniejszającej znaczenie Moralności, opcji.

[206] S. Jedynak, *Heraklit i Demokryt – początki europejskiej myśli społecznej,* w: S. Jedynak, *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu,* Lublin 1998, s. 21. Mędrzec powinien znać

Pierwotnej Reguły *alias* Zasady Rzeczy, jaka przyjmie później na pozytywnoprawnym gruncie, tworzoną przez domniemaną inkarnację Logosu[207], rozumianego jako „wiedza o prawie świata" [208] i wcielającego się w Rozumnego Ustrojodawcę, z konieczności zubożoną formę Konstytucji. Zostaje ona dostosowana do potrzeb państwowości, co sprawia, że upraszcza się wieloaspektowość filozoficznego Prawzorca, przekształcanego przez ludzi na miarę ich możliwości, przy czym współcześnie niejednokrotnie neguje się związek Najwyższego Prawa ziemskiego z Nomokracją Wyższego Rzędu, co sprzeciwia się przekonaniu Heraklita co do tego, że „wszystkie prawa ludzkie są karmione jednym prawem boskim"[209].

Poza Heraklitem inni przedstawiciele szkoły jońskiej ignorowali prawny wymiar ziemskiej rzeczywistości, ale sytuacja zmieniła się wówczas, gdy „idealistyczna szkoła eleacka oraz przejściowy system Empedoklesa położyły podstawy dla rozwijanego przez Sokratesa prawa naturalnego, atakowanego przez część sofistów i Platona"[210]. Stają oni

i respektować Nadrzędne Prawo Świata, albowiem to właśnie ono „w świecie ciągłej zmienności ujawnia się" jako „wszechwładna konieczność, stały i rozumny porządek, wedle którego wszystko się dzieje. Właśnie poprzez mozaikę różnorodnych zdarzeń toruje sobie drogę racjonalna tendencja: prawo, które przenikając wszystko jest powszechne i wspólne; prawo, według którego świat jest uporządkowany. To właśnie prawo nadaje poszczególnym wydarzeniom rozumny sens i tworzy z nich «prawdziwą harmonię». A ponieważ owo prawo jest wszystkim bytom wspólne, więc można go myślą uchwycić, pojąć, zrozumieć… I dopiero na świadomości tego prawa polega prawdziwa mądrość". A. Sikora, *Siedmiu greckich filozofów,* Warszawa 1983, s. 27.

[207] W starohelleńskim ujęciu jawi się on jako transcendentny względem postrzeganej przez ludzi rzeczywistości Byt, którego oddziaływanie sprawia, że „nasz świat jest (…) zimną, daleką poświatą ognia duchowego, którym pali się boski Duch, najwyższy Umysł, Logos". J. Hartman, *Wstęp do filozofii,* Warszawa 2005, s. 68. *Per analogiam* Konstytucja również jest postrzegana przez wielu jako oddalony od realnych problemów dokument, szybujący gdzieś w metafizycznych bezkresach ponad przyziemnym społeczeństwem, traktującym konstytucjonalizm jako Tajemniczy Fenomen, niedostępny dla pozbawionych z nim styczności laików, którzy mogą go jedynie podziwiać z dużej odległości, zachowując na wszelki wypadek permanentny, przepełniony szacunkiem dystans, którego skrócenie mogłoby ich narazić na szok będący skutkiem zbyt intymnego obcowania z Absolutem.

[208] „Teksty Heraklita sugerują kilka znaczeń logosu. Może on być rozumiany jako prawo świata (prawo walki i zmienności), jako wiedza o tym prawie (pewien udział w mądrości absolutnej) czy jako rozum świata w znaczeniu panteistycznym". S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* Warszawa – Wrocław 2000, s. 28.

[209] W. Heindrich, *Zarys historii filozofii,* t. I, Warszawa 1925, s. 38. Aby tak było, legislatorzy powinni sobie zdawać sprawę z tego, że „Logos – słowo, mowa, rozum, sens, prawo – rozbrzmiewa wiecznie". Problem w tym, że „ludzie go nie słyszą (…) Wielu ludzi nie rozumie najgłębszej istoty rzeczy (…) Ogół ludzi jest po prostu głuchy na rozbrzmiewającą mowę świata". B. Kupis, *Myślenie ma kapitalną przeszłość. W kręgu pierwszych filozofów,* Warszawa 1972, s. 89. To zatykanie uszu na Głos Odwiecznego Prawa skutkuje powstawaniem głupich, niesprawiedliwych przepisów, ukrywających nieprawość pod płaszczem oficjalnej, oderwanej od Naturalnego Porządku jurydyczności.

[210] B. Mirinesco, *L'Idée…,* s. 65. Literackim wyrazem tego sporu jest *Antygona* Sofoklesa. Tytułowa heroina rzuca wyzwanie władzy, gdyż poprzez swoje zachowanie demonstruje, że uznaje „wyższość praw moralnych, boskich, nad państwowymi, ludzkimi". W. Kopaliński, *Antygona,* w: W. Kopaliński, *Słownik mitów.…*, s. 45. Prawa moralne mogą być uznane za blisko spokrewnione z naturalnymi, a w każdym razie pozostają z nimi w genetycznym związku, niejednokrotnie prowadzącym do utożsamienia, w przeciwieństwie do prawa państwowego, kierującego się zimną Racją Stanu, przechodzącą do porządku dziennego nad

na stanowisku wyższości prawa pozytywnego, traktowanego zarówno wówczas, jak i współcześnie jako alternatywa[211], dostrzeżona dzięki prawnemu naturalizmowi, rozwijanemu w Starożytności przez wielu stoików[212] i chrześcijan[213], co zachęcało do aktywności ówczesnych i późniejszych zwolenników panowania prawa stanowionego. Zaczyna się trwający do dzisiaj spór naturalistów z pozytywistami. Zdawać by się mogło, że ci pierwsi powinni być wstrzemięźliwi, jeśli chodzi o ekspansję prawodawstwa, natomiast ich przeciwników można podejrzewać o wyznawanie poglądu, że postępująca legislacja jest czymś pożądanym, przy czym ilość powinna przechodzić w jakość, kulminującą w nowożytnej epoce skondensowaniem prawności w będącym dziełem racjonalnego ustrojodawcy Nadrzędnym Bycie, w którym powinno się przeglądać całe pozostałe prawo. Owe nasuwające się założenia niekoniecznie jednak występują w jurysprudencyjnej doktrynie, szczególnie wówczas, gdy podąża ona szlakiem wyznaczonym przez nazywanego „laicyzatorem prawa natury" nowożytnego Grocjusza, przekonującego, że „źródłem i zarazem podmiotem praw natury jest (…) rozumny człowiek"[214], powołany dzięki swoim umysłowym kwalifikacjom do tworzenia coraz lepszego prawa,

potencjalnie antypaństwowymi potrzebami jednostek, zagrażającymi rozregulowaniem cywilizacyjnego osiągnięcia w postaci wykoncypowanego Systemu Prawnopolitycznego, przezwyciężającego uparcie tkwiącą w konserwatywnej ludzkiej mentalności Naturę.

[211] Dynamiczna ekspansja tej postaci prawa, także w wymiarze teoretycznym, ma udowodnić jej wyższość. Pozytywiści dostrzegą ją w antycznym Rzymie, gdzie „twórczo przezwyciężano greckie wątpliwości", pokazując w praktyce życia państwowego skuteczność jurydycznych rozwiązań, pomagających w budowaniu Imperium. Taki wniosek można wyciągnąć z następującego passusu: „Prawo pozytywne przeciwstawiano (…) od czasów filozofji greckiej prawu naturalnemu, i jego dogmatyczne opracowanie stało już na pewnej wysokości w starożytnym Rzymie (…) cechę «pozytywności» upatrywano nie w realnym istnieniu tego prawa, tylko w jego dowolnem ustanowieniu w przeciwieństwie do «naturalnego» bytu". J. Larde, *Norma a zjawisko prawne,* w: W.L. Jaworski (red.), *Prace z dziedziny teorji*...,s. 290. Latyńscy juryści pokonywali w swoim mniemaniu helleńskie subtelności filozoficzne poprzez rozbudowę systemu *ius civile*, zaspokajającego potrzeby mieszkańców *Imperium Romanum*, którego sukcesy miały do czasu stanowić wyrazistą demonstrację przewagi budowanej przez aktywnych ludzi Cywilizacji nad ujarzmianą Naturą.

[212] Szkoła stoicka tworzy „pierwsze systematyczne rozwinięcie teorii «prawa naturalnego» jako kierowniczej siły wszechświata, wywierającej decydujący wpływ tak na stosunki społeczne, jak na zjawiska fizyczne". H.E. Barnes, *Klasyczne teorie o pochodzeniu społeczeństwa i państwa,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, t. I, s. 278. Zob. P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, Paris 1872, s. 256.

[213] Prawnonaturalna inklinacja części wyznawców Chrystusa spowodowała, że po zwycięstwie chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim „zasady prawa naturalnego po raz pierwszy (…) oficjalnie stały się podstawą prawa stanowionego w Kodeksie Justyniana, w którym podkreślono prawo każdego człowieka do życia, do przekazywania życia oraz do harmonijnego jego rozwoju i trwałej ochrony. Kodeks Justyniana w tym aspekcie stał się trwałym wkładem w rozumienie prawa naturalnego człowieka". A. Marszałek, *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej. Spór o istotę suwerenności i integracji,* Łódź 2000, s. 93. Wyznaczony przez chrześcijańskiego Cesarza trend jest kontynuowany w naszych czasach przez licznych ustrojodawców, z upodobaniem umieszczających w konstytucjach rozrastające się rozdziały poświęcone zagadnieniom „prawoczłowieczym", zdającym się coraz bardziej przesłaniać tradycyjną dla prawa politycznego tematykę.

[214] J. Starańczak, *Filozofia czyli umiłowanie…,* s. 104.

nieuchronnie zmierzającego do doskonałości. Pogląd ten wciąż ma wielu wyznawców i odegrał sporą rolę w rozwoju konstytucjonalizmu.

Wydaje się, że w Starożytności znaczenie zagadnienia ułożenia nadrzędnego Doskonałego Prawa rozumiał Platon, którego dzieła „wywarły znaczny wpływ na kształtowanie się instytucji prawa publicznego w Europie”[215]. Przygotowujący swoją twórczością kierunek ich ewolucji znamienity ateński filozof doszedł do wniosku, że rzeczywistość polityczna w poznanych przez niego państwach jest niewłaściwa, co skłoniło go do formułowania postulatu dokonania zasadniczych reform ich ustroju. W swojej obszernej książce zatytułowanej *Państwo* przedstawia on wizję, którą można uznać za propozycję wzorcowej konstytucji[216], funkcjonującej dzięki wysokiej klasie politycznej elity, podobnej do podziwianych przez Platona Spartiatów[217]. „Rządy idealnego państwa *politei* były powierzone rozumowi i woli przywódców, nie związanych żadnymi prawami”[218], natomiast permanentnie „zapatrzonych w odwieczne idee”[219], co oznaczałoby, że kierownicy nawy państwowej stanowiliby inkarnacje Logosu i owa doskonałość pozwoliłaby nie przejmować się im jakimiś normatywnymi ograniczeniami. Ten utopijny albo idealny model ukształtowania systemu władzy państwowej stanowi zapowiedź renesansowych i oświeceniowych projektów[220], przygotowujących

[215] M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 40.

[216] Określenie to pojawia się w polskim tłumaczeniu listu greckiego filozofa, w którym czytamy: „Zrozumiałem, że wszystkie państwa są niewłaściwie rządzone. Doszedłem do wniosku, że ich konstytucje, jeśli nie zastosuje się wobec nich jakichś wyjątkowych zabiegów leczniczych i jeśli los nie przyjdzie z pomocą, pozostaną w beznadziejnym stanie”. R. Palacz, *Klasycy…*, s. 29.

[217] Platon swą koncepcję „wydobył (…) z obyczajów, jakie podpatrzył w swoich podróżach (…) W Sparcie zaobserwował ową małą klasę władców, która wiodła prosty i pełen hartu żywot wpośród podległej jej ludności”. W. Durant, *Życie i twórczość wielkich filozofów,* Warszawa – Kraków – Poznań s.d., s. 67. Ponieważ każdy widzi to, co chce, wychowanek Sokratesa nie dostrzegł negatywnych rysów ustrojowych, jakie zaburzyłyby mu uzyskiwaną wizję. Dzięki temu lakoński system staje się inspiracją najpierw dla autora *Państwa,* a następnie dla nowoczesnych eksperymentatorów, tworzących radykalnie socjalistyczne państwowości, odznaczające się niezwykle optymistycznymi konstytucjami oraz klubami sportowymi, nazywanymi dla uczczenia antycznej diarchii mającym zachęcać do sportowego i politycznego wysiłku lakonicznym słowem Sparta.

[218] E. von Aster, *Historia…,* s. 106. Legalność ustępuje miejsca istotniejszej od niej Wartości, mającej jako platońska idea panować nad całokształtem państwowości. A zatem „w utopii platońskiej jednostka była podporządkowana państwu, a państwo celom moralnym”. R. Wiśniewski, *Platon,* w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia…,* s. 71. Dostrzegamy podobieństwo do chińskiego modelu Państwa Doskonałego, w jakim nieustanne dążenie do Moralności sprawia, że niekoniecznie etyczna legislacja pozostaje w powijakach jako drugorzędne i aksjologicznie niepewne zjawisko. W okcydentalnej części Eurazji Etyka została podporządkowana Nomosowi przez chrześcijaństwo, co ze szczególną mocą podkreślał Orygenes, wywodzacy, że „u podstaw moralności (…) są przykazania boże (kodeksualizm), one stanowią kryteria dobra i zła”. R. Wiśniewski, *Spotkanie filozofii greckiej i chrześcijaństwa,* w: W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia…,* s. 132.

[219] W. Strzałkowski, *Legat…,* s. 171.

[220] Zanim zostały one sformułowane, nomokratyczne zacięcie Platona znalazło swój wyraz w starogreckich aktach jurydycznych, powstałych dzięki „platońskiej Akademii, która obok uczelni Izokratesa była rodzajem uniwersytetu dla całej Grecji i skąd wyszli prawodawcy, że tylko wspomnimy Formiona, który

grunt dla filadelfijskiej Konstytucji, uchwalonej mniej więcej w tej części świata, gdzie ateński filozof lokował idealną państwowość w postaci Atlantydy[221].

Uczeń Sokratesa zdał sobie w późniejszym okresie życia sprawę, że ludzie kierujący państwowością niekoniecznie muszą być wcieleniami Rozumu, a zatem to „prawa, a nie ludzie, mają rządzić w państwach"[222]. Filozof przyznaje, że „gdy brak (…) wrodzonych talentów wodzowskich (…) najlepsze jest panowanie bezosobowych, stałych i nieprzekraczalnych praw"[223] i z tego właśnie względu „ludzie spisali wszędzie prawa, mające zastąpić panowanie mędrca, stokrotnie lepsze od bezprawia i swawoli, ale stokrotnie gorsze od rozkazów męża rozpatrującego nieustannie głębie bezwzględnego bytu"[224]. Do takiego wniosku dochodzi Platon w dziele *Prawa,* przedstawiającym bardziej nomokratyczny niż w *Państwie* model dobrej państwowości, której „reguły (…) zostały prawdopodobnie wybrane z kodeksów różnych miast greckich, zwłaszcza zaś z ówczesnego prawa Aten. Dziedziny prawa cywilnego i karnego omówione są ogólnie, cała zaś maszyneria polityczna i sądowa, niezbędna do kierowania państwem i zachowania porządku, opisana jest szczegółowo"[225], co przypomina nam typowy schemat nowoczesnej

ułożył kodeks praw dla miasta Elis, Menedemusa – prawodawcy Pyrry, Eudoxosa – prawodawcy Cnidus oraz (…) Arystotelesa, który sformułował prawo dla rodzimej Stagiry". *Ibidem,* s. 25.

[221] Jej północnoamerykańskie wcielenie chętnie nawiązuje do żydowskiej oraz helleńsko-rzymskiej tradycji filozoficzno-prawnopolitycznej, w której szczególne miejsce zajmuje Sparta z jej obowiązującą przez wieki Wielką Retrą. W związku z tym intrygująco brzmi hipoteza, skłaniająca do postrzegania Platona jako osoby, dzięki której żydowska nomokracja czerpała z lakońskich doświadczeń. Taką wizję odnajdziemy w poglądach Mojżesza Hadasa, który „utrzymywał, że fundamentem «klasycznego judaizmu», to znaczy judaizmu ustanowionego przez znawców Talmudu, są myśli Platona, a szczególnie platońska koncepcja Sparty". I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje – XXX wieków historii,* Warszawa − Chicago 1997, s. 111.

[222] T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna,* Poznań 2009, s. 9.

[223] E. von Aster, *Historia…*, s. 106. „Platon (…) w «Prawach» (…) zwątpiwszy w możliwość znalezienia króla-filozofa przerzuca ciężar rządów na prawa i instytucje, domagając się odpowiedniego wychowania w nich obywateli". W. Strzałkowski, *Legat…*, s. 171. Spośród obywateli wyłaniano grupę, mającą dbać o to, żeby prawa były respektowane. A zatem, inaczej niż w modelu nakreślonym w *Państwie*, „nie rządzą już tylko filozofowie, a 37 stróżów prawa, ustrój zaś państwa nie ma jasno określonego stylu". M. Rode, *Zarys dziejów myśli filozoficznej,* Warszawa 1984, s. 72. Dzisiaj w Polsce jest podobnie, bo ustrój polityczny jest mieszany, a Stróżowie Prawa w postaci sędziów Trybunału Konstytucyjnego uzyskują coraz większą władzę.

[224] W. Dzieduszycki, *Filozofya starożytna...,* s. 187. Problem w tym, że prawodawstwo odrywa od studiowania „głębi bezwzględnego bytu", bo zmusza do zajęcia się prozaiczną rzeczywistością, którą próbuje się okiełznać jurydycznymi więzami, z natury swej niemającymi filozoficznego charakteru. Prawo tworzone dla ludzi powinno być wszak konkretne, a nie stanie się takim wówczas, gdy zostanie nasączone filozoficznymi spekulacjami, trudnymi do pojęcia nawet dla wykształconych funkcjonariuszy publicznych, którzy zamiast kierować się normami, musieliby spędzać czas na ich męczącym interpretowaniu, co wywołałoby paraliż struktur państwowych bądź samowolę. Dlatego też dobre prawo w przeciwieństwie do doskonałej filozofii jest płytkie czy też powierzchowne, unikając wnikania w Naturę Bytu, gdyż powinno być zrozumiałe dla najgłupszego obywatela, niezdolnego do wnikania w jakiekolwiek platońskie subtelności.

[225] B.A.G. Fuller, *Filozofia starożytna i średniowieczna,* w: B.A.G. Fuller, *Historia filozofii,* t. I, Warszawa 1963, s. 175.

konstytucji, traktowanej jako *conditio sine qua non* prawidłowej państwowości, jakiej dostojeństwo jest kojarzone ze wspaniałością emanującą z nomokratyczności, skoro „suwerenem jest oczywiście prawo ze względu na swą powszechną obowiązywalność i zwierzchność, ale także tym suwerenem jest państwo, które z natury rzeczy posiada uprawnienia do tworzenia prawa stanowionego, stąd państwo prawa lub państwo prawne”[226]. Wizja ta zainspirowała znaczących konstytucjonalistów, personifikujących platońskie „nieliczne wybitne umysły”[227], czerpiące normotwórcze natchnienie z „idei rozumu i z idei porządku społecznego, z idei państwa”[228].

Na Dalekim Wschodzie za prekursorów konstytucjonalizmu wypada uznać chińskich legistów, głoszących potrzebę dominacji prawa w życiu politycznym. Będący czołowym przedstawicielem tej szkoły Han-Fej twierdził, że „prawo *Tao* jest podstawą wszystkich praw przyrody, determinujących rozwój wydarzeń”[229], a zatem także prawa pozytywnego, nazywanego w ojczyźnie filozofa *fa*. W tym ujęciu *Tao* byłoby zatem ekwiwalentem *Logosu*, rozumianego jako Prastare Źródło Wszelkiego Prawa, Pierwotna Wszechkonstytucja zawierająca w sobie zapowiedź całej późniejszej jurydyczności.

Pomimo to, że idee *Tao* czy *Logosu* narodziły się w Azji, nie doszło tam do spopularyzowania doktryny panowania Prawa na niższym niż kosmiczny poziomie, co zapewne wiąże się z niewystępowaniem tam odpowiedników stoickiej teorii prawa natury, postulującej prawo, które byłoby „równe, wspólne dla wszystkich”[230]. Rozpowszechnianie *ius romanum* skutkowało zainteresowaniem dla jego filozoficznego zaplecza i wybieraniem z niego tego, co najbardziej odpowiadało interesom wpływowych grup społecznych, wykorzystujących filozoficzno-jurydyczny oręż do osłabiania pozycji tradycyjnych

[226] A. Marszałek, *Suwerenność…*, s. 100. Jako jego zwolennik postrzegany jest Arystoteles, mający uważać, że „rządy bez względu na formę ustroju muszą być konstytucyjne. Prawo zajmować musi pozycję najwyższą”. B.A.G. Fuller, *Filozofia starożytna…,* s. 175.

[227] Za jednego z posiadaczy umysłowości tego typu wypada uznać żyjącego w III w. po Chrystusie Plotyna, który wyróżnił się skonstruowaniem „gigantycznego systemu monistycznego i emanacyjnego gradualizmu. Dla niego szczytem absolutnym rzeczywistości jest j e d n i a, będąca Absolutem (…) Ów Absolut, prajednia emanuje z siebie i n t e l e k t (*nous, logos*) (…) Z Logosu emanuje dusza świata (*pneuma*), a z niej materia i byty materialne coraz (…) mniej doskonałe”. M.A. Krąpiec, *Okresy i główne nurty filozofii,* w: M.A. Krąpiec *et al*., *Wprowadzenie do filozofii,* Lublin 2012, s. 39. Schemat ten zapewne nie całkiem przypadkowo przywodzi na myśl rozbudowany na coraz bardziej gigantyczną skalę współczesny system jurydyczny którejś z przeciętnych „Dojrzałych Demokracji”, zwieńczony Konstytucyjnym Absolutem, unoszącym się nad drabiną bytów normatywnych, świecących światłem odbitym od Jedynego Wzorca, którego domniemana doskonałość coraz bardziej rozrzedza się w hipostazach niższego rzędu wraz z ich oddalaniem się od Najwyższego Szczebla Jurydyczności.

Znów potwierdza się słuszność przekonania o wtórności prawnopolitycznych rozwiązań względem teologicznych lub filozoficznych konstrukcji. Jeśli cieszyły się one długotrwałą, oddziałującą na wiele pokoleń badaczy popularnością, to trudno jest oczekiwać, żeby nie wywierały wpływu na epatujące laickością nowożytne doktryny.

[228] A. Marszałek, *Suwerenność…*, s. 88.

[229] A.S. Braginec’, *Narysy istoriji filosofiji. Domarksiws’kyj period,* L’wiw 1967, s. 27.

[230] W. Czałojan, *Dziedzictwo idei…,* s. 115−116.

elit. To sprawiło, że elastycznie interpretowana i wykorzystywana Idea Nomokratyczna uzyskała sporą popularność w Europie, o czym świadczy społeczna nośność idei wyrażanych takimi szeroko rozpropagowanymi określeniami jak brytyjskie hasło *Rule of Law* czy kontynentalny postulat *Rechtsstaat.* Akceptacja nomokratycznego przesłania stanowi *conditio sine qua non* konstytucjonalizmu, ale bynajmniej nie gwarantuje jego rozwoju, gdyż podstawową przesłanką dla niego jest zepchnięcie na drugi plan prawa niepisanego, co nie dokonało się bez walki, bo miało ono licznych zwolenników, przekonanych o jego rozlicznych zaletach, niemożliwych do zachowania po zmianie paradygmatu na prawnopozytywny, co skutkuje rozwianiem się mistycznej aureoli, otaczającej według przeciwników „chorobliwego paragrafiarstwa" prawo zwyczajowe, posiadające „tajemniczą świętość przedawnienia, której żaden prawodawca nie udzieli (…) prawo powszechne jest skończonym ideałem prawa", jest „starsze niż królowie i parlamenty, jest niepamiętnego majestatu i Bogu niemal równego dostojeństwa"[231]. Opinie tego rodzaju, skłaniające do wstrzemięźliwości w normatywnej aktywności, nie przekonały jednak na dłuższą metę rządzących, ulegających optymistycznemu przekonaniu o możliwości zaplanowanego tworzenia aktów prawnopaństwowych, zmieniających na lepsze rzeczywistość. Skutek był taki, że prawo stanowione rozrastało się coraz intensywniej, co doprowadziło do tego, że legislacyjna ilość przeszła w nową konstytucyjną jakość.

Zwycięski pochód prawa pozytywnego najpierw przejawił się w spisywaniu istniejących już uznaniowych norm prawnych, obowiązujących na zasadzie dorozumianego konsensusu społecznego oraz pojawianiu się nowych przepisów, forsowanych przez władzę dysponującą biegłymi w sztuce pisania sekretarzami, potrafiącymi utrwalić na skale, pergaminie czy papierze prawotwórcze decyzje władców. Przekształcenie normotwórczego namysłu w graficzne symbole, którym przed stuleciami przypisywano magiczną siłę, miało unaocznić przyzwyczajonej do posłuszeństwa względem tradycyjnych, trybalnych autorytetów ludności potęgę obdarzonej nową jakością władzy, której wola w cudowny sposób przeistaczała się w pismo, kopiowane i odczytywane w najdalszych zakątkach rozszerzającego się państwa. Na nowo zajętych przez jego wojowników obszarach powstawały archiwa, gdzie gromadzono urzędowe reskrypty, których treść była wiążąca zarówno dla podbitych ludów, jak i ujarzmiających je przedstawicieli ośrodka państwowotwórczego. Spisane prawo ułatwiało scalanie odrębnych do tej pory ziem, których niejednokrotnie głęboko zróżnicowane reguły określające podstawy porządku społeczno-politycznego zastępowano, przynajmniej oficjalnie, normatywnymi

[231] Z. Wachlowski, *Suwerenność prawna i polityczna w historii i teorii angielskiej,* Lwów 1938, s. 17. Opinia ta została wygłoszona przez żyjącego w Anglii Figgisa i nastawienie tego typu wciąż cieszy się tam popularnością, sprawiającą, że wspomniane prawo powszechne (*common law*) wciąż odgrywa istotną rolę, uniemożliwiając ekspansywnemu konstytucjonalizmowi zdobycie Albionu.

stwierdzeniami władzy państwowej. Mogły one być ogłaszane przez obdarzonych dobrą pamięcią heroldów lub odczytywane przez uczonych skrybów.

Ci ostatni zajmowali się spisywaniem oraz gromadzeniem oficjalnych wypowiedzi władców, które utrwalano, by „nie zatarł ich czas i niepamięć". Równolegle z tym procesem przebiegał drugi, polegający na wciąganiu w obręb prawa państwowego tych przedpaństwowych praw zwyczajowych, które uznawano za nadające się do pogodzenia z oficjalną ideologią. Nasilenie legislacyjnej aktywności utrudniało zorientowanie się w obowiązującym stanie prawnym. Dlatego też pojawiły się kodeksy czy też zwody praw, zawierające coraz bardziej usystematyzowane zbiory przepisów z jakiejś dziedziny życia społecznego, spełniające rolę najważniejszego aktu normatywnego w pewnej sferze, widocznie istotnej dla władzy, skoro uznała ona, że odnoszący się do niej trud kodyfikacyjny jest niezbędny. Trend ten wynikał z wywodzącego się ze starożytnego Rzymu przekonania o konieczności urzeczywistniania postępującej jurydyzacji życia społecznego, mającej wskazywać obywatelom co mają robić w sytuacji zmniejszającego się znaczenia zarówno religijnego, jak i filozoficznego odczytywania rzeczywistości[232], ustępujących przed coraz bardziej rozpanoszoną prawniczością. Sprawiało to, że na nowym etapie rozwoju Duch Czasu przejawiał się w ciasnych i suchych, pozbawionych mistyczno-spekulatywnej otoczki prawniczych formułkach[233], tworzących coraz bardziej obszerny i skomplikowany system[234], wymagający systematyzacji po to, aby można się było w nim orientować. Rzymscy juryści z Cyceronem na czele uważali, że

[232] Paradoksalnie normatywistyczny trend był inspirowany przez filozofię w postaci stoicyzmu, reprezentowanego na rzymskim gruncie przez Senekę, a w swojej przekształconej w jurydyczność wersji przez Cycerona. G.H. Sabine, *A History of Political Theory,* London 1963, s. 161. Był on pierwszym myślicielem, „którego bez żadnych zastrzeżeń można nazwać prawnikiem". J. Szacki, *Historia myśli…,* s. 37.

[233] W Rzymie sfera prawna uwolniła się „od wpływów teokratycznych (porównanie z prawem egipskim i chaldejskim) i od «a priori» stawianych doktryn, podporządkowujących prawo filozofii (porównanie z prawem greckiem), dzięki czemu możemy mówić «o tworze oryginalnym», rozpoczynającym się kształtować w czasach «epoki rodowej (gens)», aby osiągnąć postać dojrzałą w «reformach Justyniana»". K. Głębocki, *Organizacja…*, s. 10. Zupełna alienacja od apriorycznych dogmatów nie jest możliwa, bo wówczas zapanowałby kompletny chaos. Aby mu zapobiec przyjmuje się jakieś wiodące założenia w postaci chociażby zasady równości wobec prawa lub zasady większych praw dla elity.

[234] Nie podobało się to XIX-wiecznym teoretykom ze szkoły historycznej, kwestionującym konieczność niewolniczego według nich postępowania wyznaczonym przez Rzymian szlakiem. „Savigny odrzucał podstawowe zasady systemu rzymskiego jako nieprzystające do nowych czasów (…) Portalis dowodził, że (…) kodeksów się nie tworzy, one rosną (…) Thibaut domagał się, aby Kodeks był kompletny w treści i formie (…) Savigny, oglądając niemieckie prawo z perspektywy *Corpus Iuris*, uważał taką ideę za fantastyczną i niebezpieczną. Zanim legislatywa podejmie się kodyfikacji, powinna być ona poprzedzona działalnością przygotowujących dla niej grunt pokoleń jurystów". J.W. Jones, *Historical Introduction…,* s. 49 i 58. Wniosek, jaki wypada wyciągnąć z faktu wielopokoleniowej pracy radzących sobie bez kodeksów prawników jest taki, że można zrezygnować z kodyfikacji, wprowadzających zbyt duże zmiany w samoregulującym się bez nich systemie. Taka filozofia wciąż jeszcze dominuje w dogmatycznie przedkonstytucyjnej i przedkodeksowej Anglii, gdzie świadomie unika się oficjalnej systematyzacji bezliku przepisów, choćby po to, żeby zademonstrować wyrażającą się w sformułowaniu *splendid isolation* swoistość.

w przeciwieństwie do magiczno-religijnych zaklęć jego normy powinny być powszechnie zrozumiałe i oczywiste na wzór dostępnego dla wszystkich prawa naturalnego[235], którego domniemane naśladowanie stanie się potężną *idée fixe*, w istotny sposób przyczyniającą się do rozwoju konstytucjonalizmu.

Doszło do niego wskutek upadku zachodniego *Imperium Romanum*, a następnie odtworzenia go w nowej postaci, ogarniającej wiele autonomicznych podmiotów po obu stronach Alp, wskutek czego dochodziło do krzyżowania się tradycyjnie zwyczajowych germańskich porządków jurydycznych zarówno między sobą, jak i grupowo z *ius romanum*. Ferment ów wzmacniany był jeszcze przez rozprzestrzeniające się wraz z Kościołem prawo kanoniczne, dostarczające wzorców dla średniowiecznych ograniczonych monarchii w postaci ówczesnych odpowiedników ordynacji wyborczych i regulaminów parlamentarnych, przy czym średniowieczni chrześcijanie byli głęboko przekonani co do tego, że zarówno eklezjalne, jak i państwowe prawo wszelkiego rodzaju jest prawnością niższego rzędu, której twórcy powinni pamiętać o niebiańskim kontekście, który może być wyrażony np. w ten sposób: „Bóg, stwarzając wszechświat przez Logos, tym samym wszystko również stwarza przez siebie samego. Przez siebie za pośrednictwem Logosu Bóg nadaje prawa istnienia i za jego pośrednictwem również udziela praw i norm moralnych człowiekowi"[236], a zatem permanentnie istnieje Porządek Prawny Wyższego Rzędu, który nie powinien być ignorowany przez niedoskonałych ludzi.

Trzeba pamiętać, że będące dziełem narodu, wyrażającego „pełną świadomość własnej osobistości, samodzielności i samowoli w prawie i państwie"[237], klasyczne, a zatem pogańskie, prawo rzymskie, uznające „odrębność prawa publicznego a prywatnego", która „pojawiła się najpierw w cywilizacji attyckiej", po czym Rzymianie ów dualizm

[235] Według Cycerona logiczny system kodyfikacyjny powinien odzwierciedlać naturalne „prawo rzetelnego rozumu (…) jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy". M.T. Cicero, *O państwie,* w: M.T. Cicero, *Pisma filozoficzne,* t. II, Warszawa 1960, s. 134. Wiara w to, że rozumny prawodawca jest zdolny do spisania przemyślanego systemu jurydycznego w ten sposób, żeby ogół odniósł z tego korzyść, w zachowawczej optyce jest naiwnym przejawem antropocentrycznego zadufania, bo przecież „mąż poważny o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej", a zatem, „gdy mamy przed sobą czyjeś pisma, prawodawcy na przykład z zakresu praw spisane uwagi", to wypada uznać, „że nie były to rzeczy najwyższej wagi dla piszącego, o ile on sam jest człowiekiem poważnym, takowe spoczywają gdzieś w najpiękniejszej sferze jego myśli". Platon, *Listy,* Warszawa 1987, s. 55−56. Ze słów tych przebija arystokratyczne przekonanie co do tego, że jeśli cenne księgi „trafią pod strzechy" i dostaną się w utrudzone objęcia „ciemnego ludu", to owe spisane mądrości będą niczym *margaritas ante porcos.* Dlatego też „kto w życiu myśli, nie pisze nic".

[236] J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie,* Warszawa 1962, s. 132.

[237] „Ludzka samowola koniecznie rozpaść się musiała we własnej próżni, pozbawionej wszelkiej duchowej treści". H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…,* s. 142. Pozostało „prawnopaństwowe oprzyrządowanie", umiejętnie przejęte przez instytucjonalnie wywyższający immanentnie obecną w konstrukcji Trójcy Świętej duchowość Kościół.

„rozwinęli wszechstronnie i uczynili kamieniem węgielnym swych urządzeń”[238], nie przypadkiem jednak kojarzy się ono przede wszystkim z *ius civile*[239], co sprawiało, że rozwiązań odnoszących się do życia publicznego trzeba było poszukiwać gdzie indziej[240], a gdy nie udawało się ich odnaleźć lub wypatrzone schematy nie podobały się władcom, otwierała się droga dla wynajdywania nowych rozwiązań, które niekoniecznie były zupełnie oryginalne, ale mogły być uważane za takie na postantycznym etapie historii, kiedy to pojawiające się jedna za drugą kodyfikacje pozostawiały poczucie niedosytu z powodu ich prywatnoprawnej tożsamości, pozostawiającej niezagospodarowaną jurydycznie sferę publicznoprawną. Tworzące ją dokumenty wciąż były nieliczne i skromne objętościowo, dzięki czemu przygotowywały grunt dla nowożytnych konstytucji, które z rozpędem wkroczyły, gdy nastał ich czas, na w sporym stopniu puste pole, zachęcające do zagospodarowania go zaprojektowaną z rozmachem całościową konstrukcją, wyrastającą ponad wszystkie inne regulacje, sprowadzone niezależnie od ich znaczenia dla regulowanej przez nie partykularnej sfery życia państwowego do wymiaru aktów wykonujących postanowienia Formalnoprawnej Kulminacji szeroko rozumianego prawa państwowego.

[238] F. Koneczny, *O ład…,* s. 24. Fundament ten traktowany był jako samowystarczalnie doskonały i całościowy, nie wymagający żadnych uzupełnień, co sprawiło, że „wpływ Rzymu, a zwłaszcza prawa rzymskiego i poglądów na tym prawie wychowanych legistów” skutkował rozpowszechnieniem stanowiska, zakładającego, że „nie istnieje i nie może istnieć żadne poznawalne przez człowieka prawo natury”. S. Świeżawski, *Poznanie,* w: S. Świeżawski, *Dzieje filozofii…,* t. I, Warszawa 1974, s. 93. Wszakże *quod non est in acta, non est in mundo*. Pogląd ten wywiera duże wrażenie wówczas, gdy stanowione prawo nie podlega większym wstrząsom. Wszelkie gwałtowne modyfikacje legislacyjne skłaniają jednak do przyznania racji zaprawionej ostrożnym cynizmem refleksji hrabiego Krasińskiego, sprowadzającego wartość pozytywnego prawa do papieru, na jakim zostało umieszczone.

[239] „W rzymskiej kulturze prawnej prawo cywilne i prywatne dominowało wyraźnie nad prawem publicznym. Oznacza to dominację sfery partykularnych interesów nad sferą polityki (…) Oryginalną kulturę antycznego Rzymu cechowała dominacja tak zwanej dzisiaj «sprawiedliwości proceduralnej», czyli dążenie do każdorazowego rozstrzygania sytuacji konfliktowych za pomocą abstrakcyjnych norm prawa, a nie materialnej i konkretnej decyzji politycznej (…) W kulturze rzymskiej ma więc swe praźródło zabójczy i krępujący legalizm (…) «państwa prawa», czyli idei wyparcia polityki przez regulacje prawne”. A. Danek, *Czy tylko „cywilizacja łacińska”?,* http://prawica.net/34696, 17 VI 2013, s.p. Inaczej ujmując zagadnienie zauważymy, że z perspektywy osób sprawujących władzę legalizm niewątpliwie jest krępujący, ale trudno przypisać mu większą zabójczość niż antycznej autokracji, sprzyjającej obciążaniu władców większą odpowiedzialnością, niejednokrotnie egzekwowaną ostrymi mieczami legionistów. Współcześni przywódcy tłumaczą, że muszą się liczyć z jurydycznym kontekstem, z czego wynika, że są bezradni wobec bezosobowego, nieubłaganego Prawa Konstytucyjnego. Zamiast kierowników nawy państwowej uśmierca się zatem lub poddaje mutylacyjnym karom ustawy, a w szczególnych przypadkach nawet konstytucje.

[240] Owo „gdzie indziej” rozciąga się na Cesarstwo Wschodnie, gdzie „dualizm prawa, trwający przez cały okres republikański i pierwszy okres cesarstwa” ulega znacznemu osłabieniu, jako że „prawo prywatne bywało w późniejszym cesarstwie coraz bardziej utrącane przez publiczne”. F. Koneczny, *O ład…,* s. 24. To *ius publicum* koncentruje się wokół Imperatora, który dzięki temu odrywa się nad Bosforem od republikańskich zaszłości, ustępujących miejsca monarchiczności wyższego rzędu, z jaką zaczyna być kojarzone Cesarstwo, pokazując *urbi et orbi*, że istnieje w prawnopolitycznej sferze możliwość sięgnięcia *plus ultra*, która to opcja w jurydycznym wymiarze zostanie po upadku Drugiego Rzymu zrealizowana poprzez Konstytucję, będącą w sferze normatywnej odpowiednikiem Niekwestionowanego Cesarskiego Majestatu.

Zanim jednak do tego doszło, zdarzyło się przemijanie Średniowiecza, czemu towarzyszyło narastanie przekonania o konieczności powstawania całościowych regulacji prawnych. Powtórzyła się sytuacja, jaka doprowadziła niegdyś do pojawienia się i urzeczywistnienia idei gromadzenia w jednym akcie prawnym norm regulujących jakiś fragment rzeczywistości społeczno-politycznej. W ambitniejszej wersji część zostaje zastąpiona całością, co oznacza dążność do jurydycznego zsyntetyzowania rzeczywistości społeczno-politycznej w jednym dokumencie. W nowożytnym okresie dziejów ludzkości za wczesnego propagatora takiej wizji powinien być uznany zainspirowany przez Platona Bodinus (Jean Bodin), propagujący ideę prawa powszechnego, stanowiącego rozszerzoną wersję francuskiej monarchicznej legislacyjności[241] i tworzącego jurydyczny byt, jaki określilibyśmy we współczesnej nomenklaturze mianem Konstytucji Świata, która powstałaby dzięki „zebraniu razem całości praw wszystkich państw, a przynajmniej najświetniejszych, a następnie na ich porównaniu przez roztropnych mężów celem wyłonienia z nich takich, które byłyby najlepsze". Filozof nie ograniczył się do tego postulatu, gdyż ułożył „plan prawa powszechnego"[242], w którym „z samych jedynie najogólniejszych zasad wyprowadza się podstawowe rodzaje i ich podział aż do najdrobniejszych szczegółów, tak wszakże, by wszystkie człony podziału tworzyły razem spójną całość"[243].

Koncepcja owa nie została zrealizowana w globalnym wymiarze, ale odnajdziemy ją w skromniejszym wydaniu w postaci zrealizowanego z czasem postulatu stworzenia, pomimo oporu nierozumiejących wymogów kreowanych przez Nieuchronny Postęp sił konserwatywnych, dokumentu, mającego być zwieńczeniem konstrukcji, tworzonej przez całość obowiązującego w państwie prawa pozytywnego[244]. Akt prawny tego typu

[241] „Idea suwerenności i prawa do legislacji poczyniła postępy od publikacji w 1577 r. dzieła Bodina *O republice,* traktowanego przez niektórych jako fundamentalne dla nowego monarchicznego porządku". M. Beloff, *The Age of Absolutism 1660–1815,* London 1958, s. 50. Zob. J. Bodin [Bodinus], *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.

[242] Idea ta została po podejmowanych dla dobra całej ludzkości wydarzeniach francuskiego Wielkiego Przełomu skomentowana w następujący sposób przez Doktora Kontrrewolucji: „Konstytucja zrobiona dla wszystkich narodów nie jest zrobiona dla żadnego, jest czystą abstrakcją". J. de Maistre, *Considérations sur la France,* t. I, Paris 1859, s. 74–75.

[243] Renesansowy wizjoner podkreśla potrzebę sięgnięcia do jurydycznego dorobku tych ośrodków cywilizacyjnych, które fascynowały także w jego czasach Europejczyków, co skłania autora do syntetyzowania w jego projekcie prawa rzymskiego z prawami „tych narodów, które zabłysły osiągnięciami oręża lub cywilizacji (…) w trosce o to, by prawa Persów, Greków czy Egipcjan nie zostały potraktowane po macoszemu". J. Bodin [Bodinus], *Metoda do łatwego poznania dziejów,* w: A. Nowicki (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 236–237. Ze względu na różnice cywilizacyjne trudno byłoby osiągnąć spójną całość przez łączenie prawa orientalnego z rzymskim. W przypadku Egiptu jeszcze większy problem stwarza fakt znikomej ilości starożytnych praw, jakie dochowały się do naszych czasów.

[244] Uchwalenie pierwszej pisanej Konstytucji staje się symbolem zwycięstwa obozu reformatorsko-liberalnego nad reakcyjno-ciemnogrodzkim. Sukces ten jest odtwarzany na kolejnych etapach rodzimej Historii, naznaczanych unowocześnianymi inkarnacjami Wiekopomnego Dzieła 3-go Maja w postaci Kon-

nazywany jest zazwyczaj konstytucją. Domaganie się umieszczenia go w systemie prawnoustrojowym państwa łączyło się z przekonaniem o niekonstytucyjności, czyli niesłuszności dotychczasowego ustroju, nie mogącego dobrze funkcjonować bez skonkretyzowanego w jednym dokumencie prawnoustrojowego fundamentu[245], przygotowanego przez dociekania tych interpretatorów doktryny prawa naturalnego, którzy separowali je od prawa boskiego po to, aby nadawać mu kształt Prawa Rozumu[246], odnajdywanego we własnych umysłach, zachęcanych do spekulacji tego rodzaju na skutek dokonanego w XVII stuleciu filozoficznego przewrotu, skutkującego tryumfem antropocentryzmu[247], niewątpliwie zachęcającego do oddolnego, niezależnego od transcendentnej inspiracji, tworzenia rozbudowywanego wertykalnie systemu jurydycznego, ozdobionego na szczycie własnym Najwyższym Prawem.

Jego konceptualizację odnajdziemy w dziele XVII-wiecznego angielskiego myśliciela Gerarda Winstanleya, reprezentującego skrajnie radykalną część rewolucyjnego ruchu intelektualno-politycznego, jaką byli diggerzy. Proponowali oni socjalistyczne przekształcenia ustrojowe, opisane przez Winstanleya w 1652 r.w dziele *Program ustroju wolności, czyli Prawowita zwierzchność przywrócona.* Znajduje się w nim rozdział *Czym w ogóle jest ustrój*, w którym autor przedstawił „ogólny przegląd poszczególnych

stytucji Marcowej czy też Konstytucji Lipcowej, stając się dzięki kolejnym prawotwórczym sukcesom kanonicznie podziwianym nowożytnym Mitem Założycielskim społeczeństwa otwartego.

[245] Pogląd ten był zwalczany przez antyoświeceniowych, reakcyjnych kontrrewolucjonistów. „De Maistre i de Bonald twierdzili, że Francja przed 1789 r. miała konstytucję". J. Freund, *L'essence du politique,* Paris 1965, s. 338−339. Republikańscy teoretycy widzą to inaczej, uważając, że „w monarchji konstytucyjnej monarcha jest ograniczony przez udział przedstawicieli narodu w ustawodawstwie. Jest to forma rządu mieszana, ponieważ zwierzchnia władza jest podzielona pomiędzy różne podmioty, tak, że przy wykonywaniu niektórych jej aktów jest wymagana wspólna zgoda". A. Esmein, *Prawo konstytucyjne,* Warszawa 1921, s. 4. W przedrewolucyjnej Francji była wymagana zgoda Parlamentu na rejestrację monarszych aktów normatywnych, ale Król mógł ją wymusić jako podmiot, sprawujący zgodnie z absolutystyczną doktryną zwierzchnią władzę. Skonstatowanie pojawienia się raczej postulowanego niż zrealizowanego absolutyzmu nie musi oznaczać zanegowania konstytucyjności Starego Reżimu, którą dostrzeżemy wówczas, gdy utożsamimy konstytucję z ustrojem politycznym, w przypadku przedrewolucyjnej Francji współkonstytuowanym przez dość trwałe zwyczaje i zasady ustrojowe, jakich istnienie upoważniło wybitnych krytyków Rewolucji do zanegowania związanego z nią konstytucyjnego przełomu.

[246] „W wiekach nowych prawo Natury zostaje przyjęte zarówno przez przedstawicieli nauki katolickiej, dla których jest prawem Boskim (Suarez), jak i przez kierunek niezawisły, który w nim widzi prawo rozumu (tak Grocjusz, Hobbes, Leibniz, Pufendorf)". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 27. Grocjusz wyraził zwięźle stanowisko tej drugiej szkoły w stwierdzeniu: *Jus naturae est dictatum rectae rationis*.

[247] „Zasadniczy zwrot dokonany w filozofii XVII w. (głównie przez Kartezjusza) od teocentryzmu do antropocentryzmu znalazł kontynuację w oświeceniowych ujęciach miejsca człowieka w świecie (…) Człowiek ugruntował swą autonomię". T. Płużański, *Filozoficzna myśl…*,s. 221. Stwierdzenie to stanowi dobre wytłumaczenie wszelakich nieprawidłowości, jakie bez trudu można odnaleźć w tworzonych po tym przełomie przepisach, ewoluujących aż do przybrania w XX stuleciu postaci „nieludzkich narzędzi prawnych totalitarnych molochów", tworzonych wszak przez ludzi, wśród których nie brakowało jednostek, znających starożytno-renesansowe motto *homo sum et humanum nihil a me alienum esse puto.*

przepisów prawnych, jakimi może się rządzić idealna rzeczpospolita"[248]. Pojawienie się tych reguł w krajowym pejzażu ustrojowym było według teoretyka niezbędnym warunkiem powstania systemu, w jakim „wszyscy mieszkańcy mogliby żyć spokojnie syci i wolni w kraju, w którym się urodzili i wychowali"[249]. Można określić zatem ten tekst jako *sensu largo* projekt Konstytucji, choć nie miał postaci typowego aktu prawnego. Jednakże ubranie go w taką szatę i uchwalenie skutkowałoby powstaniem Ustawy Zasadniczej, której ideę odnajdziemy w każdej utopii, przedstawiającej koncepcję doskonałej państwowości, której normatywizacja po dojściu do władzy utopisty jawi się jako naturalna konsekwencja takiego wydarzenia.

Tak mogłoby się stać, gdyby los uśmiechnął się do Jakuba Harringtona, przedstawiającego w swojej *Oceanii* wizję „demokratyzacji całego ustroju społecznego", wskutek czego można uważać, że „przedstawił pod maską utopii konstytucję dla rzeczypospolitej"[250]. Miał on nadzieję, że „przekształcenie tradycyjnej, monarchistycznej formy państwa w formę ustroju ludowego (*popular*) sprawi, iż państwo dbać będzie przede wszystkim o interes publiczny". Projektowana przez angielskiego wizjonera „wzorcowa władza nowego typu" jawiła się jako ustrojowy konstrukt, mający „charakter całkowicie odmienny od tego, który dominował w rzeczywistości"[251] XVII wieku, natomiast z zawartymi w niej postulatami obieralności i kadencyjności najwyższej władzy państwowej zapowiadała północnoamerykańską republikę, co sprawia, że w *Oceanii* znajduje się jej generalny schemat[252], a zatem nie będzie wielką przesadą, gdy ochrzcimy ją mianem teoretycznej zapowiedzi filadelfijskiej Konstytucji, dzieła, zawierającego *in nuce* Nowożytną Ideologiczną Konstytucję, poprzedzającą stworzenie wyspekulowanego Idealnego Państwa, pozbawionego ustrojowej wyrazistości, traktowanej jako przejaw niepożądanej ideowej skrajności. Zwalcza się ją „w książkach Harringtona – który tak jak i Hobbes uważał ustrój za «ciało polityczne» – na każdym kroku spotykamy pojęcie równowagi (*balance*), jako synonimu idealnej gry sił ekonomicznych i społecznych w państwie"[253]. Dogmat równowagi znajdzie następnie swój prawnopolityczny wyraz

[248] W. Voisé, *Siedemnastowieczna wizja przyszłości,* w: W. Augustyn, T. Błocian, J. Czerkawski *et al.*, *Z historii filozofii XVI–XVII w.,* w: J. Garewicz / Z. Ogonowski / B. Skarga / L. Szczucki / J. Tazbir / A. Walicki (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. XV, Warszawa 1969, s. 223.

[249] G. Winstanley, *Program ustroju wolności, czyli Prawowita zwierzchność przywrócona,* Warszawa 1959, s. 112.

[250] H.E. Barnes, *Nowy naród, nowy obywatel: popularność umowy społecznej,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 501.

[251] W. Voisé, *Siedemnastowieczna…*, s. 225.

[252] Nie dziwi to, ponieważ prominentny Ojciec Założyciel w postaci Jana Adamsa „naśladował Jakuba Harringtona przy projektowaniu instytucjonalnego, strukturalnego, samoregulującego się porządku. Adams pragnął skonstruować konstytucję, w której interes prywatny byłby tożsamy z publicznym", co niezwykle ułatwiłoby „demokratyzację całego ustroju społecznego". H.W. Schneider, *A History of American Philosophy,* New York 1947, s. 49.

[253] W. Voisé, *Myśl społeczna siedemnastego wieku,* Warszawa 1970, s. 103.

w północnoamerykańskim konstytucjonalizmie, przepełnionym wizją bezustannej troski o to, aby w republice permanentnie funkcjonował instytucjonalny mechanizm, oparty na założeniu *checks and balances*. To zrównoważenie w ramach aparatu państwowego pozycji najważniejszych podmiotów władzy publicznej ma zapewnić równie zbalansowana Konstytucja.

Inspirowany przez wyrażającą ferment ideowy literaturę konstytucjonalizm narastał wraz z procesem wzmacniania swojej władzy przez monarchów, tworzących scentralizowane państwowości poprzez likwidowanie średniowiecznych przywilejów, ustanawiających jurydyczne gwarancje dla stanów, gildii, cechów, jak również dla poszczególnych prowincji. Te stare prawa były atakowane i znoszone w miarę możliwości w imię Racji Stanu, realizowanej przez utożsamiającego się z państwem monokratycznego Suwerena. Trend ten wywołał w ideosferze sprzeciw, przejawiający się w tym, że „z krytyką doktryny suwerenności państwa (władcy), suwerenności rozumianej jako pierwotna i absolutna, wyszli: najpierw w Anglii Locke, a później we Francji Rousseau. Wystąpili głównie przeciwko ambicjom władców wynoszenia swej suwerenności ponad prawo. Według obu filozofów prawo jest pierwotnym suwerenem, zwłaszcza gdy odnosimy je (…) do prawa natury, na którym opiera się prawo stanowione”[254]. Nomokratyczne przesłanie obu filozofów z czasem zatriumfowało, ale nie oznaczało to powrotu do mediewalnego pluralizmu jurydycznego. Został on zastąpiony przez „konstytucyjny totalitaryzm”, nie tolerujący istnienia na terytorium państwa zróżnicowanych porządków prawnych. Wysiłek absolutnych monarchów nie poszedł zatem na marne, z tym że Król-Słońce ustąpił miejsca Suwerennej Konstytucji, podobnie jak on nie znoszącej żadnej konkurencji.

Postulat umieszczenia konstytucji w systemie prawnym był jednym z ważniejszych haseł, podnoszonych w XVIII-wiecznej Europie w ramach oświeceniowego projektu całościowego przekształcenia porządku społeczno-politycznego[255]. W swojej przedrewolucyjnej postaci jawił się on filozofom jako skomplikowany, zacofany i nienaukowy,

[254] A. Marszałek, *Suwerenność...,* s. 105. Stwierdzenie to można rozumieć tak, że prawo naturalne po wyzwoleniu go ze „scholastycznych okowów” i zeświecczeniu uzyskało ujętą w „uwolnione z teologicznego balastu” dogmaty kanoniczną postać „na miarę Wieku Świateł”, dzięki czemu mogło zostać użyte do legitymizowania Nowego Ładu jako ideologiczny konstrukt pozbawiony już rewolucyjnego ładunku, wykorzystanego uprzednio do podważenia Tradycyjnego Porządku.

[255] „Wprowadzenie konstytucji było głównym punktem programu walki o obalenie ustroju feudalnego”. M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia*..., s. 469. Konstytucja nie była jedynym prawnopozytywnym symbolem zwycięstwa w tej walce, ponieważ „cały XVIII wiek przygotowuje ideowo Deklarację Niepodległości i Deklarację Praw Człowieka i Obywatela”. B. Mirinesco, *L'Idée...,* s. 113–114. Trudno nie skonstatować, że idea konstytucjonalizmu nie była jedynym taranem, kruszącym mury feudalizmu, gdyż jednocześnie były one niszczone przez dogmaty samostanowienia narodów i samorealizacji jednostki.

za bardzo uzależniony od monarszych kaprysów[256], wynikających z przestarzałego, przesiąkniętego religianctwem światopoglądu. Miał on zostać przezwyciężony dzięki temu, że 1 lipca 1751 r. pojawił się I tom *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers* (Słownik nauk, sztuk i rzemiosł), „wydany *par une société des gens de lettres* – grupę intelektualistów (…) kręgi klerykalne, zwłaszcza jezuici, grzmiały na «szatańską Biblię»"[257]. Skoro *Encyklopedia* rzucała wyzwanie biblijnemu obrazowi świata, to odnosiło się to także do Dekalogu i innych praw, powstających wszak w chrześcijańskich monarchiach, co skutkowało domniemaniem wpływu Pisma Świętego na treść rozwiązań normatywnoprawnych, traktowanych przez opiniotwórcze kręgi oświeceniowe jako przeżytki, nadające się jedynie do tego, żeby je zastąpić czymś zdecydowanie lepszym. „W wieku XVIII bodźcem do poszukiwania prawa idealnego na drodze racjonalistycznej było ogólne niezadowolenie z historycznego układu stosunków, uznanego za rezultat ciemnoty i barbarzyństwa przodków", wyrażającego się także w tworzonych przez nich prawach, dlatego „tym, coby chcieli pozyskać dobre prawa, radzono zacząć od spalenia praw dotychczasowych (Voltaire)"[258]. Ich miejsce miały zająć abstrahujące od teistycznych inspiracji regulacje, mające poprzez swój laicki racjonalizm demonstrować uwolnienie się od zwalczanego ze szczególną zawziętością przez Bayla i Holbacha „despotyzmu Biblii"[259].

[256] W porewolucyjnej narracji został on nazwany *ancien régime*'m, który zazwyczaj przedstawiany jest jako ustrój za mało postępowy, obalony z powodu swojego zacofania. Nie oznacza to bynajmniej, że nie napotkamy przeciwstawnej optyki, gdyż przed zburzeniem Bastylii niektórzy uważali, że niepotrzebnie doszło do unowocześnienia monarchii. Taki pogląd wyznawali francuscy „neofeudałowie", znani z tego, że „z pozycji doktrynersko pojętego tradycjonalizmu walczyli z monarszym «absolutyzmem» i radośnie witali wybuch rewolucji w 1789 roku". R. Lasecki, *Siedem kwestii. Komentarz do polemiki prof. Jacka Bartyzela,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/7928, 24 XII 2012 s.p. *Sensu largo* neofeudałów możemy uznać za konstytucjonalistów, ponieważ zmierzali do przywrócenia średniowiecznego porządku ustrojowego, stanowiącego dla nich jedynie słuszną materialnie rozumianą konstytucję francuskiej monarchii. Ponieważ jednak w przeciwieństwie do oświeceniowych konstytucjonalistów nie domagali się formalnej konstytucji, choć pomogli tym ostatnim, będąc ich antyabsolutystycznymi sojusznikami, to możemy ich określić mianem prekonstytucjonalistów.

[257] U. Im Hof, *Europa Oświecenia,* Warszawa 1995, s. 125.

[258] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 27. W przekonaniu tym odnajdujemy dość symplicystyczną wiarę w Progres, jaki przyniesie Powszechną Szczęśliwość, gwarantowaną przez mądre prawa. Warto więc zaprezentować bardziej pesymistyczne stanowisko, jakie zajął Vico, według którego „w okresie pierwotnym prawo przejawia się jako autorytet religii, jako zwyczaje i obyczaje. W drugim okresie jako autorytet władców absolutnych, którzy ustalają przepisy prawa i władcami tymi są królowie i arystokracje. W trzecim, ostatnim okresie prawo nazywa się prawem obywatelskim i ludzkim i znajduje wyraz we władzy i ustawodawstwie, które się opierają na filozoficznym rozumieniu zasad, na jakich spoczywa prawo wszelkich czasów i z jakich wypływa we wszystkich swoich fazach rozwoju. Gdy prawo dojrzewa, ulega wraz z cywilizacją rozkładowi, powracając do fazy pierwotnej i cykl znowu się powtarza". B.A.G. Fuller, *Filozofia nowożytna…,* s. 213. Ze schematu tego wynika, że lepiej nie spieszyć się z ulepszaniem prawa, bo w ten sposób przyspiesza się powrót do „teistycznego barbarzyństwa", gardzącego filozoficznym mędrkowaniem w trafnym przeczuciu nieszczęść wynikających z realizowania zbyt wyrozumowanych projektów.

[259] Zob. M. Skrzypek, *Holbach,* Warszawa 1978.

Zastępująca ją Konstytucja miała być jednym z potężnych ideowych narzędzi, z pomocą których uczeni mężowie chcieli ulepszyć świat. Spodziewano się, że w sferze prawnej ustanowi ona nowożytny porządek prawnopolityczny, zasługujący według jego świadomych zwolenników na to, aby przybrać formę odróżniającą go wyraźnie od tego, co było w przeszłości, traktowanej przez wierzące w Postęp jednostki jako czasy zasadniczo pozbawione racjonalnych rozwiązań fundamentalnych zagadnień ustrojowych. Wierzono w to, że można je wykoncypować dzięki naukowemu oglądowi świata, wykrywającemu głęboko zakorzenione nieprawidłowości i usuwającemu je dzięki rewolucyjnemu wysiłkowi, „ruszającemu z posad bryłę świata" po to, by nadać mu kształt odpowiadający osiągniętemu etapowi ekonomiczno-społecznego rozwoju. Progresywny wstrząs ma zaplanowany charakter i służy temu, aby zrealizować Racjonalny Projekt[260]. Po zwycięstwie zostaje on ujawniony i uroczyście zatwierdzony jako Konstytucja, będąca ideowo-prawnym fundamentem odpowiedniego dla Nowych Czasów, wypieszczonego w umysłach filozofów ustroju, mającego być zaprzeczeniem obowiązujących dotychczas, głęboko naznaczonych piętnem „Ciemnych Wieków" porządków[261]. W swoim radykalnym wydaniu, najlepiej widocznym w utopijnych wizjach następców Platona, Morusa i Campanelli, oświeceniowa filozofia zmierzała do zdecydowanego odcięcia się od „ponurych wieków średnich", zgodnie z rzuconym przez Woltera zawołaniem *écra-*

[260] Jego filozofia przypomina ogród typu hiszpańsko-francuskiego, charakteryzujący się daleko posuniętą geometryzacją rozwiązań. W przeciwieństwie do udającego naturalne kompleksy roślinne sentymentalno-romantycznego parku angielskiego z mrocznymi i krętymi ścieżkami rozwiązanie znane przede wszystkim z Wersalu odznacza się prostymi i przecinającymi się pod kątem prostym szerokimi alejami, biegnącymi między równo, pod linijkę przystrzyżonymi drzewami i krzewami. Ich nienaturalne kształty symbolizują zwycięstwo człowieka nad przyrodą, ulegającą zaplanowanym poczynaniom wyposażonego w odpowiednie narzędzia ogrodnika. Jego poczynania sprawiają, że rośliny stają się uległe rodzajowi ludzkiemu, podobnie jak te ze zwierząt, które dały się udomowić, dzięki czemu jako oswojone stworzenia dostarczają miłych, zaspokajających estetyczne potrzeby wrażeń panom stworzenia. Dzikie bestie nie znajdują natomiast ukrycia w pozbawionym gąszczów pejzażu, z którego znikają jako niepotrzebny, szkodliwy element, nieprzystający do uczonych debat eleganckich spacerowiczów, utwierdzających się nawzajem w przekonaniu o własnej doskonałości. Nie potrzebują oni żadnego Drzewa Poznania Dobrego i Złego, gdyż przeniknęli tajniki wszechświata lub zaraz to uczynią dzięki sile własnego Rozumu, pozwalającego na przekroczenie średniowiecznych ograniczeń. Upadły one wraz z niepotrzebnymi już murami, krępującymi rozwój miast, w których zaułki przenika światło z podmiejskich parków i ogrodów, swoim oślepiającym blaskiem skutecznie krusząc bastylie ciemnogrodzkich przesądów.

[261] Siła oddziaływania konstytucjonalnego paradygmatu była tak silna, że nie oparli się jej nawet oskarżani o beznadziejne tkwienie w średniowiecznym umysłowym Ciemnogrodzie kontrrewolucjoniści. Poniższy cytat pokazuje, że również w ich świadomości skonstytucjonalizowane prawo polityczne uzyskało przewagę nad prawem boskim w jego tradycyjnej postaci, od dłuższego czasu znajdującym się w odwrocie, ponieważ „od Hobbesa do Rousseau, Kanta i znienawidzonej rewolucji ujmowano relację rozkazywania i posłuszeństwa w formie państwowej. Również więc dla Bonalda nie ma polityki bez konstytucji i nie ma konstytucji bez władzy albo suwerenności (…) jak gdyby teologia wynikała z uświęcenia nowożytnych kategorii politycznych". M. Scattola, *Teologia…*, s. 154. Teologia wpłynęła na prawo kanoniczne, które niegdyś czerpało z prawa rzymskiego. Później prawo kanoniczne poważnie oddziałało na średniowieczne prawo państwowe, aby z kolei zacząć ulegać jego oddziaływaniu po rewolucyjnych wstrząsach. Koronnym dowodem tego trendu jest pojawienie się w XX stuleciu Konstytucji Watykanu.

ser l'infâme, ekspresyjnie wyrażającym przekonanie o duchowej i intelektualnej nędzy poprzednich pokoleń, przynoszących wstyd rodzajowi ludzkiemu, pogrążonemu po przemożeniu Rzymu przez barbarzyński napór w oceanie ignorancji i przesądów, które powinny być oddzielone Grubą Kreską od Nowego Wspaniałego Świata, jaki nastanie, gdy władza porzuci brzemię przeszłości i stworzy Doskonały Porządek.

Manichejski schemat pokonania przesiąkniętego barbarią, nurzającego się w bezprawiu Mrocznego Średniowiecza przez głęboko nomokratyczne dzięki zinstytucjonalizowanemu konstytucjonalizmowi Oświecenie przekonująco przedstawia Hegel, gdy porównuje *ancien régime* z okresem porewolucyjnym w następujący sposób: „Cały ówczesny stan Francji jest jakimś chaotycznym spiętrzeniem przywilejów wbrew wszelkiej rozumnej myśli (…) Jest to królestwo bezprawia (…) W pewnej chwili myśl i idea prawa zdobyły sobie za jednym zamachem decydujące znaczenie (…) Zasadą nowego ustroju stała się teraz idea prawa i na tej podstawie miało być teraz wszystko oparte (…) Anaksagoras był pierwszym, który powiedział, że światem kieruje νούσ, ale dopiero teraz człowiek zrozumiał, że myśl winna rządzić duchową rzeczywistością"[262].

Progresywni filozofowie podzielali pogląd Spinozy, według którego powinno być tak, że „przez państwo (…) nabiera znaczenia rozum, a z nim pokój, dobrobyt, prawo"[263]. Czciciele Rozumu uważali, że „prawie wszędzie narasta potrzeba kodyfikacji, prawa wyrażonego prosto i zrozumiale, potrzeba usunięcia lub poprawienia przestarzałej i niepotrzebnej legislacji. Przede wszystkim było tak we Francji. Istniały tam zróżnicowane systemy prawne, opierające się na południu na prawie rzymskim oraz na zwyczajowym na północy i w centrum, co poskutkowało zrozumiałymi żądaniami stworzenia zunifikowanego i prostego kodeksu. To żądanie było wyrażone w wielu *cahiers* z 1789 roku"[264].

Na gruncie konstytucyjnym odnajdziemy ową ideę melioracji systemu za pomocą przekształceń legislacyjnych w dziełach chcącego „osadzić monarchię w systemie prawa"[265] Monteskiusza, niezadowolonego, podobnie jak inni francuscy filozofowie, z poczynań rodzimych monarchów, okazujących się być niezdolnymi do unowocześnienia państwa. Trzeba zatem pomóc im poprzez wprowadzenie przekształceń ustrojowych,

[262] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 343–344.

[263] „Granicą (…) prawa jest (…) siła, czyli rozum". F. Kirchner, *Katechizm historyi filozofii…,* s. 306. Odnajdujemy tu obecne już u jońskich hylozoistów kojarzenie Rozumu z Podstawową Zasadą, będącą Pierwotnym Prawem. W czasach nowożytnych związek ten przenosi się na grunt prawa państwowego, które powinno wszak pochodzić od rozumnych władców.

[264] M.S. Anderson, *Europe in the Eighteenth Century 1713–1783*, London 1961, s. 89.

[265] U. Im Hof, *Europa…,* s. 145. Idea ta nie była wówczas czymś szczególnie nadzwyczajnym, skoro „filozofowie osiemnastowieczni wierzyli, że najskuteczniejszym sposobem walki z absolutyzmem jest narzucenie monarsze wędzidła w postaci systemu praw". S. Zapaśnik, *Przeciwnicy absolutyzmu. Wolter,* w: J. Staszewski (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991, s. 104.

wzorowanych na porewolucyjnej Anglii, jawiącej się jako progresywna alternatywa prawnopolityczna dla pogrążonego w stagnacji Kontynentu. Wyspiarska rzeczywistość postrzegana była przez schematyzujący pryzmat stworzony przez Locke'a, traktowanego jak uosobienie angielskiego liberalizmu, konstruującego najdoskonalszą postać państwowości, czyli „państwo oświecenia, państwo prawa i wolności, zupełnie uświadomione dzięki narodowości anglosaskiej, znacznie odmienne od państwa odrodzenia, państwa potęgi i kultury"[266]. Znużenie francuską potęgą i kulturą skłaniało do bezkrytycznego wsłuchiwania się w wypowiedzi traktowanego jak „liberalna wyrocznia" brytyjskiego filozofa, którego renoma zwalniała z potrzeby bliższego badania angielskich konstrukcji ustrojowych, nie całkiem mieszczących się w dogmatycznym gorsecie, tworzonym wskutek idealizacji obcych rozwiązań. W rezultacie „Montesquieu pochwycił formę konstytucji angielskiej i usystematyzował ją, ale nie uwzględnił tego gruntu trwałego, który dźwiga na sobie tę konstytucję"[267]. Powtórzyło się to wówczas, gdy ową oderwaną od podłoża formę zinstytucjonalizowano po kontynentalnej stronie Kanału La Manche, nie przejmując się specjalnie jej dopasowaniem do miejscowych warunków, które wszak zrodziły nienawistny Stary Reżim. Zresztą doskonałe przystosowanie Konstytucji do lokalnych okoliczności nie jest możliwe i tego rodzaju akt prawny nigdy nie powstałby, gdyby w imię abstrakcyjnego dogmatu nie ignorowano „skrzeczącej rzeczywistości".

Francuska Konstytucja poświadcza definitywny koniec „średniowiecznego upadku", przezwyciężonego dzięki twórczemu nawiązaniu do antycznej Światłej Myśli, twórczo rozwiniętej i przetransponowanej na grunt ustrojowy w postaci „aktu konstytucyjnego, syntetyzującego Rozum, Prostotę i Piękno na podobieństwo skąpanej w śródziemnomorskim słońcu starożytnej świątyni"[268]. Od tej chwili konstytucjonalizm

[266] R. Eucken, *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienie życia ludzkości w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów,* Warszawa 1914, s. 288.

[267] Przeniesienie całego angielskiego gruntu do Francji nie bardzo jest możliwe, w przeciwieństwie do tworzonych na tym gruncie florystycznych rozwiązań. To się Monteskiuszowi udało, bo „natychmiast po powrocie do ojczyzny przerobił swój ogród na park angielski", a „jego poglądy polityczne przybrały zabarwienie angielskie (…) Podziw dla starożytności i dla Anglji skłania go do wyidealizowanych opisów, które zarazem są wyrokami potępiającemi na ówczesne stosunki we Francji". H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów,* t. I, Warszawa 1906, s. 543 i 544. Park angielski wyraża raczej niechęć do przesadnego poprawiania przyrody, znajdującego swe *pendant* w pedantycznym konstytucjonalizmie, rozgniatającym z lubością mniej zorganizowaną od niego jurydyczną Tradycję. Pomimo zatem zewnętrznego składania hołdu rozwichrzonemu parkowi w wyspiarskim stylu Monteskiusz przeniósł na obszar politycznoprawny sposób myślenia obecny w geometrycznie zaplanowanych założeniach ogrodowych typu hiszpańsko-francuskiego, wśród których przecież się wychował.

[268] Chyba najbardziej kojarzonym starożytnym chramem jest Partenon na ateńskim Akropolu, natomiast za jego ustrojowy odpowiednik wypada uznać spartańską Wielką Retrę, powstałą dzięki radykalnemu filozoficznemu zamysłowi, odpowiadającemu swoim nowatorstwem burzycielskiemu rozmachowi nowożytnego konstytucjonalizmu: „W radykalizmie swym reforma Lykurga (…) może być porównana tylko z późniejszą, o trzy stulecia, reformą Kleisthenesa w Atenach. Prawodawca spartański poszedł jednak dalej

osiąga instytucjonalny wymiar i zaczyna służyć władzy, której oficjalną ambicją jest nieustanne postępowanie w konstytucyjny sposób, dzięki czemu powinno być zapewnione realizowanie zawartego w Naturze Niezmiennego i Powszechnego Prawa, przeglądającego się w swojej prawnopozytywnej emanacji, jaką powinna być Konstytucja[269], mająca stanowić przekonujący dowód na słuszność oświeceniowego przekonania odnośnie do możliwości i konieczności stworzenia przez Rozumnego Prawodawcę takiej prawnonormatywnej konstrukcji najwyższego rzędu, jaka zapewni zorganizowanemu w zracjonalizowanej państwowości społeczeństwu optymalne możliwości rozwoju.

Umieszczenie w porządku prawnopolitycznym państwa sformalizowanej w akcie prawnym Konstytucji stanowi dowód zwycięstwa przekonania o możliwości i konieczności przeistoczenia poddanej rozumowym regułom naukowej obserwacji rzeczywistości w uporządkowany zapis, zawierający podstawowe informacje dotyczące oglądanego obiektu[270]. Taki pogląd doprowadził w oświeceniowej Francji do podjęcia dzieła stworzenia wielotomowej Encyklopedii, rozumianej jako obiektywny opis istniejącego świata, mający pomóc czytelnikom w jego poznaniu i zrozumieniu[271]. Wraz z powstawaniem kolejnych tomów *Opus Magnum* encyklopedystów narastała chęć

od ateńskiego; ten pozostawił przy życiu dawne formy organizacji społecznej, odebrał im tylko ich funkcje prawnopaństwowe, gdy tymczasem Lykurgos zlikwidował je w zupełności. Na ich miejsce postawił nowe, stworzone «ad hoc», całkiem sztuczne i tem samem niezdolne do samoistnego życia, a więc niemogące zagrozić jednolitości państwa". T. Wałek-Czernecki, *Grecja w okresie wcześniejszego średniowiecza greckiego (1100–750 prz. Chr.),* w: T. Wałek-Czernecki., S. Witkowski, *Dzieje greckie,* w: J. Dąbrowski / O. Halecki / M. Kukiel / S. Lam (red.), *Wielka historia…,* t. II, Warszawa 1934, s. 96-97. Konstytucjonaliści zmierzali do powtórzenia wyczynu lakońskiego statysty, dzięki czemu nastąpiłoby przerwanie dotychczasowej organicznej ewolucji prawnopolitycznej za pomocą tworzącego inną jakość Nowego Otwarcia, przekreślającego dotychczasowe, uznane za zużyte i niepotrzebne, paradygmaty.

[269] Wszak według Projektu Kodeksu Cywilnego Francuskiego z roku VIII „*il existe un droit universel et immunable, source de toutes les lois positives*". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 27. To „niezmienne i uniwersalne prawo" jest przypuszczalnie synonimem Prawa Naturalnego, traktowanego przez licznych myślicieli jako Jedynie Słuszny Wzorzec, na który powinni spoglądać wszyscy ustrojodawcy. Takie podejście zapewne miał na myśli Leibniz, gdy wywodził, że „ci, którzy zajmują się nauką prawa natury, rozważają w istocie kwestię praw, jakie winny obowiązywać w «najlepszej rzeczypospolitej»". W. Voisé, *Siedemnastowieczna…,* s. 219.

[270] Hipoteza rozsądnego kształtu tego opisu jest pochodną domniemania panowania Rozumu, sprawiającego, że „każda konstytucja państwowa jest racjonalna, bo w państwie jako wyższym przejawie ducha może mieć miejsce tylko to, co jest racjonalne". *Nota bene* „za najlepszą formę ustroju państwowego Hegel uważa monarchię konstytucyjną". M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne,* Lublin 1975, s. 90.

[271] Encyklopedia jest świecką odpowiedzią na wyrażoną w chrześcijaństwie i rozwiniętą w islamie koncepcję istnienia kanonu świętych ksiąg, dających ludziom odpowiedzi na najrozmaitsze egzystencjalne niepokoje. W mahometańskiej wersji „święte (objawione) księgi (*kutub munazzala*) są (…) przekazane ludzkości przez Boga drogą objawienia. W Koranie wymienia się z nazwy *At*-Tawrāt, czyli Torę (Pięcioksiąg), *Zabrū* (Psalmy Dawidowe), Al-Inĝil (Ewangelie) (…) At-Tawrāt, Al-Inĝil i Koran są jednym objawieniem tego samego Boga (…) At-Tawrāt oznacza w islamie nie tylko sam Pięcioksiąg, ale zwykle odnosi się do całego Starego Testamentu z wyjątkiem Psalmów". J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 1977, s. 120. Dzięki temu zestawieniu otrzymujemy zbiór pisanych dzieł, zawierających prawdy przekazane ludziom przez Boga, krytykowane w okresie Oświecenia jako ciemnogrodzkie i nie odpowiadające Duchowi Czasu, który wcielił się w przepełnionych Rozumem encyklopedystów.

przeniesienia idei naukowego opisania rzeczywistości na grunt prawnopaństwowy[272], przy czym coraz wyraźniej artykułowany był zamiar połączenia normatywnego opisu ustroju z jego reformą po to, żeby nowożytna, postępowa forma oficjalnego przedstawienia mechanizmu funkcjonowania państwa odpowiadała jego racjonalnej organizacji, zgodnej z „naukowym oglądem świata". Miał on powołać do życia Nowy Porządek, przepełniony przekonaniem o własnej doskonałości[273], pozostającym w związku z jednoznaczną separacją od Tradycji, przezwyciężanej w wymiarze prawnopaństwowym poprzez demonstrującą ideę narodowo-demokratycznej Republiki rewolucyjną Konstytucję[274], wydatnie pomagającą postępowej ludzkości w uwolnieniu się od stosowanych przez przodków błędnych rozwiązań wskutek przyjęcia światłej historiozofii, opartej na kulcie prawa naturalnego[275], którego wcieleniem winna być doskonała właśnie dzięki

[272] Istotne jest to, że mamy do czynienia z samodzielnym, uniezależnionym od magiczno-religijnych początków wszelkiej szerszej refleksji, funkcjonowaniem takich fenomenów jak filozofia, nauka i prawo. W tym wyraziła się specyfika Europy, odróżniająca ją od innych, konserwatywnych części Starego Świata. „Doktryny filozoficzne Indii, Chin bądź Persji nie wykreowały nigdy ani prawa, ani idei sprawiedliwości, ponieważ myśl orientalna żyła w religijnej atmosferze, która z samej swej natury odrzuca wszelką wolną myśl". B. Mirinesco, *L'Idée*…, s. 64. W przypadku Kraju Środka trudno jest mówić o zdominowaniu go przez religię, przynajmniej w tym znaczeniu, jakie przypisuje się temu pojęciu w Europie, tym niemniej odnajdziemy tam, podobnie jak gdzie indziej na Wschodzie, utrzymywanie się przekonania o konieczności zachowania Zbiorowego Porządku w jego odziedziczonej postaci. Usankcjonowane religijnie lub filozoficznie kolektywne bezpieczeństwo jest traktowane jako Najwyższa Wartość. Idee prawa oraz sprawiedliwości stanowiłyby dla niej zagrożenie z powodu swojego potencjalnie rewolucyjnego ładunku.

[273] Wskutek oświeceniowej agitacji upowszechniło się ono wśród jurystów, skoro ich sposób myślenia „charakteryzuje się odziedziczonym po wieku XVIII usposobieniem niehistorycznym, nierozumiejącym znaczenia rozwoju, natomiast żywiącym bezgraniczne zaufanie do współczesności". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 280. Z takiego przekonania wynika przeświadczenie o bezalternatywności aktualnego modelu, skutkujące elementarnym uśpieniem czujności, powodującym, że nie odczuwa się potrzeby modyfikujących działań, mających zabezpieczyć system przed lekceważonymi zagrożeniami, bo *ex autodefinitione* muszą one być przejawami jakichś marginalnych propozycji, niezasługujących na poważne traktowanie. Takie nastawienie przedstawicieli Głównego Nurtu jest ewidentnym przejawem prastarej przypadłości, znanej w antycznej Helladzie pod nazwą *hybris,* będącej odpowiednikiem chrześcijańskiego grzechu pychy, pojawiającego się w masowym wymiarze przed Upadkiem, jaki w naszych czasach skutkowałby nastaniem Ery Postkonstytucyjnej, która to ewentualność nie powinna specjalnie dziwić w okresie naznaczonym ponowoczesną narracją.

[274] „Konstytucja jest jakby intelektualnym przejawem narodu i postacią państwa". M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne,* Niepokalanów 1993, s. 43.

[275] „Filozofia nie musi już niczego domyślać się ani tworzyć żadnych hipotez; wystarczy jeśli zbierze i uporządkuje fakty oraz ukaże pożyteczne prawdy wynikające z ich powiązania i całokształtu". Dzięki tej pracy można oczekiwać „postępu, którego mają jeszcze dokonać przyszłe pokolenia, a który zdaje się im zapewniać stałość praw natury". A.-N. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego,* w: B. Baczko (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia,* Warszawa 1961, s. 308. Okazuje się więc, że postęp jest względny, gdyż nie doprowadzi on do osiągnięcia jakichś nowych jakości, a jedynie do odszukania istniejących od zawsze wzorców, ukrytych pod nawarstwiającymi się błędami i wypaczeniami. W takiej sytuacji rzekome parcie do przodu okazuje się być jedynie powrotem do mitycznego Złotego Wieku, co nasuwa skojarzenie z hinduską koncepcją Wielkich Cykli, znaną także w pogańskim Śródziemnomorzu zanim chrześcijaństwo spopularyzowało linearną wizję dziejów.

niemu Ustawa Zasadnicza, w wielu wypadkach zagrożona jednak fikcyjnością z powodu rozziewu między jej postanowieniami a „skrzeczącą rzeczywistością”[276].

Abstrahujące od niej demonstracyjne respektowanie konstytucyjnego porządku przez legitymizującą się poparciem gminu władzę ma potwierdzić dokonanie się syntezy dwóch procesów, zmierzających według aktualnie obowiązującej wersji jurydyczno-politycznych dziejów do powstania udoskonalonej odmiany państwa prawa w postaci konstytucyjnego ludowładztwa[277], mogącego się odwoływać do arystotelesowskiego łączenia zasady demokratycznej z nomokratyczną, wynikającą z przekonania, że tam, gdzie władza należy do ludu, „prawo martwe (…) musi panować bezwzględnie”[278]. Według popularnego współcześnie poglądu staje się to możliwe wskutek zsyntetyzowania efektów dążności do demokratyzacji ustroju politycznego z tendencją do hierarchizowania ustroju prawnego. Spisana konstytucja z jednej strony symbolizuje sukces odniesiony w wielowiekowej walce przeciwko „bezprawiom możnych świata tego”[279], a z drugiej może być wykorzystana przez biegłych nomokratów przeciwko „niebezpiecznym demagogom”, lekceważącym fakt zinstytucjonalizowania konstytucjonalizmu, którego legitymowani rzecznicy zmierzają do absolutyzacji nomokratyczności, ochoczo szermując postulatem supremacji Ustawy Zasadniczej, skutkującym wzmacnianiem jej szczególnej pozycji poprzez działania wymierzone w podmioty posądzane o naruszanie Ładu Konstytucyjnego. Jego zdogmatyzowana instytucjonalizacja sprawia, że niegdyś buntowniczy konstytucjonalizm legitymizuje współczesne ustroje jako oficjalnie uświęcona

[276] „Społeczeństwo podejmuje walkę pod hasłem konstytucjonalizmu. Pozornie prąd ten odnosi zwycięstwo wszędzie. Doktrynerom zdawało się, że skoro tylko gdzieś spisano konstytucję, tym samym wprowadza się społeczeństwo na pierwszy plan (…) Parlamentaryzm wymaga jednak dwóch warunków: zamożności powszechnej i decentralizacji”. W efekcie „zwycięski konstytucjonalizm nie usunął absolutyzmu, lecz tylko zmienił jego podmiot. Z powodu ruchu rewolucyjnego rozszerzono też prawo głosowania zbytnio i zawczasu”. F. Koneczny, *Państwo…,* s. 59.

[277] Model ten może być traktowany jako naznaczony ponadpaństwową i suprajurydyczną aksjologicznością, poszukiwaną przez niektórych teoretyków. Np. „Jellinek próbował znaleźć zewnętrzny czynnik, będący determinantą wyższego rzędu i dla państwa i dla prawa. W odniesieniu do współczesnego państwa widział go w zasadzie suwerenności narodowej. Na tej zasadzie była oparta według niego francuska konstytucja. Jednocześnie Jellinek wciąż podporządkowuje porządek prawny państwu”. I. Szabó, *Osnowy tieorii prawa,* Moskwa 1974, s. 113. Statolatryczna skłonność oparta jest na założeniu szczególnego znaczenia państwa, mającego w spontaniczny sposób powstawać dzięki opisywanej przez Arystotelesa naturalnej prospołecznej skłonności rodzaju ludzkiego, silniejszej od umiłowania praworządności, którą w razie konieczności składa się na ołtarzu *Raison d'Etat.*

[278] W. Dzieduszycki, *Filozofia…,* s. 307.

[279] W ujęciu chrześcijańskim nie ma to jakiegoś fundamentalnego znaczenia, gdyż ziemskie porządki są drugorzędną kwestią, jaka nie powinna przesłaniać naprawdę Wielkiego Zagadnienia, jakim jest Tamten Świat, gdzie dopełni się Prawo w ramach Ostatecznego Paradygmatu. Gdy odwracamy się od niego, wówczas, jak w przypadku Rousseau, może pojawić się ochota „do pojmowania życia państwowego głównie jako zastosowania praw”. R. Eucken, *Wielcy myśliciele…,* s. 324. W nadprzyrodzonej perspektywie rozliczne troski wynikające z takiej interpretacji państwowości stanowią śmieszną farsę, ale rozbudzony antropocentryzm nie przyjmuje do wiadomości takiej krytycznej oceny.

ideologia, nacechowana charakterystyczną dla konfesyjności bezalternatywnością, nakazującą widzieć w Konstytucji wielkie osiągnięcie ludzkości, co sprawia, że staje się ona usilnie propagowanym i ulegającym mitologizacji Symbolem dzisiejszej standardowej państwowości, mającym jej przydawać szczególnego wymiaru aksjologicznego, uzasadniającego aprioryczną według panującej narracji słuszność konstytucjonalizacji ustroju politycznego. Takie nastawienie nieuchronnie prowadzi do tego, że przechodzi się do porządku dziennego nad negatywnymi efektami tego procesu, traktowanego przez kreatorów dominującej społeczno-politycznej narracji jako jedynie słuszny.

Rozdział II

Ius Supremum w najważniejszych cywilizacjach i konfesjach

1. Prawo polityczne w cywilizacji chińskiej

W chińskiej tradycji trudno jest odnaleźć toposy Wielkiego Prawodawcy czy też Podstawowych Praw, co skłania do konstatacji, że „Chińczycy nigdy nie znali koncepcji Panowania Prawa”[280]. Takie stwierdzenie pozwala sądzić, że „Chińczykami rządzą zwyczaje”[281], mające swoje źródło w *Tao*. To „nieprzetłumaczalne podstawowe pojęcie chińskiego istnienia”[282] tłumaczone jest np. jako Cnota, ewentualnie Absolut, Droga, Niebiańska Droga, Metoda, Zasada, Doktryna, Pratajemnica Ludzka, czy Porządek[283]. Ta ostatnia konotacja skłania do odnajdywania w nim „jakiegoś wyższego prawa, jakiejś pierwotnej zasady, stanowiącej istotę tak nieba jak i ziemi”[284], co oznacza, że szeroko rozumiana jurydyczność występuje wszędzie, a jej chińską wersję w postaci *Tao* możemy „porównać z indyjskim Brahmanem i z greckim Logosem”, tym niemniej jednak jest

[280] R. Muir, *Civilization…*, s. 65. Anglosaski autor przypuszczalnie rozumie prawo jako zbiór przepisów, w ten lub inny sposób tworzonych przez ludzi po to, aby regulować ich zachowania. Ujęciu temu można zarzucić z chińskiej perspektywy europocentryczne skrzywienie, wynikające z przesadnej wiary w możliwości człowieka. Dalekowschodnia mądrość zdaje się przestrzegać przed „chorobliwą nadaktywnością prawnopaństwową”, mogącą łacno naruszyć Odwieczny Ład. Ludzkie poczynania kodyfikacyjne niekoniecznie muszą być zgodne z niezmiennymi Prawami Kosmosu, wyrażanymi chociażby przez konieczny związek między prazasadami *in* i *jang.*

[281] Monteskiusz, *O duchu praw,* w: B. Baczko (red.), *Filozofia francuskiego…*, s.138.

[282] „*Dao* jest ugruntowane znaczeniowo tylko w głębokim poczuciu historycznym”. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej,* Warszawa 2001, s. 33. Należałoby zatem dogłębnie poznać historię Chin, aby próbować pojąć znaczenie tego terminu, tyle że gruntownie wykształceni Chińczycy różnie go definiują, co świadczy o tym, że ostateczne i jednoznaczne przeniknięcie jego istoty nie jest możliwe.

[283] W narzucającym bardziej anarchistyczno-mistyczne skojarzenia zestawie polskojęzycznych ekwiwalentów pojawiają się takie pojęcia, jak: Wielka Próżnia, Chaos, Możność i Tajemnica. Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 38 i 70.

[284] M. Straszewski, *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem,* w: M. Straszewski, *Dzieje filozofii w zarysie,* t. I, Kraków 1894, s. 261. „Słowo «tao» (dao) pierwotnie znaczyło «droga», a w przenośni służy jako określenie «podstawowego ładu, który rządzi światem»”. A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii,* Warszawa 1993, s. 101. Związek między dosłownym a ideowym znaczeniem tego fundamentalnego wyrazu polega zdaje się na tym, że Fundamentalny Ład ma trzymać w ryzach znajdujący się w ruchu, czy też w kosmicznym rytmie świat. Dzięki niemu na Szlaku Wszechdziejów umieszczone zostają drogowskazy, wyznaczające Jedynie Słuszny Kierunek. Spełniają one rolę biblijnych przykazań, kierowanych do ludzkości i przyrody, traktowanych przede wszystkim jako całościowe byty zbiorowe, z tym, że znacznie trudniej jest zapoznać się z ich treścią, nie przedstawioną wszak w tak wyrazistej i skoncentrowanej postaci jak Dziesięć Przykazań.

czymś odmiennym od nich, gdyż trudno jest je traktować jako Zasadniczą Przyczynę „wiecznego porządku, którego odróżnienie od porządkującej istoty czy zasady uniemożliwia już sam język chiński i chińskie pismo, a który dostrzegamy dzięki skupionej kontemplacji przemian niebieskich jako przeświecający w nich «sens»"[285]. A zatem np. odkrycie, że „mędrca prawem jest ziemia, ziemi niebo, nieba prawem jest *Tao*[286], prawem zaś dla *Tao* jest jego własna samoistność"[287] pozostaje indywidualnym przeżyciem, nieskutkującym namawianiem innych do przekształcania świata z powodu trudności sformułowania programu w warunkach stwarzanych przez cywilizację, charakteryzującą się nieodróżnianiem podstawowych kategorii, gdzie indziej traktowanych jako dialektycznie odmienne, podczas gdy w Chinach dostrzegamy stałą skłonność do utrzymywania za wszelką cenę Wielkiej Pierwotnej Syntezy, tożsamej z opartym na jedynie słusznym wzorcu, jakim jest „stała i praworządna natura"[288], Doskonałym Porządku[289], niewymagającym konstruowania jakiegoś odrębnego, wyspecjalizowanego Paradygmatu Prawnopolitycznego, narażonego na niedoskonałość ze względu na możliwość nawet niezamierzonego oddalenia się od praktyki ustrojowej, jaka odruchowo traktowana jest jako słuszna, skoro tradycyjnie jest uskuteczniana w postrzeganym jako bezalternatywny Kraju Środka. Teoretyczne rozważania nie powinny naruszać zindywidualizowanych „skupionych kontemplacji", nastawionych na poszukiwanie jedności między osobą a ogółem, mających likwidować ewentualne napięcia bez potrzeby artykułowania

[285] E. von Aster, *Historia…*, s. 50–51.

[286] W myśli tej przejawia się podporządkowanie niebiańskości niezależnej od niej Najwyższej Zasadzie. Wprawdzie tradycyjnie uważano, że „najwyższą i pierwszą zasadą początku bytów jest Niebo (*T'ien*) lub Pan Nieba (*Szang-ti*)", ale „Niebu nie przypisywano stworzenia świata lub emanowania go", co stwarzało niebagatelną przesłankę dla wywyższenia *Tao* ponad wszystko. W kompromisowej wersji utożsamia się ono z *T'ien* jako siedzibą „ładu, porządku i prawa". Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 67.

[287] Tak miał powiedzieć Lao-tsy. M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 261. „Pojęcie *tao* wynikało z pojęcia «zasad niebiańskich» (…) *Tao* Lao-tsy jest jeszcze bardziej podstawowe niż niebo. Niebo wyłoniło się z *tao"*. Czang Tai-nien, *Mała historia chińskiej myśli materialistycznej (Rozwój myśli materialistycznej od okresu Czou i Ts'in do okresu Ming i Ts'ing),* Warszawa 1960, s. 26. Wszechobecność *Tao*, przenikającego każdy element społeczeństwa i Kosmosu sprawia, że dostrzegamy w nim „najwyższy symbol społecznego monizmu, ostateczne stwierdzenie jedności człowieka z naturą". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego Wschodu,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 119.

[288] I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 7. Przywiązanie do pierwotnej, zasadniczo niezmiennej i bezrefleksyjnej Natury skłoniło postronnego obserwatora do uznania, że „Chińczycy, niebędąc obdarzeni wyższym polotem ducha, odznaczyli się tylko rozsądkowym kierunkiem w religji, umiejętności, kunszcie i państwowym bycie". M. Ahrens, *Encyklopedja prawa…,* s. 128. Takie nastawienie skutkuje powstaniem „przyziemnej", obsesyjnie konkretnej w instytucjonalnych szczegółach, przysłaniających ewentualne doktrynalne kontrowersje, państwowości, pogrążonej w poczuciu własnej doskonałości, czyniącej zbędną generowaną przez problemy jurydyczność.

[289] „Wszystkie rzeczy w przyrodzie utrzymują się wzajemnie, nie szkodząc sobie, prawa przyrody działają nie występując przeciwko sobie (…) stały (…) w przyrodzie porządek niechaj będzie dla mędrca wzniosłym przykładem". M. Straszewski, *Dzieje…,* s. 273. Tako rzecze sam Konfucjusz, postrzegany w Kraju Smoka przez „rozsądnych polityków i ogół cnotliwych obywateli" jako wcielenie wzorcowego mędrca.

zróżnicowanych interesów i szukania mających je zabezpieczać prawnych narzędzi. Są one zbędne, ponieważ w chińskiej filozofii dominuje przekonanie o wrodzonej dobroci człowieka, z czego wynika, że każdy jest predestynowany do tego, aby właściwie postępować dzięki przestrzeganiu wynikających z *Tao* reguł, legitymizowanych przez Zbiorową Mądrość, obywającą się doskonale bez prawniczych podpowiedzi. Dlatego „w historii chińskiej myśli społeczno-politycznej zdecydowanie przeważały poglądy odrzucające rządy prawa (*fazhi*) i uznające za jedynie słuszne rządy oparte na wzorcach moralnych (*li*)"[290].

Nie należy z tego wyciągać wniosku, że wywodząca się z wielkich lessowych dolin Dalekiego Wschodu społeczno-polityczna rzeczywistość jest zupełnie pozbawiona nomokratyczności, gdyż nie jest to możliwe, o czym dobitnie świadczy datowany na XI wiek p.n.e. kodeks Czou-li[291], regulujący w pożądany przez rozpoczynającą panowanie dynastię sposób odprawiania dworsko-świątynnych rytuałów. Jednakże godny odnotowania fakt pojawienia się dokumentu najwyższej prawnopolitycznej rangi nie sprawił bynajmniej, że we wschodnioazjatyckim imperium dokonała się prawnopozytywna ekspansja. Wypada zatem skonstatować, że w cesarstwie Syna Nieba prawność konsekwentnie, w zasadzie do rewolucji Sun Jat-sena, pozostaje w zalążkowej postaci, pozbawionej wszelkiej teoretycznej refleksji, zbędnej w sytuacji niesamowitej sztywności obowiązujących drobiazgowych reguł, rutynowo przestrzeganych bez konieczności tworzenia z nich jakiegokolwiek gwarantowanego autorytetem państwa systemu, przypominającego poddanym, co mają robić. Nie jest to potrzebne wówczas, gdy w przekazie kulturowym nie ma alternatywnych względem bezdyskusyjnego posłuszeństwa wzorców, co sprawia, że głęboko wdrukowane w podświadomość zasady współżycia społecznego są respektowane bez potrzeby straszenia kontestatorów kodeksowymi zagrożeniami. Tak więc mimo braku dojrzałej jurydystyki „wszelka czynność Chińczyka (…) jest nacechowana zachowawczością i formalizmem. Jest to spowodowane tem, że stosunki życia państwowego i społecznego, nawet prywatnego, są ujęte w ścisłe normy,

[290] B. Banaszak, *Prawo chińskie,* w: *Główne kultury prawne współczesnego świata,* Warszawa 1995, s. 148. *Li* jest też tłumaczone jako „zasady dobrego wychowania". L. Leszczyński, *Dalekowschodnia kultura prawna,* w: A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001, s. 79. Jeszcze jedna wersja to „rytuał, etykieta". Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 73. Stanowione prawo dawałoby wyraz woli rządzących, trudnej czasem do okiełznania, co groziłoby rozchwianiem Ładu, rozszczepianego przez ludzkie kaprysy, naruszające odwieczny chiński monizm, w którym „prawa natury i prawa człowieka szły ręka w rękę". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 147. Do dzisiaj okcydentalny koncept praw człowieka nie znajduje zrozumienia za Wielkim Murem, skutecznie broniącym kolektywnego paradygmatu przed inwazją prawnopozytywności w jej zachodnim wydaniu, skutkującą indywidualizacją, czyli pluralizmem i rozkładem Odwiecznego Ładu.

[291] Być może miał on jakichś poprzedników, ponieważ „początki kodyfikacji chińskich nie są bliżej zbadane". S. Grzybowski, *Dzieje…*, s. 62.

trwające tysiącolecia[292]", którym *nolens volens* przez całe życie podlega mieszkaniec Cesarstwa. Ta rygorystyczna normatywność została tak daleko posunięta, że „powołany do tego, aby się kierować prawem natury, czyli nieba" monarcha, *ergo* „ojciec cesarz, noszący tytuł *Tjen-tse*, (tzn. syn nieba[293])", sprawował najwyższą władzę „nie samowolnie, lecz według ustawy; jeśli się do niej nie stosował, mógł być zdetronizowany legalnie"[294], co świadczy o tym, że panujący pomimo noszenia tak nieziemskiego tytułu nie miał odrębnego statusu ontologicznego, który by wymuszał immunitet. Przykład ten wyraziście pokazuje, że tradycyjna chińska normatywność funkcjonuje na najniższym, obywającym się bez państwowotwórczej aksjologii szczeblu rozwoju, nieoddalonym zbytnio od magicznych praktyk, w ramach których poświęcano dla Dobra Wspólnoty władców w celu zaczarowania tajemniczych Sił Przyrody.

Dominująca w chińskiej monarchii historiozoficzna narracja przepełniona jest poczuciem pierwotnej wspólnotowości, immanentnie obecnym w mitycznym wyobrażeniu Odwiecznego Państwa, w którym władza nie potrzebuje jakichś normatywnoprawnych konstrukcji wyższego rzędu, a kompetentny aparat urzędniczy jest na tyle sprawny i posłuszny, że doskonale daje sobie radę bez dogmatycznie uzasadnionych służbowych pragmatyk. Dobrze ułożeni i wychowani poddani bez reszty oddają się pracy na rzecz Wspólnej Sprawy i nie mają ochoty ani potrzeby wchodzić w prawne spory, gdyż zabrania im tego niezmienna w swojej istocie moralność, bądź etyka, będąca podstawą chińskiego systemu społeczno-politycznego[295].

W takim modelu nie ma przesłanek dla rozwoju jurydyczności i nomokracji, rozprzestrzeniających się tam, gdzie zakłada się możliwość istnienia konfliktów, wynikających z rozmaitych interpretacji rzeczywistości. W Kraju Środka mamy natomiast do czynienia z konsekwentnym negowaniem pluralizmu. Gdzie indziej jego zaczynem jest

[292] Stałość ta, odmienna od europejskiego dynamizmu, niejednokrotnie wzbudzała szacunek na okcydentalnych krańcach Starego Świata, o czym świadczy sformułowana w Europie opinia, że „oprócz posiadania najlepszych praw zapewniających spokój i porządek w społeczeństwie, Chiny wyprzedzały Europę w rozumieniu przepisów życia obywatelskiego". Yuen-Ting Lai, *Chiny i filozofia Zachodu w Epoce Rozumu,* w: R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia,* Poznań 1994, s. 432.

[293] W europejskim monarchicznym idearium władca jest kojarzony raczej z Bogiem niż z Niebem, które to pojęcia w chińskim obrazie Kosmosu mają skłonność do zlewania się w jedno, skoro „Szang-ti, pan najwyższy, albo też ti-en, niebo to istota najwyższa w religii starochińskiej". M. Rode, *Zarys…*, s. 19. Ta skłonność do unikania wyrazistej personalizacji wyraża się w życiu społeczno-politycznym niechęcią do rozwiązań wynikających z dostrzegania indywidualizmu. W ten sposób kultywuje się kolektywizm, co nie sprzyja jurydyczności, stymulowanej wszak przez państwowe rozwiązywanie konfliktów między jednostkami. Chiński ideał niezakłóconego przez jednostkowe emocje Wszechogarniającego Ładu nie daje pożywki ani „żerującym na ludzkich słabościach kauzyperdom" ani „zapatrzonym w Piękno Jurysprudencji teoretykom wyidealizowanej normatywności".

[294] I. Myślicki, *Filozofja ludów…,* s. 101.

[295] „W dziedzinie religii największe osiągnięcia zanotowali Żydzi, w filozofii Grecy, w mistyce Indusi, natomiast w sferze etyki mieszkańcy Kraju Środka". D.T. Suzuki, *A brief History of early Chinese Philosophy,* London 1914, s. 47.

koncepcja transcendentnego względem świata Boga lub bogów, co powoduje konieczność filozoficzno-prawnego regulowania stosunków między Zinstytucjonalizowaną Boskością a wiernymi, natomiast „w Chinach nie istniała koncepcja rozdziału świętości od świeckości, spraw duchowych od spraw świeckich"[296]. Nad Żółtą Rzeką unikanie teistyczności sprawia, że „filozofowie chińscy nie są teologami"[297], wskutek czego brak napięcia między religijnymi prawdami a intelektualnymi spekulacjami sprawia, że pozbawiona gdzie indziej naturalnej konkurencji filozofia upaja się własną doskonałością i łatwo zastyga w sztywnych schematach, stanowiących ekwiwalenty fideistycznych dogmatów. W rezultacie w chińskim, zasadniczo panteistycznym, schemacie światopoglądowym[298] ontologiczna unia między Wszechogarniającym Bóstwem a Naturą zachęca do krzewienia wyobrażenia pozbawionego waśni Niebiańskiego Spokoju[299], który powinien przepełniać serca i umysły ludności, kontemplującej wspaniałość tożsamej z cywilizacją chińskiej państwowości, doskonale sobie radzącej bez rzymskiego czy kanonicznego prawa, odpowiednich dla „długonosych barbarzyńców", ale zbędnych w Zakazanym Mieście i na otaczających je obszarach.

W tej części świata potężną przeszkodą, stojącą na drodze ekspansji prawności, jest ciesząca się niewątpliwym prestiżem, akceptowana przez obydwie wielkie szkoły filozoficzne *I-cing* (*Księga Przemian*), określana jako „rzekomy wynalazek legendarnego pierwotnego monarchy *Fu-hi*"[300], mający być jedną z napisanych podobno między VIII a V wiekiem przed Chrystusem pięciu Klasycznych Ksiąg. „Jest to księga wyroczni, która jest, albo stała się, zarazem księgą mądrości. Wyrocznia nie mówi pytającemu

[296] A. Ziętek, *Demokracja a islam,* w: A. Ziętek (red.), K. Stachurska (red.), *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu,* Lublin 2004, s. 32.

[297] E. von Aster, *Historia…*, s. 47.

[298] Skłania on do zapobiegliwego krzątania się wokół publicznych i własnych spraw bez nadawania im głębszego, metafizycznego wymiaru, „ztąd obrząd religijny jest dotąd czysto chiński, więcej moralny i socjalny, niż religijny, t.j. ma zarody umoralniania i urządzenia, porządkowania życia więcej na względzie, niż czczenie ofiarami i modlitwami Boga". Wojciech z Medyki, *Pogląd…*, s. 13. Nastawienie tego typu sprzyja rozwojowi administracji, sprawnie funkcjonującej w samorzutnie zachowującym się moralnie, tworzącym spoisty konglomerat społeczeństwie, nie wymagającym dyscyplinowania za pomocą nakładania nań prawnego gorsetu.

[299] Ma on totalny charakter, syntetyzując całą Naturę z najszerzej rozumianą Kulturą. Związek ten sprawia, że „trzeba koniecznie żyć w celu zapewnienia sobie społecznego uznania i pomyślności oraz uniknięcia naruszenia ładu wszechświata (…) Nie jest (…) czymś niezwykłym wiara w to, że przestrzeganie lub nieprzestrzeganie tradycyjnego kodeksu postępowania ma widoczne kosmiczne konsekwencje (…) Chińczycy doprowadzili jedynie ową koncepcję zależności pomiędzy światem moralnym a fizycznym do skrajności" w swojej obsesyjnej dbałości o Wszechogarniające Dobro, które zdaje się wyrażać „idea *hü,* co oznacza harmonię, jedność, zgodę, porozumienie (…) Ludzie muszą trzymać się uświęconych (…) dróg, aby zachować tak solidarność społeczną, jak i harmonię wszechświata". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 107.

[300] I. Myślicki, *Filozofja ludów…,* s. 98. Jeśli przyjmiemy tę supozycję, to *Księga przemian* byłaby założycielskim monarszym dokumentem, mającym odgrywać potężną rolę w utrzymywaniu społeczno-politycznego Ładu.

o tym, co będzie, tylko radzi mu, jak ma postępować zgodnie z porządkiem rzeczy (…) Księga wyroczni i mądrości służy człowiekowi za przewodnik i daje mu wskazówki, jak ma w pewnych sytuacjach postępować, ale oprócz tego naprowadza go na drogę samowiedzy i samodoskonalenia", jaka nie prowadzi go na manowce cywilizacji, gdyż jej lektura przypomina o tym, że „przyroda przeobraża się, i te właśnie przeobrażenia przedstawia symbolicznie księga I ging"[301]. Opiera się ona na założeniu przenikania całej rzeczywistości przez świetliście czynny męski pierwiastek *Yang* i napełniony ciemną biernością żeński pierwiastek *Yin*. „Z kolejnej przewagi jednego pierwiastka nad drugim powstaje *Tao* = prawo, norma, reguła, przepis"[302], co oznacza, że prawowitość w każdej skali osiągana jest dzięki permanentnemu dopasowywaniu do siebie Podstawowych Elementów. Jawi się zatem *Księga Przemian* jako Zbiór Dobrych Rad, zawierający przewodnik życiowy dla każdego, przy czym, w przeciwieństwie do europejskich kodeksów, nie używa się straszaka w postaci egzekwowanych przez państwo kar, lecz dobrotliwie wskazuje na szkodliwe dla samego sprawcy konsekwencje naruszania Porządku Rzeczy.

Onegdaj także u ludów indoeuropejskich wyrocznie odgrywały potężną rolę, ale judaizm, chrześcijaństwo oraz islam doprowadziły do upadku wieszczych przybytków, co ułatwiło zwycięski marsz prawa państwowego, którego twórcy nie musieli się już liczyć, jak lacedemoński Likurg, z formułowanymi przez profetyczne autorytety opiniami. Na Dalekim Wschodzie wygłaszał je sam Cesarz, jako że „jedną z głównych jego funkcji było użytkowanie charyzmy we wróżbiarstwie; tylko wyrocznie Syna Niebios, objaśniane przez wieszczków, mogły uśmierzyć lęki i wyznaczyć właściwy kierunek"[303]. Skoro w procesie wieszczenia Panującego i interpretacji jego rezultatów kluczową rolę odgrywała *I-cing,* to nieodparcie nasuwa się porównanie z Konstytucją, która przecież także ma wskazywać jedynie słuszny kierunek.Choć cesarstwo zostało obalone, to do dzisiaj *Księga Przemian* cieszy się poważaniem, odgrywając rolę „Mantycznej *Magna Carta*", powstałej dzięki rodzimej inspiracji, co stawia ją w uprzywilejowanej pozycji względem oficjalnej Konstytucji, stworzonej przecież wskutek przejmowania cudzoziemskich wzorców, od zawsze traktowanych w Kraju Środka jako dziwne i potencjalnie szkodliwe propozycje.

Ich przyjęcie skutkowałoby w sferze jurydycznej tym, co stało się w XX stuleciu, a mianowicie pojawieniem się w chińskiej rzeczywistości prawnopolitycznej spisanego prawa z Konstytucją na czele, traktowaną jako „Normatywne Objawienie Najwyższego Rzędu", stanowiące głęboki wyłom w długowiecznym pejzażu ustrojowym za Wielkim

[301] E. von Aster, *Historia…*, s. 48–50.
[302] I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 98.
[303] H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 111.

Murem, charakteryzującym się tym, że „nie posiadali Chińczycy żadnej objawionej księgi praw, gdyż prawo uważali jako wskazane w porządku naturalnym (…) Stan prawny miał być najświetniejszym w początkach trzeciej dynastyi (…) «Do spisywania praw – powiada filozof chiński – zabrano się dopiero wówczas, gdy zaczęto o nich zapominać, gdy cnoty zwyczajem uświęcone chwiać się zaczęły»”[304]. Jest to typowe konserwatywne przekonanie, występujące także w Europie, gdzie jednakże zdominowane jest przez pogląd o potrzebie stworzenia „wiekopomnych aktów jurydycznych”, ulepszających rzeczywistość społeczno-polityczną. Chińczycy generalnie zdają się mniej wierzyć w Postęp, w związku z czym nie bardzo są skłonni do wiary w to, że jakiekolwiek dokumenty są w stanie zaoferować treści przewyższające te, które już od dawna znajdują się w *Księdze Przemian.*

Warto jeszcze wspomnieć o innym tekście, zawierającym wiele domniemanie cennych informacji, mających pomagać władcom w trudnej sztuce rządzenia. Rozprawa jest zatytułowana *Wielki Plan* (*Wzniosła Nauka*) i stanowi część *Szu-king* (*Księga Historii*), czyli innej z Klasycznych Ksiąg, nie traktowanych bynajmniej w zasadniczo laickich Chinach jako mające teistyczną proweniencję. Wynika z tego, że jeśli w dziele tym udałoby się odnaleźć jakieś wątki wykazujące pokrewieństwo z normatywnością, to taka *sensu largo* jurydyczność powinna zostać zaliczona do prawnopozytywnego paradygmatu.

Okazuje się, że *Wielki Plan* stanowi próbę „objęcia świata i przedstawienia różnych klas bytu w pewnym systematycznym porządku”, co miało pomóc Synowi Nieba i jego doradcom w zrozumieniu rzeczywistości po to, aby doskonalić chińską państwowość. A zatem „głównym celem «wielkiego planu» jest wskazanie wzoru dobrego rządu, tudzież środków, z pomocą których możnaby do niego dojść”. Władca powinien przestrzegać ośmiu reguł rządzenia, jakimi są: „staranie o żywność, dalej o bogactwo publiczne, ofiary i ceremonie, gospodarkę rządową, wychowanie, sądownictwo, reguły gościnności, wojsko”[305]. W wykazie tym z łatwością doszukamy się wielu odpowiedników nowożytnych resortów, a ogólna wizja tego opracowania przywodzi na myśl *Państwo* Platona, tudzież renesansowe poradniki dla książąt, zawierające pożądane przez autorów wzorce zachowania, jakimi winni się kierować dobrzy władcy, od których dzisiaj się oczekuje, że powinni studiować konstytucje po to, aby nawet na jotę nie odstępować od ich zbawiennych wskazań.

Owo podobieństwo nie sprawia jednak, że *Wielki Plan*, podobnie jak jego późniejsze europejskie ekwiwalenty, umiejscawia się na obszarze dogmatycznie rozumianego prawa stanowionego, a zatem fakt jego powstania nie zakłóca obrazu ignorowania

[304] M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 232–233.
[305] *Ibidem*, s. 245–246.

jurydyczności przez chińską tradycję społeczno-polityczną, podobno niezmiennie przedkładającą dobro hołdującej Niebiańskiej Etyce zbiorowości nad indywidualnymi interesami, których konflikty prowadzą do powstawania przepisów prawnych, mających rozstrzygać sporne sytuacje[306]. Aby jednakowoż zrelatywizować tę uproszczoną i wyidealizowaną wizję wypada zaznaczyć, że jednak nie obejmuje ona całości chińskich stosunków na przestrzeni stuleci. Twierdzi się wszak, że nie gdzie indziej jak w Chinach pojawiło się „najstarsze (…) prawo skodyfikowane", jakim miał być „kodeks karny, przypisywany na wpół legendarnemu królowi Mu"[307]. Późniejszym, lepiej udokumentowanym wyjątkiem od lekceważenia znaczenia prawa pozytywnego w dziejach chińskich doktryn społeczno-politycznych były, inspirowane przez pozbawionego wiary w cnotliwość rodzaju ludzkiego i głoszącego niezależność determinowanej przez ludzką aktywność rzeczywistości społeczno-politycznej od mającej swoje prawa przyrody, heretyckiego ucznia Konfucjusza (Kung Fu-tsy, Kungtse) Sun-tsy[308], poglądy Hana Fei-tsy, będącego ulubionym doradcą panującego w latach 221–210 p.n.e. „Pierwszego Cesarza" Szy-Huang-ti, budującego oparte na legalistycznej normatywności Imperium, stanowiące dalekowschodni ekwiwalent mocarstwowego Rzymu. Han Fei-tsy byłby zatem kimś w rodzaju Cycerona, z tym, że rozwijane przez tego drugiego *ius romanum* zostało osadzone w stoickim kontekście filozoficznym, natomiast Han założył opartą na przekonaniu co do tego, że „moralność powinna być zastąpiona ustawami"[309] Szkołę Prawa (*Fa Chia*), grupującą legistów (realistów) i „opierającą się na słabo rozbudowanych założeniach światopoglądowych, bodaj całkowicie pozbawionych pierwiastków metafizycznych"[310]. Odrzucili oni konfucjańską ideę *jen-tsze-tszon-y,* czyli

[306] Nie są one przedstawiane na *forum publicum,* ponieważ w Chinach swą pierwotną siłę zachowały rody, „toteż społeczeństwo rządzi się tam starym prawem zwyczajowym rodów i związków kupieckich. Iurisprudentia w Chinach jeszcze nie istnieje, bo niepotrzebna". F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji…*, s. 23. Wyroki są wydawane przez starostów rodowych, których autorytet jest na tyle znaczący, że nie ma potrzeby uciekania się do pomocy aparatu państwowego, wkraczającego do akcji wtedy, gdy naruszony został ponadrodowy interes, przy czym funkcjonariusze państwowi nie są przesadnie skrępowani prawem publicznym, które z reguły nie rozwija się samodzielnie, bez korzystania z prywatnoprawnego dorobku.

[307] Kodeks ten „zawierał 3 tysiące artykułów, a raczej zebranych razem wyroków sądowych (stanowiących precedensy)". To legislacyjne dzieło powstało po to, aby „legalnie zagwarantować nienaruszalność ustroju klasowego i nietykalność osoby deifikowanego króla". W.I. Awdijew, *Historia starożytnego Wschodu,* Warszawa 1957, s. 611.

[308] „Mencjusz i Sün-tsy to wybitni następcy Konfucjusza: pierwszy jako rzecznik doktryny o wrodzonej dobroci ludzkiej, drugi jako apostata, głoszący, iż natura ludzka jest zła. Sün-tsy był poprzednikiem szkoły legistów". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 148. „Sün Tsy stwierdza, że rozwój naturalny ma swoje obiektywne prawa i następuje niezależnie od woli ludzkiej", natomiast „stałość lub zamęt porządku społecznego nie mają związku z rozwojem natury". Czang Tai-nien, *Mała…,* s. 49.

[309] A. Waley, *Realiści,* Nowy Jork 1957, s. 3. Pod pojęciem ustaw należy rozumieć tworzone przez Najwyższą Władzę akty prawa stanowionego, przyjmujące w chińskiej monarchii postać cesarskich dekretów.

[310] „Przekonanie o naturalnym toku wydarzeń nakazywało nie liczyć się z tradycją (…) należało prowadzić politykę zgodną z panującą w danym czasie tendencją". O. Wojtasiewicz, T. Żbikowski, *Religie*

„porządku naturalnego, sprawowanego przez ludzi”[311], przeciwstawiając jej hasło *fa--tsze-tszon-yi*, to znaczy „koncepcję rządów prawa”[312]. W nauce tej szkoły, uznającej, że „prawo dao jest podstawą wszystkich praw przyrody, kierujących rozwojem świata”, wyprowadza się z tej przesłanki wniosek, iż „w społeczeństwie działają prawa «fa»[313], jakie powinny wyznaczać miary dobrych i złych zamiarów oraz uczynków ludzi”[314], co wiąże się z tym, że „najmądrzejszy rządzi na podstawie praw”, a jednocześnie „prawo ma być znane wszystkim”[315]. Jedna z dwóch wielkich odmian tego nurtu, a mianowicie doktryna Szang Janga, charakteryzowała się tym, że jej zwolennicy wywyższali „ponad wszystko prawo i system kar”[316], opowiadali się za „bezwarunkową, absolutną władzą monarchy i prawa pisanego”[317]. Legiści przegrali jednak rywalizację z konfucjanistami, żądającymi „zachowania, a nawet przywrócenia dawnych wpływów arystokracji

Chin, w: J. Keller (red. nacz.), W. Kotański / W. Tyloch / B. Kupis (red.), *Zarys dziejów religii,* Warszawa1976, s.114.

[311] Doktryna konfucjańska głosi „zasadę rządów ludzi, a nie prawa, mądrości władcy, a nie tekstów prawniczych”. R. Tokarczyk, *Współczesne kultury…*, s. 281.

[312] Pomimo to „legiści przyjmowali, że ustawa ludzka jest słaba i zła”, które to przekonanie zrodziło „kult silnej władzy”. G.L. Seidler, *Myśl…*, s. 44.

[313] „Według (…) «legalistów» droga powinna być oparta na powszechnym stosowaniu ścisłej reguły prawnej”. I. Ching, A. Chan, *Dao,* w: F. König / H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997, s. 82. Przekształcali oni zatem imponujący kosmicznymi rozmiarami Szlak (*Tao*) w wąziutką ścieżynkę, przeprowadzoną między wybitnie utrudniającymi swobodne poruszanie się prawnymi obostrzeniami.

[314] A.S. Braginec’, *Narysy…*, s. 27. Twierdzi się, że pomimo akcentowania prawności nie nadawano jej aksjologicznego wymiaru: „Nawet w poglądach tzw. legistów, którzy zdawali się doceniać znaczenie prawa (*fa*) w rządzeniu państwem, było ono traktowane wybitnie instrumentalnie, jako środek do osiągnięcia celu zamierzonego przez władcę. *Fa* stanowiło połączenie systemu kar i nagród, dzięki którym władca mógł kierować postępowaniem poddanych. Nie dostrzegano więc w prawie żadnych wartości”. B. Banaszak, *Prawo…,* s. 150

[315] L. Dubel, *Podstawowe idee polityczne i prawne starożytności,* w: L. Dubel, J. Kostrubiec, G. Ławnikowicz, Z. Markwart, *Elementy nauki o państwie i polityce,* Warszawa 2011, s. 113. Zasada ta została związana z regułą, będącą przekształceniem zwerbalizowanego przez Mo Ti przekonania o tym, że „wszyscy ludzie względem Nieba (Boskości) są równi”, które w wersji legistów uzyskało postać „zasady równości wobec ustawy”. Tong-schung Tai, *Der chinesische Legalismus (Fa Chia) unter besonderer Berücksichtigung seiner rechtpolitischen Element,* Mainz 1969, s. 24 i 25.

[316] „Jedno prawo, wprowadzone w życie za pomocą surowych kar, znaczy więcej dla zachowania porządku aniżeli wszelkie słowa mędrców”. H.G. Creel, *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-View,* Chicago 1929, s. 125. Powinny one być kierowane bez zbędnego rozgłosu przede wszystkim w stronę władcy, świadomego tego, że „prawo winno być jasne i zrozumiałe dla wszystkich”, podczas gdy „sztuka rządzenia (…) jest wiedzą sekretną”. F. Bykow, *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filozoficznej,* Warszawa 1978, s. 323.

[317] W ujęciu tym dostrzegamy silną więź między władzą państwową a prawem, przejawiającą się w tym, że „uosobione w cesarzu państwo absolutne jest źródłem i celem wszelkiego prawa”. H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 134. To ścisłe połączenie sprawia, że dochodzimy do Państwa Prawa, z tym, że w przeciwieństwie do tych nomokratycznych ujęć, jakie wysuwają jurydyczność ponad państwowość, tutaj jest odwrotnie, gdyż traktuje się państwo jako zbyt cenną wartość, aby podporządkowywać je nieszczególnie cenionemu w Chinach prawu. Samo jego pojawienie się w postaci normatywnych dokumentów jest czymś niezwykłym i owa jego egzotyczność sprawiła, że okazało się przejściowym fenomenem. W tak niesprzyjających warunkach trudno było oczekiwać od cesarskich jurystów, aby występowali z fantastycznym konceptem prymatu prawa nad władzą.

i tradycji (…) opierając się na dawnych normach prawa zwyczajowego”[318], powszechnie szanowanych z powodu swojej zamierzchłości, będącej wartością *per se*, na jaką nie powinna się gwałtownie porywać żadna władza, nawet wówczas, gdy wydaje jej się, że potrafi przeprowadzić ambitne reformy prawnopolityczne, oparte na ugruntowanym fundamencie filozoficznym[319], mającym zapewnić sukces Wielkiej Idei, za jaką można uznać koncepcję radykalnej jurydyzacji rzeczywistości społeczno-politycznej. Co prawda w przeciwieństwie do niezrealizowanego „nigdy państwa taoistycznego według koncepcji Chuang Tzu ani państwa konfucjanistycznego według koncepcji Mencjusza” święciła ona tryumf za panowania Szy Huang-ti, kiedy „Realizm doczekał się przyjęcia przez władcę wielkiego państwa i, wcielony w życie, spełnił wszystkie nadzieje, jakie w nim pokładano”[320], ale sukces ten był krótkotrwały i jednorazowy.

Trudno byłoby jednakowoż oczekiwać, że propagowane przez dominującą w swoim czasie szkołę poglądy przeminą bez śladu, nie wpływając na sposób myślenia i działania chińskich elit. O tym, że legistyczne przesłanie oddziałało na rzeczywistość społeczno-polityczną Kraju Środka świadczy to, że po przeminięciu w 206 r. p.n.e. realizującego go reżimu Cz’in, „gdy konfucjanizm stał się oficjalną filozofią państwową (…) niektórzy krytycy konfucjanizmu oskarżali go o to, że (…) w praktyce ucieka się do polityki legistów”[321].

Porażka legistów skutkowała tym, że w chińskim idearium największym przeciwnikiem konfucjanizmu pozostał taoizm. Ten pierwszy wyraża, używając europocentrycznych kategorii, bardziej dworski i prawnopozytywny paradygmat, jest „stanową etyką literacko wykształconych prebendarzy, których cechował świecki racjonalizm”[322],

[318] L. Wasiliew, *Kulty, religie i tradycje Chin,* Warszawa 1974, s. 187. Owe normy spełniają rolę, jaką w bardziej okcydentalnych cywilizacjach odgrywają nakazy i zakazy religijne. „We wszystkich krajach orientalnych religia i prawo są jednym, ale występują odmienne perspektywy, ponieważ albo prawo wywodzi się z religii albo religia zakorzeniona jest w prawie. Na Dalekim Wschodzie prawo owocuje religią, natomiast w Przedniej Azji religia jest zjawiskiem ziemskim, zarówno w judaizmie, jak i w islamie”. H.E.W. Hinrichs, *Die Könige. Entwickelungsgeschichte des Königthums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* Leipzig 1852, s. 48.

[319] Nad Żółtą Rzeką nie jest o niego łatwo, bowiem „filozof chiński gnoseologicznie nie chce usztywniać przedmiotu poznania”. J. Legowicz, *Przedmowa,* w: Czang Tai-nien, *Mała…*, s. XVIII. Brak jasności co do charakteru poznawanego obszaru wybitnie utrudnia stworzenie planu jego przeobrażenia lub zrozumiałego opisania, co sprawia, że np. napisanie kodeksu stanie się niezwykle trudnym przedsięwzięciem w sytuacji braku zdefiniowania podstawowych pojęć prawnych, jakie miałyby zostać użyte w dokumencie, który nie powinien być przecież zbyt dowolnie interpretowany.

[320] A. Waley, *Realiści…,* s. 29.

[321] F.C. Copleston, *Filozofie i kultury,* Warszawa 1986, s. 69.

[322] M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych,* w: M. Weber, *Szkice…*, s. 113. Taki naznaczony przyziemną doczesnością racjonalizm zadowala się tym, co jest, w związku z czym trudno od niego oczekiwać, aby zachęcał do tworzenia ambitnych, nacechowanych wzniosłą aksjologicznością manifestów w rodzaju Dekalogu. Filozofia „żyj bezstresowo i pozwól innym żyć tak samo” nie zachęca do krytycznego osądu rzeczywistości, jaki jest *conditio sine qua non* wszelkich wiekopomnych, również jurydycznych, spisanych pomników twórczego niepokoju rodzaju ludzkiego.

drugi zaś można zaklasyfikować jako raczej wiejsko-prowincjonalne, dystansujące się od państwa zjawisko[323]. Odmienne wizje, reprezentowane przez te dwie parareligie, zostały zapisane w uznawanych za kanoniczne księgach, zawierających polecane przez autorytety reguły postępowania.

Konfucjaniści będą ich szukać w pochodzącym z III−I w. przed Chrystusem *Pięcioksięgu* (*Wu-cing*), gdzie znajdują się traktowane od epoki Han jako pewna całość teksty poświęcone rytuałom, kalendarzowi, muzyce i etyce państwowej[324], tworzące zbiór „świętych ksiąg (…) po chińsku zwanych *ching*. Kanon ten rozwijał się od 221 roku p.n.e., kiedy to Chiny stały się zjednoczonym imperium"[325], potrzebującym narracji, mających uzasadniać słuszność dokonywanego dzieła. Odnaleziono je w pismach, w których znajdują się zredagowane przez Konfucjusza „teksty uważane za wytwór pradawnych czasów (…) Zazwyczaj do kanonu zalicza się: Yijing (Księga Przemian) – pierwotnie podręcznik wróżbiarski (…) Shijing (Księga Pieśni) (…) Shujing (Księga Dokumentów), Liji (Zapiski o Rytuałach), Chungqiu (Roczniki Wiosen i Jesieni)[326] (…) Pięcioksiąg został oficjalnie poparty przez cesarskie państwo"[327]. Stanowi on „zbiór norm świętych, uniwersalnych, niezmiennych, obowiązujących we wszystkich sprawach religii, moralności, prawa i polityki – norm o charakterze prawa natury. *Kanon* zyskał wielki autorytet w tradycji chińskiej jako pretendująca do doskonałości miara prawnonaturalna wszystkich innych norm"[328]. Duże znaczenie mają też wchodzące w skład stworzonego przez neokonfucjańskich filozofów w X−XII w. Czteroksięgu (*Sishu*) *Dialogi konfucjańskie* (*Lun-jü*)[329], jakie możemy porównać z *Ewangelią,* gdyż są zapisane przez uczniów Mistrza, pragnących rozpropagować głoszone przez niego poglądy. Charakterystyczne jest to, że ten zbiór refleksji Autorytetu, pragnącego „zapewnić wieczny pokój" poprzez „odnalezienie słusznej drogi, postępowania zgodnego z prawem nieba"[330], mającego pomagać ludziom współtworzyć Doskonałą Państwowość, „jest (…) prawie całkowicie pozbawiony wypowiedzi na temat wierzeń religijnych, a także treści ontologicznych, a więc dotyczących genezy, struktury, własności i praw rządzących

[323] Gdy uchwalano pierwszą chińską Konstytucję pojawiła się propozycja, aby zapisać w niej konfucjanizm jako religię państwową, natomiast zdaje się, że nikt poważny nie proponował, aby w ten sposób postąpić z taoizmem.

[324] Z. Wesołowski, *Konfucjanizm,* w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej,* Lublin 2000, s. 292.

[325] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa,* Lublin 2002, s. 157.

[326] „Szósta księga, *Księga muzyki (Yüe)*, zaginęła". J. Ching, *W Chinach,* w: *Pismo (pisma) święte,* w: F. König / H. Waldenfels (red.), *Leksykon…*, s. 332.

[327] T.H. Barrett, *Tradycje religijne Chin,* w: P.B. Clarke (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994, s. 183.

[328] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…*, s. 157.

[329] Poza nimi Czteroksiąg jest konstytuowany przez Księgę Mencjusza, Wielką Naukę (Daxue) oraz Doktrynę Środka. J. Ching, *W Chinach…,* s. 332.

[330] S. Jedynak, *U źródeł…*, s. 109.

światem jako całością. Koncentruje się natomiast wokół człowieka i jego życia w społeczeństwie”[331], generalnie nie posiadającym nomokratycznego wymiaru, co wynika logicznie z tego, że konfucjaniści nie interesują się prawami odnoszącymi się do całego świata, traktując go widocznie jako oczywisty dla każdego fenomen, trwający niezależnie od ludzkich rozważań. Wygląda więc na to, że prawo pozbawione filozoficznej podstawy w postaci szerszej refleksji odnośnie do obowiązujących we Wszechświecie prawidłowości nie ma warunków dla rozwoju.

Ortodoksyjni konfucjaniści postrzegają jurydyzację jako zagrożenie dla Wszechogarniającej Harmonii, opierającej się „nie na prawie, ale na normach wpajanych społeczeństwu”[332], dzięki czemu panuje *Tao,* rozumiane jako „idealny ład, mający się ucieleśnić w historii, w życiu moralnym i społecznym”[333]. Mistrz Kung Fu-tsy marzył o tym, żeby ustanowić „Tao Państwa” oraz rozkrzewiać Naukę o Obowiązkach. Jeśli uświadomimy sobie, że „Tao jest w swej istocie metafizyczne”[334], a obowiązki stanowią alternatywę praw, to trudno oczekiwać, aby ten konfucjański program stwarzał podstawę dla rozwoju jakiejkolwiek kreowanej przez człowieka prawnopolityczności wyższego rzędu, rzucającej wyzwanie „praworządności przyrody”, będącej według „największego szermierza i obrońcy konfucjanizmu” Mencjusza (Meng-tse) podstawą wszelakich cnót, obowiązków i praw[335].

Za taoistyczny odpowiednik Pięcioksięgu może być uznane napisane podobno około 517 r. p.n.e przez autora znanego jako Lao-tsy („Stary Mistrz”, „Stary Doktor”), „liczące ok. 5000 znaków pisarskich dzieło *Tao-te-cing* (*Księga o prawach świata i jego działaniu*)”[336], tłumaczone też jako *Droga* i wyrażające przekonanie, że „światem

[331] J. Starańczak, *Filozofia czyli umiłowanie…*, s. 138. Dostrzegamy prawidłowość polegającą na tym, że warunkiem zajęcia przez prawo znaczącej pozycji w rzeczywistości społeczno-politycznej jest uprzednie istnienie wyraźnie wykształconej religii, w której łonie dojrzewa prawność, aby uzyskać samodzielną postać wówczas, gdy umiejętność czytania niekoniecznie świętych pism przestaje być wyłącznie kapłańskim atrybutem.

[332] W. Tomaszewski, R. Pyffel, *Chiny rzucają wyzwanie Zachodowi,* „Najwyższy Czas!” 2013, nr 22−23, s. XXXIV.

[333] „Tao w ujęciu Konfucjusza nie oznaczało wcale Boga. Oznaczało ono raczej prawo. Konfucjusz widział rzeczywistość i człowieka przez pryzmat prawa społecznego i moralnego”. Cz.S. Bartnik, *Historia…,* s. 72. Prawo oznacza tu pewne ogólne reguły, pozbawione jurydycznej specyfiki w jej europejskim rozumieniu, w związku z czym zapewne lepiej byłoby mówić o normatywności.

[334] H. Hackmann, *Chinesische Philosophie,* München 1927, s. 77 i 79. Pomimo to, że „Konfucjusz nie był w gruncie rzeczy przywódcą religijnym, wyznawał pogląd, że *dao* zostało ustanowione dekretem Nieba”. M. Eliade, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa,* w: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych,* t. II, Warszawa 1994, s. 19.

[335] I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 100−101. Następca Konfucjusza twierdził, że „miarą prawidłowego życia jednostki w rodzinie i państwie powinno być prawo (moralne) świata tien-tao (droga niebios)”. G.J. Bellinger, *Leksykon…*, s. 282.

[336] Inne tłumaczenie to *Księga mądrości i cnoty.* Mistrz został nakłoniony do stworzenia księgi przez zatrzymującego go na górskiej przełęczy strażnika. Po spełnieniu życzenia i przekazaniu rękopisu zleceniodawcy „oddalił się i znikł ludziom z oczu”. *Ibidem*, s. 383 i 402.

rządzą pewne stałe prawa", a „poznanie ich jest naczelnym zadaniem człowieka"[337]. W swoim, określanym jako „najgłębszy i najbardziej zagadkowy tekst w całej literaturze chińskiej"[338], *Opus Magnum* Mistrz naucza „w serii aforyzmów, jak żyć w harmonii z porządkiem świata"[339]. Można słynny tekst Starego Doktora uznać za podobny nieco do *Kazania na górze* manifest[340] postawy, odznaczającej się daleko posuniętą nieufnością względem nastawienia prowadzącego do powstawania typowej, charakteryzującej się dynamicznością i konfliktami państwowości[341], skoro „wszelką przemoc, wszelkie działanie stosujące przemoc trzeba odrzucić jako bezsensowne, bo przemija, nie pozostawiając po sobie żadnego trwałego śladu (…) Siłami nie do pokonania są w życiu cierpliwość i miłość; nawet za wrogość powinno się odpłacać dobrym uczynkiem. Natomiast tam, gdzie używa się broni i wojny, wyrastają tylko osty i cierpienie (…) Laotsy zwalcza wydawanie rozkazów i zakazów[342], chwalenie cnót, świadome i wyraźne kultywowanie obowiązków i obyczajów[343] (…) Zostaje (…) tylko jedno, do czego warto

[337] B. Kupis, *Myślenie ma kapitalną przeszłość...* s. 29. Jeśli człowiek nie pozna tych praw, to będzie szkodził sobie i innym, bo przecież *ignorantia iuris nocet.*

[338] Zawarta w nim „myśl (…) jest spójna i oryginalna". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 21.

[339] A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele…,* s. 101. Jeśli *Tao* uznajemy za Podstawowe Prawo Świata, to księga Lao-tsy byłaby komentarzem do niego albo przepisami wykonawczymi dla tych, którzy bez żadnych zastrzeżeń uznają autorytet Wielkiego Myśliciela, co skutkuje dobrowolnym przestrzeganiem jego wskazań, konstytuujących kanon niepaństwowego prawa, spełniający gdzieniegdzie rolę prawa eklezjalnego, skoro istnieją taoistyczne klasztory.

[340] „*Tao-te-king,* główna księga kanonu taoistycznego, jest (…) księgą prawdziwą i niewyczerpaną (…) Tao, Droga Niebios, łączy się również i współbrzmi z buddyjską wersją mądrości Dalekiego Wschodu nazywaną Drogą Zen. Ale jeżeli przyjrzeć się uważnie, także droga życia z *Kazania na górze* zawiera taką samą kosmiczną logikę, równie przejrzystą i równie nieczytelną dla literalnego wyznawcy (…) nie tylko *Biblia,* ale również *Tao-te-king* jest konstrukcją ponadhistoryczną, tzn. nie jest wytworem ludzkiego umysłu (…) lecz świadomości znacznie szerszej". M. Fostowicz-Zahorski, *Od tłumacza,* w: Lao Tsy, *Droga,* Wrocław 1992, s. 5−6.

[341] Lao-tsy kreślił wizję swoistego państwa-minimum z niewielką liczbą urzędników, powolnym tempem życia, unikaniem zbędnych podróży, skromnym i zdrowym odżywianiem się, unikaniem przemocy i panowaniem łagodności, wspomaganej przez ograniczanie potrzeb. Model ten był następnie realizowany w taoistycznych klasztorach. H. Hackmann, *Chinesische Philosophie…,* s. 69–70. Byłoby ich więcej, gdyby taoizm zatriumfował. „Trzymając się przepisów Laocyusza, Chiny prawdopodobnie byłyby się pokryły klasztorami". E. Plauchut, *Chiny i Chińczycy,* Warszawa 1900, s. 40.

[342] Np. tak: „Nie starczyło sześciu prawd dla utrzymania pokoju,
Dlatego przepisy panują w naszych domach".
Lao Tsy, *Droga…,* w. XVIII, s. 24. Nastawienie to logicznie łączy się z fundamentalną nieufnością do traktowanych przez innych z nabożnością tekstów pisanych. Według opowieści Konfucjusz powiedział, że czyta *Księgę Przemian*, której główną myślą jest ludzkość i prawo, na co Lao-tsy miał orzec, że „są to dzisiaj tylko marne słowa (…) do czego mogą służyć ludzkość i sprawiedliwość?". Gdy Konfucjusz powołał się na *Szi-king, Szu-king, Lo-ki* i *Yi-king*, Stary Mistrz orzekł: „Wszystko, co wymieniasz, to przestarzała spuścizna po dawnych cesarzach". M. Straszewski, *Dzieje…,* s. 256. Lao-tsy zapewne uważał, że tylko jego książka ma jakąś wartość. W jego wypowiedzi zwraca uwagę negowanie znaczenia prawa czy też sprawiedliwości, rozumianej tu jako pojęcie blisko związane z prawem. Natomiast powoływanie się na nie przez Konfucjusza potwierdza domniemane koligacje konfucjanizmu z legistami.

[343] Mają one przecież społeczny rodowód, są przejawem nacechowanych ludzką niedoskonałością konwenansów, dalekich od Jedynie Słusznego Wzorca, o którym nieustannie trzeba pamiętać. „W zakresie

dążyć: wejrzenie w *tao,* wchłonięcie *tao* w siebie i pokierowanie sobą zgodnie z *tao*"[344]. Gdy zgodzimy się, że wyraz ten może być rozumiany jako „przepis, norma, porządek", to otrzymamy semantyczną bazę, na której Lao-Tsy „wypracowuje pojęcie wyższego rozumu, panującego we wszechświecie jako prawo («logos» *Heraklita*[345] (…) dla fizyki jego *Tao* jest istotą wszechrzeczy, początkiem wszystkiego, prawem stawania się, naturą twórczą (substancja *Spinozy*), dla etyki zaś jego *Tao* jest celem najwyższym człowieka, drogą do nieba, naturalnem prawem działania ludzkiego (*Spinoza*), nakazem moralnym spokoju i równowagi ducha, przystosowującego się do prawa powszechnego (spokój *stoicki* i *stoickie* życie zgodne z naturą)"[346]. Stary Mistrz był przekonany, że w niegdysiejszym Złotym Wieku szczęśliwi ludzie żyli w bliskim związku z Niebiańską Wszechzasadą[347], póki ekspandująca cywilizacja ze swoimi sztucznymi regułami nie dokonała niszczycielskich zmian, co nakazuje ją odrzucić i powrócić do stanu przedpaństwowego lub przynajmniej minimalizować skutki państwowości poprzez ograniczanie jej do niewielkich rozmiarów, mniej przytłaczających poddanych swoją potęgą, dzięki czemu łatwiej osiągną harmonię ze Wszechbytem.

Taką postawę można w europocentrycznej nomenklaturze określić jako nawoływanie do życia zgodnego z Prawem Natury[348]. Jednakże w chińskim idearium takie ujęcie wymagałoby uznania odrębności i istotności czynnika nomokratycznego, co wszak

etyki i polityki Lao-tse uważa Tao za źródło wszystkich czynów, przykład do naśladowania i najwyższą normę moralności". M. Rode, *Myśl*..., s. 18.

[344] E. von Aster, *Historia…,* s. 55. Przesłanie to zostało rozwinięte na potrzeby zakonników i przybrało postać kilkuset przykazań w formie zakazów, zgodnych w swojej wymowie z biblijnymi, np. „nie będziesz zabijał" lub „nie będziesz próbował przywłaszczyć sobie cudzego mienia". H. Hackmann, *Die 300 Mönchengebote des chinesischen Taoismus,* Amsterdam 1931, *passim*. W chińskim przypadku, inaczej niż w Europie, zakonne reguły nie stały się inspiracją dla prawa państwowego, ponieważ taoizm nie stał się religią panującą.

[345] Nieuchronnie wkrada się tu wynikająca z międzycywilizacyjnych różnic umowność. Dostrzeżemy ową relatywizację, gdy uświadomimy sobie, że „według wielu autorytetów *ling-pao* powinno być tłumaczone jako νους lub λόγος", tym niemniej niemiecki sinolog uważa, że „w przedeuropejskich czasach Chińczycy w swoim procesie myślowym nie używali takich kategorii jak «Element», «Eter», czy Logos". E.V. Zenker, *Von der Han-Dynastie bis zur Gegenwart,* w: E.V. Zenker, *Geschichte der Chinesischen Philosophie,* t. I, Reichenberg 1926, s. VI.

[346] I. Myślicki, *Filozofja ludów…,* s. 102. „Naturalne prawo powszechne" jest wyraźniej postrzegane wówczas, gdy nie jest przesłaniane potężnym aparatem władzy i właśnie z tego względu „ideał państwa Lao-cy wyrażał się w wizji państewka o małej liczbie ludności, pozbawionego reguł prawa, a także bez instytucji przemocy, wojska, odrzucającego cywilizację". L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku,* Warszawa 2009, s. 31.

[347] H.A. Mertens, *Religionen in Ost und West,* Düsseldorf 1972, s. 85.

[348] W literaturze przedmiotu odnajdziemy identyfikowanie *Tao* z Prawem Natury. Np. radziecki teoretyk stwierdza, że „taoizm uczył, iż występujące w życiu narodu trudności są skutkiem nieprzestrzegania przez rządzących naturalnego prawa dao". A.S. Braginec', *Narysy…*, s. 24. Antycywilizacyjne nastawienie dalekowschodniego Wielkiego Opozycjonisty sprawia, że „Lao-tsego możnaby słusznie nazwać Russem chińskim (…) w cywilizacyi upatrywał źródło złego, a środki naprawy widział w powrocie do pierwotnej prostoty". M. Straszewski, *Dzieje…,* s. 266. Tak samo jak J.J. Rousseau czy hrabia Leon Tołstoj szukał Lao-tsy ucieczki od zgnilizny cywilizacyjnej w dziecięcej swobodzie życia zgodnego z wymogami Natury,

nie jest czymś typowym dla tamtejszego sposobu myślenia, choć Lao-tsy zdaje się dostrzegać jego znaczenie, gdy poucza: „Sprawuj rządy mądrym prawem”[349], uwypuklając w ten sposób „doniosłość znajomości praw (przyrody)”[350].

Twierdzi się, że „*Daodejing* zawiera wiele rad adresowanych do władców oraz politycznych i wojskowych przywódców. Tak jak Konfucjusz Laozi stwierdza, że sprawy państwa mogą być tylko wówczas dobrze prowadzone, jeśli książę idzie drogą *dao*, inaczej mówiąc, jeśli praktykuje metodę *wu-wei*, «nieczynienia», «niedziałania»[351] (…) Tak jak Konfucjusz proponował ideał «człowieka doskonałego» władcom i zwykłym ludziom, którzy pragnęli się uczyć, tak Laozi namawia politycznych i wojskowych przywódców, by postępowali wzorem taoistów; inaczej mówiąc, by przyjęli ten sam wzorcowy model – model *dao*. Jest to jedyne podobieństwo nauk obu mistrzów”[352], potwierdzające przeświadczenie, upatrujące w *Tao* konstytutywny dla chińskiej cywilizacji fundament, uznawany pomimo dzielących ich różnic przez przedstawicieli alternatywnych paradygmatów, zgodnych jednakowoż w aprobowaniu obowiązującej w Kraju Środka Podstawowej Zasady, nakazującej *nota bene* dystansowanie się od okcydentalnego legalizmu.

Jeśli będziemy jednak z uporem poszukiwać pod niebem wschodniej Azji jurydyczności w jej skutkującej państwową normatywizacją wersji, to prędzej spotkamy prawnopozytywną skłonność w konfucjanizmie, gdzie pośrednie odniesienie do nomokracji odnajdziemy w akcentowaniu przez doktrynę poczucia sprawiedliwości, jakim powinien się kierować idealny władca[353]. W myśli konfucjańskiej pojawi się też, głoszona przez Hana Fei-tsy teza, że zasada (*li*), oznaczająca „przyzwoitość czyli dobry

przypominającej jej wielbicielom, że „Tao jest powrotem”. E.V. Zenker, *Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie (206 v. Ch.)*, w: E.V. Zenker, *Geschichte…*, s. 113.

[349] W tym samym wersecie Mędrzec zauważa, że „gdy rosną zakazy, ludzie biednieją”, a następnie „gdy rządzi regulamin, pełno jest oszustów i złodziei”. Lao Tsy, *Droga…*, w. LVII, s. 63. Filozof przestrzega zatem przed nadmierną jurydyzacją, opowiadając się za „utrzymaniem naturalnego ładu”, naruszanego przez zdogmatyzowanych prawników, pętających samoregulujący się Globalny Homeostat „chmarą bzdurnych norm, lęgnących się w zasznurowanych umysłach”.

[350] „Przemiany i ruch przedmiotów mają (…) swoje prawa. Prawa rządzące rzeczami Lao-tsy nazywał *cz'ang* (przepisy). Wskazywał on na doniosłe znaczenie zapoznania się z tymi przepisami: mądry jest ten, kto zna prawa (zasady). Nieznajomość praw, niestosowanie się do nich i samowolne działanie na pewno da złe wyniki”. Czang Tai-nien, *Mała…,* s. 29−30.

[351] Klasyczny taoizm „zalecał pasywność i dostosowanie się do praw rządzących światem”. T. Żbikowski, *Dawne religie różnych kontynentów,* w: J. Keller *et al*., *Religie wczoraj i dziś,* Warszawa 1971, s. 37.

[352] M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 22.

[353] „Odznaczający się wysokim poczuciem sprawiedliwości kün-tsy powinien wyróżniać się (…) humanitarnością oraz poczuciem sprawiedliwości”. L. Wasiliew, *Kulty…*, s. 113. Humanitarność ma łagodzić surową sprawiedliwość, dzięki czemu władca, nie tracąc twarzy, może czasem zrezygnować z karania, gdy uzna, że wymaga tego Racja Stanu. Oprócz strachu ludowi trzeba jeszcze dawać nadzieję, w związku z czym oprócz kija czasem wypada pokazać marchewkę.

obyczaj”[354], jest „czymś identycznym z prawem (*fa*) legistów”[355]. Według tej narracji doszło do „połączenia legistycznych metod oraz konfucjańskich ideałów (…) konfucjanizm okresu Han pojednał się z prawem i nauczył łączyć cnotę z karą”[356]. W efekcie doszło do ogłoszenia w 640, 1320, 1400 i 1650 r. kolejnych kodeksów. Ten ostatni, obowiązujący do obalenia cesarstwa w 1912 r., otrzymał nazwę *Ta Tsing Lü Li*, co oznacza, że obok utożsamianych z *fa* przepisami niższego rzędu w postaci *li* znalazły się w tej kodyfikacji również „normy *lü*”, które „obowiązywały trwale, nie były zmieniane, przypominały swoją trwałością późniejsze konstytucje”[357], jakie pojawiły się po republikanizacji chińskiej państwowości, przy czym wypada zaznaczyć, że ani kodyfikacje ani ogłoszenie konstytucyjnej republiki nie przemieniły zasadniczo antyjurydycznego charakteru chińskiej cywilizacji, będąc dla niej powierzchownym nalotem, który jest najprawdopodobniej mniej istotny niż przeżywający swój renesans konfucjanizm, mogący sobie pozwolić z racji swojej nieprzemożonej w dłuższej perspektywie czasowej siły na tolerowanie legizmu jako kontrolowanej przez siebie herezji.

W nieco innej postaci związek tego rodzaju znalazł swój instytucjonalny wyraz w ulegającej chińskim wpływom Japonii, gdzie oddziaływanie konfucjanizmu przejawiło się w „przypisywanym księciu Shōtoku (…) dokumencie zwanym konstytucją w siedemnastu artykułach z 604 roku” (*Siedemnaście Maksym*), samookreślającym się jako „Wspaniałe i Dostojne Prawo”[358], przy czym ów „zbiór przypomina (…) hebrajski

[354] „W zakres pojęcia «*li*» wchodzą wszelkie zwyczaje i obyczaje, wszelkie formuły grzeczności, sposoby wzajemnego zachowywania się (…) obrzędy religijne, etykieta”. M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 281.

[355] Przesłanką dla tego twierdzenia jest skonstatowanie, że co prawda generalnie „konfucjanizm nie przywiązywał wagi do prawa pozytywnego”, tym niemniej jednak uznawał „konieczność istnienia norm prawa karnego”. B. Banaszak, *Prawo…,* s. 149. Wynikałoby z tego, że w łonie konfucjanizmu istniał zarodek jurydyczności, twórczo rozwinięty przez Hana Fei-tsy, reprezentującego „odchylenie legistyczne”.

[356] Na dodatek „cały schemat aparatu administracyjnego, fiskalnego, hierarchii rang oraz sądownictwa zaczerpnięto z legizmu”, *Ibidem,* s. 198. Han był uczniem Sün-tsy, uważanego po Konfucjuszu i Mencjuszu za trzeciego z kolei co do ważności konfucjanistę. To następstwo uwidacznia problem, jaki występuje w każdej religii, filozofii czy doktrynie, gdy przyjdzie pora na instytucjonalizację. Synteza legizmu z konfucjanizmem jest odpowiednikiem dokonanego przez Pawła, Augustyna i Benedykta połączenia chrystusowego przesłania z myślą grecką i rzymskim porządkiem. W przypadku marksizmu Lenin i Stalin byli tymi, którzy przekształcili rewolucyjną myśl „Brodatego Proroka z Trewiru” w radziecką rzeczywistość prawnoustrojową.

[357] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury…,* s. 289.

[358] Tłumaczenie nazwy tego aktu normatywnego ma być „anachronizmem. Słowem *kenpo* posłużono się bowiem podczas tworzenia pierwszej konstytucji Japonii w 1889 r., w starożytności jednak, np. w okresie Nara (710−794) słowo to znaczyło «prawo»”. Zarzut nie do końca jest słuszny, bowiem dzieło księcia Shōtoku próbuje nakreślić prawnopolityczny schemat funkcjonowania całej państwowości, choćby wtedy, gdy w art. 13 nakazuje wszystkim mianowanym na stanowiska urzędnicze znać ich obowiązki. Wypełniając je, powinni „ze wszystkich sił” oddawać „cześć Trzem Drogocennościom. Trzy Drogocenności to Budda, Prawo i Gmina” (art. 2), z czego wynikałoby, że nie tylko konfucjanizm, ale także buddyzm zachęcił japońskiego polityka do legislacyjnej aktywności. D. Giva, *Religie Japonii,* w: F. Lenoir / Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002, s. 1105, 1106 i 1107.

Dekalog, gdyż „ma charakter bardziej moralny niż prawny”[359]. W każdym razie przeciera on szlak dla opublikowanego w 645−646 r. Dekretu Wielkich Reform (*Toikwa*) oraz dla wydanego w 702 r. kodeksu *Tajcho Vicurjo*, stanowiącego „podstawę starojapońskiej jurysprudencji”[360], której ukoronowaniem stała się ogłoszona w 1597 r. „Konstytucja”, która „sprzeciwiała się wpływom (…) Zachodu”[361]. Z czasem Japonia, pomimo utrzymywania się w niej nastroju braku zaufania do rozkrzewionej jurydyzacji, uległa jednak w pewnym stopniu, podobnie jak Chiny, europejskim wpływom w zakresie stanowienia prawa[362]. W efekcie jest ono na Dalekim Wschodzie kojarzone w swojej rozwiniętej postaci z fenomenem pochodzącym z zewnątrz, co nie zachęca do nadawania mu szczególnego znaczenia.

2. Hinduizm a prawo państwowe

W dzisiejszym świecie konstytucje otacza się aurą szczególnego szacunku, mającego spowijać teksty, w których zapisuje się aksjologiczno-prawnopolityczne fundamenty pożądanego ładu ustrojowego. Oznacza to, że zarówno rządzący, jak i rządzeni powinni odnajdywać w ustawach zasadniczych podstawowe wyznaczniki, których mają się trzymać w swoim postępowaniu, jeśli chcą, aby przyczyniało się ono do zbiorowej i osobistej pomyślności[363]. W idealnym modelu państwa prawnego wszyscy obywatele powinni tworzyć wspólnotę ludzi zapatrzonych w konstytucyjne przesłania i starających się ze wszech sił je urzeczywistniać.

[359] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 291.

[360] M.W. Worob’jow, *Japonija w III–VII ww.,* Moskwa 1980, s. 191.

[361] W ten sposób „oficjalnie potwierdzała, że konfucjanizm pozostaje podstawą japońskiej kultury prawnej”. R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 292.

[362] Proces ten był jednostronny, która to prawidłowość odnosi się do całego Wschodu z częściowym wyjątkiem Izraela, pomimo to, że można było w swoim czasie zaobserwować „entuzjazm wielu uczonych dla rzekomo niezwykle wysokiej kultury prawniczej (…) ludów wschodnich”, co jednak uległo zmianie, gdy okazało się, „że tak bardzo liczne źródła prawnicze nie pozwoliły dotąd nauce historii na odkrycie w nich jakiejkolwiek konstrukcji teoretycznej ani jakiegokolwiek systemu. Brak w nich zupełnie tej logiki abstrakcyjnej, która cechowała np. późniejszych prawników rzymskich”. M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…*, s. 34.

[363] Potrzeba uzyskiwania od zewnętrznych autorytetów wskazówek, mających pomagać na życiowej drodze, jest niezwykle typową cechą rodzaju ludzkiego. W starożytnym Egipcie zaspokajano ją w ten sposób, że „każde zamierzone przedsięwzięcie sprawdzane było w kalendarzu, który wyznaczał dni szczęśliwe i nieszczęśliwe. Egipcjanie wierzyli, że stosowanie tego kalendarza rokuje szczęśliwe zakończenie rozpoczętych prac”. J.K. Winnicki, *Religia.…*, s. 151−152. Przy odrobinie dobrej woli dość łatwo dopatrzymy się podobieństwa między zaglądaniem do kalendarza a spoglądaniem przez władcę do konstytucji w celu znalezienia właściwego sposobu postępowania. Oznaczałoby to, że *sensu largissimo* staroegipski kalendarz wypada uznać za prekonstytucję, czyli zapowiedź pojawienia się dokumentów spełniających podobne zapotrzebowanie społeczne jak spisany zestaw dni szczęśliwych i nieszczęśliwych znad Nilu.

Nietrudno dostrzec w tej wizji zeświecczoną wersję wspólnoty wiernych, odnajdujących właściwe wzorce w studiowanych nabożnie świętych księgach. Potwierdzają one wszak lub ustanawiają pewne stałe wzorce postępowania, co wzmacnia spójność społeczności wyznawców[364]. Owe normy postępowania mają charakter dość ogólny bądź, jak np. w przypadku kazuistycznego żydowskiego Talmudu, niezwykle drobiazgowy[365] i dotyczą różnych sfer życia. Wierni są zobowiązani do wyciągania odpowiednich wniosków z pouczeń zawartych w otoczonych nimbem sakralności księgach[366]. Ich treść osobiście mogą poznać jedynie ludzie potrafiący czytać, która to sztuka przez całe wieki łączyła się w zdecydowanej większości przypadków z przynależnością do stanu kapłańskiego, co potwierdzało jego wyjątkowość, predestynując hierokratów do konstytuowania arystokratycznej warstwy ogółu ludności.

Legitymizowany przez prawo boskie zazwyczaj monokratyczny ład był wzmacniany wówczas, gdy jedna Święta Księga wznosiła się ponad wszystkimi innymi pisanymi

[364] Spoistość religijnej lub parareligijnej wspólnoty oparta jest na bezkrytycznym przekonaniu co do niezmiennej i temporalnie bezkresnej słuszności kanonicznych tekstów oraz poszanowaniu dla autorytetu ich oficjalnych egzegetów. Właśnie dlatego narastająca po 1953 r. krytyka Stalina doprowadziła w końcu do upadku marksistowsko-leninowskiego „Kościoła" w jego radzieckim wydaniu. Upadek był ułatwiony przez to, że jego przesłanie było rozmyte w porównaniu z Dekalogiem. Komunistycznym odpowiednikiem Dziesięciu Przykazań jest znacznie od nich dłuższy *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa, co sprawia, że trudno jest nauczyć się go na pamięć. Spajającą rolę odgrywała też dość powszechnie znana *Międzynarodówka* Pottiera i Degeytera, ale trudno jest się w niej doszukać tak konkretnych dyrektyw, jakie zostały wyryte na Kamiennych Tablicach. Spowodowało to, że członkowie Partii nie wiedzieli co, mają robić, gdy przyszły czasy zamętu. Zinstytucjonalizowany w radzieckiej postaci naukowy komunizm rozsypał się, gdyż zabrakło kamienia węgielnego, jakim dla Kościoła niezmiennie jest prosty, krótki i wyrazisty Dekalog, niezmiennie łączący rzesze wiernych na całym świecie.

[365] Owa szczegółowość wyraża dążenie do możliwie najdalej idącego unormowania postępowania wiernych, dzięki czemu w każdej sytuacji mogą oni skorzystać z normatywnej „podpórki", aby uniknąć swobodnej decyzji, obciążonej ryzykiem niewłaściwego wyboru. Religia uzyskuje w ten sposób wybitnie prawniczy charakter, co powoduje, że każdy z członków teistycznej wspólnoty jest owinięty płaszczem nakazów i zakazów, a uczeni w Piśmie dążą do tego, aby normatywna szata możliwie szczelnie spowijała wiernego. Powinien on np. zgodnie z uczonymi ustaleniami, zapisanymi gdzieś w Misznie czy Gemarze, wiedzieć, czy najpierw zawiązywać sznurowadła w prawym czy lewym bucie. Rabini od wieków prześcigają się w tworzeniu coraz precyzyjniejszej instrukcji zaspokajania wszelkich życiowych potrzeb. W XIX wieku ich szlakiem podążyli twórcy potężnego niemieckiego kodeksu cywilnego, ale okazało się, że na gruncie kodeksowym talmudyczna filozofia się nie sprawdza. Jej duch występuje raczej w brytyjskim antykodeksowym *case law*. Angielscy prawnicy przyzwyczajeni są do wyszukiwania w niejednokrotnie porządnie zakurzonych szpargałach zachowujących ciągle swoją moc prawną orzeczeń sądowych sprzed wieków, co przypomina odwoływanie się do archaicznych i przez to czcigodnych wypowiedzi wykształconych rabinów, których autorytet jest porównywalny do prestiżu sędziów Jego Królewskiej Mości.

[366] Ich lektura może prowadzić do wniosku lub utwierdzić w przekonaniu, że istnieje jakaś, mająca nadprzyrodzony rodowód, instrukcja obsługi świata. Nic dziwnego zatem, że w zeświecczonej konstytucji powinniśmy odnaleźć instrukcję obsługi państwa. Jej przestrzeganie ma skutkować zachowaniem w społeczeństwie może niekoniecznie niebiańskiego, ale w każdym razie elementarnego pokoju, zapobiegającego destrukcyjnej anarchii, zagrażającej indywidualnemu i społecznemu porządkowi..

utworami[367], który to schemat zachęcał do naśladowania go w życiu społeczno-politycznym. Efekt ten ulega potężnemu wzmocnieniu wtedy, gdy religia ma monoteistyczny charakter. Sprawia to, że lektura kanonicznych tekstów skutkuje przekonaniem o naturalności niebiańskiego, ewentualnie ziemskiego systemu opartego na spoczywaniu najwyższej władzy w teistycznym bądź antropicznym Jedynym.

W pluralistycznym politeizmie trudno jest ustalić jednolity przekaz. Mamy raczej do czynienia z wielością narracji, niekoniecznie zgodnych ze sobą. Mogą one być opisane w takich eposach jak *Iliada* czy *Mahabharata*[368], gdzie walka toczona przez ziemian stanowi uzupełnienie zmagań między bogami. Kunszt literacki tych utworów nie łączy się z ich kanonicznością, gdyż zawierają one zbyt wiele prawd, ściera się w nich za dużo racji traktowanych jako równorzędne z powodu popierania ich przez rywalizujące bóstwa. Brakuje natomiast czerwonej nici przewodniej w postaci pochodzącego z jednego teistycznego centrum przesłania, pozwalającego oddzielić słuszne zachowania od niewłaściwych. Pogańskie epopeje pokazują podzieloną na różne sposoby rzeczywistość, w której co prawda występują królowie, ale są oni zbyt liczni i pozbawieni większego znaczenia, aby można było mówić o reprezentowaniu przez nich idei monarchicznej w jakiejś poważniejszej, obdarzonej solidnym ciężarem gatunkowym postaci. Nie odnajdziemy jej w drobnych, plemiennych władykach, pozbawionych religijnego wsparcia w postaci majestatycznej wielkości Boga, której blask poddani mogą odnaleźć w czerpiących oficjalnie swą siłę z opisanej w Świętej Księdze[369] monoteistycznej Potęgi ziemskich władcach większego kalibru.

[367] Na obszarze indyjskiej cywilizacji odnajdziemy ją w monoteistycznym sikhizmie, gdzie występuje „kult pisma – świętej księgi Adi Granth («praksięga»), będącej zbiorem wypowiedzi Ramanandy Nandevy, Kabira, a także hymnów i modlitw Nanaka. Główny egzemplarz księgi przechowywany jest w Amritsarze". W. Wilowski, *Sikhizm,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań 1992, s. 311.

[368] Poemat ten przedstawia czytelnikowi „żywe sprawozdanie o sposobie, w jaki społeczeństwo, w politycznym sensie, i instytucja królów narodziły się (…) w odpowiedzi na potrzebę ochrony" oraz zawiera „zasady postępowania dla gospodarzy i królów". F.C. Copleston, *Filozofie...,* s. 136.

[369] W religiach monoteistycznych występuje skłonność do ujednolicania teistycznego przekazu w jednym dziele, takim jak Koran, będący bardzo dobrym przykładem tej prawidłowości. W przypadku politeistycznych konfesji zazwyczaj pojawiają się liczne konkurujące ze sobą teksty. Nawet jeśli uznaje się, że pochodzą one z jednego źródła, dochodzi do zróżnicowanego ich odczytania przez rywalizujących ze sobą kapłanów, co może skłonić władzę do powołania specjalistycznego gremium, wypracowującego ujednoliconą wersję oficjalnego rozumienia tekstów. Z takim przypadkiem mieliśmy do czynienia nad Tybrem: „Księgi sybillińskie istniały w Rzymie już w początkach rzeczypospolitej (…) Zawierały one różne przepowiednie greckie, rzekomo przyszłych losów Rzymu dotyczące, stąd w ciężkich dla państwa chwilach zwracano się do nich o poradę, jak gniew bogów przebłagać. Na straży ich stała komisja interpretatorów, złożona początkowo z 2, później (od r. 367) z 10 i w końcu (od Sulli) z 15 członków (tzw. quindecimviri saris faciundis)". L. Piotrowicz, *Dzieje…*, s. 85. Nietrudno dopatrzyć się podobieństwa z liczącym również 15 członków polskim Trybunałem Konstytucyjnym, ustalającym co rodzima Sybilla, czyli ustrojodawca miał na myśli.

Tak można wyjaśnić generalnie mniejsze znaczenie nomokracji w jej pozytywnoprawnej postaci na obszarze zasadniczo politeistycznej cywilizacji indyjskiej[370]. Nie oznacza to, że nie natkniemy się w niej na jakąś mieszczącą „początek i koniec wszystkich bytów, wszelkich istnień"[371] Pierwotną Regułę, bądź Prastare Wszechprawo albo „prazasadę wszystkiego, co istnieje: na *Brahman*"[372], który „drogą ciekawego rozwoju (dającego się porównać z dziejami biblijnego *λόγος*) (…) stał się najbardziej używaną nazwą na oznaczenie twórczej zasady świata (…) najpospolitszem imieniem wiecznej i niezmiennej zasady świata"[373], czy też „obiektywnej, idealnej zasady bytu"[374], ontologicznej Prapodstawy (*Urgrund*)[375], występującej też w zindywidualizowanej dla każdego bytu postaci „jednego wiecznego prawa: Prawa Dharmy"[376], nazywanej w *Mahabharacie* „najwyższą wartością świata"[377], tym niemniej gubi się ono w spekulacjach,

[370] „Cywilizacja bramińska jest politeistyczna najbardziej na całym świecie. Niejasne filozofowanie o najwyższym «brahmie» ograniczone jest do nielicznych, wyjątkowych jednostek, u ogółu zaś wielobóstwo rozbudowuje się coraz bardziej". F. Koneczny, *O ład…,* s. 35.

[371] W. Brodow, *U istokow indijskoj fiłosofii,* w: *Drewnieindijskaja fiłosofija. Naczal'nyj pieriod,* Moskwa 1963, s. 16.

[372] „Słowo «brahman» oznaczało pierwotnie modlitwę, świętą sentencję, magiczne słowo – zaklęcie. Teraz samo to «słowo» staje się praistotą (…) «Na początku było słowo» − tyle że tutaj nie w postaci greckiego Logosu, a więc rozumnej mowy, lecz w postaci magicznej formuły, która łączy w jedno wiedzę i władzę kapłanów". E. von Aster, *Historia…*, s. 29. Tajemniczość owego zaklęcia stała się pieczęcią, zamykającą indyjską cywilizację w magiczno-religijnym gorsecie, determinującym brak europejskiego dynamizmu, napędzanego próbami intelektualnej interpretacji Logosu i jego skutków.

[373] P. Deussen, *Zarys filozofii indyjskiej z dodatkiem filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej*, Lwów 1914, s. 25. *Habent sua fata verba.* Porównanie Logosu z Brahmanem jest znamienne z tego względu, że „filozofia indyjska, przez wszystkie stulecia swego rozwoju, biegła drogą obcą wpływom myśli zachodnioazyatyckiej i europejskiej". *Ibidem,* s. 12. Jeśli pomimo tej niezależności występuje tak istotna koincydencja, to wypada uznać, że istnieje jakaś rudymentarna, przedwieczna globalizacja w zakresie interpretacji świata, wyrażająca się w instynktownym poszukiwaniu Prajedni, Pierwotnej Kosmicznej Jedności, rozmytej następnie wskutek różnic między cywilizacjami i wyznaniami, a także rozbieżnych poszukiwań intelektualnych w obrębie nich samych, prowadzących do pluralistycznie sprzecznych ustaleń, co nie musi prowadzić do zanegowania domniemanie wspólnego Prapoczątku rozmyślań nad sensem Bytu.

[374] S. Jedynak, *U źródeł…*, s. 96.

[375] „W filozofii wedyjskiej «prapodstawa» jest równoznaczna z «absolutem», «brahmanem»". E. Frauwallner, *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi,* w: E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej,* t. I, Warszawa 1990, s. 16.

[376] „W świecie przyrodniczym wyznacza ono każdej rzeczy i stworzeniu stosowne atrybuty i działania". H. von Glasenapp, *Der Hinduismus: Religion und Gesellschaft im heutigen Indien,* München 1922, s. 258. „Dharma (…) stanowiła moralną zasadę normatywną jako «nośnik» porządku społecznego, kosmicznego itp. (…) Dharma – jako norma czy prawo moralne – opisywała zatem całość relacji, jakie powinny zachodzić między człowiekiem a światem". P. Balcerowicz, *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody,* w: P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej,* t. I, Warszawa 2003, s. 84.

Max Weber określa *Dharmę* jako „sakralne prawo". Jeśli nie zmienia się paradygmat religijny, to wówczas będzie ono ściśle związane i kojarzone z *Lex Aeterna*. Wątpliwości będą się rodzić po pojawieniu się i zwycięskim marszu nowej religii, której zasady będą kwestionowane przez zwolenników Starego Zakonu, zarzucających im przeinaczanie Odwiecznych Prawd, do których nie dorośli pyszni buntownicy, zapatrzeni w jakiegoś nieodpowiedzialnego Reformatora.

[377] G.L. Seidler, *Myśl…,* s. 72−73.

pozbawionych „jakiegoś głębszego wniknięcia w prawa przyrody; cała ta tajemnicza wiedza opiera się na powierzchownych analogiach, na dziecinnie nieraz naiwnej grze słów, na sztucznych i naciąganych spekulacjach”[378], towarzyszących nawale narracji, opiewających wyczyny niezliczonych bóstw, które zresztą nie mają jednoznacznej tożsamości, ponieważ „jedynie realnym bytem jest Brahma. Poza nim nic nie istnieje. Zawsze był tylko Brahma. To, że my widzimy różne byty (…) to znaczy tylko, że Brahma według swojej woli przemienia się w różne formy”[379]. Jedną z nich jest będąca córką powietrza bogini *Wak*, która „wchodzi w połączenie z *Brahman*, powiada się, że jest córką *Brahman*, z którą on łączy się, aby spłodzić świat, co znaczy, że słowo boga (znowu *λόγος* – A.Ł.) tworzy świat”. Słowo jest wypowiadane, staje się kreatywnym *fiat,* z czego wyciąga się konkluzję, że „głos twórczy, pieśń, hymn, muzyka boska, prawo świata – tem jest *Wak*”[380], o której jednakże rzadko się wspomina, ponieważ ginie ona w natłoku najrozmaitszych hipostaz.

Zdaje się, że ów pozbawiony wyrazistych różnic między podmiotami teistyczny pluralizm, oddziałujący na postrzeganie świata jako łudzącego pozorami widowiska,

[378] M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 197.

[379] M. Rode, *Zarys…*, s. 23. Na gruncie filozoficznym najistotniejsza jest przemiana Brahmana w atmana, przy czym „brahman jest zasadą filozoficzną, o ile się ona przejawia we wszechświecie, ātman zaś, o ile się ona przejawia w duszy (…) brahman, potęga, od której wszystkie światy pochodzą”, która „jest identyczna z naszym ātmanem, z tem w każdym z nas, co musimy uważać za nasze prawdziwe ja (*self*), niezmienną treść naszego bytu, duszę naszą”, w której mikroświecie odbijają się wszelkie problemy niezmierzonego Kosmosu, co upoważnia do wyrokowania, że „wszystko jest Brahmanem, a Brahman jest atmanem”. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska,* t. I, Warszawa 1958, s. 136. Owo przenikanie się Wszechświata z Jednostką wyraża formuła „tat tvam asi (…) znacząca dosłownie «*to ty jesteś*» (…) ponieważ przez tat rozumie się (…) duszę wszechświata, t.j. jedyną rzeczywistość, zasadę metafizyczną, przez tvam zaś duszę indywidualną” P. Deussen, *Zarys…,* s. 28 i 127. „Atman stanie się dla człowieka trwałym porządkiem, co chroni przed chaosem i dezintegracją”. S. Jedynak, *U źródeł…*, s. 100. Chodzi więc o pojęcie zbliżone do sokratejskiej jaźni, określanej w antycznej Attyce mianem *δαιμονιον*, stanowiącym zapowiedź bujnego rozwoju tak istotnej dla nowożytnego konstytucjonalizmu ideologii praw człowieka. Jej europejskie pochodzenie jest wytłumaczalne przez to, że „w pojęciu Europejczyka człowiek ufnie i z pokorą powierza się nieskończonemu i pogrąża się w nim; według bramina – człowiek uświadamia sobie z dumą, że w głębi swego «ja» nosi cząstkę nieskończonego bytu”. A. Schweitzer, *Wielcy…*, s. 29. Ta druga koncepcja jest bardziej wsobna i nie zachęca ani do politycznego ani ideologicznego podboju świata, który wszak już w nas przebywa. Nie wybiegamy ku nieskończonemu, tylko spokojnie z nim współżyjemy, nie będąc ciekawymi szerokiego świata, który nie ma nam niczego ciekawego do zaoferowania, bo przecież jego oferta jako *maja* jest pozorna i nie warto się nią przejmować.

[380] I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 85. Przedstawienie tego określenia przy użyciu zachodnich kategorii, podobnie jak rozlicznych innych ważnych dla indyjskiej cywilizacji terminów, jest wybitnie utrudnione przez „brak europejskich odpowiedników wielu bramińskich pojęć i koncepcji”. J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji,* Warszawa 1994, s. 11. Podobnie jest w przypadku innych nieeuropejskich cywilizacji, pod wielu względami nieprzystawalnych do łacińskiej, co sprawia, że ekspansja konstytucjonalizmu musi mieć powierzchowny charakter, bez możliwości przeniknięcia do tożsamości ludów żyjących według wybitnie odmiennych niż okcydentalne reguł, gwarantujących im bycie sobą, a nie „marnymi imitacjami gnijącego Zachodu”.

odgrywanego przez autonomiczne, nie tworzące jednoznacznej hierarchii podmioty[381], słabiej niż monoteizmy sprzyja znaczącej roli kanonicznych tekstów[382], charakteryzujących się mniejszą jednoznacznością niż w przypadku bardziej wyrazistych religii, ale nie znaczy to, że nie ma świętych ksiąg. Najbardziej czcigodnymi spośród nich są łączące sakralność z pisarstwem wysokiego lotu *Wedy,* czyli „najwcześniejszy zabytek literacki ludzkości, jaki przetrwał do naszych czasów"[383]. Jedno z tych dzieł nazwano *Atharwaweda (Mądrość Zaklęć)*, gdyż sprawujący kult ognia kapłani określani byli mianem „atharwanów. Są oni odpowiednikami kapłanów ognia w zoroastryzmie, zwanych athrawanami. Atharwaweda zawiera zaklęcia magiczne i formuły egzorcyzmów, niektóre pochodzące bez wątpienia z bardzo odległych czasów"[384]. Znajdujemy się tutaj na początku szlaku, który niektóre ludy indoeuropejskie doprowadził do rozwiniętej jurydyczności. Nastała ona wskutek tego, że magia ustąpiła miejsca religii, a ta zrodziła prawo. Najpierw znane jedynie wtajemniczonym magom czarodziejskie formułki, mające samoczynnie zmieniać rzeczywistość swoją tajemniczą siłą, zostały zastąpione mniej ambitnymi sformułowaniami, odnoszącymi się do przebiegu przeprowadzanych z udziałem społeczeństwa obrządków religijnych, przy czym zwykli wierni znali już proste odpowiedzi na uświęcone, rutynowe zapytania, stawiane przez kapłanów. Następnie kultowe księgi przekształciły się w kodeksy, tworzone przez zlaicyzowanych uczonych w piśmie, czyli jurystów, wymagających od adresatów swojej twórczości jej dogłębnej znajomości, bo przecież *ignorantia iuris nocet.*

Inna Święta Księga otrzymała nazwę *Rygweda* (*Mądrość Pieśni*). Czymś charakterystycznym dla niej jest to, że „zamiast wymienienia nieba i ziemi jako indywidualnych bogów na modłę mitologii asyryjskiej czy babilońskiej (…) przedstawia" się „je

[381] „Światopogląd Brāhmanów jest zasadniczo światopoglądem pluralistycznym. Wszechświat wypełniają niezliczone substancye, z których każda ma swój niezależny, do pewnego stopnia izolowany byt". S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów,* w: S. Schayer, *O filozofowaniu...*, s. 8.

[382] „Dla muzułmanina, żyda i chrześcijanina pismo jest słowem Bożym, które objawia człowiekowi wewnętrzne tajemnice i prawo Boga (…) Stosunek Hindusa do pism sakralnych jest mniej sztywny". Uważa on, że „wszystkie święte pisma (…) powinno się szanować, ale nigdy nie można ich traktować jako coś absolutnego". J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej,* Warszawa 1974,s. 199–200. Hindusi świadomie unikają wynikającego z lektury doktrynerstwa, co sprawia, że hinduizm jawi się jako „najbardziej zróżnicowana spośród wielkich religii świata, której czynnikiem scalającym są nie tyle «święte księgi», co raczej ciągłość pewnego procesu trwającego od starożytności po dziś". S.T. Zarzycki, *Hinduizm,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002, s. 311.

[383] J.B. Chethimattam, *Nurty…*, s. 30. Owo trwanie wynika z tego, że pisma te wciąż inspirują hinduistów, ponieważ „Weda jest źródłem świętych praw", szczególnie dla uczonych w Piśmie, jako że zawarty w Wedach «Kodeks starobramiński» jest kodeksem kapłańskim". S. Lefmann, *Geschichte des alten Indiens,* w: W. Oncken (red.), *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen,* t. I, cz. 1, Berlin 1887, s. 464.

[384] A. Schweitzer, *Wielcy…*, s. 20−21.

w postaci zasad kosmicznych"[385], dzięki którym istnieje asocjowana z dharmą *rita*[386], oznaczająca „porządek kosmiczny, prawo, prawdę lub rzeczywistość"[387], a zatem w pojęciu tym przegląda się idea Odwiecznego Porządku Rzeczy[388]. Zdaje się, że, w przeciwieństwie do Brahmana, *rita* jest przynajmniej intuicyjnie poznawalna, skoro nagrodzeni szczęściem mają być ci, którzy jej przestrzegają. Założenie to zbliża ową Kosmiczną Prawdę do konstrukcji prawa obowiązującego wyłącznie istoty niższe od bogów.

Byłaby zatem *rita* być może lepszym niż Brahman odpowiednikiem Logosu[389], jednakże owa koincydencja w postrzeganiu istoty świata nie sprawiła, że filozofie helleńska i indyjska rozwijały się podobnie. W tej drugiej nie odnajdziemy charakterystycznej dla myśli greckiej upartej dążności do przeniknięcia Podstawowego Prawa Świata, którego istnienie w przypadku heterodoksyjnej względem tradycyjnego hinduizmu myśli dżinijskiej jest w zasadzie w ogóle kwestionowane[390]. Nie dochodzi zatem w Indiach

[385] J.B. Chethimattam, *Nurty…*, s. 33.

[386] „W *Rygwedzie* dharma łączy się ściśle z pojęciem ryty (rta), przy czym ten ostatni termin oznacza bezosobowe prawo uniwersalne, przez dharmę zaś rozumie się akty, które ów ład kosmiczny chronią i utrwalają (…) dharma staje się terminem oznaczającym całe zachowanie człowieka, moralność i prawo". A.Thannippara, *Dharma,* w: F. König (red.), M. Waldenfels (red.), *Leksykon…*, s. 87.

[387] „*Atharwaweda* mówi o *ricie* jako «najwyższym sekrecie, gdzie wszystko powstaje z jednej formy»". J.B. Chethimattam, *Nurty…*, s. 37. O tym, że łączenie prawa z prawdą było czymś typowym, świadczy następujący fragment Rygwedy:

„Z gorejącego żaru niegdyś
Powstała prawda oraz prawo.
Później zaś noc się narodziła,
Potem ocean falujący".

Hymny Rigwedy, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, ks. X, hymn 190, s. 187. Znamienne jest nadanie Prawu pradawnej metryki, starszej od podstawowych fenomenów ziemskiej czasoprzestrzeni w postaci nocy i oceanu.

[388] Uważa się, że przed tysiącleciami koncepcja ta była wspólna dla jeszcze nie rozdzielonych Indoirańczyków, ponieważ „staroindyjska nazwa odwiecznego porządku rzeczy, prawa rządzącego światem, zw. Rta, odnajduje się w staroirańskim, choć pod postacią dźwiękową Arta lub Ana". E. Słuszkiewicz, *Religie Indii,* w: J. Keller (red. nacz.), W. Kotański / W. Tyloch / B. Kupis (red.), *Zarys dziejów religii,* Warszawa 1976, s. 75.

[389] „Na początku był niebyt i chaos (*asat, awjakta*), który przechodzi w byt i ład (*sat, wjakta*) (…) Procesem rządzi dialektyka: *śiakti-śiakti* (*in-jang*) oraz *rita* (prawo, logos, norma moralna, harmonia między Brahmanem a Atmanem)". Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 38.

[390] Według dżinistów „rozwój świata został oparty na doktrynie o nieokreśloności bytu i współdziałaniu substancji (…) Nie ma potrzeby przyjmowania w ślad za teologami pierwszej przyczyny wszechświata". S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 322. Przyjęcie przesłanki nieokreśloności bytu uniemożliwia określenie jakiejkolwiek Podstawowej Zasady, nadającej rzeczywistości jakąś formę zorganizowanej podmiotowości. Taka niejasność jest niemożliwa do pogodzenia z dowolną postacią państwa i prawa. Konsekwentnie stosowana podstawowa zasada dżinizmu, jaką jest ahinsa, oznaczająca „poszanowanie życia i wyrzeczenie się wszystkiego, co w nim tkwi" sprawia, że „życie staje się prawie niemożliwe". Działalność państwowotwórcza i prawotwórcza wymaga jednak pewnej energii, jakiej przejawy stanowią horrendum dla prawowiernych dzinistów, których postępowaniem „kieruje chorobliwa obawa przed przypadkowym uszkodzeniem gdziekolwiek jakiegokolwiek życia". *Ibidem,* s. 320.

do ewentualnego zinterpretowania tego Prawa w jakiś alternatywny dla wcześniejszych ustaleń sposób[391], zmierzający w stronę oddzielenia filozoficznych rozważań od religijnych narracji. W pozbawionej wyodrębnionego stanu kapłańskiego Helladzie istniały ku temu sprzyjające warunki, generujące filozoficzno-ideologiczną ewolucję, zmierzającą w stronę nowożytnego konstytucjonalizmu, jaki nie mógł powstać u hinduistów, nie marzących o niebezpiecznych dla utrwalonego świata myślowych eksperymentach.

Sakralna tożsamość cywilizacji indyjskiej jest kultywowana przez uczonych braminów[392], szanowanych z powodu literackiego wykształcenia, przejawiającego się w znajomości Wed, co czyni z nich nosicieli Tradycji[393], predestynowanych przez to do dbania o zachowanie istniejących porządków, obywających się bez narastającej prawniczości, która doprowadziłaby zapewne do przekształceń, podważających stanowiącą fundament systemu społeczno-politycznego kastowość. Na jej straży stanęli kapłani, którzy, „utworzywszy (…) najpierwej między sobą ściśle zamkniętą faktyczną kastę, postarali się, aby ustrojowi kastowemu nadać sankcyą religijno-prawną", wyrażającą przekonanie, że „kasty istniały zawsze, gdyż początek ich ugruntowany w odwiecznym porządku wszechświata"[394]. Istnieje zatem Prazasada, znana w jakimś stopniu uczonym

[391] W efekcie takiej reinterpretacji powstaje gnoseologiczny pluralizm, rzucający wyzwanie Starej Prawdzie, jaka może być uznana za już nieodpowiednią dla czyniącego postępy rodzaju ludzkiego, co skłania go do przeformułowania Podstawowej Zasady Świata w sposób odpowiadający aktualnemu etapowi rozwoju, kształtowanemu w zależności od przekonań w mniejszym lub większym stopniu przez losowość, teistyczność lub ludzkość. Z hinduskiej perspektywy poszukiwania takie są obciążone woluntaryzmem, żywiącym się złudnym przekonaniem co do możliwości wpłynięcia na „porządek wszechświata, to nieubłagane, niewiedzące o sobie prawo, które nie zna ani miłosierdzia ani sprawiedliwości; wszystko dzieje się na podstawie bezwiednej, żelaznej konieczności, każda istota z konieczności dźwiga następstwa nie tylko swoich czynów, ale i swego w społeczeństwie stanowiska". M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 133. Według tego przekonania trzeba się pogodzić z Losem, w bardzo niewielkim stopniu wrażliwym na ludzkie przemyślenia i uczynki, ignorowane przez „nieubłagane prawo", w niezamierzony sposób przewrotnie spełniające marzenie o doskonałej, obiektywnej Nomokracji, okazującej się być zaprzeczeniem Sprawiedliwości.

[392] „U hindusów bramini tworzą warstwę naczelną, zarazem arystokratyczną i kapłańską, w której ześrodkowuje się wiedza prawna". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 265. W przeciwieństwie do rabinów bramini nie specjalizują się w jurydyczności, dlatego też owo ześrodkowanie nie owocuje rozwiniętą kazuistyką, bowiem wysublimowana talmudyczność jest czymś zupełnie obcym hinduskiej mentalności.

[393] Co prawda „niebramiński stan ascetów wyłonił się obok braminów i podjął z nimi współzawodnictwo", a „w indyjskim średniowieczu pojawiła się w hinduizmie żarliwa sakramentalna religijność niższych warstw i plebejskich mistagogów, związana z kultem zbawiciela", ale te społeczne poruszenia nie doprowadziły do gruntownego naruszenia bramińskiej dominacji. M. Weber, *Etyka…,* s. 113. Inaczej było u żydów, gdzie po zburzeniu Świątyni stan kapłański przestał istnieć, co otworzyło szerokie możliwości przed uczonymi w Piśmie świeckimi rabinami, z lubością zajmującymi się tworzeniem i interpretacją religijno-jurydycznych traktatów, instruujących starozakonnych, jak żyć w pozbawionej hierokratycznych autorytetów diasporze. Hindusi tkwili natomiast na miejscu, nabożnie wpatrzeni w braminów jako tych, którzy swoim prestiżem akceptują niezmienną w swoich ogólnych zarysach od stuleci rzeczywistość społeczną, według nich zgodną ze strzeżonym przez nich wedyjskim przesłaniem.

[394] M. Straszewski, *Dzieje…*, s. 112. Dogmat ten uniemożliwił nadanie wspólnotowego charakteru indyjskiej wersji kontraktualizmu, obecnego „w dawnych pieśniach Rigvedy", gdzie „korna wdzięczność względem Bogów jest Hindusowi całkiem jeszcze obcą. Daj mi, bo ja ci daję, powiada on, i rości tem prawo do boskiej pomocy: jest ona wymianą, a nie łaską". H. Ahrens, *Encyklopedja Prawa…,* s. 166. Roszczenie

braminom, gwarantującym swoim autorytetem, że akceptowana przez nich postać politycznej organizacji społeczeństwa jest właściwa, co zniechęca do tworzenia dokumentów prawnopolitycznych, których przesłanie mogłoby zakłócić istniejący ład, natomiast pisemne potwierdzanie go uważano za niepotrzebne *superfluum*, mogące jedynie wzbudzać wątpliwości.

W indyjskim światopoglądzie nie ma potężnego czynnika, napędzającego rozwój jurydyczności na Zachodzie. Jest nim konfliktowość, traktowana jako naturalny fenomen, wynikający z rozmaitości ludzkich charakterów oraz rozbieżności zarówno indywidualnych, jak i grupowych interesów. W Europie konflikt jest traktowany jako naturalna część rzeczywistości społecznej, mogąca skutkować niepożądanymi skutkami zwalczanymi przez prawo, będące orężem w ręku władzy, poskramiającej dzięki niemu co bardziej niesforne jednostki. Wraz z rozwojem ludzkości rywalizacja przybiera nowe formy, co staje się powodem rozkwitu prawnopoztywności, odpowiadającej na zapotrzebowanie społeczne.

W Indiach taki ogląd rzeczywistości jest traktowany jako przejaw „okcydentalnej schizmy bytu", wynikającej z grzechu pierworodnego w postaci zbytniej konfrontacyjności. Pod Himalajami jest inaczej, ponieważ „w myśli indyjskiej istnieje ścisła harmonia pomiędzy Bogiem a człowiekiem, podczas gdy na Zachodzie podkreślana jest raczej sprzeczność pomiędzy nimi". Napięcie to odnajdziemy w kanonicznych tekstach, jako że „pisma święte żydów i chrześcijan kładą większy nacisk na elementy religijne i etyczne, święte pisma hinduskie podkreślają bardziej proces uduchowienia i ducha kontemplacji"[395]. Odwracający się od banalnej, ziemskiej rzeczywistości mistycyzm nie jest postawą prowadzącą do instytucjonalizacji struktur religijnych, skutkującej następnie rozwojem prawa politycznego, przejmującego eklezjalne rozwiązania.

Trudno więc się dziwić, że nomokratyczna tradycja w Indiach ma zdecydowanie prawnonaturalny kształt. Tym niemniej pojawiły się również mające jurydyczne znaczenie dokumenty, spisywane przez braminów. Zaczęło się od tego, że spisywano orzeczenia najwyższego kapłana, nazywane *Bráhmana*, dzięki czemu powstawały traktaty, zawierające „przepisy rytuału"[396] oraz „spekulacye nad formą (…) hymnów i ofiar"[397]. W IV i III wieku przed Chrystusem publikuje się *kalpasutry*, czyli niedługie teksty poświęcone obrządkom, etyce i prawu. Obok nich napotykamy *dharmasutry*, w rozszerzonej postaci

do wymiany uległoby potężnemu wzmocnieniu, gdyby poczucie jedności okazało się silniejsze od separującej kastowości, zachęcającej do pielęgnowania wielobóstwa, kompatybilnego wskutek swego pluralnego charakteru względem poszatkowanego społeczeństwa.

[395] S. Radhakrishnan, *Filozofia*…, s. 70−71.

[396] „Najczęściej (…) w prawie indyjskim (…) chodzi (…) o rytualne obowiązki kultowe". M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia,* w: M. Weber, *Szkice…,* s. 212.

[397] M. Straszewski, *Dzieje…,* s. 125.

znane jako *dharmasiastry*, czyli stosowane między innymi w procesach sądowych utwory poetyckie, „pochodzące przeważnie z końca I tysiąclecia przed n.e. Te zbiory starożytnych praw są ściśle związane z rytuałem przepisanym przez religię czy magię i określają raczej obowiązki niż prawa człowieka”[398].

Pojawiające się zbiory norm prawnych mają utrwalać tak charakterystyczną dla Indii kastowość. Umacniała się ona dzięki temu, że bramini „stworzyli stopniowo niezwykle surowe prawa, mające chronić ich obrzędową czynność przed skalaniem przez nieuświęcone pożywienie lub niepożądane małżeństwo”. Zauważamy tu pewne podobieństwo do żydowskich przepisów, zabraniających rozlicznych zachowań, ale w hebrajskim przypadku spełniają one jednoczącą rolę, gdyż obowiązują wszystkich, natomiast w Indiach podkreślają ekskluzywne wyodrębnienie prominentnego sektora spośród ogółu. Ten wzorzec stał się obowiązujący, w związku z czym „stopniowo dla każdej części społeczeństwa wyrastał osobny wzór *dharmy* (prawa)”[399].

Wśród powstałych w dawnych Indiach dzieł niemało prawnopolitycznych kwestii zostało zawartych w noszącym nazwę *Arthasiastra* dziele Kautilji, będącego ministrem założyciela dynastii Maurjów, ale jest to raczej pozycja teoretyczna niż źródło prawa. W związku z tym najważniejszy zespół norm prawnych w hinduistycznych Indiach to *Manu Smriti*, nazywany także *Manawa Dharmasiastra* lub *Manu samhita*, w Polsce znany jako Prawa Manu lub Kodeks Manu. *Smriti* jest ekwiwalentem Tradycji, obejmującym oparte na Wedach „księgi prawne zawierające przekazy «zapamiętanej mądrości» księży i uczonych”[400], natomiast *Siastra* ma oznaczać systematycznie opisaną Naukę, obejmującą zbiór reguł, tworzących obszerną, a zarazem powiązaną wspólną tematyką całość[401], co sprawia, że *Dharmasiastra* jest tłumaczona jako Kodeks Etyki, kojarzonej ze „starymi, dobrymi czasami”, kiedy to pradawne obyczaje „niepodzielnie panowały w osiedlach hinduskich na brzegach Gangesu”[402]. Niektórzy twierdzą, że Prawa Manu

[398] „W większości wypadków przedstawiają one wyidealizowany typ ustroju społecznego, przesiąknięty tendencjami religijnymi”. W.I. Awdijew, *Historia starożytnego…*, s. 535. Prawidłowość w postaci ścisłego związku starego prawa z religią występuje tutaj w całej okazałości.

[399] V.A. Smith, *The Oxford History of India,* Oxford 1923, s. 37. Proces ten dokonywał się niezależnie od poczynań władzy państwowej, *nolens volens* godzącej się z tym, że istnieje prawo natury, jakie „wyraża hinduskie określenie *dharma*”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 156.

[400] L. Leszczyński, *Kultura prawna hindu,* w: A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp do…,* s. 78.

[401] B.K. Sarkar, *The Political Institutions and Theories of the Hindus. The Study In Comparative Politics,* Leipzig 1922, s. 234.

[402] Spotykamy się z poglądem, że w czasach powstania Kodeksu stara cnotliwość uległa rozchwianiu. „Rozluźnienie tradycyjnej doktryny pomniejszyło znaczenie dogmatu i autorytetu”. Prawodawca reaguje na tę dekadencję w ten sposób, że „wychwala (…) zwyczaj i konwencje w epoce, w której były one podważane”. S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 480. Spisane prawo staje się wszak potrzebne wówczas, gdy pojawiają się wywołane rozwojem wątpliwości co do słuszności starych prawd, traktowanych jako przestarzałe przez „wykształconych młodych z wielkich miast”, których System pragnie pozbawić możliwości

powstały „po zwycięstwie otrzymanem przez system brahmański”[403] między 200 rokiem przed Chrystusem i 100 rokiem naszej ery, ale spotkamy się też z opiniami przesuwającymi datę jego powstania o kilkaset lat w głąb dziejów[404], natomiast w indyjskiej tradycji przypisuje im się dłuższą metrykę, ponieważ Manu miał być żyjącym w niepamiętnych czasach pierwszym człowiekiem[405]. Nomenklaturowo właśnie z nim kojarzono obszerny zbiór prastarych norm prawnych, ale nie przypisywano mu wyłącznego autorstwa, ponieważ „hinduską księgę praw Manu rozpoczyna wstęp, w którym wielcy mędrcy zwracają się do istoty boskiej z prośbą o święte prawa, od niej też je otrzymują”[406]. Zawarte w Prawach Manu reguły poświęcone są najrozmaitszym zagadnieniom etycznym, moralnym i obrzędowym oraz kwestiom nie tylko z zakresu prawa karnego czy cywilnego, ale również politycznego[407]. „Sześć pierwszych części dzieła mówi o stworzeniu świata i kasty braminów, siódma o królu i jego obowiązkach, ósma i dziewiąta o prawach, dziesiąta o kastach, jedenasta o obrzędach pokutnych, dwunasta o reinkarnacji i zbawieniu”[408]. Treść Kodeksu potwierdza zatem słuszność tezy, konstatującej, że istnieje „ścisły związek między prawem a religią”[409]. Dzięki temu kodeksowe

dokonania zbyt radykalnych przemian, grożących Katastrofą z powodu przesadnej gwałtowności naruszania Porządku.

[403] Z kolei wiedzący swoje „uczeni Hindusowie są tego mniemania, iż ów kodeks mógł być używany tylko w trzech pierwszych wiekach świata” H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 172 i 173.

[404] „Świat aryjski wydał na sześć wieków przed Chr. kodeks hinduski, Manu, dzieło zbiorowej pracy, utwór całych pokoleń braminów”. E. Jarra, *Ogólna…,* s. 273. Anglosaski badacz William Jones cofa czas powstania Kodeksu o kilka wieków, to znaczy „na okres bardzo wczesny, czyli ok. r. 1250 przed Chr. Schlegel utrzymuje, że nie może on pochodzić z okresu późniejszego aniżeli r. 1000 przed Chr.”. Z kolei M.M. Wilson doszedł do przekonania, że Prawa Manu spisano ok. 500 r. przed Bożym Narodzeniem. M. M. Wilson, *Indian Wisdom. The Religious, Philosophical and Ethical Doctrines of the Hindus with a Brief History of the Sanskrit Literature,* London 1893, s. 215.

[405] Według innej wersji był pierwszym cywilizowanym, posiadającym rozbudzoną świadomość religijnych potrzeb i odprawiającym konfesyjne obrządki człowiekiem: „Z Wed (Ksiąg wiedzy) wynika, że religią Ariów był kult Manu, czyli człowieka, który jako pierwszy rozniecił ogień ofiarny i wprowadził ceremonialny kult”. S.T. Zarzycki, *Hinduizm,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon…*, s. 311. Potrzeby związane z uprawianiem kultu doprowadziły do powstania Świętej Księgi, gdzie jest mowa o tej Wielkiej Postaci. „W Rigwedzie jest on często zwany ojcem Manu. Jest założycielem porządku społecznego i moralnego, który pierwszy ustanowił dharmę. Jest rodzicem ludzkości”. S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 478.

[406] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 153. Wielość mędrców wskazywałaby na to, że Manu być może „nie jest indywidualnym prawodawcą”. Niezależnie od tej wątpliwości „przypisywana mu dharmasiastra cieszy się dużym szacunkiem”. S. Radhakrishnan, *Filozofia…,*s. 478.

[407] „Kodeks Manu obok siebie umieszcza prawidła o podziale społeczeństwa na kasty, o królu i zarządzie państwowym, o poddanych, zawieranych przez nich stosunkach i spełnianych czynach występnych, o wymiarze sprawiedliwości”. E. Jarra, *Ogólna…,* s. 271.

[408] A. Schweitzer, *Wielcy…*, s. 120.

[409] S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 479. Relacja ta niepokoi przeciwników teistyczności. Prominentny reprezentant tej tendencji orzekł, że „jest w Kodeksie Manu jakaś semickość, czyli coś z kapłańskiego ducha, gorsza niż gdziekolwiek indziej”. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studya i fragmenty,* Warszawa 1986, s. 235 (§ 139). Wcielona w braminizm kapłańskość odgrywa w Indiach większą rolę niż w krajach semickich, gdzie uczeni w Piśmie nie są uważani za ludzi, mających szczególny kontakt z Bogiem, gdyż w tej roli występują prorocy.

rozwiązania uzyskiwały wielki prestiż w świadomości bogobojnych Hindusów, w związku z czym uważa się, że dominowały one w hinduskim systemie prawnym przez długi szereg stuleci[410], póki nie rzuciła im zinstytucjonalizowanego wyzwania Konstytucja uwolnionych od Brytyjczyków Indii, co świadczyłoby o ich dostosowaniu do indyjskiej rzeczywistości, nie zmieniającej swoich generalnych rysów pomimo upływu czasu, gdyż nie pozwalała na to przemożna siła Tradycji, współkształtowanej przez Prawa Manu, zasługujące w takim stanie rzeczy jak najbardziej na miano Indyjskiej Prekonstytucji. Podobnie wypada określić stworzone później *siastry*, autorstwa Kamandaki, Shukry i Kautilji, będącego najważniejszym ministrem porównywanego z Aleksandrem Czandragupty, któremu jego główny doradca podpowiadał w swoim dziele, co powinien czynić, aby nie naruszać permanentnie obowiązującej *Dharmy*, określającej zarówno społeczne, jak i polityczne oblicze Indii[411]. Można postawić zatem hipotezę, że istnienie Kodeksu Manu oraz jego następców w dużej mierze przyczyniło się do tego, że w niepodległych Indiach skodyfikowane prawo stanowione odgrywa znaczącą rolę pomimo niebagatelnych wpływów angielskich kolonizatorów z ich sceptycznym podejściem do usystematyzowanego ustawodawstwa[412]. Nie przeszkodziło ono jednak w tym, że po uzyskaniu niepodległości przez Indie państwo to, podobnie jak wiele innych byłych kolonii brytyjskich, zwieńczyło swój system prawny dokumentem, który może być

[410] Prawa Manu były przestrzegane do zajęcia Indii przez Brytyjczyków, którzy docenili ich wartość i nie zakazali posługiwania się nimi przez sądy. P. Occhiogrosso, *Sekty, religie, wyznania,* Wrocław 1999, s. 61.

[411] Oprócz zgłębiania koncepcji *Dharmy,* „czyli sakralnego prawa, regulującego działalność wszystkich kast i będącego tym samym najpoważniejszym czynnikiem indyjskiego życia społecznego (…) myśliciele indyjscy zajmują się również *dharma* jako prawem świeckim czy pozytywnym (…) Władcy państwa znajdują się sami pod władzą stosowanych przez siebie praw i jeżeli *dharma* zostaje przez nich pogwałcona, poddani mają prawo się zbuntować". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego…,* s. 148−149. Oprócz stanowionych samodzielnie przez władców norm nie ma natomiast niezależnych od nich, wspólnych dla wszystkich ludzi religijno-jurydycznych odpowiedników dzisiejszych praw człowieka w postaci przykazań. Ich brak „powoduje przyjęcie praw natury za normy postępowania – prawo silniejszego i panującego, walka o byt, naturalna selekcja". M. Pawlik, *Hinduizm – Chrześcijaństwo. Akomodacja poglądów religijnych,* Warszawa 1986, s. 30. Narracja ta przywodzi na myśl stan natury w hobbesowskiej wersji, zapewne wciąż obecny w mielu miejscach Subkontynentu, choćby ze względu na jego rozmiary i wielopłaszczyznowe zróżnicowanie, znakomicie utrudniające władzy zaprowadzanie sprawiedliwszych od pierwotnych porządków, nawet gdyby miała szczerą chęć tego rodzaju.

[412] „Szczególnie interesujący system prawa, jaki ukształtowały współczesne Indie, polega na kombinacji prawa hinduskiego z angielskim *Common Law,* ujętej jednak w formy kodeksowe prawa stanowionego". R. Tokarczyk, *Wstęp,* w: R. Tokarczyk (red.), *Tradycja i postęp w prawie,* Lublin 1983, s. 16. Oddziaływanie brytyjskiej predylekcji do prawa zwyczajowego okazało się być silniejsze w Australii i Nowej Zelandii, do dziś obywających się bez spisanego konstytucjonalizmu. Rysuje się nam zatem wizja hołdującej mu, oprócz izraelskiego wyjątku, Eurazji, na której wyspiarskich obrzeżach Anglosasi uparcie trwają w swym izolacjonistycznie antykonstytucjonalistycznym nastawieniu.

uznany za przynajmniej częściowo związany z odwiecznymi hinduskimi dociekaniami odnoszącymi się do Podstawowej Zasady Bytu, przebierającej się w nowożytnym świecie w szaty stanowionego Najwyższego Prawa Politycznego.. Tak więc „uzyskanie niepodległości przez Indie w 1947 r. spowodowało", że „ustanowiono konstytucję"[413], co potwierdza globalną siłę konstytucjonalizmu, implantowanego w najróżniejszych cywilizacjach.

3. Buddyjska postać Najwyższego Prawa

Budda, który „wędrował po kraju, głosząc Dobre Prawo"[414], przedstawiany jest jako osoba rzucająca wyzwanie zasadom kastowego hinduizmu, wskutek czego doszło do powstania buddyzmu, traktowanego jako religia lub filozofia. W związku z tym można dostrzegać podobieństwo Oświeconego do Chrystusa, przekształcającego mozaizm w chrześcijaństwo[415]. Odpowiednikiem zawierającego fundament moralny nowej religii chrystusowego Kazania na Górze jest drugie objawienie Prawa. Lokalizuje się je przeważnie „na Górze Sępów (Grydhrakuta) w pobliżu miasta Radżagryha, kiedy to Śiakjamuni ogłosił pełną i ostateczną doktrynę, prowadzącą do idealnego przebudzenia". Może ono nastąpić, ponieważ Budda „postanowił wprawić ponownie w ruch Koło Prawa (objawić *Dharmę*)"[416]. Pierwszy raz *Dharma-Czakra*, czyli owo Koło, będące „symbolem buddyzmu"[417], zostało puszczone w ruch w Parku Gazeli, znajdującym się w Sarnath

[413] Nazywa ona obowiązujące w niepodległych Indiach prawo *vidhi*. R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …*, s. 255−256.

[414] M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 57.

[415] Zarówno Buddę, jak i Chrystusa umieszcza się w „hinduistycznej koncepcji awatara: zbliżonej do Boga postaci, która w historii ludzkości od czasu do czasu przyjmuje cielesną postać w chwili, gdy jest najbardziej potrzebna. Budda był człowiekiem, ale podstawowa zasada jest podobna: budowanie lub odtwarzanie istniejących praw, wierzeń i duchowej introspekcji (…) Nie myślcie, że przyszedłem, by obalać Prawo i przeczyć prorokom; ja przybyłem, by wypełniać ich przepowiednie (Mt. 5, 17)". P. Occhiogrosso, *Sekty…*, s. 130–131. Z kolei Luter twierdził, że pojawił się, aby usunąć katolickie zniekształcenia chrystusowego przesłania, Mahomet odrzucał mozaistyczne i chrześcijańskie wypaczenia religii wyznawanej przez Abrahama, a Rousseau potępiał balast cywilizacji, oddzielającej skażonych nią ludzi od łona Natury. W ten sposób przejawia się tęsknota za Odnową, pozwalającą odzyskać pierwotne Piękno, odzwierciedlające archetypiczne Wszechprawo w jego założycielskiej postaci.

[416] N. Celli, *Buddyzm,* Warszawa 2010, s. 43 i 47. „Budda wprawił w ruch koło dharmy w formie Czterech Szlachetnych Prawd (sanskr. «argasatya» (…) dharma jest wyzwalającą prawdą i inną rzeczywistością". A. Thannippara, *Dharma…*, s. 87.

[417] M. Zieliński, *Człowiek i religie. Hinduizm, buddyzm, judaizm, uniwersalizm chiński, chrześcijaństwo, islam,* Wrocław 2000, s. 83.

koło Benares, gdy Budda rozpoczął swoją kaznodziejską działalność[418], sprawiając, że „Koło Prawa ciągle się obraca, niosąc prawdę Prawa aż na krańce świata"[419].

W buddyjskim ujęciu wieloznaczna *Dharma* może być rozumiana, jeżeli będziemy sprowadzać ją do jurydycznego wymiaru[420], zarówno jako prawo moralne (cnota), jak i Kosmiczne Prawo Naturalne (immanentne, wieczne i niestworzone prawo). W tym drugim przypadku oznacza ona „rządzące wszechświatem prawa fizyki, a nawet jego elementy". Tworzą one skomplikowane układy, znacznie bardziej złożone niż prosty w zestawieniu z nimi judeochrześcijański model monoteistycznego Porządku Kosmicznego, funkcjonującego dzięki prawnonaturalnym regułom, ustanowionym przez Stwórcę podczas kilkudniowej Kreacji. Z perspektywy europejsko-bliskowschodniej wizji

[418] H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie,* Warszawa 1966, s. 55. „*Dhammacākkapavattanautta,* czyli «wykład o puszczeniu w ruch koła prawa» jest zazwyczaj nazywana kazaniem w Benares". S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 336. „Podczas pierwszego czuwania pod drzewem pipal (aśratta, Ficus religiosa) Budda ogarnia przerażający cykl narodzin, śmierci i odradzania, którym rządzi prawo *karmana* (…) udaje się do Benaresu (…) i obwieszcza, że stał się Buddą. Naucza Czterech Szlachetnych Prawd: o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o ustaniu cierpienia i o drodze ku temu prowadzącej. Ta pierwsza nauka jest «puszczeniem w ruch koła Prawa»". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 55. Znaczenie tego wystąpienia jest tak duże, że zostało ono umieszczone zarówno w *Suttapitace*, jak i w *Vinayapitace*, czyli we współtworzących kanon palijski zbiorach tekstów, odnoszących się odpowiednio do dyscypliny i doktryny. W buddyjskim ujęciu Prawo, podobnie jak łacińska Fortuna, „kołem się toczy", co oznacza, że każdemu prędzej czy później przypadnie to, co jest mu pisane, niezależnie od jego uczynków, jawiących się jako infantylne igraszki z Losem, wiedzącym swoje i nie przejmującym się zbytnio ludzkimi decyzjami, w swojej domniemanej arbitralności bezsilnie rzucającymi wyzwanie niewzruszonej logice *Karmy*, abstrahującej od człowieczych emocji, przemijających jak poranne mgły, znikające w promieniach niezawodnego Słońca, symbolizującego Światło Wieczystej Prawdy, tożsamej z Prawem Wiekuistego Bytu, nie zważającym na jakiekolwiek pożądania przemijających w swoich kolejnych wcieleniach istot.

[419] Kolisty symbol jest od niepamiętnych czasów obecny „w kulturze indyjskiej (…) oznacza nadzwyczajną moc, atrybut idealnego monarchy". Po zaadaptowaniu Koła na potrzeby nowej konfesji „na płaszczyźnie «Ciała Prawa» odnajduje się prawdziwa natura Buddy". D. Giva, *Budda i narodziny buddyzmu,* w: F. Lenoir /Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Historia*…, s. 953. Natura Oświeconego nieuchronnie ulegała rozmaitym, niejednokrotnie skrajnie odmiennym interpretacjom i reinterpretacjom, wskutek tego, że Koło Prawa (*Dharma-Ćakka* w języku palijskim) przetoczyło się przez kraje nieprzynależne do indyjskiej cywilizacji, których ludność dostosowała naukę Mistrza do swoich potrzeb.

[420] Jest ona pojęciem naznaczonym wieloznacznością, zwłaszcza w swoim buddyjskim wydaniu, co jednoznacznie wynika z następującego wywodu: „*Dharma* – prawo, cnota, moralność. W terminologii buddhyjskiej *dharma* ma cały szereg znaczeń: nauka w ogóle, nauka Buddhy w szczególności, przedmiot tej nauki: wyzwolenie itd. W filozofji buddhyjskiej: element transcendentalnej rzeczywistości". S. Schayer, *Indje starożytne w świetle źródeł,* w: S. Schayer, *O filozofowaniu…, s.* 51. W innym miejscu czytamy, że „w języku potocznym słowo *dharma* znaczy: 1) prawo, uświęcony obyczaj, 2) religja i 3) cnota, jakość, zaleta". S. Schayer, *Zagadnienie osobowości w filozofji starobuddyjskiej,* w: S. Schayer, *O filozofowaniu…,* s. 103. Zauważamy z łatwością, że w skomplikowanej semantycznej niejednoznaczności otaczającej przedstawiane pojęcie pojawia się prawidłowość polegająca na tym, że w szeregu wymienianych znaczeń prawo występuje na pierwszym miejscu, co przypuszczalnie wiąże się z tym, że w powszechnej, plebejskiej świadomości jest *dharma* kojarzona przede wszystkim z prawnością..

rzeczywistości hinduistyczno-buddyjski Wszechświat jest niesamowicie chaotyczny, co sprawia, że „nie sposób uporządkować tych *dharm* w żaden sposób”[421].

Ta kosmiczna niepewność nie skutkuje jednakowoż niemożliwością formułowania określonych pewników w odniesieniu do rodzaju ludzkiego. Buddyści nie wątpią, że ludzie, podobnie jak wszystko, co zostało stworzone, przemijają. Jednakowoż w towarzyszących przemijaniu przemianach nie ma przypadkowości, ponieważ kierują nimi „ścisłe prawa. W życiu ludzi zasadniczym czynnikiem jest prawo *karmy* (działanie, czynność), którego idea zaczerpnięta została z hinduizmu (…) każde narodziny określone są przez *karmę* poprzedniej egzystencji”[422], co oznacza, że narodzenie się w takiej czy innej postaci, w mającej swoją kastową dharmę określonej sferze społecznej[423], jest zdeterminowane przez uczynki popełnione w poprzednich wcieleniach, a zatem nie ma mowy o niesprawiedliwości, ponieważ obowiązuje zasada „każdemu według zasług”.

Zasługi te są określane dzięki wyeksplikowanym przez Siddarthę postulatom, odnoszącym się w normatywny sposób do pożądanego przez niego sposobu spędzania przez ludzi ziemskiego żywota. „Wszystkich obligują następujące przykazania, a jest ich pięć, mianowicie: nie wolno zabijać żadnej istoty, nie wolno kraść, nie wolno cudzołożyć, nie wolno kłamać, nie wolno używać środków odurzających. Dodatkowe zaś przykazania prawości postępowania” to „pięć dodatkowych, surowszych dla swoich uczniów i głosicieli” obowiązków, wymagających unikania „korzystania z przyjemności różnych dóbr ziemskich i rozkoszy cielesnych. Stosunki zaś do bliźnich ma charakteryzować miłość, łagodność i dobroczynność”[424]. Bez specjalnego trudu zauważamy, że formułowane przez Buddę przykazania nie odbiegają od judeochrześcijańskich, a w niektórych przypadkach są z nimi identyczne.

---

[421] W. Metz, *Religia oświecenia: buddyzm*, w: *Religie…*, s. 230. Owa wszechogarniająca entropia skutkuje tym, że w Indiach nie było warunków umożliwiających powstanie porządkującego religijne wyobrażenia monoteizmu czy też syntetyzującego porządek jurydyczny konstytucjonalizmu, ponieważ „według buddyzmu wszechświat istnieje wiecznie (…) Praw natury ładu społecznego należy poszukiwać w *dharmadhata* jako wspólnocie ludzkiej, niezwiązanej żadnymi prawami pochodzącymi z zewnątrz. Wspólnota ta rządzi się własnymi prawami wynikającymi z jej istoty”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 159.

[422] W. Metz, *Religia…,* s. 230. Koncepcja karmy wywodzi się z hinduskiego Logosu, albowiem „*rita* w buddyzmie, dżinizmie i sikhizmie przechodzi w prawo *karmy* (akumulacji dobra i zła w historii)”. Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 38.

[423] „Każda kasta ma swoją dharmę, czyli zbiór moralnych i społecznych powinności”. Jest to „pojęcie wywodzące się z wcześniejszej wedyjskiej koncepcji rity («kosmicznego porządku»)”. P. Occhiogrosso, *Sekty…*, s. 49. Partykularyzm jest tu podkreślony znacznie silniej niż w przypadku europejskich stanów. Z tego powodu te ostatnie zasadniczo zniknęły, pochłonięte przez rewolucyjny ferment, podczas gdy w Indiach kasty, pomimo dokonywanych na nie przez Buddę, Gandhiego i wielu innych zamachów oraz kreujących egalitaryzm konstytucyjnych zaklęć wciąż trwają, konstytuując społeczny porządek.

[424] M. Rode, *Zarys…*, s. 27. W ten sposób Budda „wyłożył już całe Prawo (…) odtąd więc ziemianie muszą szukać pomocy w Prawie”. M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 57.

Skłania to do sformułowania hipotezy ewentualnych podobnych skutków ich istnienia i upowszechnienia w postaci rozwoju organizacji o charakterze eklezjalnym, obudowującej się prawami, nabierającymi politycznego charakteru wraz ze zbliżaniem się struktur religijnych do państwowych[425]. Trudno jest ustalić jednoznaczne stanowisko Śiakjamuniego w tej sprawie, ponieważ nie pozostawił spisanych objawień, co bynajmniej nie przeszkodziło w sporządzeniu ich przez uczonych w piśmie[426]. Powstały różne wersje buddyjskiego kanonu, wśród których na szczególną uwagę zasługuje niezwykle obszerny cejloński „Kanon palijski[427] ze szkoły *therawady*, spisany w I wieku p.n.e. Nosi on miano *Tripitaka*, czyli Trzy Kosze, z których pierwszy zawiera pisma określające reguły zakonne (*Vinayapitaka*), drugi nauki (*Sutrapitaka*), a trzeci mowy i objaśnienia w kwestiach doktrynalnych (*Abhidhammapitaka*)"[428].

Dla nas szczególnie interesująca jest *Vinayapitaka*, ten „wykład dyscypliny buddyjskiej"[429], potwierdzający globalny charakter fenomenu zakonów, które zdają się mieć w buddyzmie co najmniej takie samo znaczenie jak w chrześcijaństwie[430], skoro

[425] Typowy dla każdej organizacji, a zatem i państwa, podział na tych, co wiedzą więcej i pozostałych istnieje również w buddyzmie, który „rozpowszechnili bezdomni i wędrowni, nastawieni zdecydowanie kontemplacyjnie i wyrzekający się życia, żebrzący mnisi. Tylko oni byli w pełnym znaczeniu tego słowa członkami gminy religijnej; wszyscy inni pozostawali religijnymi laikami pośledniej miary, przedmiotem, a nie podmiotem religijności". M. Weber, *Etyka…*, s. 113. Wraz z powstawaniem wielkich klasztorów polityczny potencjał buddyzmu stawał się coraz bardziej ewidentny, doprowadzając w przypadku Tybetu do przekształcenia go w konwentokrację.

[426] Zachętą dla ich pisarskiej aktywności było poprzedzające śmierć Nauczyciela zgromadzenie. Mianowicie zebrał on „wszystkich wiernych, by zapytać, czy mają jeszcze jakieś wątpliwości w dziedzinie Prawa i Dyscypliny (…) odpowiedziało milczenie tłumu". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 58. Tłum za chwilę się rozszedł i każda ze współkształtujących go jednostek zabrała z sobą własną wersję głoszonych przez Oświeconego prawd, co skutkowałoby trudnym do ogarnięcia pluralizmem, gdyby nie trud piśmiennych mężów, którzy zachowali dla potomności przekształconą przez ich percepcję, zdogmatyzowaną na podstawie posiadanych przez nich wyobrażeń taką postać wypowiedzi Mistrza, jaka jest bezalternatywna dla tych, którym nie było dane słuchać go osobiście.

[427] „Same tylko palijskie teksty kanoniczne buddystów z południa są jedenaście razy dłuższe od Biblii". T. Freke, P. Gandy, *Mistycyzm a religie świata. Chrześcijaństwo. Judaizm. Islam. Hinduizm. Buddyzm. Taoizm. Szkoły misteriów. Szamanizm,* Warszawa 2002, s. 48.

[428] N. Celli, *Buddyzm…,* s. 32. „Budda (…) odkrył Prawo (dharma) i założył wspólnotę (sangha); należało następnie skodyfikować Prawo, tj. zebrać kazania Błogosławionego i ustalić kanon (…) sobór miał miejsce w obszernej grocie (…) podczas pory deszczowej, która nastąpiła po śmierci Mistrza (…) Mahākāśyapa pytał, a Ananda recytował (…) mowy. Odpowiedzi te stanowią zbiór sutr. Teksty stanowiące Kosz (pitaka) Dyscypliny (vinaya) przekazał inny uczeń Upāli". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 140. Sobór jawi się jako zgromadzenie prawodawcze, działające w sposób nieróżniący się zasadniczo od tego, jaki obserwujemy w nowożytnych parlamentach. Pytania spełniają rolę inicjatyw, a recytacje czytań projektów.

[429] I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 77. Znajduje się tam „227 przepisów dyscyplinarnych", mówiących „o wszystkich bardziej i mniej poważnych wykroczeniach oraz o odpowiednich karach za nie". G.J. Bellinger, *Leksykon…*, s. 76.

[430] Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że dla chrześcijaństwa zakony są niezwykle istotnym zjawiskiem, ale niekoniecznym, bo przecież pojawiły się one po upływie dłuższego czasu od ziemskiej działalności Chrystusa, a protestanci w ogóle negują potrzebę ich istnienia. Natomiast narodzony w Indiach, tej „kolebce pogańskiego mnichostwa", buddyzm, od początku wykazuje wybitną tendencję do tworzenia

poświęcono im cały pierwszy kosz kanonu. Jest on studiowany przede wszystkim na Cejlonie, gdzie powstał i w Azji Południowo-Wschodniej, czyli tam, gdzie buddyzm przybrał postać zwaną therawadą (nauka starszych)[431] bądź hinajaną (mały wóz) z charakterystycznym dla niej zjawiskiem odbywania przez młodych mężczyzn stażu w jednym z licznych klasztorów, wychowujących szerokie masy ludności, przyzwyczajonej do tego, że ściśle respektujący postanowienia „dyscypliny monastycznej i ortodoksyjnej nauki mnisi" są „podporą buddyzmu"[432], co sprawia, że będąca uogólnionym odpowiednikiem obowiązujących w okcydentalnym chrześcijaństwie regulaminów i konstytucji *Vinayapitaka* oddziałuje na świecki ogół, utrzymujący wszak ścisłe relacje z monastycyzmem. Odpowiednikiem reguł zakonnych poza murami klasztorów są *sila*, czyli nakazy i zakazy, co upodabnia je do chrześcijańskich przykazań. W świecie buddyjskim odpowiednikiem Dekalogu jest *Pańcza Sila,* czyli pięciorakie powstrzymywanie się od: „czynienia krzywdy, brania tego, co nie zostało dane, seksualnych nadużyć, fałszywej mowy, przyjmowania środków powodujących utratę przytomności"[433]. Do pięcioczęściowego zbioru reguł postępowania odwołano się w 1955 r. w Bandungu, gdzie przywódcy Trzeciego Świata uchwalili 5 zasad pokojowego współistnienia w stosunkach międzynarodowych[434], co wypada uznać za najbardziej znany przejaw przeszczepienia na grunt prawa publicznego buddyjskiej doktryny. Natomiast w tradycyjnie obowiązujących na obszarach opanowanych przez buddyzm krajowych rozwiązaniach przesłanie to odnajdziemy w „rozporządzeniach wykonawczych" do Pięciu Zasad, nazywanych *sramana* i zawierających wyprowadzane z *Pańcza Sila* normy[435].

Drugie odgałęzienie buddyzmu, nazywane mahajaną (wielki wóz), rozprzestrzenione w Chinach, Mongolii, Japonii i Wietnamie różni się od hinajany między innymi tym, że istnieje w nim bardziej rozbudowany kanon świętych pism[436]. Wśród nich znajdują się też

klasztorów, co skłania do konstatacji, że „buddyzm jest mnichostwem i w zasadzie tylko mnichostwem" (W. Bossuet). J. Steiger, *De vitae religiosae propagatione et diffusione synopsis historica,* Roma 1924, s. 33; W. Bossuet, *Das Wesen der Religion,* Walle a. S. 1903, s. 180.

[431] „«Starsi» określają swą naukę *therawadą*. Tak nazywa się do dziś istniejąca najstarsza z 18 szkół hinajany przechowująca palijski kanon *Tripitaka* (…) Ten nurt buddyzmu nie jest religią, ale raczej systemem etyczno-filozoficznym. Unika się jednakże w nim zbytnich spekulacji filozoficznych". S.T. Zarzycki, *Buddyzm,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon…,* s. 103. Przynajmniej teoretycznie powinno to sprzyjać jurydyczności, która jest trudna do realizacji wówczas, gdy spekulatywizm spowija rzeczywistość pajęczyną wątpliwości.

[432] G.J. Bellinger, *Leksykon.…*, s. 52.

[433] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 269.

[434] „1) Wzajemne poszanowanie integralności terytorialnej i suwerenności; 2) niemieszanie się w sprawy wewnętrzne; 3) nieagresja; 4) równość i zasada wzajemnych korzyści; 5) pokojowe współistnienie". *Pańcza Sila,* w: *Encyklopedia powszechna PWN,* t. III, Warszawa 1975, s. 447.

[435] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 269.

[436] Naturalnie stwarza to okazję do krytyki, wychodzącej z założenia konieczności istnienia skromnego objętościowo spisanego palladium, ustalanego przez wyraźnie zinstytucjonalizowany, obdarzony autorytetem i cieszący się rozległym poparciem podmiot. Jego brak rodzi przekonanie, że „buddyzm

takie, które zwracają uwagę ze względu na akcentowanie w tytułach postrzegania rzeczywistości przez nomiczny pryzmat. Odnajdziemy go zarówno w napisanym ok. 400 r. n.e. dziele, noszącym nazwę *Lankawatara* (*Zejście dobrego prawa na Cejlon*), jak i w pochodzących z 250 r. po bliskowschodnim Narodzeniu Pańskim medytacjach, które zostały zatytułowane *Sandrarmapundarika* (*Lotos dobrego prawa*)[437]. W tym drugim tekście, będącym „najbardziej znanym dziełem mahajanistycznym", czyni się „z Buddy boga nad bogami[438], istotę niezmiernie wzniosłą, która żyła przez niezliczone wieki i będzie żyć wiecznie"[439], dzięki czemu może nieustannie czuwać

mahajanistyczny nie posiada kanonu, gdyż nie przedstawia on jednolitej sekty". S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 540.

[437] *Sandrarmapundarika* jest szczególnie ceniona w szeregach tendai – jednego z japońskich odłamów buddyzmu. W. Metz, *Od pamięci do pisma,* w: *Religie…*, s. 234. *Sutra Lotosu Prawa* stała się natchnieniem dla żyjącego w XIII w. Nicirena (Lotos słońca). Jego działalność spowodowała powstanie denominacji, „których nauczanie oparte jest na (…) *Sutrze Lotosu Prawa*". Stanowi ona podstawę funkcjonowania takich ruchów, jak reigukai, Rissio-kosei-kai, czy Sokka-gakkai. Łącznie „skupiają one (…) ok. 1/5 populacji kraju". M. Pye, *Mozaika tradycji: religie Japonii,* w: *Religie…*, s. 266. Niciren „ustanowił (…) coś w rodzaju narodowego buddyzmu, co dało zresztą asumpt do uznania bogów narodowego kultu sinto za strażników Sutry Kwiatu Prawa (…) sutra ta, która wysławia boskiego, odwiecznego i nad wszystkimi bogami panującego Buddę, stanowiła mistyczny odpowiednik tendencji ówczesnego dworu i jak gdyby uznawała porządek feudalnej hierarchii na ziemi, skoro u bogów jest to uznany porządek". O unarodowieniu buddyjskiego przesłania dobitnie świadczy także to, że „z formułą Namu Miohorengekio („Chwała Sutrze Kwiatu Lotosu Prawdziwego Prawa") na ustach szli w bój żołnierze feudalnej Japonii". W. Kotański, *Religie Japonii,* w: J. Keller (red. nacz.), W. Kotański / W. Tyloch / B. Kupis (red.), *Zarys dziejów religii,* Warszawa 1976, s. 178 i 192.

[438] Przekonanie to pozostaje w sprzeczności z zaprzeczaniem przez samego Buddę „istnieniu najwyższego Boga i objawionemu charakterowi Wed". Takie samo stanowisko zajął żyjący w czasach Buddy Dżina, zwany też Mahawirą (Wielki Bohater). Jego zwolennicy, czyli dżiniści, stanęli przed identycznym jak buddyści zagadnieniem określenia obowiązującego wyznawców kanonu szczególnie szanowanych pism, który to problem został rozwiązany tak samo jak w przypadku naśladowców Oświeconego, jako że „w Valabhī w drugiej połowie V wieku (…) odbył się (…) drugi sobór (dżinijski) (…) a jego celem było ustalenie ostatecznej redakcji świętych (trudno jest jednak uciec od *stricte* religijnej nomenklatury – A.Ł.) tekstów (…) Najsławniejsze traktaty, jak *Pravacanasāva* Kundakundy (I wiek po Chr.) i *Tattavārtha* autorstwa Umāsvātiego (…) stanowią (…) scholastyczne systematyzacje koncepcji formułowanych (…) przez Mahāvīrę lub jego bezpośrednich następców". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 60 i 151. Kanoniczne teksty są uznawane przez świetambarów, natomiast obywający się bez ubrań digambarowie (odziani w przestwór) „tworzą surowy zakon ascetów i nie mają ksiąg świętych, gdyż uważają kanon religii za zaginiony". *Dżinizm,* w: *Encyklopedia powszechna PWN,* t. I, Warszawa 1973, s. 661. Konstatacja zaginięcia potwierdza jego niegdysiejsze istnienie, a zatem dżinijski przypadek wydaje się potwierdzać hipotezę skłonności każdego ruchu filozoficzno-społecznego, zakładanego przez charyzmatyczną jednostkę, do przekształcania się w zjawisko o eklezjalnym charakterze, kierowane przez upodabniających się do hierokratów przywódców, połączonych z szeregowymi wyznawcami uznawaniem autorytetu świętych ksiąg, w jakich znajdują się prawa, odnoszące się zarówno do całej wspólnoty, jak i poszczególnych jej członków.

[439] S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 540. „Saddharnapundarika (…) sławi (…) Gautamę Buddę jako istotę boską, panująca na szczycie góry ponad tysiącami innych bogów, buddów i bodhisattwów". A. Schweitzer, *Wielcy…*, s. 91. W wersji mahajanistycznej buddyzm staje się religią, przy czym jej politeistyczny pluralizm utrudnia pojawienie się tak skondensowanego wyrazu boskiego prawa, jakim jest Dekalog. Drugą niezwykle poważną przeszkodą jest to, że oprócz wyraziście monoteistycznego Jehowy nie ma partnera dla niego w postaci Narodu Wybranego. Chińskie poczucie wyjątkowości istniało już przed buddyzmem i nie potrzebowało teistycznej akceptacji dla potwierdzania słuszności tego przekonania.

nad inspirowanymi jego poglądami traktatami, rzucającymi wyzwanie wedyjskim poprzednikom poprzez inne spojrzenie na Wielką Zagadkę Bytu, tożsamą z Podstawowym Prawem Kosmosu, determinującym kształt świata i obowiązujące w nim niezmienne reguły, jakie ma znać Oświecony Mędrzec.

W Chinach taką reputacją cieszy się Konfucjusz, co sprawiło, że w tej części świata prawa Buddy, czyli *Budda-Dharma* (*fo-fa* w chińskiej wersji językowej) zaczęły być rozumiane przez pryzmat „konfucjańskiej tradycji niechęci do prawa". Skutek był taki, że będące chińskim ekwiwalentem *Dharmy* słowo *fa* „może oznaczać normy, model, wzór, stosowanie, niekoniecznie w wyłącznie legalistycznym sensie (…) ludzkie wzory *fa* podporządkowane są wzorom nieba, niebiańskie wzory *fa* wzorom *Tao,* zaś wzory *Tao,* jako przejawy *fa*, wzorom natury – wszechświata. Słowo *fa* ogarnia przeto normy wszechświata, podobnie jak słowo *dharma*. Oba zatem nie mają ściśle legalistycznego sensu"[440], z czego wynika, że zetknięcie się indyjskiego sposobu postrzegania rzeczywistości z chińskim potwierdziło występującą w obu wielkich azjatyckich cywilizacjach ogólną skłonność do utrzymywania dystansu wobec gwałtownie rozwijającego się na Zachodzie jurydycznego normatywizmu, ze sporą ochotą uwalniającego się od religijno-filozoficznego kontekstu, czego przejawy w chińskiej czy indyjskiej rzeczywistości nastąpiły zasadniczo dopiero wskutek nasilenia się okcydentalnych wpływów w Południowej Azji i na Dalekim Wschodzie.

W buddyjskiej tradycji związanej z Indiami wyróżnia się określany mianem Cesarza Asioka, panujący nad sporą częścią Subkontynentu w III wieku p.n.e. Pamiętając o tym, że według Buddy „niezmiennie ważne jest przestrzeganie prawa przez panującego"[441], w swoim Edykcie o wojnie z Kalingami stwierdza on, że po wstąpieniu na tron „przebudziła się w Ulubieńcu Bogów wielka troska o Prawo, wielkie umiłowanie Prawa i wielka chęć nauczania Prawa"[442]. Asioka, głoszący „kres królestwa terroru i przemocy oraz triumf Prawa (dharma)"[443] staje się *Czakrawartinem* („ten, który obraca koło" – buddyjskie Koło Prawa), „Uniwersalnym Monarchą", utożsamianym z będącym „wielką istotą" Bodhisattwą, tzn. repliką Buddy[444]. W państwie, gdzie urzeczywistnia się nauki Przebudzonego, „ten sam symbol koła słonecznego jest emblematem zarówno nauki

[440] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury…,* s. 269.

[441] „Panujący i uprzywilejowani powinni przestrzegać dharmy – to cecha odróżniająca ludzi od zwierząt: jest nią prawo, ład, porządek". L. Dubel, *Historia…*, s. 43.

[442] S. Schayer, *Indje…*, s. 51.

[443] „Jedną z trwałych pozostałości po Aśioce są" zawierające postanowienia cesarskich edyktów „inskrypcje, wykute w skale lub (…) kamiennych kolumnach w całych Indiach. Miały uczyć ludzi moralności, czyli *dharmy*". P. Morgan, *Buddyzm,* w: P.B. Clarke, (red.), *Religie…*, s. 154. Sceptyczny komentator osądza, że „owa dharma nie wydaje się być prawem buddyjskim". D. Giva, *Budda…*, s. 967.

[444] „*Boddhisattwa* przebywa w Ciele Prawa (dharmalāya), ale przejawia się wszędzie pod różnorodnymi postaciami żywych istot". M. Eliade, *Od Gautamy...,* s. 150. Istoty te są w takim razie emanacjami Najwyższego Prawa, przybierającego postać różnych wybitnych osobistości, współuczestniczących

głoszonej przez Buddów, jak i prawa i porządku"[445]. Możemy jedynie spekulować, jak potoczyłaby się dalsza ewolucja imperialnej monarchii buddyjskiej, ponieważ po śmierci Asioki eksperyment się kończy, przypuszczalnie dlatego, że nie istniało zapotrzebowanie społeczne na indyjską wersję cezaropapizmu[446], jaka być może spowodowałaby reakcję w postaci powstania odpowiednika samodzielnego papiestwa, co generowałoby rozwój struktur eklezjalnych, prawa kanonicznego, a następnie prawa politycznego, jak to miało miejsce w Europie, no ale widocznie „nic dwa razy się nie zdarza" i Indie poszły swoją drogą. W innej postaci buddyjska państwowość pojawiła się w Tybecie, gdzie ukształtowała się mnisza teokracja, kusząca wielu cudzoziemców swoją tajemniczością, niezwiązaną raczej z poważnymi osiągnięciami na polu prawa politycznego, ponieważ kolejni dalajlamowie nie dostrzegali potrzeby jego rozwoju.

* * *

Wydaje się, że akcentowanie znaczenia rządzących światem i ludźmi prawidłowości, ujmowanych w szeroko rozumiane prawa, przyczyniło się do ekspansji buddyzmu, spełniającego widocznie przynajmniej częściowo jakieś typowe tęsknoty swoich wyznawców. Potwierdzeniem tej hipotezy jest konstatacja, że „przyczyną powodzenia buddyzmu jako religii były trzy skarby, czyli *triratna*: 1) Budda; 2) dharma, czyli prawo[447]; 3) sangha, czyli bractwo"[448]. W rozszerzonym znaczeniu *sangha* będzie obejmować całą

w wymagającym religijno-politycznej aktywności nieustannym dziele utrzymywania na ziemi Buddyjskiego Ładu.

[445] S. Schayer, *Tolerancja…,* s. 179. Nie jest to jedyny symbol budzący skojarzenie z Oświeconym i Prawem. „W ciągu stuleci (…) Błogosławionego przedstawiano (…) i czczono w formie nieikonicznej: śladu stopy, drzewa, koła. Owe symbole uobecniały Prawo, odwołując się do misjonarskich działań Buddy – do Drzewa Przebudzenia, «puszczenia w ruch koła Prawa»". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 144.

[446] Na indyjskim gruncie nie ma warunków sprzyjających jego rozkwitowi, dlatego też „mitologja związana z postacią Czakrawartina nie jest tworem kultury indyjskiej, lecz zachodnioazjatyckim, irańskim importem. Nie przyjęła się ona w Indjach, bo była Indjom nie tylko obca, lecz wręcz sprzeczna z głęboko zakorzenioną tradycją indyjskich Arjów, dla których kapłaństwo i królewskość od najdawniejszych czasów były funkcjami odrębnemi, wyłączającemi kumulację w jednej osobie". S. Schayer, *Tolerancja…,* s. 180.

[447] Myliłby się ten, kto sądziłby, że na buddyjskim gruncie, inaczej niż na hinduistycznym, jest to jedyne możliwe znaczenie owego niezwykle istotnego dla tej części Azji, na którą poważnie oddziałała indyjska myśl religijno-filozoficzna, kluczowego dla buddyzmu pojęcia. Twierdzi się, że tworzy ono jego tożsamość, skoro „Dharma (chiń. fa; jap. hō) (…) oznacza istotę nauki Buddy Śākyamuniego. W myśli indyjskiej pojęcie to odnosi się do natury każdego zjawiska. Inne znaczenie tego terminu to: prawo, przedmiot, myśli, rzecz, element (…) W buddyzmie idea może być pojmowana w różnorodny sposób: jako 'oświecenie' Buddy Śākyamuniego, jego nauka czy ustanowione prawo. Może się również odnosić do rozumienia rzeczywistości i wszystkiego, co jawi się jako przedmiot poznania". A. Kozyra, *Filozofia zen,* Warszawa 2004, s. 24. W europocentrycznym ujęciu *Dharma* jawi się jako Wielkie Prawo Natury, które objawiło się w całej swej potędze Buddzie, gdy doznał olśnienia wskutek kilkudniowych medytacji pod drzewem *banyan*, będących indyjskim ekwiwalentem spotkania Najwyższego z Mojżeszem na Horebie, aby następnie rozkrzewiać uzyskaną w mistyczny sposób wiedzę wśród uczniów. Wniosek byłby taki, że jedynie ci, którzy postepują według wskazówek Siddarthy Gautamy, mają szansę żyć w ten sposób, aby nie naruszać zbyt drastycznie Objawionej Prawowitości.

[448] S. Radhakrishnan, *Filozofia…,* s. 441.

ludzkość, która powinna zostać opanowana przez „współczucie, jako najwyższe prawo życia”[449]. Byłaby zatem zasada współczucia pożądaną w buddyjskim idearium podstawą wszelkich międzyludzkich stosunków, przybierającą zdaje się w dzisiejszym znormatywizowanym konstytucjonalizmie Zachodu postać dogmatu sprawiedliwości społecznej, a zatem można z tego wyciągnąć wniosek, że nauka Buddy w pewien sposób wpłynęła na prawnopolityczny rozwój „cywilizacji euroatlantyckiej”, której terytorialna ekspansja powodowała, że kolonialiści mogli odnaleźć na odległych lądach poglądy podobne do chrześcijańskich[450], co utwierdzało ich w słuszności przesłania Nowego Testamentu, przekształconego w ideologię praw człowieka, czerpiącą z „dorobku całej ludzkości”, a zatem także z buddyjskiej narracji, współkształtującej dzięki temu oblicze „konstytucyjnego globalizmu”, przejawiającego się w sygnowanych przez ONZ deklaracjach.

4. Teistyczna nomokracja żydowska

Biblia jest obszernym zbiorem narracji, zawierających rozmaite przesłania. Są wśród nich również takie, które mają fundamentalne znaczenie prawnopolityczne, gdyż przedstawiają pewne wzorce ustrojowe[451]. W związku z tym Biblię można uznać za dokument zawierający normatywne podstawy państwowości w jej zarówno królewskiej, jak i republikańskiej postaci, jeśli przyjmiemy założenie, że jest ona „boskim prawem pozytywnym”[452]. Jej fragmenty odnoszące się do stworzenia i doktrynalnych zasad żydowskiego królestwa tworzą monarchiczną prekonstytucję[453], przenoszącą na żydowski

[449] W.S. Lilly, *Many Mansions. Being Studies in Ancient Religion and Modern Thought,* London 1907, s. 62.

[450] „Coraz bardziej dochodzę do przekonania, że wśród pogańskich prekursorów Prawdy charakterem i wynikami Sakjamuni najbliższy był Temu, który jest Drogą, Prawdą i Życiem”. R. Milman, *Memoir of the Right Reverend Bishop Milman,* London 1879, s. 203.

[451] Mają one ponadczasowe znaczenie, gdyż mogą podpowiadać ludziom, w jaki sposób organizować polityczne wspólnoty, towarzyszące ludzkości od niepamiętnych czasów.

[452] R.H. Cox, *Hugo Grocjusz 1583–1645,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010, s. 395. Kojarzenie teistyczności z prawnością przedstawia się jako coś niezwykle typowego dla semickiej umysłowości. Wskutek tego „u Feników (…) najwyższej czci doznawał Derketo jako bóg prawa, porządku, zwał się też Sydyk, Mesor, Doto, a jemu podobny babiloński Mylita”. Wojciech z Medyki, *Pogląd…*, s. 20. Bóg ten miał u Egipcjan występować jako Eros-Derketo, opisywany jako Twórczy Podmiot. Jego przekształcenie w fenickim panteonie świadczyłoby o chęci posiadania własnego, wyrażającego samoistne potrzeby Prawa, pochodzącego od Niebiańskiego Nomokratora, którego imię kojarzy się z dekretem, będącym wszak aktem prawnym, jakiemu przydaje się wysoką, poniekąd nadziemską rangę.

[453] Nie występuje ona w wyraźnie wyodrębnionej postaci, co nie powinno dziwić, ponieważ w owej epoce „często jest tak, że zapisy dawnych praw mieszają się w starożytnych tekstach z materiałem historycznym czy wręcz legendarnym – możemy to zaobserwować w żydowskim Starym Testamencie”. J.M. Roberts, *Pierwsi ludzie. Pierwsze cywilizacje,* w: J.M. Roberts, *Ilustrowana historia świata,* t. I, Łódź 1986, s. 159.

grunt ugruntowany w sąsiednich państwowościach model ustrojowy, co mogło się wiązać również z importowaniem konkretnych rozwiązań jurydycznych. Twierdzi się, że „kodyfikacja Hammurabiego wywarła znaczny wpływ na wcześniejsze prawo Izraela"[454].

W Starym Testamencie Jahwe ulega prośbom Narodu Wybranego i skłania sędziego Samuela do wylania oliwy na Saula[455], co wypada interpretować jako podniesienie go do królewskiej godności, dzięki czemu izraelski proces państwowotwórczy uzyskuje nowy wymiar. Odgórna legitymizacja nie ma nieodwołalnie bezwarunkowego charakteru, gdyż Samuel cofa swoje poparcie dla władcy, gdy ten nie przestrzega przykazań, wskutek czego staje się tyranem. Ostatni z sędziów zniechęca się do władcy, ale nie powoduje to odrzucenia idei monarchicznej jako takiej, ponieważ Samuel lepszego jej wyraziciela odnajduje w Dawidzie, co znajduje formalny wyraz w namaszczeniu. Zostaje ono powtórzone, gdy uznano, że przyszedł czas na wyróżnienie dawidowego potomka Salomona, przez co ustanowiono miłą Bogu dynastyczność[456], przewidzianą w zawartym przez Najwyższego z Dawidem Przymierzu[457]. Pozbawiona ona była orientalnego despotyzmu, gdyż mające teistyczną sankcję Prawo nie pozwalało koronowanym władcom na podejmowanie zbyt samowolnych poczynań. Są oni zobowiązani respektować przepisy wykonujące sygnowane przez Abrahama czy Mojżesza przymierza, w których biblijni herosi obiecywali szanować wolę Przedwiecznego. W jego imieniu wypowiadali się kapłani i prorocy, a następnie uczeni w Piśmie, trawiący życie na wgłębianiu się w boskie zamiary i tworzeniu lub interpretowaniu reguł, których przestrzeganie miało zabezpieczać wszystkich wiernych, a szczególnie obciążonych szczególną odpowiedzialnością przywódców politycznych przed łamaniem bezpośrednio lub pośrednio pochodzącego od Jahwe prawa. Dzięki temu żydowska monarchia od początku była konfrontowana z nomokratycznością, przy czym owa koegzystencja bynajmniej nie ułatwiała królestwu funkcjonowania, bo przecież stojący u jej początków „Samuel (…) zdawał sobie sprawę, z tego, że monarchia – czy, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, państwo

[454] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 273.

[455] To uwypuklenie sędziowskiej władczości skłania do odrzucenia „twierdzenia, że król jest monarchą absolutnym na mocy prawaBożego. Bóg bowiem ustanowił najpierw nie królów (…) lecz Sędziów". E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* Warszawa 1960, s. 422.

[456] Dzięki niej izraelska państwowość osiąga bliskowschodni standart, wykuwany przez wysiłki kolejnych władców: „Gedeon, Saul, Dawid i Salomon z luźnych miast-państewek i pokoleń hebrajskich, dotąd nomadyzujących, tworzą terytorialne państwo pod wspólną, silną, na wzorach zachodnioazjatyckich opartą władzą monarszą". S. Estreicher, *Najstarsze kodeksy …,* s. 36. Siła tej władzy była niezwykle poważnie ograniczona przez specyfikę żydowskiego królestwa, polegającą na tym, że koronowani władcy nie mogli liczyć na przypisywanie im osobistych parenteli z Najwyższym. W powszechnym odczuciu znacznie bliższy kontakt mieli z nim prorocy, niejednokrotnie rzucający odważne wyzwania łamiącym według nich boskie przykazania władcom, co często skutkowało poważnym osłabieniem prestiżu napiętnowanych w ten sposób królów, odbierając im nadzieję osiągnięcia statusu despotów.

[457] „Przymierze oparte na obietnicy Bóg zawarł (…) z Dawidem, zapewniając go o trwałości jego dynastii, jeśli jej władcy będą posłuszni Prawu". W.R.F. Browning, *Słownik biblijny,* Warszawa 2009, s. 424.

– pozostaje w nieusuwalnym konflikcie z rządami Prawa"[458]. Owo trudne współistnienie monarchicznej państwowości, podobnie jak całego Narodu Wybranego na przestrzeni wieków, z Biblią, pozwala widzieć w tej Świętej Księdze mozaistów i chrześcijan starożytny odpowiednik nowożytnych konstytucji[459].

Znaczenie Starego Testamentu, wraz z zawartymi w nim prawnymi przesłaniami, dla każdej żydowskiej wspólnoty jest trudne do przecenienia, ponieważ „jednym z podstawowych założeń" przesyconej prawniczym duchem „religii żydowskiej (…) jest tożsamość prawa boskiego (przykazań) oraz prawa wiążącego Żydów w ramach dowolnej formy organizacyjnej życia społecznego, w tym także organizacji państwowej"[460]. Charakterystyczne dla żydowskiej cywilizacji „położenie akcentu na Prawie i jego sakralny charakter nie pozostało bez wpływu na dziedziny prawną i polityczną"[461]. Dlatego też niezależnie od tego, czy będziemy mieć do czynienia z monarchiczną, czy republikańską próbą tworzenia żydowskiej państwowości, ewentualny zamiar napisania świeckiego Prawa Najwyższego będzie napotykał spory opór, ponieważ „religia żydowska jest kontraktowa"[462], co rodzi nieufność względem zlaicyzowanego Kontraktu Konstytucyjnego, relatywizującego znaczenie porozumienia wynegocjowanego przez Mojżesza na Synaju. Inaczej niż w przypadku „chrześcijańskiej herezji", prowadzącej w wymiarze prawnym do powstania konstytucji, judaistyczna ortodoksja nie sprzyja tworzeniu aktu prawnego tego typu, stanowiącego zbyt duże wyzwanie dla wielowiekowej tradycji normatywnych rozważań, których znaczenie zmalałoby wówczas, gdyby światło dzienne ujrzał świecki akt prawny najwyższej rangi, odgrywający rolę podejrzanego idola względem swoich szacownych poprzedników, mających od momentu pojawienia się Konstytucji pozostawać w jej cieniu. Ubrana w postać konstytucji umowa społeczna *nolens volens* w dużym stopniu zastąpiłaby Przymierze (*Berit*), którego idea według Księgi Rodzaju pojawia się podczas określania stosunków między Stwórcą a Adamem, co sprawia, że obecna jest

[458] P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 584.

[459] „Księgi religijne (tzw. *kanon Starego Testamentu*), poza kultowymi zawierały także świeckie treści, obejmujące m.in. opis instytucji prawnopolitycznych ówczesnego Izraela, wywierając wpływ na prawodawstwo izraelskie, a nawet – po wiekach – na system prawny państw europejskich". A. Nowakowski, *Powszechna historia ustroju państw w zarysie. Od państwa antycznego do roku 1989,* Białystok 1993, s. 18. Potężny wpływ wywarła instytucja udzielonego przez Samuela Saulowi namaszczenia, reprodukowana następnie w chrześcijańskich kościołach podczas towarzyszących koronacji uroczystości.

[460] A. Korybski, *Judaistyczna kultura prawna,* w: A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp*..., s. 73.

[461] Ph. Sellier, *Biblia w kulturze Zachodu,* Warszawa 2012, s. 58. Niektórzy twierdzą, że w powstałym z boskiej inspiracji Zakonie ustanowiono precyzyjne reguły odnoszące się do sprawowania władzy państwowej, jednakże gdyby rzeczywiście tak było, to prawno-ustrojowe regulacje Tory prześcigałyby szczegółowością współczesne ustawy zasadnicze, a tak nie jest, ponieważ znajdują się tam ogólne wytyczne dotyczące formy państwa, raczej arystokratycznej niż monarchicznej i sposobu rządzenia, ale kwestie szczegółowe pozostawione są do rozstrzygnięcia samemu Narodowi Wybranemu.

[462] F. Koneczny, *O ład…,* s. 36.

„już u samych początków ludzkości. W sposób szczególny zostanie tutaj ukazane *berit* Boga i Noego (Rdz 9), w którym to przymierzu Bóg zobowiązuje się zachować wszystko, co stworzył”[463]. Jako mające już bardziej rozwiniętą, kontraktową postać, jawi się nam kolejne Przymierze, zawarte między Jehową i Abrahamem[464], „będącym pierwszym poddanym Królestwa Bożego (…) z którym Bóg zawarł umowę[465], dając mu ziemię Kanaan w wieczne posiadanie w zamian za posłuszeństwo jego i jego potomstwa”. Porozumienie zostało ponownie zawarte po śmierci Patriarchy z jego potomkami w osobach Izaaka i Jakuba, po czym „boska umowa uległa zawieszeniu (…) w okresie niewoli egipskiej”[466]. Następnie miała ona przyjąć „formę starożytnego traktatu bliskowschodniego, takiego jak te, które zawierali między sobą Hetyci”[467], natomiast w wymiarze merytorycznym Przymierze zostało odnowione na Górze Synaj przez Elohima i Mojżesza[468],

[463] „*Berit* z Noem jest Bożą przysięgą, jednostronną i wieczną”. G. Borganovo, *Przymierze,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000, s. 619.

[464] W perspektywie teistycznej można uznać to przekształcenie za regres, polegający na cofnięciu się do czasów, kiedy termin Przymierze nie nabrał jeszcze znaczenia religijnego, „należał do spraw związanych ze wzajemnym współżyciem ludzi, którzy łączyli się między sobą przez pakty i umowy, np. pakt pokoju (Rdz 14, 13, 26, 28), pakt pomiędzy braćmi (Am 1, 9), pakty przyjaźni (1Sm 23, 18), a nawet same małżeństwa (Ml 2, 14), traktaty pomiędzy nierównymi”. G. Witaszek, *Przymierze,* w: M. Rusecki (red. nacz.), K. Kaucha / J.S. Ledwoń / J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej,* Lublin – Kraków 2002, s. 981–982.

[465] Nie wszyscy podzielają ten pogląd, napotykamy bowiem stwierdzenie, że „nie jest to sprawa «kontraktu». Bóg nie narzuca Abrahamowi żadnego zobowiązania”, co oznacza, że „zobowiązuje się tylko on”. M. Eliade, *Od epoki…,* s. 123. Jednakże solidne polskie źródło informuje nas, że „Jahwe zawiera z Abrahamem przymierze, obiecując mu liczne potmstwo i ziemię Kanaan w zamian za posłuszeństwo («Chodź przede mną»), doskonałość i trzymanie się nakazu obrzezania chłopców; Gen., 15, 1-21; 17, 1-27”. W. Kopaliński, *Abraham,* w: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury,* Warszawa 1985, s. 12. Stosowana od tamtego czasu powszechnie w odniesieniu do mężczyzn z Narodu Wybranego obrzezka, będąca wszak «znakiem Przymierza», świadczy o tym, że „sojusz Abrahama z Bogiem” jawi się jako umowa, „zakładająca – po raz pierwszy w dziejach – istnienie etycznego Boga, który postępuje jak łagodny monarcha konstytucyjny, dotrzymujący własnych umów”. P. Johnson, *Historia Żydów…*, s. 20. Starotestamentowy Jehowa nie zawsze jest łagodny, ale jego gniew jest prowokowany przez niedotrzymujących kontraktowych ustaleń ludzi.

[466] L. Berns, *Thomas Hobbes,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 418.

[467] P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 40.

[468] „Przez Mojżesza Bóg zawiera przymierze z Izraelitami na Synaju (Wj 19 – 24). Ten fakt Biblia nazywa «wybraniem» (Pwt 4, 37; 7, 6), z którym łączyło się wyznanie wiary w jedynego Boga (Pwt 4, 30) i realizacja przykazań (Pwt 4, 40)”. A. Szewciw, I. Werbiński, *Przymierze,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon…*, s. 728. W tym przypadku mamy do czynienia z wyborem odgórnym, ponieważ podmiotem aktywnym jest Bóg, kierujący swoją ofertę pod adresem upatrzonego przez siebie ludu. W typowym dla późniejszych czasów schemacie bytem dokonującym obioru jest lud, aprobujący lub nie kandydata na przywódcę pod warunkiem przyjęcia przez niego określonych przez poddanych czy też obywateli reguł, zawartych np. w Artykułach henrykowskich, zaprzysięganych przez wstępującego na polski tron władcę, występującego w roli odegranej przed stuleciami przez zgromadzonych u podnóża Synaju Izraelitów, zobowiązujących się uroczyście do respektowania wyrytych na Kamiennych Tablicach przykazań.

którego „hasło brzmiało: niech Prawo[469] będzie silniejsze od góry (…) Józef Flawiusz twierdził, że Mojżesz wymyślił słowo «prawo» (…) i że był pierwszym prawodawcą"[470], otrzymującym według bardziej teistycznej wersji od Jehowy „dobre prawo", które „przekazał narodowi (…) po naradzie z Bogiem i zapisał w Biblii"[471]. Fakt występowania przez Mojżesza w imieniu Narodu Wybranego[472] nadaje szerszy, społeczny wymiar tej wersji umowy zawieranej między jednoosobowym podmiotem teistycznym a skupiskiem żydowskich pokoleń, co zachęca do orzekania, że „Mojżesz staje się prawodawcą narodu, ale w wyższem znaczeniu i z głębszem pojęciem życia i stosunków bytu niż Manu i Zoroaster"[473]. Eponim mozaizmu otrzymał od Najwyższego, kojarzonego u Semitów przede wszystkim z potencjalnie prawotwórczą sprawiedliwością[474], „pozytywne prawo

[469] Jego objawienie zostało przygotowane wcześniej, gdy pojawia się „nakaz czystości i posłuszeństwa", który „antycypuje Prawo". M. Eliade, *Od epoki…,* s. 120. Oznacza to, że pojawienie się Prawa jest wielkim wydarzeniem, wymagającym od jego adresatów dłuższego praktykowania fundamentalnych cnót, co sprawi, że będą w stanie zrozumieć rangę otrzymanego Daru, wywyższającego ich ponad „tkwiącą w obmierzłym, rozwiązłym pogaństwie" pozostałą ludzkość.

[470] P. Johnson, *Historia Żydów*…, s. 33. Owa legislacyjność często nie jest rozumiana rygorystycznie, dzięki czemu można dowodzić, że „Mojżesz to jedyny prorok stanowiący prawo". R. Lerner, *Mojżesz Majmonides,* w: L. Strauss (red.), J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 238. W głoszonej przez ortodoksyjne żydostwo wersji „prawo, zarówno pisane, jak ustne, zostało ostatecznie dane Mojżeszowi na Synaju". S.R. Hirsch, *Horeb*, New York 1920, s. 20. Według alternatywnej doktryny „Bóg dał swoje prawo narodowi Izraela. Mojżesz spisał je na życzenie i rozkaz Boga, dlatego obowiązuje tylko prawo pisane (…) Te zasady uważa się za szczególnie karaimskie". H. Ben-Shammai, *Kalām w średniowiecznej filozofii żydowskiej,* w: D.H. Frank / O. Learnan, (red.), *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009, s. 143.

[471] J. Ochman, *Starożytna filozofia żydowska,* w: J. Ochman, *Historia filozofii żydowskiej,* t. I, Kraków 1992, s. 51. Gdyby Prorok wystąpił względem Jahwe wyłącznie w biernej roli słuchacza Boskiego Przekazu, narada byłaby niepotrzebna. Jej przeprowadzenie sugeruje, że mogło dojść do obopólnego ustalania ilości i treści Przykazań, a po osiągnięciu porozumienia Najwyższy dokonał legitymizacji Dekalogu swoim, niewidocznym dla nieświadomego szczegółów trudnych być może rokowań ludu, Autorytetem, wzmacniając w ten sposób rangę Prawodawczego Dzieła. Jeśli tak było, to długotrwałe obowiązywanie Dziesięciu Przykazań potwierdza przekonanie co do tego, że szersza publiczność nie powinna być wprowadzana w arkana jakiejkolwiek, także prawodawczej, polityki.

[472] „Ponieważ Mojżesz nie mógł odziedziczyć władzy Abrahama, jego władza została oparta na zgodzie narodu, który obiecał mu posłuszeństwo". L. Berns, *Thomas…*, s. 418. Najpierw mamy do czynienia z porozumieniem między Judejczykami, akceptującymi przywództwo Mojżesza, który dopiero po uzyskaniu tego pełnomocnictwa mógł występować przed Jehową jako reprezentujący Naród Wybrany delegat. Dekalog jest zasadniczo legitymizowany odgórnie, ale przyjmujący go przywódca ma oddolną, demokratyczną legitymizację, co stanowi zapowiedź właśnie takiego legitymizowania nie tylko władzy, lecz również fundamentalnych aktów prawnych.

[473] H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 194.

[474] Ulega ona jurydyzacji dzięki osobistej relacji przywódcy z Bogiem. Tak właśnie miało się stać w Babilonie, gdy kontakt Szamasza z Hammurabim owocuje Kodeksem, choć w przypadku Jehowy i Mojżesza natężenie teofanii było znacznie silniejsze. P. Masson-Oursel, *La Pensée…,* s. 44–45. Zgodny w obu przypadkach sposób uzasadniania powstania legislacji sprawia, że wielu badaczy doszukuje się wspólnych cech w babilońskim i żydowskim prawodawstwach, np. w ten sposób: „Ustawy Hammurabiego i Mojżesza nastręczają co do formy i treści tyle podobieństwa, że możnaby śmiało twierdzić o ich pokrewieństwie (…) to samo prymitywne prawo znalazło się (…) w prawie mojżeszowem (…) w jeszcze wybitniejszej i pierwotniejszej formie niż w kodeksie Hammurabiego". D.H. Müller, *Ustawy Hammurabiego i ich stosunek do ustawodawstwa mojżeszowego jakoteż do dwunastu tablic,* Stryj 1905, s. 89 i 99.

boskie" w postaci Dekalogu[475], który to wyraz dosłownie oznacza „dziesięć słów", a w szerszym rozumieniu „dziesięć przykazań" ewentualnie „dziesięć oświadczeń" lub „dziesięć stwierdzeń"[476]. Zostały one umieszczone na dwóch kamiennych tablicach, przy czym w perspektywie późniejszego rozwoju prawa państwowego szczególnie interesująca jest druga tablica, gdyż „kodyfikuje życie społeczne. Przykazania drugiej tablicy stoją na straży prawa: do życia, wolności, posiadania własnych dóbr, szacunku"[477]. Dekalog, utrzymujący do dzisiaj reputację „najbardziej zwięzłego i wpływowego kodeksu moralnego w dziejach kultur prawnych świata"[478], niezmiennie od jego objawienia Narodowi Wybranemu traktowany przez niego jako „prawo podstawowe"[479], potężnie oddziałał na jurydyczną świadomość żydów[480] zarówno ze względu na ścisły związek z Jehową[481], wyrażający się w przekonaniu, że „całe Prawo Izraela, które Mojżesz przekazał ludowi, jest prawem Bożym"[482], legitymizowanym przez uwzględniające specyfikę

[475] „Podstawą monoteizmu żydowskiego jest Przymierze między Bogiem i Abrahamem. Ten wyjątkowy związek umocni się podczas wyjścia z Egiptu za sprawą Boga, został jednak uwarunkowany przyjęciem jego przykazań: «Ty zaś, a po tobie twoje potomstwo przez wszystkie pokolenia, zachowajcie przymierze ze Mną» (Rdz 17, 9) (…) Mojżesz przekazał słowa Boga ludowi, który obiecał «Uczynimy i będziemy posłuszni», deklarując tym stosowanie się do Tory i przyjęcie praw Bożych. Bóg objawił się Mojżeszowi na Górze Synaj i dał mu Dziesięcioro Przykazań oraz wiele innych praw, które są podstawą wszystkich dziedzin życia żydowskiego". S. Brunetti Luzzati, R. Della Rocca, *Judaizm,* Warszawa 2010, s. 13 i 22. Najwyższy występuje w roli władzy prawodawczej, Mojżesz odgrywa rolę egzekutywy, a lud zamiast współczesnego referendum wyraża swoją aprobatę poprzez aklamację, traktowaną jako wiecznotrwała, podobnie jak miejsce Mojżesza w historii Ludu Wybranego, zobowiązanego do podążania w stronę, wskazaną przez stawiane ręką swojego Przewodnika po bliskowschodnich pustaciach drogowskazy z boskimi zakazami i nakazami.

[476] Zawarte w nich przesłania dość łatwo możemy odnaleźć poza mozaizmem, choćby w staroegipskiej Deklaracji niewinności, zawierającej stwierdzenia „nie ukradłem, nie zabijałem ludzi, nie kłamałem, nie popełniłem cudzołóstwa". A.H. Friedlander, *Judaizm,* w: P.B. Clarke (red.), *Religie…*, s. 21.

[477] E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych,* Warszawa 2007, s. 59.

[478] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …,* s. 167.

[479] F.-L. Hossfeld, *Dekalog,* w: F. König / H. Waldenfels (red.), *Leksykon…,* s. 84.

[480] Także chrześcijan, na co dowód odnajdziemy w rodzimej Konstytucji kwietniowej, służącej „wtórnej legitymizacji rządów pomajowych poprzez odesłanie do wartości, które mogłyby uchodzić za ich ideologiczną nadbudowę. Pierwszorzędne znaczenie mają tutaj postanowienia tzw. dekalogu". L. Dubel, *Historia doktryn…,* s. 461. „Dekalogizacja" Ustawy Zasadniczej miała przekonać do niej masy chrześcijańskiego ludu, nauczonego z dawien dawna widzieć w Dziesięciu Przykazaniach podstawę Aksjologicznego Ładu.

[481] Według jednego ze źródeł „sam Jahwe swym palcem wypisał dziesięć przykazań na dwóch kamiennych tablicach". W. Tyloch, *Judaizm,* Warszawa 1987, s. 32. Wyrycie przykazań w kamieniu miało nie tylko praktyczne znaczenie, związane z trwałością zapisu. Oprócz tej przesłanki wzięto pod uwagę to, że „kamień jest symbolem praprzyczyny, istnienia (…) bóstwa, Boga". Stąd cześć muzułmanów dla znajdującego się w mekkańskiej Kaabie Czarnego Kamienia. Dlatego też prawo teistyczne powinno być umieszczane na kamieniu, kojarzonym przez Semitów z boskością, a zatem i z boskim prawem. Z tego powodu już po zawarciu Przymierza na Górze Synaj, w trakcie marszu w kierunku Ziemi Obiecanej „Mojżesz przykazuje ludowi postawić wielkie kamienie na górze Hebal i wyryć na nich przepisy prawa (*Deut.* 27, 2−4)". W. Kopaliński, *Kamień,* w: W. Kopaliński, *Słownik symboli,* Warszawa 1990, s. 139−140.

[482] Asocjacja boskości z jurydycznością jest w mozaizmie czymś oczywistym, ontologicznie niezbędnym, „ponieważ Bóg jest Bogiem prawa", pragnącym, „żeby także Jego lud opierał się na świętym, obywatelskim i socjalnym prawie jako prawie Pana". F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny,* Warszawa 2001,

Przymierza postanowienie Boga[483], jak i dzięki temu, że w zaledwie Dziesięciu Przykazaniach otrzymujemy „najzwięźlejszy wykład Prawa"[484]. Mający niezmierną siłę oddziaływania na kolejne pokolenia Ludów Księgi Dekalog[485], który stał się „zapowiedzią każdego ustawodawstwa dotyczącego codzienności"[486], jest normatywnie i doktrynalnie najistotniejszą częścią Tory, czyli kształtującego żydowską religijno-narodową tożsamość Pięcioksięgu Mojżesza[487], zwanego z grecka Pentateuchem. Nie jest on tekstem *stricte* prawnym[488], tym niemniej zawarte w nim treści jurydyczne są na tyle istotne, że „Żydzi uznali (…) Pentateuch (…) za serce swej Tory[489] i swej wiary, ponieważ księgi te

s. 656. Pierwiastek świętości przybierze w Europie postać prawa kanonicznego, a element obywatelski rozwinie się w samodzielne prawo polityczne, budujące jednakże swoje teoretyczne konstrukcje na teologicznej siatce pojęciowej.

[483] Sprawia to, że dochodzi do zsyntetyzowania rozszczepianej we współczesnej doktrynie „legitymizacji (…) przez wolę Boga" z legitymizacją „przez umowę społeczną". Z. Ziembiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne,* Warszawa 1996, s. 13. W opisywanym przypadku jest ona zawierana przez Naród Wybrany z Tym, Który Go Wybrał, przez co Społeczeństwo uzyskuje dodatkowy, nadprzyrodzony wymiar.

[484] Dzięki skondensowaniu przesłania w nielicznych przykazaniach mogły one być łatwo przyswajalne przez różne ludy, co sprawiło, że „stały się podstawą licznych kodeksów prawnych na całym świecie". D. Harley, *Naród wybrany: judaizm,* w: *Religie…*, s. 273.

[485] Jego znaczenie polega na tym, że „«Dziesięciu słów» nie można traktować tak, jakby to był kodeks prawniczy lub zwykły zbiór przepisów etycznych; chcą one wskazywać ludowi drogę życia, prowadzić go szlakami wiodącymi ku wolności". L. Cremaschi, *Dekalog,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…,* s. 162. Szlaki te wiodą przez wieki w stronę dokumentu, będącego nowożytnym świeckim potomkiem Dekalogu, którym jest przedstawiana jako Jurydyczny Sztandar Wolności francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, choć trudno uznać ją za zgodną z biblijnym Prawem boskim, uznanym przez paryskich rewolucjonistów za przestarzałe.

[486] M. Halter, *Judaizm. Opowieść dla moich chrześniaków,* Warszawa 2001, s. 72.

[487] Właśnie jemu w żydowskiej Tradycji przypisuje się autorstwo nomicznych reguł, zawartych w pięciu otwierających Biblię księgach oraz demonstracyjne ich przestrzeganie, co zaakcentował chrześcijański autorytet w postaci św. Cyryla, kiedy powiedział, że „Mojżesz, gdy napisał nowe prawo, przestał przestrzegać stare". M. Byczwarow (red.), B. Pejczew, Ł. Wajsiłow, S. Sławow, S. Stojew, W. Subaszki, *Odinnadcat' wiekow bołgarskoj fiłosofskoj mis'li,* Sofija 1973, s. 15. Trudno było po nim oczekiwać, aby nie respektował własnych, wysoko ocenianych norm. Ich autor jest przedstawiany jako „prawodawca największy, jakiego starożytność nie ma drugiego". Wojciech z Medyki, *Pogląd…,* s. 20.

[488] „Hebrajski termin *torah* ma szersze znaczenie – nie tak ściśle prawnicze jak *nomos* Septuaginty (LXX) czy nasze wyrażenie «prawo»; jest to «nauka» dana przez Boga ludziom dla pokierowania ich postępowaniem. Dlatego też cały Pentateuch, a nie tylko jego część prawodawcza zwie się Torą. Pentateuch zawiera w ramach narracji całokształt przepisów rządzących moralnym, społecznym i religijnym życiem ludu". W.J. Harrington, *Klucz do Biblii,* Warszawa 2012, s. 211. Tora jest ściśle związana z Wydarzeniem na Synaju, dlatego jest określana jako „zapis Przymierza", będący „największą świętością Izraela", odnoszącą się do Aktu Założycielskiego Narodu Wybranego, co sprawia, że „wszelka refleksja na temat Izraela rozpoczyna się od refleksji na temat Przymierza (filozofia prawa)". J. Ochman, *Starożytna…*, s. 21.

[489] Znaczenie tego terminu podlega znamiennej ewolucji. „*Torah* w Starym Testamencie może oznaczać: Boże upomnienia (…) głoszone przez proroków słowo Boga (Iz 8,16; 30,9), objawienia ujęte w formie pisanej (Oz 8,12), wolę Bożą ustaloną przez kapłanów (Lm 2,9; Ez 7,26; Ml 2,6) (…) samą Księgę Powtórzonego Prawa (Pwt 27,3-8; 28,61 i in.), dekalog (Pwt 4,44) (…) *Torah* wskazuje na ogół wolę Bożą, która jest objawiona człowiekowi; z biegiem czasu coraz częściej jednak oznacza Pentateuch (Pięcioksiąg), ponieważ w tych pierwszych pięciu księgach Biblii (Rdz, W, Kpł, Lb, Pwt) zawarty jest niemal cały materiał prawodawczy Starego Testamentu". L. Cremaschi, *Prawo (Tora)…,* s. 592. Boska wola podlega jurydyzacji

dotyczą Prawa”[490], stanowiąc dzięki temu „najważniejsze źródło prawa żydowskiego i podstawę jego dalszego rozwoju”[491]. Niezwykle silnie oddziaływały one na społeczeństwa i państwowości konstytuowane przez żydów i chrześcijan i w dalszym ciągu wywierają wpływ, ponieważ „zawarte w Dekalogu normy są skierowane do ogółu. Obowiązują one także dzisiaj. Tworzą archaiczny fundament naszych współczesnych pojęć prawnych, będąc punktem wyjścia ich dalszego rozwoju”[492].

Odnajdziemy w nim prawnonaturalną tendencję, której konfesyjni przedstawiciele chętnie powoływali się na nakazy i zakazy z Kamiennych Tablic, gdyż uważali, że „przepisy prawa natury są zebrane w Dekalogu, którego pierwsza tablica (to jest pierwsze cztery przykazania) określa obowiązki człowieka względem Boga, druga zaś (pozostałe sześć przykazań) – obowiązki człowieka względem bliźnich. Wszelkie instytucje, które w sposób logiczny mogą zostać oparte na Dekalogu, są więc zgodne z prawem naturalnym”[493], z czego wynikałoby, że jest on niewyczerpywalnym źródłem inspiracji dla wielu prawnopozytywnych rozwiązań, pojawiających się przede wszystkim w tych

i schemat ten zostanie następnie przeniesiony na ziemskie władze, których oświadczenia wraz z rozwojem państwowości ulegają daleko zaawansowanej normatywizacji, idącej w parze z zapisywaniem ich, co skutkuje szybko postępującą ekspansją prawa stanowionego, postępującego szlakiem wyznaczonym niegdyś przez żydowskich uczonych, nie znających umiaru w talmudycznym zapamiętaniu.

[490] P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 23. „Bardzo wcześnie Prawo (Torah) połączono z Pięcioksięgiem” . M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 169. „Pięcioksiąg jako całość otaczano (…) szacunkiem (…) uważano jego części zarówno prawne, jak i narracyjne za Prawo (Torę) *par excellence* i przyznano mu kanoniczną ważność”. J. Bright, *Historia…*, s. 451. Miało to zapewne związek z wyzwaniami rzucanymi przez wyżej cywilizacyjnie niż Hebrajczycy stojące imperia, takie jak Egipt czy Babilonia, łatwo usyskujące polityczną i militarną przewagę nad Ludem Księgi, który zarówno z przekonania, jak i instynktownie skupiał się wokół niej, znajdując w jej treści antidotum na idące od pogańskich potencji pokusy.

[491] Zawierają one „w sumie 613 przykazań-przepisów, głównie z dziedziny prawa karnego”. T. Maciejewski, *Historia powszechna…,* s. 63.

[492] S.A. Adamek, *Ursprung und Grundlagen des Rechts,* w: S.A. Adamek*, Die Ideologie des Rechts,* t. I, Uppsala 1944, s. 365. Inspirująca rola Dekalogu jest otwarcie lub milcząco uznawana przez późniejszych prawodawców. Wydaje się, że nie pojawił się żaden oficjalny dokument państwowy, który stwierdzałby formalne odcięcie się od Dziesięciu Przykazań. Przynajmniej niektóre z nich są powtarzane i rozwijane w kodeksach, co wypada uznać za przeniesienie biblijnych regulacji do świeckich aktów urzędowych, przede wszystkim w państwach wyrosłych w żydowsko-chrześcijańskiej tradycji, rozpowszechnianej w okresie europejskiej ekspansji na inne kontynenty, gdzie fundamentalne przepisy zawarte w synajskim Przymierzu były akceptowane z powodu ich zgodności z typowymi normami prawnonaturalnymi różnych ludów.

[493] W.A. Dunning, *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu,* New York 1905, s. 16. Wynika z tego, że rozwiązania abstrahujące od Dziesięciu Przykazań objęte są domniemaniem wątpliwości co do obecności w nich prawnonaturalnych pierwiastków. Posługując się logiką tego poglądu dochodzimy do stwierdzenia, że potężny zamach na prawnonaturalny paradygmat dokonał się wówczas, gdy „człowiek przekroczył demarkacyjną linię podporządkowującą go Bogu i, ustanawiając w miejsce dziesięciu przykazań *Deklarację Praw Człowieka,* postawił sam siebie w jego roli”. M. Trojanowska, *Nowa permanentna rewolucja,* „Opcja na Prawo” 2014, nr 1, s. 99. Współcześnie wzorowane na francuskiej Deklaracji przejawy prawoczłowieczej ideologii umieszczane są w konstytucjach, potwierdzając ich antropocentryczną filiację.

krajach, których kultura, również prawnopolityczna, rozwijała się dzięki korzystaniu z bogactwa biblijnych narracji.

Wiemy z nich, że republikański charakter żydowskiego społeczeństwa, pozbawionego monarchy podczas zawieranego na Synaju Przymierza, sprawił, iż, w przeciwieństwie do innych ludów, otaczających Hebrajczyków w tamtych czasach, Izraelczycy nie posiadali zinstytucjonalizowanego władczego autorytetu, mogącego legitymizować ogłaszane normy. Mojżesz konsekwentnie zaznacza, że spełnia rolę posłańca, przekazującego normatywną wolę Jehowy konstytuującemu się Narodowi Wybranemu[494]. Sprawia to, że Prawo uzyskuje kanoniczny, w swojej najważniejszej części wykuty w kamieniu zgodnie z bliskowschodnimi standardami kształt[495]. Jego treść pochodzi od prawodawczego Elohima[496], czyniącego „zasady prawa naturalnego (…) bardziej jasnymi przy pomocy wydanych przez siebie praw"[497], co sprawia, że nie występuje ziemski podmiot, mogący prawowicie aspirować do przyznania mu kompetencji zmiany zaprzysiężonych przez lud postanowień. Pojawi się on dopiero po upływie stuleci w postaci samego ludu w amerykańskich i europejskich państwach, w których przeprowadzono separację Kościoła od Państwa, stwarzającą doktrynalną przestrzeń dla konstytucyjnej aktywności zlaicyzowanego narodu. W takich teokratycznych organizmach jak opisane na kartach Starego Testamentu skupisko żydowskich plemion nie było to możliwe, gdyż

[494] „Mojżesz zjednoczył luźno dotąd powiązane rody Hebrajczyków w jedną całość Narodu Wybranego". Później, niedługo przed swoją śmiercią „Mojżesz podał rodakom najważniejsze prawa życia społecznego i kultowego, *Kodeks Przymierza*". M. Peter, *Mojżesz,* w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z…*, s. 280. Kodeks ów jest rozwinięciem tez zawartych w Dekalogu. Ich jurydyczna zwięzłość pomagała żydowskim plemionom w unifikującym procesie, który byłby trudniejszy wówczas, gdyby zabrakło skoncentrowanego w kilku prostych przesłaniach zestawu legitymizowanych przez Najwyższy Autorytet norm, zaakceptowanych na drodze aklamacji przez zgromadzenie przełamujących plemienne zróżnicowanie Hebrajczyków.

[495] „Formułowanie prawa na piśmie, wykuwanie go w kamieniu, stanowiło część wyzwoleńczego aktu rozstania się z Egiptem, gdzie nie istniało prawo statutowe, na rzecz Azji, gdzie takie prawo należało w owym czasie do zwyczaju". P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 37. Konserwatywny Egipt jawi się w takim razie jako starożytna inkarnacja nowożytnej Anglii, izolująca się od euroazjatyckiego „pozytywnoprawnego odchylenia".

[496] „Choć w starożytnej Mezopotamii król, jako namiestnik boga, kierował się jego wolą w ustanowieniu (świeckiej) sprawiedliwości, źródłem prawa był sam król. W Biblii natomiast to Bóg był twórcą prawa. W Izraelu, inaczej niż w pozostałych krajach Bliskiego Wschodu, króla nie uważano za prawodawcę. Mojżesz i inni byli po prostu pośrednikami, którzy przekazywali Boskie nakazy ludowi. W ten sposób zarówno prawo świeckie, jak i prawo religijne, pochodziło od Boga. Stąd też posłuszeństwo wobec praw było zarówno prawnym, jak i religijnym wymogiem". P. Fredriksen, *Prawo…,* s. 615. Wynika z tego, że w starożytnej cywilizacji żydowskiej nie ma miejsca na przedstawiony w *Antygonie* konflikt między prawnonaturalnym a prawnopaństwowym paradygmatem. Prawo boskie jest na tyle wyraziste i akceptowane, że cała wspólnota jednoczy się w przestrzeganiu go. W wątpliwych przypadkach zajmują stanowisko prorocy, a gdy ich czas przeminął, uczeni w Piśmie. Ich autorytet jest na tyle ugruntowany i niepodważalny, że ulegają mu wszyscy, szczególnie po zburzeniu drugiej Świątyni, gdy zabrakło scentralizowanej świeckiej władzy. Ci, którym nie podobało się w zuniformizowanych talmudycznie gettach, zmieniali konfesję i zanurzali się w bardziej zróżnicowanym chrześcijaństwie, gdzie konflikt między Tiarą a Koroną dawał większą możliwość wyboru.

[497] H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju,* Warszawa 1957, s. 52.

zakwestionowanie związku nadanego odgórnie Prawa z religią byłoby ciosem w samo jądro żydowskiej wspólnoty, przezwyciężającej dzięki teistycznemu usankcjonowaniu powszechnie akceptowanych norm trybalne podziały[498].

Jednoczące się plemiona koncentrowały się wokół mieszczącej się w Szilo świątyni, gdzie przechowywano zawierającą Kamienne Tablice z Dziesięcioma Przykazaniami Arkę Przymierza[499]. Prawo było zatem elementem jednoczącym dwanaście pokoleń Izraela, tworzących luźny związek polityczny, będący prefiguracją helleńskiej Ligi Delfickiej i północnoamerykańskiej Konfederacji[500].

Po monarchizacji ustroju i ustanowieniu siedziby najwyższych władz państwowych w Jerozolimie zasadniczo właśnie tam ustanawiano nowe prawa, pochodzące od królów oraz służących w Świątyni kapłanów. Sytuacja uległa radykalnej zmianie wówczas, gdy Przybytek Salomona legł w gruzach, a duchowne i świeckie władze przestały istnieć wraz z państwem, co skutkowało recydywą nieprawego pogaństwa. Wówczas dzięki umiejętnie kolaborującemu z imperialną Persją Nehemiaszowi udało się odbudować Jeruzalem, w którym pojawił się Drugi Mojżesz w postaci „szafarza reformy prawa" Ezdrasza, uznawanego za „pierwszego uczonego w piśmie"[501]. Ów Mąż Opatrznościowy, będący „pierwszym rabinem – a w każdym razie wzorem dla innych"[502], w wydatny sposób wzmocnił nomiczny charakter religii mojżeszowej[503], dokonując dzieła „reorganizacji wspólnoty izraelskiej wokół Prawa"[504] dzięki publicznym recytacjom, przypominającym lub uświadamiającym Hebrajczykom nasyconą prawnonormatywnymi elementami

[498] „U żydów religia jest zjawiskiem politycznym, gdyż wokół niej gromadzi się lud, odróżniający się wiarą od innych (…) U żydów nie ma kast, są plemiona, jednoczące się w państwo". H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…*, s. 48.

[499] „Arka Przymierza była prostokątną skrzynią wykonaną z akacjowego drzewa, w której przechowywano tablice z Dziesięciorgiem Przykazań, misę z manną oraz laskę Aarona (…) Arka Przymierza była symbolem obecności Boga pośród Jego ludu". J.I. Packer / M.C. Terney (red.), W. Chrostowski (red. polskiej edycji), *Słownik tła Biblii,* Warszawa 2007, s. 316.

[500] „System ten przypomina związek religijny nieco późniejszego okresu w Grecji, który zwano amfiktionią. Liga Delficka np. miała dwunastu członków (…) Uzasadnione jest doszukiwanie się początków systemu amfiktionii na Synaju (…) i uważanie jej za konkretny wyraz Przymierza Jahwe z Jego ludem". W.J. Harrington, *Klucz do Biblii,* Warszawa 2012, s. 76–77. „Rdzenni mieszkańcy wiosek, pozostających pod władzą Greków, tworzyli zwykle związek wokół sanktuarium przodków. Tak właśnie stało się w Sychem. «Sydończycy (Kananejczycy) z Sychem» zorganizowali się w takim właśnie związku w stylu greckim, by służyć Bogu Izraela". J.I. Packer / M.C. Terney (red.), W. Chrostowski (red. polskiej edycji), *Słownik…,* s. 322.

[501] Upoważniało go to do wykładania maluczkim właściwej treści Prawa, ponieważ był on najważniejszy wśród „rozumiejących hebrajski interpretatorów przykazań boskich", bo tak właśnie rozumiano powołanie uczonych w Piśmie. M. Weber, *Stany, klasy i religia,* w: M. Weber, *Szkice…,* s. 198.

[502] J. Eisenberg, *Judaizm*, Warszawa 1999, s. 45.

[503] Jej jurydyzacja nasiliła się właśnie „po wygnaniu babilońskim", kiedy to „teologia Prawa w coraz większym stopniu prowadzi do tego, że judaizm mocniej i silniej zaczyna wiązać przymierze z Prawem (por. Syr 24,22; 28,7; 42,2; Mch 1, 15; 2,50)". G. Borganovo, *Przymierze…,* s. 619.

[504] „Prawo to, przyjęte przez lud w uroczystej umowie przed Jahwe, stało się w ten sposób konstytucją wspólnoty". J. Bright, *Historia…*, s. 404−405.

treść Pięcioksięgu i prowadzącym do spisania *Księgi Powtórzonego Prawa* (*Deuteronomium*), stanowiącej nowe Przymierze[505], „o którym można powiedzieć, że oficjalnie i prawnie zapoczątkowało judaizm" i „nie było oparte na Objawieniu czy proroctwach, ale na spisanym tekście"[506], jaki przybrał postać publicznie zawartej w Jerozolimie pisemnej umowy[507], co pozwoliło „uczynić z Tory narodowy kodeks prawny Żydów zamieszkujących Judeę i Syrię"[508]. Nawiązywano w ten sposób do przeszłości, bo przecież „prawo w pisanej formie nie było w Izraelu niczym nowym ani nie po raz pierwszy kodeks prawny zajmował urzędowo pozycję normatywną. Za Jozjasza Deuteronomium zajmowało taką pozycję w Królestwie Judzkim", jednakże później nastąpił upadek państwowości i babilońska niewola, co sprawiało, że „Prawo Ezdrasza nie było narzucane jakiejś już dobrze określonej wspólnocie narodowej, lecz stanowiło element konstytutywny, który określał całą wspólnotę (…) całe życie wspólnoty opierało się na Prawie"[509], dzięki czemu po rozproszeniu Izraelitów w dalszym ciągu, pomimo geograficznego oddalenia tworzyli oni wspólnotę, znajdującą się „pod absolutną władzą Prawa (Torah)"[510],

[505] Z tego względu przypuszcza się, że tekst ten był nazywany *Księgą Mojżesza.* K. Wojciechowska, *Prawo,* w: T. Gadacz / B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VII, Warszawa 2003, s. 239.

[506] P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 95.

[507] „Ezdrasz zebrał lud u Bramy Wodnej", gdzie „wszyscy zebrani zobowiązali się spisaną umową i uroczystą przysięgą zachowywać wszelkie przepisy *Prawa* (…) Było to odnowienie Mojżeszowego przymierza, ale zarazem ustanowienie nowego, które odtąd i przez następne czterysta lat stało się głównym punktem zainteresowania wyznawców tej religii". W. Tyloch, *Judaizm…,* s. 110−111. Tak więc dzięki aktywności Ezdrasza (oraz skutecznie wyjednującego u Persów zakończenie „babilońskiej niewoli" Nehemiasza) „udało się w r. 444 wprowadzić uzupełnienie na Pięcioksiąg Deuteronomium jako rzekomy Zakon Mojżesza". I. Myślicki, *Filozofja ludów…*, s. 55. To Neoprzymierze miało już zatem inny charakter, gdyż było zawarte „we własnym gronie", między ludźmi. Z tego powodu pisze się o umowie, które to określenie ma mniejszy prestiż niż bardziej uroczyste i podniosłe przymierze. Umowa nie jest ryta w kamieniu, co powoduje, że jest semantycznie mniej trwała, bardziej umowna właśnie, co zapowiada nietrwały los wielu nowożytnych spisanych umów społecznych, czyli konstytucji, przemijających wraz z ideologicznymi koniunkturami, które spowodowały ich ustanowienie.

[508] Swoje dzieło Ezdrasz mógł przeprowadzić dzięki temu, że „był narzędziem rządu perskiego". Dzięki temu mógł oficjalnie przybyć do Jerozolimy, aby „badać i wykonywać Prawo Pańskie oraz uczyć w Izraelu ustawy i ładu (Księga Ezdrasza 7; 6−10)". Wywarł potężne wrażenie na Hebrajczykach, ponieważ „miał on znaleźć spaloną Torę i w przypływie natchnienia podyktować 94 księgi: 24 Starego Testamentu i 70 ksiąg «tajemnych»". Wyczyn ten uzasadnia opinię głoszącą, że „gdyby Mojżesz nie uprzedził go, to Ezdrasz otrzymałby Prawo (Tosefta, Sanhedryn 4; 7". G. Cowling, *Ezdrasz,* w: *Religie…,* s. 282. W cudowny sposób odzyskane Prawo zostaje ponownie zaakceptowane przez podporządkowujący się jego nakazom i zakazom lud. Mamy do czynienia ze zjawiskiem powtórnego ukonstytuowania się Narodu Wybranego, konsolidującego się dzięki odzyskanej Torze.

[509] J. Bright, *Historia…,* s. 450. „Kamieniem węgielnym żydowskiego prawa jest Tora, po raz pierwszy ogłoszona konstytucją żydowskiego życia przez uczonego w Piśmie Ezdrasza". A. Thannippara, *Dharma…,* s. 29.

[510] M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 169. Kształtuje ona w przemożny sposób żydowską tożsamość jako „wyłączny dar Boga dla swego Ludu (Ps 147,20)". Otaczający Prawo kult sprawia, że „zaczęto uważać Torę za rzeczywistość absolutną i przyrównywać ją do uosobionej mądrości". C. Cremaschi, *Prawo (Tora)…,* s. 593. Jest to odmienne podejście do prawności od tego, jakie w Lacjum zostało wyrażone w paremii *dura lex, sed lex,* albowiem łacińska myśl abstrahuje od doskonałości jurydycznego rozwiązania, zachęcając do

co sprawia, że mozaizm przybiera kształt nomolatrii, bo przecież „zdaniem najwybitniejszych uczonych żydowskich (Majmonides, Majmon Salomon, Mendelson, Lazarus, Philippson i wielu innych) tora nie jest objawioną religią, lecz objawionym prawem”[511]. Jest ono konstytuowane przez sześć starotestamentowych aktów normatywnych, do jakich zalicza się: Dekalog, Kodeks przymierza, Dekalog kultowy, Kodeks deuteronomiczny, Kodeks świętości i Kodeks kapłański[512]. Narastający kult zawartego w tych tekstach Prawa znalazł wyraz w tym, że „Torę podniesiono do rangi absolutnej i wiecznej rzeczywistości (…) Każdy z 248 nakazów i 365 zakazów, wchodzących w skład Tory zyskuje znaczenie kosmiczne. Człowiek ze swymi 248 członkami i 365 żyłami, w samej swej strukturze stanowi zarazem obraz dzieła Boga (Kosmos) i Jego objawienia (Prawa). Jako absolutna rzeczywistość Tora jest źródłem życia”[513], możliwego tylko dzięki

dokonywania zmian w przepisach, jawiących się jako bluźniercze wówczas, gdy postrzega się Prawo jako zastygłą w usztywnianej przez wieki normatywności, zapatrzoną we własne Piękno Doskonałość, odrzucającą ze wzgardą wszelkie reformatorskie zapędy, nie będące w stanie zagrozić monolitycznym fundamentom, na jakich niewzruszenie spoczywa *Lex Aeterna Perfecta.*

[511] F. Koneczny, *O ład...,* s. 36. „Ośrodkiem większości kodeksów prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu jest pojęcie własności (…) Natomiast ośrodkiem kodeksu Mojżesza jest Bóg”. P. Johnson, *Historia Żydów...,* s. 38. Kult „Świętego Prawa Własności” stanowi zatem konkurencję dla nie dbającej o przemijające dobra Wiary w Jedynego, w skoncentrowanej postaci występującej u obdartych starotestamentowych proroków i zabiedzonych chrześcijańskich mistyków. Odrzucane przez nich Umiłowanie Własności w rozproszonej drobnokapitalistycznej wersji przybiera postać czci oddawanej przez indywidualnych posiadaczy swoim idolom, natomiast w skomunizowanej postaci przekształca się w ogólnopaństwowego, utuczonego na podatkach niebotycznego Molocha, nakładającego dla niepoznaki dobrotliwą maskę Dobra Wspólnego, stanowiącego ideowy *ersatz* Wspólnego Boga.

[512] W tekstach tych odnajdziemy rozmaicie skonstruowane wypowiedzi, gdyż „fakty o zabarwieniu prawnym należą w Starym Testamencie do trzech zasadniczych rodzajów literackich: sentencji w formie kazuistycznej, według schematu «…jeżeli… to wówczas…», czyli zwykłego schematu starożytnych kodeksów wschodnich (…) przykazań w nie podlegającej dyskusji, apodyktycznej formie; norm co do kultu, interpretowanych i aktualizowanych przez kapłanów”. C. Cremaschi, *Prawo (Tora)…*, s. 592 i 593. Wpływ Biblii na chrześcijan sprawił, że w europejskim prawie publicznym popularność zdobyły normy, wywodzące się z przykazań, które stały się wzorcem dla papieskich dogmatów, zachęcających z kolei do tworzenia spisanych zasad ustrojowych. Przepisy kultowe przybrały natomiast w zlaicyzowanej wersji postać norm proceduralnych.

[513] „Tora mówi: Na (z) «początku», przez co należy rozumieć samą tylko Torę, Bóg stworzył świat (*Bereszit Rabba* I, 1,1) (…) Bóg patrząc na Torę stworzył świat”. D. Vetter, *Judaizm,* w: *Prawo* (*Prawodawstwo*), w: A.D. Khoura (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998, s. 790. Z tej narracji wynika, że „*Tora* jest wcześniejsza od dzieła stworzenia i jako mądrość stanowi podstawę powstania świata (*Berenit raba* 1,3)”. A. Desgrâces, *Judaizm…,* s. 255. Przypisywanie Prawu tak potężnego znaczenia sprawiło, że pomimo pojawienia się eschatologicznej odmiany judaizmu, rzucającej wyzwanie nomokratycznej, ostatecznie to „Tora w końcu zdominuje zarówno historyczną teraźniejszość, jak i rytmy kosmiczne”. Doszło do radykalnego „utwierdzenia ontologii Prawa”, czego dowodzi wypowiedź rabina Eliezera ben Hirkana (ok. 100 po Chr.), który „miał podobno powiedzieć: «Jeśli nie byłoby Tory, niebo i ziemia nie istniałyby»”. M. Eliade, *Od Gautamy...,* s. 181. Dostrzegalna w tej wypowiedzi teizacja Prawa znajduje potwierdzenie w uznaniu, że „Tora nie może być zewnętrzna wobec Boga: ona jest w jego imieniu i jego imię jest *Tora*”. A. Desgrâces, *Judaizm…,* s. 264.

temu, że istnieje „Tora, kwintesencja pouczeń Boga adresowanych do ludu, który wybrał On sobie na własność”[514].

Konstatuje się, że „od czasów Nehemiasza do upadku Jerozolimy (…) nieustannie rosło znaczenie, jakie przypisywano Prawu”[515]. Na tak przygotowanym gruncie po drugim zburzeniu Świątyni kierowniczą siłą w wyznaniu i narodzie stali się uczeni w Piśmie rabini. Wyróżniającą się wśród nich postacią był Ben Akiba (50 – 137). Podjął się on wraz z innymi uczonymi w Piśmie dzieła oralnego uzupełnienia biblijnego Prawa, w efekcie czego powstała Miszna (powtarzanie, nauka)[516], będąca „pedagogicznym streszczeniem Tory ustnej”[517]. Swoją kanoniczną postać uzyskała ona dzięki żyjącemu w latach 135 − 217 rabinowi Judzie ha-Nasi (Jehuda ha-nasi), który zebrał wypowiedzi uczonych w Piśmie. Nie należy z tego wyciągać wniosku, że wskutek tej kompilacji stała się ona całościowym kompendium, albowiem „prawa opuszczone przy redakcji moszny zebrano w zbiorze b o r a j t a lub w późniejszej t o s e f t a”[518], tym niemniej zasadniczo Miszna stanowi „żydowski *corpus iuris*”, zawierający oprócz rozmaitych innych treści także cywilnoprawne i karnoprawne normy, mające obowiązywać wszystkich wiernych. Ich życie w coraz większym stopniu ujmowane było w niezwykle szczegółowe reguły postępowania.

Oprócz skodyfikowanej tradycji ustnej w postaci Miszny wierni mogą kierować się Gemarą (zakończeniem), będącą uzupełnieniem i komentarzem Miszny. Gemara powstawała w dwóch krajach w dwóch odmiennych wersjach. Jedna z nich ujrzała światło dzienne dzięki twórczości uczonych komentatorów w takich palestyńskich centrach badawczych, jak Jawne, Tyberiada, Cezarea tudzież Seforis i była gotowa pod koniec IV wieku. Druga została stworzona w mezopotamskich szkołach rabinicznych, znajdujących się

[514] H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat,* Warszawa 2005, s. 286.

[515] B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego,* Warszawa 2000, s. 368. Proces ten po drugim zburzeniu Świątyni trwał w dalszym ciągu, czego jaskrawym wyrazem stał się Talmud, na którego kartach wyrażono przekonanie, „że Prawo było wcześniej niż Bóg”. M. Halter, *Judaizm…*, s. 45.

[516] Nie wszyscy Hebrajczycy uznawali jej konieczność, co doprowadziło do ukonstytuowania się dwóch heretyckich względem głównego nurtu judaizmu denominacji. Są nimi samarytanie i karaici, którzy „odrzucają Torę ustną, odwołując się wyłącznie do pisanej”. L. Cremaschi, *Prawo (Tora)*, w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…*, s. 438. Islamskim odpowiednikiem tych odłamów są szyici, a chrześcijańskim protestanci.

[517] A. Mello, *Judaizm,* Kraków 2003, s. 42.

[518] *Talmud,* w: *Wielka ilustrowana encyklopedja powszechna,* t. XVII, Kraków s.d., s. 83. „W dodatku do Miszny istnieje zbiór powiedzeń i zarządzeń tannaitów, czterokrotnie bardziej obszerny, znany jako Tosefta. Szczegóły pochodzenia i kompozycji Tosefty i jej stosunku do Miszny były przedmiotem uczonych sporów przez ponad tysiąclecie”. P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 163. Długotrwałość tych sporów wzbudza szacunek niezależnie od trudnej do oceny ich merytorycznej wartości. Samo trwanie debaty konserwowało żydowską wspólnotę, gdyż przekonywało jej szarych członków, że obiekt kontrowersji musi być czymś istotnym, podczas gdy np. konstytucja *Nihil novi* jawi się przeciętnemu Polakowi jako zamierzchły i niezwiązany ze współczesnością artefakt.

w Surze, Pumbadicie i Nehardei, gdzie Gemarze nadano ostateczny kształt na początku VI wieku.

Miszna w połączeniu z Gemarą tworzy Talmud (Nauka), rozwijający treści zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa. Pojawienie się dwóch gemar sprawiło, że powstały dwa talmudy – jeden palestyński, zwany też jerozolimskim *recte* zachodnim i drugi, znany pod nazwą babilońskiego. Ważniejszy jest ten drugi, „cztery razy obszerniejszy od wersji palestyńskiej". Trzeba pamiętać o tym, że w Ziemi Świętej po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej przez legionistów Tytusa nastały ciężkie czasy dla rozwijania żydowskiego życia intelektualnego, w przeciwieństwie do Mezopotamii, gdzie wskutek babilońskiej niewoli ukształtowała się duża i prężna kolonia judaistyczna, co znalazło swoje odzwierciedlenie w rozmiarach i randze stworzonego tam Talmudu, który „cieszył się zawsze u Żydów największą powagą i stał się obok Biblii podstawowym dokumentem judaizmu"[519], co nie oznacza wszakże, że jego powstanie zakończyło jurydyczną aktywność uczonych rabinów, mających „władzę (…) rozszerzania prawa Tory własnym prawodawstwem"[520], dzięki czemu powstały „Peruszim, czyli komentarze, do obu Talmudów (…) Chidduszim, czyli *novellae*", tworzące „nowe przepisy czyli halachy"[521], następnie „*responsa prudentiarum* (*Szeelot u-Teszuwot*) czyli pisemne odpowiedzi wybitnych uczonych na przedłożone im pytania", do czego trzeba jeszcze dodać „próby uproszczenia i skodyfikowania tego ogromnego materiału, dokonywane od XI do XVI w. przez tak wybitnych uczonych jak Izaak Alfami, Majmonides, Jakub ben Aszer i Józef Caro"[522], wsławiony tym, że spod jego pióra wyszła „opracowana w XVI w.

[519] E. Jeliński, *Judaizm,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992, s. 149. Oznacza to, że w sporze między saduceuszami a faryzeuszami zwyciężyli ci drudzy. Saduceusze stali na takim stanowisku jak karaimi i samarytanie, skoro czytamy, że „trzymając się ściśle litery Prawa pisanego, saduceusze przyjmują lekturę Pisma, którą dziś nazwalibyśmy «fundamentalistyczną» (…) nie uważają, że Prawo ustne może pochodzić od Mojżesza, niezależnie od Pisma (…) uznają Torę, Pięcioksiąg, za jedyny tekst godny zaufania". Ch. Perrot, *Powstanie judaizmu,* w: M. Quesnel / Ph. Gruson (red.), *Biblia…,* s. 407.

[520] Zostało ono nazwane ludzkim prawem rabinów (*de-rabbanan)*, uzupełniającym „Boskie prawo Tory (*d'oraita*)". D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej,* w: D.H. Frank, O. Learnan, *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009, s. 89.

[521] W halachicznym ujęciu Bóg jest przede wszystkim prawodawcą i władcą, odróżniającym się zatem dzięki sposobowi jego ukazywania od „miłosiernego ojca z *hagady,* budzącego grozę króla z mistyki *Merkawy,* czy bytu koniecznego filozofów". A. Coudert, *Mojżesz z Leonu i Zohar,* w: R.H. Popkin (red.), *Historia...,* s. 237.

[522] P. Johnson, *Historia Żydów...,* s. 163−164. Najbardziej znanym spośród nich jest Majmonides, o którym się pisze, że „dokonał w XII w. (…) ostatecznej kodyfikacji (…) wydając zbiór prawa zwany Miszneh Torah". T. Maciejewski, *Historia powszechna …,* s. 63. Zespolenie przepisów ma wiernym ułatwić ich stosowanie, do którego wielką wagę przywiązywał pobożny kompilator. Co prawda zdawał on sobie sprawę z tego, że określona forma jurydyczności, o czym „szczególnie świadczy (…) prawo rytualne (*chukkim*) (…) zależna jest od okoliczności psychologicznych i historycznych, w których została obwieszczona", ale pomimo to nie miał wątpliwości co do tego, że „prawo jest zawsze wiążące". D.H. Frank, *Mojżesz Majmonides,* w: R.H. Popkins, *Historia…,* s. 222. Na straży jego przestrzegania stoją zastępujący anihilowany

kodyfikacja praw narodu żydowskiego pt. *Nakryty Stół*"[523] (*Szulchan Aruch*). Rzecz jasna powyższy zestaw autorytetów nie jest bezalternatywny, o czym przekonujemy się, gdy czytamy, że „w tradycyjnych środowiskach żydowskich poważaniem większym niż Majmonides cieszył się zawsze Nachmanides"[524].

Powstanie potężnego gmachu rabinicznych rozważań na temat Miszny czy Gemary wyraziście pokazuje, że Stary Testament został uzupełniony przede wszystkim przez Talmud, powstały dzięki temu, że „przez stulecia myśliciele żydowscy skupiali wysiłki na ustanawianiu zasad regulujących wszelkie dziedziny życia oraz na interpretowaniu tych norm postępowania"[525], wskutek czego stworzono cieszące się wielką czcią potężne dzieło, którego ranga sprawia, że niekoniecznie słuszne jest przekonanie co do tego, iż „w judaizmie Stary Testament zajmuje takie samo centralne miejsce jako źródło prawa, jak dla protestantyzmu czy katolicyzmu Pismo Święte". Pogląd ten nie bierze pod uwagę doniosłego znaczenia „interpretacji świętych tekstów", jaka „jest ściśle ustalona, i to nie przez samą Biblię, lecz raczej przez Talmud"[526], zawierający gąszcz drobiazgowych zaleceń, wskazujących ortodoksyjnym żydom sposób postępowania w najróżniejszych sytuacjach. Wyznawcy religii mojżeszowej w wątpliwych przypadkach powinni się kontaktować z uczonymi w Piśmie rabinami, którzy odszukają w Talmudzie właściwy przepis i odpowiednio go zinterpretują[527]. Hebrajczycy rozproszyli się po świecie, co sprawiło, że powstały odległe od siebie szkoły rabiniczne, nieutrzymujące ze

po wypędzeniu Narodu Wybranego z Ziemi Świętej aparat państwowy uczeni w Piśmie, którzy *en masse* zaaprobowali dzieło Majmonidesa, widząc w nim „zachwycające osiągnięcie prawa rabinicznego". Wyraża się ono m.in. w tym, że Majmonides zsyntetyzował judaizm poprzez to, że „wymienił 13 «korzeni» lub zasad judaizmu", spośród których szczególne znaczenie prawne mają: „8) wiara w objawienie Mojżeszowi Tory na górze Synaj" oraz „9) wiara w niezmienny charakter objawionego Prawa". G. Cowling, *Rozwój judaizmu,* w: *Religie…*, s. 302.

[523] A. Korybski, *Judaistyczna…,* s. 74. *Szulchan Aruch* to „kodeks żydowskich praw cywilnych i religijnych (…) Składa się on z czterech części: 1) życie codzienne; 2) wyżywienie, czystość i żałoba; 3) małżeństwo i rozwód; 4) prawo cywilne i karne". K. Banek, *Judaizm,* w: K. Banek (red.), *Słownik wiedzy o religiach,* Bielsko-Biała 2007, s. 209. „Dla współczesnych Żydów *Talmud* jest uczonym dziełem, *Szulchan Aruch* natomiast – powszechnie uznawanym autorytetem, wskazującym, jak należy żyć w zgodzie z Bożymi przykazaniami". R. Banks, *Tora i Miszna,* w: *Religie…*, s. 290. Dzieło to stanowi uproszczoną wersję znacznie obszerniejszej pozycji, noszącej nazwę *Bejt-Josef.* M. Stern, *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania,* Kraków 2003, s. 143.

[524] A. Mello, *Judaizm…,* s. 55.

[525] H. Simon, M. Simon, *Filozofia żydowska,* Warszawa 1990, s. 34.

[526] „Stary Testament jest zbiorem niezmiennych i świętych formuł, które recytuje się niejako mechanicznie, zaś ich sens i znaczenie ustalane są gdzie indziej". I. Szahak, *Żydowskie dzieje*..., s. 125. Taki los może spotkać każdy stary dokument, który ulega reinterpretacjom, odpowiadającym potrzebom kolejnych pokoleń. Nie inaczej jest w przypadku Konstytucji USA, odczytywanej po dokonaniu kilkudziesięciu poprawek oraz erupcji ustawodawstwa i orzecznictwa SN w sposób, który zapewne głęboko zdziwiłby jej autorów. Każde trwalsze dzieło żyje własnym życiem, mogącym mieć postać dogłębnie sprzeczną z intencjami kreującego je podmiotu.

[527] Właśnie dlatego talmudyczność kojarzy się z daleko posuniętą, obsesyjnie drobiazgową kazuistyką, pragnącą wcisnąć w normatywny gorset całokształt rzeczywistości.

sobą kontaktów lub pozostające w stanie konkurencji, co uniemożliwiło powstanie jednego, powszechnie uznawanego ośrodka, dostarczającego jedynie słusznej wykładni Prawa[528]. Nie mógł on też powstać w obrębie stanu kapłańskiego, który jako taki przestał funkcjonować po spaleniu jerozolimskiego Przybytku przez legionistów Tytusa. W takim stanie rzeczy trudno jest mówić o istnieniu zinstytucjonalizowanej starozakonnej wspólnoty wyznaniowej, posiadającej cechy państwa prawa. Zamiast niej mamy do czynienia z archipelagiem gmin wyznaniowych[529], posiadających wspólne teksty kanoniczne, w tym Torę, której zwoje pieczołowicie przechowuje się w każdej z bóżnic[530], lecz pozbawionych uznawanego powszechnie jednoosobowego lub zbiorowego autorytetu[531], dzięki któremu funkcjonowałaby organizacja, zbliżona charakterem do konstytucyjnej monokracji bądź arystokracji, dysponująca możliwością dokonania autorytatywnej selekcji, skutkującej uzyskaniem przez wybraną spośród normatywnego bezmiaru część statusu zbliżonego do prawa państwowego. Ponieważ to nie nastąpiło, mamy do czynienia z rozwichrzonym gąszczem biblijnych, talmudycznych oraz późniejszych przepisów, tworzących „wielowarstwowy korpus pism prawnych", charakteryzowany jako niepoddany typowemu dla prawa rzymskiego usztywnieniu „żywy kodeks prawny, dotyczący

[528] Tym niemniej stanowi ono potężny czynnik spajający rozrzuconych po świecie wyznawców ortodoksyjnego judaizmu. Łączy ich świadomość tego, że „«Bóg objawił się tylko w Torze (Prawie)». Fundamentem wiary nie jest już historia obcowania Boga ze swoim ludem, lecz Prawo". F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon…*, s. 658. Ewolucja tego rodzaju powtórzy się w Europie podczas przechodzenia od średniowiecznego wspólnotowego feudalizmu do nowożytnego indywidualistycznego liberalizmu. Niegdysiejsze poczucie ścisłego emocjonalnego kontaktu z podlegającym mitologizacji Dobrym Królem zostaje zastąpione sformalizowanym spoiwem w postaci „obywatelskiego patriotyzmu", mającego łączyć osoby współtworzące pozytywnoprawny naród polityczny, niezależnie od dzielących je klasowych, językowych czy konfesyjnych różnic.

[529] Ich koegzystencja ze strukturami państwowymi natchnęła chrześcijan do osiągnięcia z cesarską władzą porozumienia, w ten sposób określającego warunki funkcjonowania monoteistycznych gmin wyznaniowych, aby z jednej strony mogły one spełniać swoje eklezjalno-administracyjne zadania, a z drugiej nie przeszkadzały *Imperium Romanum* w realizacji jego wiekopomnej misji. „«Umowa» zawarta pomiędzy cesarstwem rzymskim a rabinami wyprzedza przynajmniej o sto lat podobny przywilej nadany duchowieństwu katolickiemu przez Konstantyna Wielkiego". I. Szahak, *Żydowskie dzieje…,* s. 157. Kontraktualizm tego rodzaju był w strategicznej perspektywie historycznej korzystny dla pozornie słabszych kontrahentów, bo przecież Synagoga i Kościół wciąż współkształtują dzieje ludzkości jako aktywne struktury, a śródziemnomorskie Cesarstwo jest jedynie czcigodnym wspomnieniem.

[530] Uzmysławia to, że „Prawo odegrało decydującą rolę w obronie narodowej tożsamości (…) Nawet w diasporze prymat Tory nie był kwestionowany". Traktowano ją jako palladium, chroniące Naród Wybrany od unicestwienia. Nabożna cześć, jaką otaczały ją kolejne generacje wiernych, pozwala na stwierdzenie, że nastąpiła „gloryfikacja Tory". M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 179 i 182.

[531] Wydaje się, że diagnoza ta jest szczególnie słuszna w odniesieniu do czasów po śmierci żyjącego w latach 1135–1204 Majmonidesa – autora księgi *Miszne Tora,* zawierającej „wszystkie przepisy judaizmu dotyczące życia religijnego i świeckiego (…) Majmonides nie tylko usystematyzował *Talmud,* ale i unowocześnił go". H. Simon, M. Simon, *Filozofia żydowska,* s. 117. Filozof ten, zwany też Rambamem, nie był powszechnie akceptowany, tym niemniej z żadnym innym badaczem *Miszny i Gemary* nie liczono się tak jak z nim, co przyczyniło się do pewnego uporządkowania doktryny, ale w ciągu kilku stuleci, jakie upłynęły od końca jego życia i pisarskiej aktywności, pojawiły się nowe problemy interpretatorskie, rozstrzygane przez licznych komentatorów w duchu radosnego pluralizmu.

rzeczywistych spraw i rzeczywistych ludzi", zawierający, posługując się powstałymi na chrześcijańskim gruncie odnośnikami, „pomieszane w jedno prawo naturalne, prawo Biblii, kodeks Justyniana, prawo kanoniczne, angielskie *common law,* europejskie prawo cywilne, statuty parlamentarne, Konstytucję Amerykańską i Kodeks Napoleona"[532].

Przestrzeganie wymieszanych w tym konglomeracie norm, niejednokrotnie dziwacznych dla postronnych, pozwoliło przez kolejne stulecia zachować żydowską odrębność, co sprawia, że pomimo to, iż funkcjonują „oddzielne żydowskie gminne zarządy", tworzą one jednak będącą „wynikiem Przymierza"[533] całość wyższego rzędu, istniejącą dzięki temu, że kahały rozwinęły „nad sobą jedną wspólną chorągiew Talmudowej nauki i praw. Utworzyła się ta podziwu godna municypalna Talmudowa rzeczpospolita, która wytrwale opierała się w tysiącletniej walce najsilniejszym wrogom i dochowała swą niezależność do naszych czasów"[534]. Jest ona przesycona czynnikiem nomokratycznym, nadającym całej cywilizacji żydowskiej wybitnie prawniczy charakter, bo przecież „Prawo jest trwałą podstawą Izraela"[535]. Oznacza to, że od objawionej religii ważniejsze jest «objawione prawo»"[536], przy czym dominuje przekonanie, że jego starość idzie w parze z jakością i słusznością, co wybitnie utrudnia pojawienie się nowych, znaczących regulacji. Judaistyczni prawoznawcy mają się skupiać na interpretowaniu obowiązujących rozwiązań i nie nastawiać się na tworzenie innych, które przeważnie już istnieją w samej Misznie, zawierającej alternatywne względem przeforsowanych onegdaj, przez niekoniecznie zawsze mającą rację większość, rozwiązania[537].

---

[532] P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 164.

[533] „Społeczeństwo istnieje po to, aby być zwierciadłem wyższego porządku (…) społeczeństwo ma być wspólnotą osób, wynikiem przymierza, nie tyle wprowadzającym w życie panowanie Boga, co uczestniczącym w jego harmonii". D. Novak, *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej,* w: D.H. Frank / O. Learnan (red.), *Historia…,* s. 88. W tym ujęciu kolektyw wiernych staje się uzupełnieniem Najwyższego, którego racja bytu jest ściśle związana z kompatybilnym względem niego Narodem Wybranym, który ze swej strony także dokonuje wyboru ekskluzywnie własnego Boga, pozostającego w ścisłych relacjach z ogółem wyznawców. Konstrukcja ta została zakwestionowana przez Chrystusa, odmawiającego żydom szczególnego statusu, gdyż stanowił on wyzwanie dla jego osobistej boskości, przeciwstawianej żydowskim uroszczeniom.

[534] Brafmann, *Żydzi i kahały,* Warszawa 1914, s. 144. Kiedy Żydzi żyli zgodnie z zasadami Tory, stanowili odrębny od chrześcijan chrześcijan podmiot. Zaczęli „przenikać do elity Francji oraz innych krajów zachodniej Europy (…) dopiero wtedy, gdy nabrali do Tory dystansu". A. Finkielkraut, *Apostazja Europy,* „Rzeczpospolita. Plus Minus" 2013, nr 24, s. 2.

[535] M. Oerning, *Prawo,* w: F. König / M. Waldenfels (red.), *Leksykon…*, s. 356. Znalazło to swój wyraz w tym, że „Prawo regulowało wszystkie aspekty życia Izraelitów, począwszy od kultu, po sprawy karne, cywilne, rodzinne i sferę moralną". K. Wojciechowska, *Prawo…,* s. 239.

[536] F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji…*, s. 8.

[537] „Pod koniec II w. n.e. zaczęto spisywać nauki do tej pory przekazywane ustnie, tworząc dzieło, które przyjęło nazwę Miszna". Jest „ona pierwszym usystematyzowanym zbiorem praw, zasad moralnych i norm, zachowania czystości rytualnej, poświęceń, świąt i kalendarza, jak również prawa cywilnego i karnego. Żydowski *corpus iuris* jest dość osobliwym przypadkiem kodeksu prawa, w którym po przytoczeniu prawa wybranego przez większość, cytuje się również stanowisko mniejszości". *Ibidem,* s. 94 i 96.

Bierze się więc po uwagę różne warianty, stanowiące efekt przemian systemu normatywnego, ewoluującego od momentu założycielskiego, za jaki uważa się otrzymanie Dekalogu i przyrzeczenie przestrzegania zawartych w nim, miłych Najwyższemu, postanowień[538]. Oznacza to, że „postrzeganie Prawa wynika z przymierza"[539], konsolidującego Izraelitów w Naród Wybrany, którego dalsza historia będzie coraz bardziej łączyć się z doskonaleniem nieprzerwanie noszonego jurydycznego gorsetu[540], mającego pomagać w perfekcyjnym wykonywaniu konstytuującej Umowy, o której pamięć nieustannie kształtuje poczucie narodowo-religijnego ekskluzywizmu, opartego na Wydarzeniu spod Góry Horeb, demonstrującym w niezwykle wyrazisty sposób „rdzenny związek prawa z religją"[541]. Jej monoteistyczny charakter sprawił, że porozumienie zorganizowanych wiernych z Jedynym Teistycznym Podmiotem mogło przybrać postać

[538] Przyrzeczenie to ma wspólnotowy charakter, bo „wszyscy przecież Izraelici uczestniczyli w zaakceptowaniu przymierza z Bogiem; była to wspólna, a nawet demokratyczna decyzja". Z drugiej strony „Bóg ustanowił prawo i wciąż się upewniał, czy aby jest przestrzegane. Rządy Boga oznaczały rządy Jego prawa. A ponieważ wszyscy na równi podlegali prawu, tedy ów system jako pierwszy ucieleśniał dwie wspaniałe zasady: rządów prawa i równości wobec niego. Filon nazywał go «demokracją»". P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 46−47. Udało się więc odszukać biblijny wzorzec demokratycznej nomokracji, która wprawdzie różni się co nieco od dzisiejszego ludowładczego państwa prawa, ale widać, że idea syntetyzowania ludowładztwa z nomokracją przetrwała dziejowe burze i znów ma się dobrze.

[539] W.R.F. Browning, *Słownik…*, s. 376. Według mozaistycznej ortodoksji niezmiennie „Bóg i lud żydowski należą do siebie, stworzyli związek, w którym Bóg zapewnia żydom ochronę, a oni są zobowiązani do czci i posłuszeństwa względem Niego". H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…*, s. 47. Według tradycjonalistycznie nastawionych judaistów wypowiedzeniem czci i posłuszeństwa względem Elohima jest stworzenie nowożytnej państwowości izraelskiej, będącej efektem uznania przez syjonistów, że Naród Izraelski jest zeświecczonym, zbiorowym Mesjaszem. Trudno nie uznać, że założenie to daleko odbiega od biblijnego przesłania, w związku z czym żydowscy fundamentaliści nie uznają bliskowschodniego Izraela w jego aktualnym, demorepublikańskim kształcie za prawowitą kontynuację opisanych w Starym Testamencie przejawów państwowotwórczego instynktu Judejczyków

[540] Jego konieczność była czymś oczywistym dla średniowiecznych starozakonnych myślicieli, którzy „odwoływali się do różnych schematów rozwoju tradycji (…) po to, by tradycję utwierdzić. Odwoływali się do przejścia od przykazań Noego, przez czasy patriarchów, do prawa Mojżeszowego". Byli oni przekonani, że rozwijająca się historia potwierdza znaczenie stabilnie osadzonego Prawa, „czyni je koniecznym. Natomiast w mniemaniu nas, współczesnych, historia podkopuje fundamenty prawa", gdyż jest kojarzona ze zmiennością jego przejawów, niejednokrotnie znajdujących się w diametralnej względem wczorajszej wersji opozycji. D.H. Frank, *Czym jest filozofia żydowska,* w: D.H. Frank / O. Learnan (red.), *Historia…*, s. 18. A zatem „Prawo nauczało, że judaizm ma" zasadniczo niezmienną „naturę i istotę odkrywalną dla rozumu, przesłoniętą przez konwencje. Historia zaś uczyła, że istota wyraża się w zmieniających się formach, a nowsze formy stoją na wyższym etapie rozwoju niż ich poprzedniczki". M. Finley, *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy,* w: D.H. Frank / O. Learnan (red.), *Historia…,* s. 715.

[541] Związek ten powoduje, że „u żydów w rozwoju prawa udział wybitny przypada uczonym teologom; wchodzi też ono w skład Talmudu, stanowiącego wytwór mądrości rabinów". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 265. Wszystkie ich wysublimowane i rozwlekłe rozważania nie są w stanie przyćmić zwięzłości i porażającej siły zawartej w prostym Dekalogu, łatwym do pamięciowego przyswojenia, co sprawia, że każdy wierny staje się jego rzecznikiem, dzięki czemu jego moc obowiązująca w łatwy sposób jest dziedziczona przez kolejne pokolenia wiernych, otrzymujących jego normy w kulturowym spadku, co przyczynia się do utrzymywania się autorytetu Dziesięciu Przykazań, potężnie współkształtujących tożsamość tych wszystkich, dla których Stary Testament jest Świętą Księgą.

zindywidualizowanego i pojedynczego Aktu Przymierza, trudno wyobrażalnego w społeczeństwie wyznającym religię o bardziej pluralistycznym charakterze. Religijny monizm łączy się z etnicznym ekskluzywizmem, wzmacnianym przez przekaz o mającym boską proweniencję Najwyższym Spisanym Prawie[542], według klasycznego ujęcia będącym formą, jaka „stoi w godności wyżej od materii (…) Żydowski odpowiednik tej relacji może być oddany przez stosunek między Torą (Prawem) i Izraelem (narodem wybranym)"[543]. Owo połączenie stanowi intrygującą propozycję, inspirującą w przyszłości chrześcijan w ich marszu w stronę narodowego państwa konstytucyjnego, przyjmującego pomimo biblijnych inspiracji w sporym stopniu niezależną od mozaistycznych wzorców postać, ponieważ konstytucjonaliści zdawali sobie sprawę z tego, że „prawa Mojżeszowe musiały być dostosowane do warunków narodu izraelskiego[544] i dlatego nie mogą odnosić się do narodów żyjących w innych warunkach. Prawa Mojżeszowe, z wielu względów najbardziej stosowne dla narodu izraelskiego[545], są pomimo to dla nas szkodliwe i nieodpowiednie do naśladowania. O ile prawa mają być dobre, muszą odpowiadać warunkom narodu, któremu mają służyć, a te dla każdego narodu są różne"[546].

[542] W Przymierzu z Synaju zaczyna ono występować w dwoistym znaczeniu, albowiem „kodeks Mojżeszowy zawiera nie tylko nakazy i zakazy, ale – w zarodkowej formie – również i prawa", rozumiane jako uprawnienia. P. Johnson, *Historia Żydów…,* s. 46. Tak więc na Horebie prawa człowieka, znajdujące się w babilońskiej wersji gdzieś na kosmicznych szlakach, zaczynają opadać, aby pokryć się ziemskim kurzem i ulec zbanalizowaniu wskutek nowoczesnych trendów, zmierzających do przyznania ludziom prawa do wszystkiego, na czele z uprawnieniem do negowania istnienia Boskiego Prawodawcy.

[543] L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?,* w: R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki*, Gdańsk 1999, s. 47. Prawo uwzniośla Hebrajczyków w różnych wymiarach, także estetycznym, bo „dopiero dzięki przestrzeganiu Tory Izrael jest piękny (*Szir ha-Szirim* I, 15)". D. Vetter, *Judaizm…,* s. 790.

[544] Wygląda na to, że zostały dobrze dostosowane, jeśli weźmiemy pod uwagę biblijne kryterium rozpoznawania słuszności zastosowania jakichś rozwiązań po owocach, nieprzerwanie od setek lat rozkwitających w izraelickich ogrodach pomimo tego, a może właśnie dzięki temu, że przed wiekami legioniści Tytusa zniweczyli Świątynię wraz z judejskim protektoratem. Następnie *Populus Romanus* „samounicestwił się" poprzez wymieszanie z barbarzyńcami, co wszakże nie zniweczyło gmachu *Ius Romanum* z powodu jego otwartego charakteru, sprawiającego, że było łatwo przyjmowane przez inne ludy, natomiast Talmud z założenia jest ekskluzywny, a zatem jego obowiązywanie pozostaje w ścisłej zależności od egzystencji Ludu Izraela.

[545] Trudno żeby było inaczej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że stoi za nimi autorytet Mojżesza, który osiągnął „najwyższy z możliwych stopni doskonałości (…) W wyniku tego mógł przyjąć idealne Prawo (…) Mojżesz, według Majmonidesa, pełni rolę platońskiego filozofa-króla, którą już al-Fārābī przekształcił w postać najwyższego proroka-prawodawcy (…) Prorocy i mędrcy (…) pełnią rolę «książąt» prawa, zgodnie z określeniem al-Fārābīego". H. Kreisel, *Mojżesz Majmonides,* w: D.H. Frank / O. Learnan (red.), *Historia…,* s. 261. Problem w tym, że „trudno być Prorokiem dla wszystkich". Gdy pojawił się Mahomet, żydzi go nie zaakceptowali, zapewne także dlatego, że, w przeciwieństwie do wykształconego na egipskim dworze Mojżesza, nie mieści się w stereotypie uczonego legislatora, a zatem daleko mu do filozoficznej doskonałości, przychodzącej według tego sposobu myślenia wraz ze zdobywaniem kolejnych stopni naukowych, dających patentowaną mądrość.

[546] J.D. Michaelis, *Prawo Mojżeszowe,* w: T. Namowicz / K. Sauerland / M.J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia,* Warszawa 1973, s. 252. Warunki są współkształtowane przez czas i miejsce działalności podmiotu prawodawczego. Inaczej jest w nowożytnej Europie czy Ameryce, a inaczej było pod wieloma względami przed wiekami na „wygonie Azyi", gdzie Mojżesz „wydobył do swego prawodawstwa

Jeśli chodzi o wskrzeszoną po II wojnie światowej izraelską państwowość, stworzoną przez zlaicyzowanych syjonistów, niemogących jednak ostentacyjnie negować żydowskiej tożsamości[547], to nie jest rzeczą przypadku, że jest ona charakterystycznym nieobecnym w rodzinie „państw, mogących się poszczycić tym wielkim osiągnięciem ludzkości, za jakie trzeba uznać logicznie zawartą w jednym akcie prawnym konstytucję". Pomimo oficjalnie ogłoszonej na początku niepodległego bytu nowożytnego państwa żydowskiego chęci jej stworzenia do dzisiaj nie posiada jej, stanowiący w swojej współczesnej bliskowschodniej postaci postkolonialną republikę, Izrael. Powstał on na ziemiach terytorium mandatowego Ligi Narodów administrowanego przez Zjednoczone Królestwo, w związku z czym stanowi on porównywalny przypadek do również pozbawionych spisanej ustawy zasadniczej Australii czy Nowej Zelandii, których elity rządzące odziedziczyły sposób myślenia po przybyłych z brytyjskiej wyspy przodkach, nieskłonnych do zachwycania się ideologicznymi konstruktami, do jakich wypada zaliczyć utopijną ideę doskonałego po przelaniu go na papier, zgeometryzowanego i „oczyszczonego z reakcyjnych reliktów" porządku konstytucyjnego, powtarzającego wyniesioną na świeckie ołtarze umowę społeczną. Jej substytutem są „spełniające rolę Konstytycji" Podstawy Prawa, nakazujące, „aby luki prawne w systemie prawnym Izraela były wypełniane (…) przez żydowską tradycję kulturową"[548].

Być może zakładający ideowe i organizacyjne fundamenty nowożytnego państwa żydowskiego syjoniści byliby nawet skłonni wziąć przykład z północnoamerykańskich kolonistów i uchwalić Konstytucyjny Akt Założycielski dla Nowego Izraela, ale musieli się liczyć ze stanowiskiem wiernych Staremu Prawu współrodaków, których rzucająca się w oczy obecność sprawia, że przybrany ponownie w 1948 r. w państwowoprawne szaty Izrael nie może być traktowany jako ignorujący biblijną przeszłość polityczny byt, wyabstrahowany z religijnego kontekstu[549], o czym nie dają zapomnieć prawowierni starozakonni, dla których odtwarzanie w ześwieczczonej wersji Przymierza zawartego przez izraelskich Ojców Założycieli z Najwyższym byłoby czymś głęboko niewłaściwym,

socjalnego wszystko, co znalazł za najlepsze w starożytności". Wojciech z Medyki, *Pogląd…,* s. 25. Nie wszystko, co było wówczas najlepsze, jest tak oceniane na chrześcijańskim czy nawet gdzieniegdzie postchrześcijańskim Zachodzie albo i prawosławnym Wschodzie, gdzie liberalno-egalitarne przesłanie Ewangelii wciąż wywiera spore wrażenie.

[547] Przez długi szereg wieków przejawia się ona w tym, że podobno „mniej uzdolniony umysłowo (…) naród (…) postawił sobie za zadanie wiernie przechować wiarę w jedynego Boga i w bezpośrednio-boską opatrzność na drodze żywota". H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 141. Dbałość o konserwowanie ekskluzywnej, niedostępnej dla postronnych wersji monoteizmu konsekwentnie, również dzisiaj, przesłania fundamentalnym mozaistom zagadnienie akcydentalnej izraelskiej państwowości, podejrzewanej w swojej współczesnej postaci o brak należytego szacunku dla utożsamianej z Prawem żydowskiej religijności, której heroldowie wciąż wyczekują państwowotwórczego Mesjasza, dysponującego legitymistycznym monopolem na stworzenie naprawdę prawowitej kontynuacji biblijnego państwa żydowskiego.

[548] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …,* s. 174.

[549] H.A. Mertens, *Religionen…*, s. 131−132.

pysznym zwieńczeniem jurydycznej herezji, wyrażającej się w przekonaniu, że „przeminęła supremacja Prawa (objawionego) i jego przepisy karne i cywilne zastępowane są w coraz wyższym stopniu przez prawa wywodzące się z Zachodu”[550]. Ortodoksyjni judaiści pamiętają jednak, że ich przodkowie, wierni zawołaniu *Lux ex Oriente,* podążyli z Egiptu na Wschód, aby zawrzeć obowiązujące do dzisiaj Synajskie Przymierze, które permanentnie zachowuje swą aktualność, co sprawia, że nie ma potrzeby zastępowania go jakimiś nieudolnymi podróbkami. Dla fundamentalistycznie nastawionych żydów wszelka nomiczność o wyłącznie państwowym rodowodzie jest głęboko podejrzana, bo przecież „w judaizmie nie ma innego prawa poza prawem boskim, które zawiera *Tora* (…) Prawo boskie, konkretyzowane w tradycji ustnej, wypełnia cały zakres możliwej regulacji prawnej, toteż nie ma miejsca zarówno dla prawa natury, jak i prawa stanowionego”[551].

5. Chrześcijańskie podejście do prawa

Po zanalizowaniu żydowskiego modelu teistycznie ugruntowanej nomokracji wypada omówić *casus* „młodszych braci w wierze”. Dla nich Pismo Święte obejmuje nie tylko Stary, ale także Nowy Testament[552], co oznacza, że spisane Słowo Boże występuje w chrześcijańskim wariancie w innej postaci niż w przypadku mozaistów, bo przecież *Λόγος* nie został zaakceptowany przez żydowski Sanhedryn. Nie zmienia to jednak faktu, że dla obu wyznań szczególnie cennym i nieustannie zachowującym swoje znaczenie

[550] K. Biskupski, *Problemy ustrojoznawstwa,* Toruń 1968, s. 48.

[551] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 153. Spełnia ono rolę przepisów wykonawczych względem Tory oraz powstałych po niej regulacji, szczególnie wówczas, gdy akceptuje je *communis opinio doctorum*. Tworzone niegdyś przez cieszących się uznanym autorytetem uczonych w Piśmie „regulacje normatywne (…) w porządku prawnym współczesnego państwa izraelskiego są (…) traktowane jako normy religijne usankcjonowane przez władzę państwową. Stanowią (…) rodzaj kierunkowych dyrektyw działalności prawotwórczej organów państwowych, w tym zwłaszcza działalności ustawodawczej”. A. Korybski, *Judaistyczna…*, s. 74−75.

[552] Ten drugi jest przez wielu oceniany jako zarówno w religijnym, jak i prawnym wymiarze ważniejsza część Pisma Świętego. Tak uważał Locke, gdyż dowodził, że „Nowy Testament jest dokumentem objawionym (…) prawo, które głosił Jezus, jest prawem we właściwym tego słowa znaczeniu (…) całe prawo natury zawarte jest w Nowym Testamencie”. L. Strauss, *Prawo*…, s. 189. Wynikałoby z tego, że żydowskie starotestamentowe Prawo Mojżeszowe ustąpiło pola chrystusowej Dobrej Nowinie, mimo że przesłanie Syna Bożego było przybrane w formę dalekich od prawniczych formułek przypowieści. Zawierają jednak one pewne prawdy, mające służyć wiernym za drogowskazy na ich życiowym szlaku, stając się w ten sposób prawami ruchu na Drodze do Zbawienia.

Pogląd Locka bynajmniej nie jest bezdyskusyjny, ponieważ dla wielu chrześcijańskich dysydentów, udających się do Nowego Świata, jurydyczną podstawą organizacji życia zbiorowego były zawarte w Biblii przedchrystusowe zapisy. Tak było w Connecticut, gdzie „przyjęto prawa podstawowe, które miały na celu ustanowienie «zgodnego z Bogiem rządu porządku i uczciwości» (…) Kolonia rządziła się głównie prawem Starego Testamentu”. H. Katz, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, s. 50.

wyrazem Boskiego Prawodawstwa jest Dekalog, co nie przeszkadza bynajmniej w utrzymywaniu się mozaistycznego ekskluzywizmu, podtrzymywanego mnóstwem drobiazgowych talmudycznych przepisów, podczas gdy obowiązujące w Kościele przykazania są z powodu swego ogólnikowego charakteru nieliczne[553].

Pomiędzy dwoma spokrewnionymi denominacjami istnieje różnica w wymiarze organizacyjnym, ponieważ w przeciwieństwie do Judejczyków spora część chrześcijańskiego świata posiada Najwyższy Autorytet duchowy i instytucjonalny w postaci zasiadającego na Tronie Piotrowym Biskupa Rzymu, dziedziczącego legat cywilizacji łacińskiej[554] wraz z ideą zorganizowanego zawładnięcia światem. Historia papiestwa, niejednokrotnie zgłaszającego aspiracje do odgrywania wiodącej roli w prowadzonej na najwyższym europejskim i pozaeuropejskim szczeblu Wielkiej Polityce, skłaniać może do skonstatowania, że niejednokrotnie odgrywała ona większą rolę w procesie instytucjonalizacji Kościoła niż *stricte* duchowe zagadnienia[555].

W każdym razie skoncentrowana w jednej osobie władza pomaga w rozstrzyganiu będących powodem wielu herezji subtelności, wynikających z obowiązywania dogmatu Trójcy Świętej, rozpraszającego według krytyków boskie jedynowładztwo. W katolickim ujęciu nie jest ono potrzebne w wersji głoszonej przez mozaistów i muzułmanów, gdyż Biskup Rzymu jest tym, który doskonale wsłuchuje się zarówno w zapoczątkowujące Kosmiczny Porządek Słowo z Ewangelii św. Jana[556], jak i wszystkie inne emanacje

[553] Są one traktowane jako dyrektywy wykonawcze względem niepodlegających zakwestionowaniu Dziesięciu Praw Bożych. Precyzujące je przepisy służą w założeniu jedynie doskonaleniu funkcjonowania eklezjalnej wspólnoty, prowadzącej jej członków do Zbawienia poprzez wspomaganie ich w permanentnym przestrzeganiu bezwzględnie obowiązujących niezależnie od czasu i miejsca dekalogowych nakazów i zakazów.

[554] Symbioza z nią znalazła swój oficjalny wyraz, gdy w 380 r. „dokonało się prawdziwe oddalenie państwa od pogaństwa (…) Kościół stał się oficjalną instytucją w cesarstwie, a jedność wiary była wsparta na mocnym fundamencie państwa". M. Meslin, *Chrześcijaństwo starożytne (II – V wiek),* w: F. Lenoir / Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rose (red.), *Historia…*, s. 396.

[555] *A contrario* wyrażany jest pogląd opierający papiestwo na biblijnym fundamencie normatywnym: „Ustrój hierarchiczny Kościoła opiera się na Piśmie Świętym (…) Otwórzmy księgę Pisma św. Nowego Testamentu, to żywe słowo Syna Bożego, a znajdziemy tam teksty, odnoszące się do ustanowienia zwierzchniej władzy w społeczności Chrystusowej". H. Insadowski, *Ustrój prawny Kościoła katolickiego,* Lublin 1926, s. 120 i 122. Stwierdzenie to może być odnoszone do ogólnej wizji, generalnej koncepcji determinującej powstawanie watykańskich struktur, natomiast w Biblii nie odnajdziemy raczej wskazówek odnoszących się do ich skonkretyzowanego kształtu instytucjonalnego, których musimy poszukiwać w prawie kanonicznym.

[556] W pogańskiej narracji Heraklita owo Słowo jest rozumiane jako „prawo istniejące w przyrodzie (…) cały świat przemawia do nas słowem, *logosem*, prawem porządku i konieczności". R. Palacz, *Klasycy…*, s. 23. Skoro *Λογος* jako kreujący całokształt rzeczywistości i permanentnie ją porządkujący fenomen był dostrzegany przed nastaniem chrześcijaństwa, to powstaje domniemanie istnienia alternatywnych wobec papieskiego ośrodków jego interpretacji. Protestancki bunt doprowadził do zakwestionowania papieskiej wyłączności, zastąpionej przez wielość luterańskich i kalwińskich autorytetów, torujących drogę licznym narodowym ustrojodawcom, porządkującym własne państwa na swój sposób, niejednokrotnie kontestujący chrześcijańskie i w ogóle wszelkie „religianckie" przesłania.

Prawa Boskiego, kierowane w stronę wiernych. Z tego powodu dla katolików wygłoszone przez Ojca Świętego *ex cathedra* stanowisko w kwestiach wiary jest obowiązujące i niepodważalne. Dla kleru i laickich wiernych papież, będący Wikariuszem Chrystusa na ziemi i jedynym interpretatorem prawa boskiego jest niezastąpionym w charakterze najwyższego prawodawcy podmiotem[557]. Sygnowane przez Sługę Sług Bożych dokumenty, przede wszystkim encykliki, stanowią akty wykonawcze względem Pisma Świętego, dzięki czemu Kościół katolicki można określić jako teokratyczną monokrację, opartą na Piśmie i Tradycji. Dlatego też spośród wielkich denominacji religijnych ta, która jest reprezentowana poprzez Stolicę Apostolską stanowi najbardziej inspirujący dla konstytucyjnych monarchii i republik przypadek[558].

Ukonstytuowała się ona dzięki emancypacji od religii mojżeszowej, co wymagało odrzucenia judaistycznego podejścia do zapisanego w Starym Testamencie i pozabiblijnego Prawa, polegającego na mechanicznym i bezwarunkowym przestrzeganiu mnóstwa przepisów, dzięki którym Izraelczycy utrzymują swoją odrębność. Skierowane do całego rodzaju ludzkiego chrześcijaństwo musiało się od nich odciąć, choć nie zniweczyło to zupełnie żydowskiej inspiracji jurydycznej, co upoważnia do wniosku, że „spośród krajów Bliskiego Wschodu pewien wpływ na prawo europejskie wywarła jedynie hebrajska kultura prawnicza Izraela"[559]. Oficjalne odseparowanie się od niego dokonało się zasadniczo na Soborze Jerozolimskim, decydującym o tym, że tworzący się Kościół poszedł swoją drogą. Jurydyczne ujęcie rozstrzygnięć podjętych na Soborze otrzymało postać tzw. Dekretu Apostołów, stanowiącego „pierwszy oficjalny dokument, który normował zasady życia we wspólnocie kościelnej"[560].

---

[557] D. Lloyd, *The Idea of Law,* London 1966, s. 152.

[558] Dzieje się tak również z powodu umiejscowienia centrali Kościoła w Rzymie. *Genius loci* powoduje, że papiestwo nasiąka dziedzictwem prawa rzymskiego, w czym bynajmniej nie przeszkadza to, że „już od najdawniejszych czasów oddzielano w Rzymie normy prawa świeckiego od norm sakralnych". W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie…,* s. 20. Taka jednoznaczna separacja zmuszała po okrzepnięciu struktur eklezjalnych do poszukiwania własnych rozwiązań, które jednakowoż korzystały z dorobku świeckiego prawa rzymskiego.

[559] M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 34.

[560] Oparła się ona na przekonaniu, że „człowiek został usprawiedliwiony przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie przez zgodne z Prawem uczynki (Ga 2, 16, Rz 3, 18)". L. Cremaschi, *Prawo…,* s. 595. „Łaska jest sprzeczna ze sprawiedliwością i dlatego *Stary i Nowy Testament* są w sprzeczności (…) skutkiem uznania sprzeczności Biblii (…) można (…) zarówno usprawiedliwić, jak i potępić zabójstwa (…) myśl ustawodawcza w religii prawa roztapia się (…) w sprzecznościach i absurdzie". K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 195–197. Odrywająca się od judaizmu religia przestała mieć ścisły związek z Prawem, niezmiennie charakteryzujący mozaizm. Rozwijające się w łonie papiestwa prawo kanoniczne odegrało poważną rolę w historii Europy, tym niemniej zasadniczo, w przeciwieństwie do Talmudu, nie odnosiło się ono do tych poczynań ogółu wiernych, które nie miały bezpośredniego związku z funkcjonowaniem struktury konfesyjnej. Zajęło się ono kwestiami niezwykle istotnymi dla kleru, którego pogłębiające się w katolicyzmie wyodrębnienie od reszty społeczeństwa stworzyło zapotrzebowanie na istnienie osobnego sytemu prawnego dla laików, opartego na prawie rzymskim lub pogańskich prawach plemiennych.

Zapowiada on przyszły rozwój prawa kanonicznego, będącego normatywną podstawą papiestwa, mającego spełniać sformułowany przez Chrystusa w Kazaniu na Górze postulat „wypełnienia Prawa starotestamentowego”[561], obecny w stwierdzeniu: „Nie mniemajcie, że przyszedłem rozwiązać zakon albo proroków; nie przyszedłem rozwiązać, lecz wypełnić. Bo zaprawdę powiadam wam: Dopóki nie przeminie niebo i ziemia, ani jedna jota, ani jedna kreska nie przeminie z zakonu, aż wszystko się stanie”[562]. Wierny temu przesłaniu Kościół nie negował historycznego znaczenia Pentateuchu, ale pojawienie się Zbawiciela zdeprecjonowało Torę[563], co sprawiło, że przestała ona być „punktem centralnym”[564], skoro „Bóg potępionego przez Prawo Jezusa wskrzesił z martwych i ustanowił Panem”[565], co dla wyznawców Chrystusa było jaskrawym przejawem „negacji Zakonu, który zniosła chrystusowa religia łaski”[566], zmieniająca „kondycję ludzką

[561] Realizacja tej dyrektywy wiązała się z likwidacją izraelskiego ekskluzywizmu odnośnie do Tory, albowiem „chrześcijanie byli przekonani”, że „przekazane Mojżeszowi (…) objawione prawo Boże (…) najpierw objęło Żydów, a później cały ród ludzki”. V. Spade, *Filozofia średniowieczna,* w: A. Kenny (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia…*, s. 76.

[562] *Ewangelia według św. Mateusza,* w: *Nowy Testament,* w: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego dokonany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego,* Warszawa 1975, s. 1031 (Mt 5, 17 i 18). Deklaracja ta nie przekonała jednak faryzeuszy, których „irytowała swoboda, z jaką Nazarejczyk traktował Torę”. M. Eliade, *Od Gautamy…,* s. 219. Galilejczyk koncentrował się na moralnym przesłaniu Tory, podnosząc znaczenie Ducha Prawa i oskarżał krytykujących go uczonych w Piśmie o ciasne doktrynerstwo, umysłowe paragrafiarstwo wyprane z wszelkiej wyższej idei, co sprawiło, że judaizm zastygł w pozbawionym uczuciowości rytuale, niewiele mającym wspólnego z prawdziwym Prawem Wyższego Rzędu, utożsamianym zdaje się przez Chrystusa z Dobrą Nowiną, niedostępną zasklepionych w talmudycznym pancerzu żydowskich jurystów.

[563] Chrystus jako inkarnowany Logos zastąpił Prawo, które „po niewoli babilońskiej zostało uznane za normatywne Słowo Boże”. K. Wojciechowska, *Prawo,* s. 239.

[564] „Wraz z podarowaniem Prawa świat i historia otrzymały punkt centralny, wokół którego w koncentrycznych kręgach kręcą się wszystkie sfery życia publicznego, prywatnego, światowego i duchowego”. Chrześcijanie tego nie negują i przyznają, że „Prawo to norma wszystkich praw i obowiązków narodów, podtrzymująca rozpadający się świat”, ale wiedzą także, że „Prawo nie może być jednak traktowane jako droga do zbawienia, a Kościół Chrystusowy musi czuwać nad tym, by nie było jako takie głoszone w Kościele. Ponieważ Prawo Starego Przymierza zabija, a dopiero Prawo Ducha ożywia (2 Kor 3, 7, 8)”. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon…,* s. 661. W ten sposób sam św. Paweł przedstawił konieczność porzucenia przez Kościół odrzuconej przez niego samego, pozbawionej życiodajnej kreatywności, partykularnej i pokrętnej judaistycznej nomolatrii na rzecz uduchowionej, ekspansywnej i skierowanej do całej ludzkości propozycji, odpowiedniej dla rozpoczętej Bożym Narodzeniem Ery.

[565] A. Weiser, *Chrześcijaństwo,* w: *Prawo (Prawodawstwo)*, w: A.D. Khoura (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, Warszawa 1998, s. 792. W nieco innej narracji „Bóg w Jezusie z Nazaretu ogłosił Nowe Przymierze z ludźmi zapowiadane przez proroków”. G. Evers, *Chrześcijaństwo,* w: *Przymierze,* w: A.D. Khoura (red.), *Leksykon…,* s. 855. Wynika z tego, że prorocy kwestionowali Prawo, skoro zapowiadali zaprzeczające mu „nowe rozdanie”, a pomimo to dysponowali poważnym autorytetem w społeczeństwie żydowskim jako ludzie, mający osobisty kontakt z Najwyższym. Jego przesłania, przekazywane przez Eliasza czy Izajasza, robiły wrażenie, zwłaszcza gdy odchodziły od zapisów Przymierza, sugerując możliwość jego odwołania.

[566] L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji,* w: W. Augustyn. T. Błocian, J. Czerkawski, J. Domański, L. Kołakowski, A. Nowicki, J. Ochman, S. Piwko, J. Tazbir, W. Voisé, *Z historii filozofii XV–XVII w.,* w: J. Garewicz / Z. Ogonowski / B. Skarga / L. Szczucki / J. Tazbir / A. Walicki (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. XV, Warszawa 1969, s. 174. Negacja ta nie ma totalnego charakteru, bo

z «poddanej prawu» na «ewangeliczną»"[567]. W innym ujęciu, biorącym pod uwagę wpływ myśli greckiej na hebrajskich teoretyków, „wcielenie się «logosa» w *Jezusa Chrystusa* przy unieważnieniu rytuału starotestamentowego jako niższego sensu było tem przekonaniem, które oddzieliło chrześcijan od żydowsko-aleksandryjskiej filozofii"[568]. Po ostatecznym dokonaniu się rozbratu między judaizmem a chrześcijaństwem, do czego walnie przyczynił się piętnujący „skostnienie poglądów" prezentowanych przez żydowskich dogmatyków i przewodzący „rewolcie przeciw dominacji Prawa" św. Paweł[569], powstało zagadnienie, czy „odnowione w Duchu Przymierza"[570] chrześcijaństwo ma wypracować swój, doskonalszy od żydowskiego, system prawny, czy też przybrać raczej filozoficzno-mistyczną postać, odwracając się od mało istotnego w soteriologicznej perspektywie, przejściowego normatywizmu, żałosnego jak wszystko na „tym łez padole". W tę stronę skierowało się „sławiące Prawo" w jego biblijnej, zasadniczo nie potrzebującej uzupełnień, postaci, prawosławie[571] i inne denominacje chrześcijańskiego Orientu,

niektóre części Prawa zostały uznane za pozbawione ścisłego związku ze specyficznie hebrajskim postrzeganiem rzeczywistości, co nadaje im walor powszechności. Dotyczy to przede wszystkim Dekalogu, akceptowanego przez chrześcijan z powodu jego moralnego przesłania.

[567] W. Berns, *John Milton 1608−1674,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 456. Ewangeliczne przesłanie odrzuca przesycone jurydyzmem żydowskie „błędy i wypaczenia", co skłoniło św. Pawła do przypomnienia, że „obietnica złożona Abrahamowi", pojmowanemu jako przedstawiciel całej wierzącej ludzkości, „jest «testamentem» Boga (…) który nie może zostać unieważniony przez Prawo – nastało ono przecież 430 lat po złożeniu obietnicy (Ga 3,15-18)". G. Borganovo, *Przymierze…,* s. 619. Następuje więc dejurydyzacja Przymierza, a miejsce opróżnione przez Prawo zajmuje Miłość.

[568] Filon z Aleksandrii z lubością uprawia spojrzenie z perspektywy *Sofii* na starozakonne wyobrażenia, ale „o wcieleniu się «logosa» w materję nie może być u niego mowy z powodu nieczystości materji". I. Myślicki, *Filozofja ludów…,* s. 213. Założenie to sprawia, że nawet najbardziej światli, filozoficznie ukształtowani i otwarci starozakonni nie mogą uznać boskiego przesłania Ewangelii, gdyż oznaczałoby to zaakceptowanie daleko idącej autonomizacji Logosu względem Jednopostaciowego w żydowskim ujęciu Boga, potwierdzającego swoją monolityczną tożsamość wtedy, gdy przekazywał Izraelczykom znormatywizowany werbalny przekaz w postaci Dekalogu. „Dla Filona było Słowo Boże objawione przez Mojżesza", ponieważ Prorok ten nie aspirował do boskości, nie rzucając w ten sposób wyzwania rygorystycznie traktowanemu monoteizmowi. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?,* Warszawa 2000, s. 320. Pomimo to aleksandryjski filozof uważał, że żydowski przywódca nie był z „tych, którzy tylko mogą być pouczeni przez Słowo – Torę i Bożą Filozofię i są «synami Słowa»", albowiem należał do wybrańców, wyróżniających się tym, że „ucieleśniają Słowo (są «synami Bożymi») (…) Takimi synami Bożymi, ucieleśnieniami Logosu, byli Melchizedech, «kapłan na wieki», a zwłaszcza Mojżesz (…) To utożsamienie Słowa z Mojżeszem, czy też obrazem Mojżesza (…) występuje także w myśli Samarytan: wszechświat stworzony został dla Mojżesza, jedynej istoty, która była i jest wcieleniem Słowa". S.R.L. Clark, *Filozofia antyczna,* w: A. Kenny (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia…*, s. 64−65. Skoro Słowo jest Torą, to Mojżesz stanowi inkarnację Prawa. Jego zniesienie przez Chrystusa oznaczałoby zatem według tego sposobu myślenia, że Nazarejczyk usuwa «syna Bożego» po to, aby zająć jego miejsce.

[569] B. Russell, *Dzieje…*, s. 369.

[570] G. Borganovo, *Przymierze…,* s. 620.

[571] „Według prawosławnej kultury prawnej prymat w Kościele należy do samego *Prawa,* czyli *Biblii*". R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …,* s. 191. Generalnie zatem nie należy rozbudowywać podejrzewanego o wypaczanie biblijnego przekazu prawodawstwa. To antyjurydyczne nastawienie w jaskrawy sposób występuje w najliczniejszym prawosławnym ludzie, wśród którego niezwykłą popularność uzyskała propagowana przez wschodniosłowiańskie elity *соборность*, wzmacniająca niechętny stosunek do opartego na

gdzie zapanowało głębokie przekonanie co do tego, że „okres prawa", trwający „od stworzenia do Chrystusa"[572], definitywnie się zakończył[573], natomiast począwszy od Tertuliana, ujmującego „naukę Chrystusa (…) jako prawo"[574], Kościół okcydentalny ewoluował w kierunku bytu, zastępującego próżnię powstałą w wyniku upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego[575], z upodobaniem korzystając z prawniczego dziedzictwa Rzymu (*Ecclesia vivit lege romana*)[576], co nadało papiestwu wybitnie legalistyczny charakter[577], oparty na nieobecnej w tradycyjnej żydowskiej nomokracji usystematyzowanej, przejawiającej się w „powstaniu ogromnej liczby zbiorów prawa kościelnego"[578], *ergo* kodeksowości[579], spełniającej jednakże podobny jak w mozaistycznej monolatryczności

indywidualizmie rzymskiego *ius civile,* jakie „chroni jednostkę przed zamachem na jej wolność". Głęboko zakorzenione w wielkoruskiej mentalności połączenie wspólnotowości z awersją do nomokracji skonstatował *expressis verbis* wielki rosyjski filozof: „Z rosyjskim kolektywizmem związany jest negatywny stosunek do prawa − pomieszanie go z moralnością". M. Bierdiajew, *O russkoj riewoljucji,* w: M. Bierdiajew, *Pisma k' niedrugam po socialnoj fiłosofii,* w: M. Bierdiajew, *Fiłosofia nierawienstwa,* http://prawica.net/37955, 3 IV 2014, s.p. W efekcie ceniony na Zachodzie konstytucjonalizm nie był traktowany z jakąś szczególną atencją w opiniotwórczych kręgach Wschodniosłowiańskiego Imperium.

[572] Według słynnego schematu Joachima z Fiore „po okresie prawa nastąpił drugi – od Chrystusa do czasów Joachima", czyli „okres *Ewangelii*", po czym „od czasów Joachima po kres świata" będzie się rozciągać okres „*Evangelium aeternum".* S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej…*, s. 538. W trzeciej epoce, gdy po Ojcu i Synu prymat przejmie Duch Święty, ma nastąpić „panowanie zakonów (*viri spirituales*)". Gdyby w dalszym ciągu obowiązywały w nich konstytucje, to mielibyśmy do czynienia z konstytucjonalizmem rozświetlonym „objawieniem Ducha Świętego".

[573] Rozpowszechnienie tego przekonania na schrystianizowanym Wschodzie sprawia, że „w państwie typu bizantyńskiego norma prawna była jedynie dowolnie zmienianym wyrazem woli monarchy". L. Dembiński, *Prawo i władza,* Warszawa 1980, s. 9. Monarsze rozporządzenia po deprecjacji Prawa wskutek pojawienia się Zbawiciela mają niewielkie znaczenie, a zatem nie warto się nimi przejmować. Dla głęboko zanurzonych w teologicznych rozważaniach wiernych Autokrator jest figurą bardziej eklezjalną niż prawnopaństwową.

[574] „Religia otrzymała (…) formuły prawne (…) w tym ujęciu religii podstawowym czynnikiem był nie Bóg na niebie, lecz Kościół na ziemi". W. Tatarkiewicz, *Filozofia starożytna…*, s. 246.

[575] Jego germański awatar powstał dzięki nakładającemu chrześcijańską szatę na hiperboralnych barbarzyńców papiestwu. Święte Cesarstwo Rzymskie zostało nasycone chrześcijańskością, tym niemniej forma pozostała zasadniczo taka, jaka była w swoich pogańskich pierwocinach, co nie przeszkadzało prawnopolitycznie ambiwalentnym propagatorom Dobrej Nowiny z Galilei.

[576] Ta wyrażająca *expressis verbis* ścisły związek Kościoła z cywilizacją łacińską „zasada jest traktowana jako oczywista od wydanej w r. 610 *lex ribuaria*, c. 58, 1 («secundum legem Romanam, quam Ecclesia vivit»)". R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa,* Warszawa 1983, s. 180.

[577] „Gminy (…) pierwotnie nie były korporacjami w znaczeniu prawniczem (…) Prawo (…) nastało w Kościele dopiero wtedy, kiedy u niego zatracił się ów najszlachetniejszy, subtelny i idealny charakter charyzmatyczny". T. Gromnicki, *Teorya o początku prawa kościelnego,* Kraków 1902, s. 11. Do końca się nie zatracił, gdyż obok zinstytucjonalizowanego w potężnym stopniu papiestwa, podążającego drogą „biurokratycznego odchylenia", od czasu do czasu pojawiają się w Kościele najrozmaitsze charyzmatyczne postacie w rodzaju św. Franciszka, co sprawia, że nieustannie istnieje napięcie bądź dialog pomiędzy Urzędem a Mistyką.

[578] L. Musselli, *Prawo a chrześcijaństwo,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…*, s. 595.

[579] Wyraziła się w niej, będąca w permanentnej opozycji do helleńskiego wysublimowania, łacińska syntetyczność. W rezultacie grecka skłonność do interpretowania rzeczywistości w postaci skomplikowanych dogmatycznych formuł, wyróżniających się filozoficznym wyrafinowaniem, została przez papiestwo

cel, jako że „system prawny sterowany przez papiestwo znalazł się na czele wszelkich indywidualnych poczynań, zapełniając szerokie obszary codziennego życia prawnymi szczegółami”[580].

Dokonane przez Chrystusa i jego następców rozstanie z mozaistyczną prawnością stworzyło, nasilające się wraz z pojawianiem się kolejnych państw rządzonych przez jego wyznawców, zagadnienie polityczno-prawnych fundamentów chrześcijańskich państwowości, których kreatorzy oraz następujący po nich władcy powinni pamiętać o tym, że „każde prawo ludzkie jest przyczynowo związane z prawem boskim”[581]. Podważenie autorytetu Zakonu sprawiło, że nie wypadało, poza przykazaniem miłości i innymi prawami moralnymi, sięgać do zawartych w judaizmie normatywnych przesłań[582], skoro doprowadziły one żydów do odrzucenia Mesjasza. Z kolei jego ewangeliczne wypowiedzi wyrażały spory dystans do wszelkich ziemskich państwowości, lekceważonych jako podmioty „z tego świata”. Z drugiej jednak strony Zbawiciel nakazywał oddać „cesarzowi, co cesarskie”[583], co można uznać za akceptację funkcjonującego w Imperium Rzymskim ustroju bez wypowiadania się na temat słuszności i kształtu obowiązujących w nim zasad, niemających znaczenia *sub specie aeternitatis*, w związku z czym nie warto się nimi zajmować, jako obojętnymi dla dzieła Zbawienia[584]. Taka postawa Galilejczyka sprawiła, że „religia chrześcijańska nie daje żadnej

usystematyzowana dzięki starorzymskiemu aparatowi jurydycznemu, spłycającemu helleńskie subtelności po to, aby można było je przekształcić w prawne normy, muszące się odznaczać klarownością.

[580] Tak daleko posunięta jurydyzacja zachęciła anglosaskiego autora do uznania, że „papiestwo stało się nie tyle instytucją boską, co prawną (…) Jego słowna powłoka to już nie Pismo Święte, lecz prawo kanoniczne”. P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa,* Gdańsk 1993, s. 263−264. Jego ekspansja jest rezultatem rozwoju chrześcijańskiej teologii, pielęgnującej ideę „wiecznego systemu prawa, stworzonego dzięki woli lub rozumowi Boga”. N. Wilde, *The Ethical Basis of the State,* Princeton 1924, s. 45.

[581] J. Hus, *Obrana některých článků viklefových,* w: R. Kalivoda / J. Zumr (red.), *Antologie z dějin československé filozofie,* Praha 1963, s. 87. Takie stanowisko neguje kontraktualizm, szczególnie w odniesieniu do instytucji eklezjalnych. „Kościół jest społecznością prawną nie z umowy, lecz z pozytywnego prawa boskiego. Pan Jezus bowiem nietylko założył go, ale dał mu pewne uprawnienia w stosunku do poddanych, na wiernych zaś nałożył obowiązek posłuszeństwa względem władzy kościelnej”. H. Insadowski, *Ustrój prawny…*, s. 36. W tym ujęciu Chrytus jawi się jako Boski Prawodawca, co w przyziemnej optyce mogłoby zdawać się czymś kompatybilnym z wizją Chrystusa Imperatora, jednakże ta druga jest szczególnie popularna w prawosławiu, gdzie nie przywiązuje się szczególnej wagi do normatywnej strony działalności Zbawiciela.

[582] „Prawo rytualne i sądownicze zostaje zarzucone albo interpretowane w sposób alegoryczno-apologiczny”. M. Oerning, *Prawo…,* s. 357.

[583] Św. Paweł orzekł, że każda władza, a zatem także *Imperator Romanus*, pochodzi od Boga. Nie ma zatem większego znaczenia, czy sternicy państwowych arek zdają sobie z tego sprawę, gdyż funkcjonują w innym niż boski porządku, kierującym się własnymi ułomnymi zasadami, generalnie ambiwalentnymi względem transcendentności, pomijającej ich nawet najbardziej wzniosłe aspiracje, szczególnie wówczas, gdy we władczym upojeniu uzurpują sobie teistyczność, co wybitnie zaciemnia im gnoseologiczny horyzont.

[584] Takie podejście wyraźnie odróżnia chrześcijaństwo od innych azjatyckich konfesji albo spełniających rolę religii systemów filozoficznych, charakteryzujących się totalizmem, wymagającym absolutnego podporządkowania każdego zjawiska Jedynie Słusznemu Paradygmatowi. „Budda, Zoroaster i Konfucjusz

wizji społeczeństwa i ustroju”[585], ponieważ Syn Boży „nie formułował (…) żadnej koncepcji państwa, prawa i władzy”, „w Ewangelii nie ma zawartej żadnej wskazówki co do rządzenia państwem”, z czego wynika, że „nie ma nic bardziej nieprzydatnego do politycznego i świeckiego rządzenia państwami niż nauka Chrystusa”[586], a zatem rzucające wyzwanie wielu dość powszechnie akceptowanym zasadom życia społecznego nauczanie Nazarejczyka unieważnia je w soteriologicznej perspektywie, przesłaniającej w nauczaniu Galilejczyka wszystko inne, bo przecież „chrześcijaństwo nie jest religją prawodawczą, lecz religją zbawienia”[587]. Ma ono być osiągnięte przez wiernych dzięki przynależności do założonego przez Zbawiciela Kościoła, istniejącego w codzienności „świata tego”, co nieuchronnie stwarza „zagadnienie równowagi między duchem Ewangelii[588] i wymogami prawa”[589], które można dostosować do Dobrej Nowiny, bo przecież „z Ewangelii da się wydedukować wszystko”[590]. W rezultacie działań podejmowanych

dokonując religijnej interpretacji wszystkich kwestii metafizycznych (…) podporządkowują wszelkie wartości obywatelskie względnie polityczne religijnym”. B. Mirinesco, *L'Idée…,* s. 64. Nastawienie tego typu blokuje rozwój społeczno-ekonomiczny, zagrażający poprzez komplikowanie rzeczywistości konfesyjnie naznaczonej stabilności. Ideałem jest Trwanie w niezmiennej postaci, a głoszenie Postępu w jakiejkolwiek postaci jawi się jako śmiertelnie groźna herezja.

[585] Chrystusowe nauczanie ogranicza się „wyłącznie do przykazań dla jednostek – brak jest w chrześcijaństwie tego, co Eric Voegelin określił mianem «teologii obywatelskiej»”. A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1799−1830,* Kraków 2003, s. 61−62.

[586] L. Dubel, *Historia doktryn…,* s. 85. Takie podejście skutkuje pojawieniem się wielu trudności. Np. nakaz nadstawiania drugiego policzka jest trudno realizowalny w realiach walki politycznej, wymagających twardego bronienia zajmowanych pozycji i rewanżowania się pięknym za nadobne nastającym na nasz obóz przeciwnikom. W celu osiągnięcia zwycięstwa powinni być oni oszukiwani, co trudno jest pogodzić z ewangelicznym umiłowaniem bezkompromisowej Prawdy, rozmywającej się w taktycznych „prawdeczkach”, dezaktualizowanych przez mądrości następnych etapów. W polityce trudno jest mówić „tak, tak, nie, nie”, gdyż takie nastawienie odkrywa nasze zamiary, dając potężny zasób informacji przeciwnikom, widzącym w drugiej stronie raczej wroga niż umiłowanego bliźniego.

[587] R. Eucken, *Wielcy myśliciele*..., s. 109. W tym duchu wypowiadała się Hildegarda z Bingen, rozszczepiająca historię ludzkości „na dwie części: przed potopem i po potopie. Pierwszy okres to czas, gdy ludzkość nie znała żadnego prawa. Okres drugi dzieli się na dwie ery: przedchrześcijańską, w której obowiązuje prawo, i chrześcijańską, czyli erę łaski”. M. Kowalewska, *Hildegarda z Bingen,* w: A. Kijewska (red.), *Przewodnik...,* s. 295.

[588] Spirytualizacja Nowego Testamentu bynajmniej nie uniemożliwia doszukiwania się w nim jurydyczności, albowiem „istnieją trzy rodzaje prawa (…) najstarsze i najbardziej powszechne to prawo naturalne, które jest znane wszystkim ludziom (…) Prawo Starego Testamentu zawiera (…) pewne walory specjalne, skierowane tylko do jednego narodu (…) prawo Nowego Testamentu zawiera pewne nakazy nieznane w prawie naturalnym (…) mające zasięg uniwersalny”. R. Majeran, *Filozofia Piotra Abelarda,* w: A. Kijewska (red.), *Przewodnik...,* s. 274.

[589] W perspektywie soteriologicznej oceny poczynań wiernego problem ten jawi się jako „sięgające do samego serca teologii zagadnienie, dotyczące (…) usprawiedliwienia przez prawo lub przez wiarę”, brzemienne protestancką herezją, zapowiadaną przez sceptyczne względem przekonania *Roma locuta, causa finita* Odrodzenie, skłaniające intelektualistów do poszukiwania własnego modelu religijności, co sprawiło, że „Luter miał w XV w. poprzedników, głoszących tezę o usprawiedliwieniu przez wiarę”. S. Świeżawski, *Bóg,* w: S. Świeżawski, *Dzieje…,* t. IV, Warszawa 1979, s. 151.

[590] W takim razie „cała Ewangelia jest kodeksem postępu. Wszystko ma z nią styczność, lecz nie wszystko z niej wypływa; inaczej nauki świeckie byłyby zbyteczne. Pozostawmy muzułmanom wyciąganie

zgodnie z tym przesłaniem pozbawiony prawnopolitycznego przesłania ewangeliczny przekaz[591] zostaje uzupełniony czy też skorygowany w państwowoprawnym wymiarze przez instytucje i reguły, jakie funkcjonowały w *Imperium Romanum*. Jego istnienie uświadamia nam, że „chrześcijaństwo rozwijało się w ramach już istniejącej cywilizacji, dlatego poznajemy je nie jako prawo, lecz jako *religio*. Aby przeżyć, musiało uznać legalność innych systemów prawnych i oddać dziedzinę prawa w ręce władzy doczesnej (…) w judaizmie i islamie nie ma różnicy między prawem i wiarą, podczas gdy w chrześcijaństwie ta różnica jest bardzo istotna"[592], co było doskonale widać wówczas, gdy Kościół umacniał się na terenie istniejącego wcześniej Cesarstwa[593], w którym po chrystianizacji nie dokonały się jakieś istotniejsze zmiany w jego strukturach i sposobie funkcjonowania, adaptowanych na swoje potrzeby przez papiestwo, racjonalnie dystansujące się od żydowskich rozwiązań w dziedzinie prawa politycznego, które nie wytrzymały wszak konfrontacji w starciu z pogańskim Rzymem, niebędącym jednak w stanie zaoferować jakichś jakościowo nowych rozwiązań, odpowiednich dla ekspansywnego, przekraczającego cywilizacyjne bariery, chrześcijańskiego monoteizmu.

Propozycję wyjścia z tego impasu przedstawił św. Augustyn, propagujący wizję „wiecznej ustawy, to jest uniwersalnego bożego planu stworzenia świata"[594]. Aprobował on takie formy, jakie były konieczne na aktualnym etapie rozwoju, ale zasadniczo nie determinował ich kształtu, niemającego większego znaczenia w eschatologicznej perspektywie państwa boskiego, odseparowanego przez biskupa Hippony od jego nędznej imitacji z tego świata. Skoro zatem „państwo ziemskie ma swój porządek, a boskie

i naciąganie wszystkiego z Koranu". F. Koneczny, *Prawa dziejowe,* Komorów 2001, s. 71.

[591] De Maistre zauważa, że Chrystus nigdy nie uważał się za prawodawcę (…) Zasad konstytucji nie da się wysnuć z jego nauczania". A. Wielomski, *Filozofia polityczna…,* s. 69.

[592] Chrześcijańska szczepionka rozwijała się na solidnym pniu przesyconej ugruntowaną nomicznością rzymskiej cywilizacji, którą natchnęła nowym Duchem, wchodząc w symbiozę z Miastem, o czym świadczyło to, że ciemni, nie znający ani starego Prawa, ani nowej Wiary *pagani* byli przede wszystkim mieszkańcami odciętej od „Wielkiego Świata" i jego nowinek głuszy. Inaczej było z konkurencyjnymi monoteizmami, ponieważ „zarówno judaizm, jak i islam, kształtowały się w pustyni, w miejscu, gdzie prawo jest nieobecne. Dlatego sprawą istotną było przedstawienie objawienia w postaci prawa, jedynego i niepowtarzalnego, bo pochodzącego od Boga". A. Melamed, *Żydowska filozofia polityczna w Średniowieczu i Odrodzeniu,* w: D.H. Frank, O. Learnan, *Historia…,* s. 432.

[593] Chrześcijaństwo współistniało z „rozwiniętym prawnopolitycznym systemem, który uformował się przed jego powstaniem". E. Gombar (red. nacz.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu,* Praha 1989, s. 13.

[594] W.A. Czietwiertienin, *Sowriemiennyje konciepcii jestewstwiennogo prawa,* Moskwa 1982, s. 36. Owa „wieczna ustawa" miała zastąpić zdezaktualizowany pogański porządek prawnopolityczny. „Koncepcje Miasta-Państwa i władzy rzymskiego imperium nie mogą się ostać wobec wzniosłych słów Kazania na Górze, głoszących miłość i przebaczenie. Zrozumiał to w pełni św. Augustyn, który w swoim «De Civitate Dei», będąc świadkiem upadku zachodniego rzymskiego cesarstwa, stwierdza, że państwo musi być związane z Kościołem, bo inaczej traci moralną rację bytu". W. Strzałkowski, *Legat…,* s. 172. W efekcie to prawo kanoniczne, a nie rzymskie, w sferze prawnopolitycznej staje się w czasach postantycznych normatywną skarbnicą, z której będą czerpać ustrojodawcy.

swój”[595], to możemy się dopatrzeć w tej wizji *désinteressement* chrześcijańskiej hierokracji względem ziemskiego państwa i prawa, przy akceptacji niezbędności ich istnienia „przed wypełnieniem się czasów”, przy czym afrykański Ojciec Kościoła dostrzegał w nich ewolucję i przemijanie ludzkiej nomokratyczności, albowiem akceptował dokonany przez św. Pawła podział historii człowieczeństwa „na trzy epoki: prawa natury (*ante legem*), prawa pisanego (*sub lege*) oraz łaski lub pokoju (*sub gratia, sub pace*)”[596]. Zanim zdominuje on ostateczenie stanowione prawodawstwo, ułomne „państwo powinno dbać zwłaszcza o spokój i zgodę[597], a (…) kościół nie odmawia posłuszeństwa jego prawom w sprawach życia doczesnego”[598], ale jednocześnie „papież jest jedynym autentycznym tłumaczem praw naturalnych i pozytywnych boskich”[599]. Takie nastawienie otwiera drogę do niezależnego od czynników eklezjalnych ustalania przez świeckich władców ustroju swoich państwowości oraz ich prawnych podstaw, skutkującego dzięki tej swobodzie odejściem od wzorca chrześcijańskiej, zwyczajowoprawnej w sporej części monarchii, w kierunku konstytucyjnej i zlaicyzowanej republiki[600], której rozpowszechnienie nie jest w chrześcijańskiej optyce powodem do jakiegoś szczególnego zachwytu, ale widocznie w ten sposób, niezależnie od opinii niedoskonałych ziemskich autorytetów, realizuje się boska wizja dziejów, uskuteczniane jest Prawo Celowościowej Historii, zmierzającej nieuchronnie do Sądu Ostatecznego[601], kiedy

[595] T. Płużański, *Filozoficzna myśl…*, s. 59. Charakterystyczne jest to, że reprezentujący wschodniochrześcijańską tradycję myśliciel neguje ten dualim, gdy orzeka, że „Naród rosyjski powinien wypełnić zakon (prawo Boże – uw.tłum.), zakon kultury, zakon państwowości, zakon właściwego istnienia na ziemi”. M. Bierdiajew, *Pisma…* s.p.

[596] Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 213.

[597] Dzięki temu rzeczywistość społeczno-polityczna poszczególnych państwowości nie będzie zbyt odstawać od augustyńskiej wizji istniejącego w świecie ogólnego porządku. Biskup z Hippony, pomimo że, jak na prawdziwego chrześcijanina przystało, dostrzegał na Ziemi wszechobecną grzeszność, „podkreślał ład świata”. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii,* Lublin 2007, s. 48. Takie przekonanie z pewnością bardziej sprzyja rozwojowi konstytucjonalizmu niż pogląd akcentujący globalny bezład.

[598] R. Eucken, *Wielcy myśliciele…,* s. 190. Owo domniemanie prawidłowości prawa państwowego nie występuje u Orygenesa, głoszącego, że „można być posłusznym prawom państwa jedynie wtedy, gdy zgadzają się one z prawem boskim; gdy jednakże pisane prawo państwa nakazuje coś innego aniżeli prawo boskie i naturalne, musimy ominąć nakazy państwa i słuchać tylko Boga”. E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches,* t. I, New York 1960, s. 151. Wypowiedź ta może sugerować, że prawo państwowe rzadko kiedy jest zgodne z boskim, co zasadniczo utrudniałoby koegzystencję chrześcijan z jakimikolwiek nie w pełni chrześcijańskimi państwowościami. Z tego też względu następcy św. Piotra raczej nie byli nastawieni tak krytycznie, dzięki czemu eklezjalne struktury zaczęły być tolerowane, aby następnie stać się organizacyjną podstawą dla oficjalnej religii Imperium, jaką stało się zdolne do kompromisów chrześcijaństwo.

[599] M. Insadowski, *Ustrój prawny…*, s. 129.

[600] Taka zmiana prawnopolitycznego paradygmatu potwierdza spostrzeżenie północnoafrykańskiego myśliciela, przekonanego o tym, że „w przeciwieństwie do prawa wiecznego, które jest całkowicie niezmienne, prawo doczesne może różnić się w zależności od czasu i miejsca”. E.L. Fortin, *Św. Augustyn,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 190.

[601] Św. Augustyn odrzuca antyczny schemat cykliczności powtarzającej się w nieskończoność historii, zastępując go wersją liniowo biegnących dziejów. Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna,*

to wyrażająca ostateczną sprawiedliwość Prawność Najwyższego Rzędu przypomni z całą mocą o swojej wielkości, likwidującej znaczenie przemijających przepisów prawa państwowego, pozbawionych znaczenia na Tamtym Świecie.

Zanim to jednak nastąpi, trzeba jakoś rozwiązywać ziemskie problemy, w czym może być pomocne prawo, przyjmujące w przypadku zachodniego Kościoła postać *ius canonicum*. W prawnopozytywnym wymiarze wzięło się ono stąd, że „Kościół posiadał swoje własne przepisy już w czasach apostolskich (…) wraz ze zwiększaniem się liczby wiernych pojawiła się potrzeba spisania zasad kościelnej organizacji. Ostatecznie skompletowanie wszystkich przepisów i zasad w formie jednolitego kodeksu udało się dopiero na początku drugiego tysiąclecia (…) w XII wieku w Bolonii", gdzie mnich Gracjan „opublikował (…) swój «Dekret», który stał się jednym z filarów niezależności Kościoła względem państwa"[602], co stało się możliwe dzięki stworzeniu własnego pozytywnoprawnego paradygmatu, wydatnie pomagającego papiestwu w kultywowaniu swojej teokratycznej tożsamości. Na gruncie prawnym przejawiła się ona w XIII-wiecznej inicjatywie Sługi Sług Bożych, owocującej powstaniem w 1234 r. „pierwszego urzędowego zbioru prawodawstwa papieskiego", znanego pod nazwą Dekretały Grzegorza IX. Weszły one w skład zinstytucjonalizowanego prawa kanonicznego, określonego w 1580 r. przez Grzegorza XIII mianem *Corpus Iuris Canonici.* Jego dwudziestowieczna wersja w postaci dokumentu o takiej samej nazwie została ogłoszona przez Benedykta XV w 1917 r., a następnie przez Jana Pawła II w 1983 r.[603], co oznacza, że papiestwo kontynuuje rzymskie zamiłowanie do kodyfikacji, uzupełnione pojawieniem się Konstytucji Państwa Watykańskiego, stanowiącej ewidentny przejaw zaakceptowania konstytucjonalizmu przez najwyższą władzę Kościoła katolickiego.

Odrzucająca cisalpiński model chrześcijaństwa Reformacja na przekór sceptycznemu wobec przedstawianych w przedchrześcijańskiej części Biblii rozwiązań politycznych papiestwu szukała z lubością w Starym Testamencie wzorców doskonałej państwowości, odnajdując w pustynnych strukturach politycznych[604] zatraconą później

Warszawa 1960, s. 470−471. Historia ma swój początek w dziele Stworzenia, kulminację w narodzeniu i działalności Chrystusa oraz mocny akord zamykający w postaci Końca Świata. Oznacza to, że *praeterit figura huius mundi*, co skutkuje zmianami w ziemskim prawie, z których trzeba sobie zdawać sprawę i „oddawać cesarzowi, co cesarskie", a gdy *ius romanum* zostanie zastąpione przez inny *ordo iuris*, wierni nie powinni nadmiernie się tym przejmować. Przepisy prawa państwowego generalnie powinny być przestrzegane, ale trzeba unikać bałwochwalczego podejścia do wszelkiego jurydyzmu, także wtedy, gdy przybiera postać olśniewającego niektórych konstytucjonalizmu.

[602] J. Woziński, *Przywrócić prawo kanoniczne,* „Najwyższy Czas!" 2013, nr 35/36, s. XLVIII.

[603] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 189.

[604] Z dala od miast lepiej widzi się Niebo, co ułatwia kontakt z Bogiem i skłania do wierniejszego przestrzegania jego nakazów, mających ulepszać ludzkość. Protestantyzm miał w umowny sposób przywrócić chrześcijanom ten pustynny paradygmat, co w jego narracji doprowadziło do tego, że „z zaświata powrócił duch na ziemię; natura i jej obyczajowo-naturalne prawa, pierwiastek czysto ludzki (…) słowem prawa jednostki zaczęły nabierać znaczenia". A. Schwegler, *Historja…*, s. 162. Postulująca prawo każdego

zgodność z prawem boskim. Luter głosił zapamiętale hasło *sola scriptura*, wyrażające głębokie przywiązanie do pierwotnych, biblijnych źródeł[605] w przeciwieństwie do późniejszej, wynikającej z „legalistycznej deformacji łaski przez hierarchiczny system Kościoła katolickiego"[606] i opartej na autorytecie Ojców Kościoła i ich następców Tradycji, której „istota (…) została ujęta i opisana (…) na Soborze Trydenckim, czyli w czasie zmagań z protestantyzmem i teologami głoszącymi zasadę samodzielnej interpretacji *Biblii*. Wtedy to bowiem wprowadzono oficjalnie Tradycję – obok literalnego zapisu tekstu – jako równorzędne źródło wiary. To właśnie wtedy Kościół uświadomił sobie rolę i znaczenie Tradycji, która aż dotąd nie będąc negowaną, uznawana była za coś tak oczywistego, że nie istniała potrzeba tworzenia *teorii* Tradycji. Ale zasada ta – zaatakowana przez reformatorów – na Soborze Trydenckim musiała zostać wyartykułowana i opisana"[607], zachęcając papistów do „grzęźnięcia w obmierzłych występkach wskrzeszonego pogaństwa". Radykalniejsi protestanci atakowali obok papiestwa również instytucję monarchii, raczej krytycznie przedstawianą na kartach Biblii. Jej czytelnicy mogli dojść do przekonania, że najlepszą formą ustrojową jest arystokratyczna republika, która jednakowoż w nowożytnym świecie wykazała się skłonnością do raczej nieobecnej w Starym Testamencie separacji sfery eklezjalnej od państwowej. Taka tendencja stworzyła zapotrzebowanie na dokument, będący laickim odpowiednikiem Pisma Świętego, a zwłaszcza Dekalogu[608], spełniający niegasnące zapotrzebowanie na spisany zestaw wartości i zasad, obowiązujący wszystkich członków oficjalnie naznaczonej

wiernego do osobistej lektury Biblii Reformacja niewątpliwie w znaczący sposób przyczyniła się do tryumfu ideologii praw człowieka, co znalazło swój wyraz zarówno w rewolucyjnej aksjologii, jak i w treści konstytucji, z upływem czasu coraz bardziej nasycanych „prawoczłowieczą" tematyką.

[605] „Niemieccy Reformatorzy opowiadali się za Kodeksem skompilowanym z Prawa Mojżeszowego i ewangelicznych przykazań. Dla Lutra idealnym ustrojem był taki, w którym jedynie Biblia ustanawiałaby standarty zachowania. Gotów był uwierzyć, że najlepiej urządzone społeczeństwo znajduje się w Turcji, gdzie jedynym źródłem prawa jest Koran". J.W. Jones, *Historical Introduction…*, s. 35. W końcu Wysoka Porta znajdowała się na wschód od Niemiec, a wszak wiadomo nie od dzisiaj, że *ex oriente lux. Toutes proportions gardées* można Imperium Osmańskie uznać za niegdysiejszy odpowiednik *Imperium Americanum*, imponującego wielu Europejczykom pomimo dość istotnych różnic cywilizacyjnych czy też kulturowych dzielących ich od Jankesów.

[606] „Według protestantyzmu, określającego sens protestanckiej kultury prawnej, *Biblia* nie powinna być interpretowana w sensie legalistycznym (*biblicyzm*), lecz jako demokratycznie pojmowane orędzie łaski". R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …,* s. 192.

[607] A. Wielomski, *Szkoła rzymska. Szkic o eklezjologii jezuickiej w przededniu Soboru Watykańskiego I,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/11777/szkola-rzymska, 23 III 2014, s.p.

[608] Opcja powstania Neodekalogu została przedstawiona przez Ockhama, twierdzącego, „że wszystkie przykazania dekalogu, a także oba przykazania miłości mogłyby mieć treść wręcz odwrotną od tej, jaką posiadają, gdyby taka była boża wola". S. Świeżawski, *Byt,* w: S. Świeżawski, *Dzieje filozofii…,* t. III, Warszawa 1978, s. 342. Gdy wskutek narastania antropokracji zamiast teistycznego *Fiat!* coraz nagminniej powoływano się na *Vox Populi*, otworzyła się niezmierzona, pozbawiona fideistycznych ograniczeń, przestrzeń dla tworzenia zinstytucjonalizowanych przejawów jurydycznie nacechowanej woli Ludowego Suwerena, ustanawiającego własne, nasycone domniemaną własną mądrością, przykazania.

świeckością wspólnoty[609]. Owa tęsknota wyniosła na ołtarze Republikańskiego Kultu Konstytucję, w paradoksalny sposób przekształcając luterańską koncepcję panowania Księgi zawierającej Przesłanie Najwyższego Autorytetu. Niezależnie od intencji Ojców Założycieli Reformacji wizja ta uległa transformacji wskutek rozpowszechnienia rzucających wyzwanie tradycyjnemu teizmowi unarodowienia i laicyzacji, co sprawiło, że Lud wziął sobie Najwyższe Prawo z własnego nadania[610].

6. Islamska wersja konstytucjonalizmu

W świecie chrześcijańskim państwowości są niejednokrotnie oddzielone od Kościoła, co wymusza poszukiwanie odrębnych dla laickiej sfery rzeczywistości rozwiązań, dzięki czemu otwiera się rozległe pole dla szeroko rozumianego konstytucjonalizmu, w przeciwieństwie do krajów islamskich, gdzie religia przenika znacznie głębiej rzeczywistość społeczno-polityczną, z którą pozostaje w immanentnym związku[611]. To splecenie sprawia, że sułtanowie, emirowie czy szejkowie, jak również islamscy prezydenci, powinni szukać jurydycznych wskazówek w Koranie[612] i uzupełniającej jego wersety mahometańskiej Tradycji, współtworzących Drogę Bożych Przykazań, czyli

[609] Dokument taki ma syntetyzować funkcję wypełnianą przez prawo, będące „ujętym przez intelekt i wyrażonym w zaleceniach zespołem wskazań, jak chronić człowieka i wspólnoty (…) Pełni w kulturze rolę podobną do roli przykazań". Rola ta uległa znaczącemu upolitycznieniu „od czasów rewolucji francuskiej", gdy „w kulturze nowożytnej i współczesnej utożsamiono z polityką prawo". M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo*..., s. 26 i 178. Symbolem czy też wyrazistym przejawem tej identyfikacji jest Konstytucja, będąca wszak kulminacją prawa politycznego.

[610] Takie rozwiązanie, gdy spojrzymy na nie z perspektywy prawa kanonicznego, jest rażącym przejawem pysznego grzeszenia przeciw bezdyskusyjnemu według średniowiecznych autorytetów teologicznych przekonaniu, głoszącemu, że „nauka chrześcijańska stawia wśród praw na pierwszym miejscu prawo wieczne (lex aeterna), którego siedliskiem jest Bóg (…) w prawie doczesnym tylko tyle jest prawdy i sprawiedliwości, ile jej ono otrzymuje z prawa wiecznego (in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege aeterna prefectum – Tomasz z Akwinu)". E. Jarra, *Ogólna*..., s. 153. Abstrahowanie od prawa wiecznego podczas ustanawiania najważniejszego aktu prawnego w państwie oznacza, że jego twórcy uznają, że sami, bez potrzeby odwoływania się do stanowiska Pantokratora, wiedzą najlepiej, na czym polega Prawda i Sprawiedliwość i doskonale potrafią nasycić nimi Konstytucję.

[611] Trudno, żeby było inaczej, skoro „objawiony świat (…) zawiera w sobie religijne prawa". M.E. Marmura, *Awicenna,* w: R.H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003, s. 191. Boskie Objawienie dokonuje się za pośrednictwem Proroka, który założył przepojoną islamem państwowość, intensywnie propagującą mahometanizm, co stanowi dla giaurowskich obserwatorów przesłankę dla przypisywania jej roli podmiotu kreującego denominację.

[612] „Koran jest słowem wcielonym Boga, przekazanym Mahometowi przez archanioła Gabriela, ale także zbiorem dogmatów i przepisów opartych na prawie muzułmańskim". P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego,* Warszawa 1981, s. 69. Związek Prawa ze Świętą Księgą, mającą zachować swoją aktualność po Kres Czasów, odnajdziemy w wielu, mających niejednokrotnie szacowną metrykę religiach, których *Scriptura Santa* mają większą renomę niż genetycznie młodsze konstytucje, często będące „przebojami jednego sezonu", porzucanymi ochoczo na rzecz „kolejnych szlagierów", które jak najbardziej może spotkać los poprzedniczek, podczas gdy nawołujące do przestrzegania Koranu wokalizacje muezzinów wciąż mieszczą się w jednym kanonie, przesiąkniętym poszanowaniem nienaruszalnej Świętej Księgi, bronionej

szariat, będący świętym prawem muzułmańskim[613], nieustannie konfrontowanym przez specjalistów z czysto religijnym zbiorem uświęconych islamskich poglądów (*din*)[614]. *Fikh*, będący zarówno wiedzą religijną, jak i prawem kanonicznym, „nie zajmuje się kodyfikacją «świeckich» praw, a jedynie poszukiwaniem i formułowaniem nieomylnych przekazów, wskazań zawartych w *Koranie* i tradycjach"[615].

Koran stanowi dostępną dla ludzi wersję Wiecznego Kodeksu, czyli przebywającej w Niebie Matki Ksiąg (*Umm al-Kitab*)[616], zwanej też „starannie przechowywaną tablicą"[617], będącą Doskonałym Bytem Samym w Sobie[618]. Wgląd do niego ma jedynie Bóg, który według islamskiej doktryny pomiędzy 610 a 632 r. za pośrednictwem anioła Gabriela

determinacją wiernych przed wszelkimi zamachami na nią, traktowaną jako doskonała dzięki niezmienności i bezalternatywności w muzułmańskim imaginarium.

[613] W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, w mahometanizmie prawo dominuje nad teologią, ponieważ „islam miał zawsze bardziej zdecydowane poglądy na temat tego, jaki tryb życia przeznaczył swojemu stworzeniu Bóg, niż na temat natury samego Stwórcy (…) W rezultacie *szari'a* dotyczy wszystkich aspektów życia, a tym samym zakres jej wpływów jest szerszy niż jakiegokolwiek zachodniego systemu prawnego". N. Anderson, *Prawo islamu,* w: *Religie…,* s. 326. Owa wszechogarniająca nomokracja utrudnia krytyczną refleksję na jego temat, będącą zasadniczo bluźnierstwem, skoro prawo jest święte. Uniemożliwia to pojawienie się nowej jakości w postaci świeckiego konstytucjonalizmu.

[614] P. Masson-Oursel, *La Pensée…,* s. 180. Aktywność ulemów ma przypominać o tym, że „islam z punktu widzenia państwowego jest teokracją idealną, gdzie prawo rządzi nadrzędnie, kalifat zaś jest jego formą zewnętrzną, polityczną na tym świecie", bezwarunkowo zdominowaną przez koraniczny przekaz i jego interpretacje. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline,* Cambridge 1958, s. 6.

[615] Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej,* Katowice 2002, s. 257. Oznacza to, że bez potrzeby i konieczności ustanawiania przepisów przez specjalnie powołane do tego ciała „islamska nauka o obowiązkach (*fikh*) reguluje wszystkie aspekty życia prywatnego i publicznego". A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej,* Warszawa 2000, s. 27. Podobnie zatem jak żydowscy rabini, ulemowie mają moc prawodawczą dzięki swemu autorytetowi, wynikającemu z przypisywania im mądrości. Mamy więc do czynienia z sofokracją, która nie zniknęła nawet wówczas, gdy arabscy czy tureccy kalifowie albo sułtani usilnie podążali w stronę autokracji, co nie łączyło się jednak z deklarowaniem, że *princeps legibus solutus.* Władcy liczyli się, przynajmniej w sferze publicznych deklaracji, z uczonymi w Piśmie, nie mogąc sobie pozwolić na ich ostentacyjne lekceważenie.

[616] „Mahomet miał otrzymać jedynie fragmenty owej księgi". J. Hauziński, *Islam,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys…*, s. 134.

[617] M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995, s. 48. Takie określenie owej „preegzystującej Praksięgi" budzi nieodparte skojarzenia z Kamiennymi Tablicami, jakie Mojżesz otrzymał na Górze Syjon, w związku czym zapisane na nich przykazania mogą być uznane za „wypisy z Księgi Ksiąg".

[618] Podobną ideę odnajdziemy wśród żydowskich mistycznych kabalistów, uważających Torę „za tożsamą z Bogiem i w pewnym sensie tak samo wieczną jak Bóg". R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka…*, s. 169. „Samo Prawo (…) uważano za coś absolutnego i odwiecznie istniejącego (…) Prawo (…) uzurpowało sobie miejsce przymierza historycznego jako podstawy wiary (…) Abraham wchodzi z Bogiem w przymierze i otrzymuje obietnice, ponieważ zachowywał Prawo". J. Bright, *Historia…*, s. 458-459. Sugeruje się, że Bóg powinien tak postąpić, co zmniejszałoby jego Wszechmoc, skoro obok niej pojawia się Jurydyczna Konieczność.

przekazywał Mahometowi pewne wynikające z Niebiańskiej Księgi przesłania[619], co dobiegło kresu z chwilą śmierci Proroka, w związku z czym twierdzi się, że w swojej ziemskiej wersji Koran nie został zakończony[620]. Jako wyrazisty, spisany dla ludzkości, otrzymującej według islamskiej doktryny w każdej epoce „swoje pisma objawione"[621], przejaw transcendentnej prawności, jest Koran mniej podobny do Ewangelii[622] niż Dekalogu[623], lecz w muzułmańskim przypadku nie ma mowy o Przymierzu, zakładającym obustronne formułowanie warunków. Koran został objawiony[624] w gotowej postaci, która ma być bezwzględnie przestrzegana, bo przecież *Islam* oznacza posłuszeństwo, z czego wynika, że ludzkość jest absolutnie podporządkowana Bogu, co likwiduje potrzebę bliższych kontaktów, mogących skutkować próbami wpływania na Najwyższego po to, aby dokonać jakichś zmian w treści prawa lub w jego interpretacji[625]. Byłoby to zresztą

[619] M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy,* New York 1983, s. XV. Anielskie pośrednictwo oraz długotrwałość dokonującego się w ulegających zmianie warunkach przekazywania koranicznych treści wzbudza wśród nieislamskich badaczy wątpliwości, wyrażane na przykład tak: „W Koranie tekst z Mekki różni się od tego z Medyny. Tekst z Mekki kierowany był do wszystkich ludzi, a ten z Medyny – do wierzących (…) *szariat* nie może być interpretowany jako bezpośrednia i niezmiennie wyrażana wola boska. Był bowiem modyfikowany". A. Ziętek, *Demokracja…,* s. 39. Domniemanie korygowania wynika przede wszystkim z przesłanki istnienia Niebiańskiego Oryginału, który mógł być potraktowany przez Stwórcę jako zbyt doskonały, aby przekazywać go w dosłownym brzmieniu ułomnym ziemianom.

[620] Problem ten stał się przedmiotem wielu kontrowersji wśród mahometan. P.B. Clarke, *Islam,* w: P.B. Clarke, (red.), *Religie…*, s. 93.

[621] „Bóg mówi do Mahometa: «Każdy kres ma swoją Księgę» (K. 13 *Grzmot* [*Ar-Rad*]; 38)", w której „Bóg potwierdza lub wymazuje to, co tylko uzna za stosowne, gdyż przy nim wciąż pozostaje «Matka Księgi» (prawdopodobnie rodzaj archetypu)". M. Cook, *Mahomet,* Warszawa 1999, s. 61. Przekazywane ziemianom na następujących po sobie etapach rozwoju objawione pisma są zatem czymś w rodzaju cytatów z Archetypicznego Tekstu, strzeżonego w swoim całokształcie przez Najwyższego, pozostającego z Matką Ksiąg w szczególnym i permanentnym związku.

[622] „W przeciwieństwie do ewangelii Koran nie posługuje się przypowieściami; znajdują się w nim konkretne przepisy". Jednak pomimo to, że „zawiera on wielką ilość nakazów i zakazów, nie jest kodeksem". H. Küng, J. van Ess, *Křest'anstvi a islam. Na cestě k dialogu,* Vyšehrad 1998, s. 66 i 68.

[623] Kamienne Tablice z jego tekstem spoczywały w najsekretniejszej części jerozolimskiej Świątyni, gdzie raz na rok zachodził Najwyższy Kapłan, natomiast Pierwowzór Koranu znajduje się w Siódmym Niebie, co mu zapewnia większe bezpieczeństwo, czego dowodzi zaginięcie złożonych w Arce Przymierza Dziesięciu Przykazań wskutek złupienia Jerozolimy przez Babilończyków.

[624] „W chrześcijaństwie objawienie jest (…) osobą, w islamie natomiast jest ono Księgą". G. Riße, *W islamie,* w: *Pismo…,* s. 337. Jej znaczenie dla konstytuowania ponadplemiennej arabskiej nacji jest olbrzymie, albowiem „naród starożytny jest wewnętrznie związany z miastem, zachodni – z krajobrazem, arabski zaś nie zna ani ojczyzny ani też macierzystego języka. Wyrazem jego poczucia świata jest wyłącznie *Pismo;* każdy «naród» księgi rozwija zaraz po swym powstaniu własne Pismo". O. Spengler, *Zmierzch…,* s. 296. Jest to nieco przerysowana opinia, bo język arabski wraz z bogatą poezją funkcjonował już przed Koranem, tym niemniej owa *Scriptura Santa* w potężny sposób uświadomiła rodakom Mahometa ich zbiorową tożsamość, zastępując lokalne totemy czy też idole, które okazały się bezradne w obliczu odgórnie namaszczonej Potęgi Spisanego Słowa, integrującego swoją czarodziejską mocą mieszczan z pustynnymi nomadami.

[625] Wyjątkiem od reguły separacji Najwyższego od wiernych jest przekaz,według jakiego Bóg osobiście powierza Mahometowi „Koran i pewną wiedzę ezoteryczną, której Mahometowi nie wolno przekazywać wiernym (…) tradycja islamska odnowiła archaiczny motyw «Świętej Księgi» otrzymanej przez Posłańca podczas niebiańskiej podróży". M. Eliade, *Od Mahometa do wieku Reform,* w: M. Eliade, *Historia…,*

zapewne bezcelowe, ponieważ Niebiańskie Prawo Najwyższe, przynajmniej według niektórych uczonych w Piśmie, jest czymś zupełnie niezależnym, nawet od samego Boga, co z pewnością niezwykle podnosi jego rangę zarówno w oryginalnej, jak i wtórnej, przeznaczonej dla ziemian wersji.

W muzułmańskiej doktrynie Koran jest, zapowiedzianą zarówno przez starotestamentową Biblię, jak i jej chrześcijańską część, Świętą Księgą[626], będąc tym samym Najwyższym Ziemskim Prawem[627], skoro w świecie islamskim nie ma miejsca na laickość. Została ona zanegowana przez znających Pismo ulemów, będących jednocześnie teologami i jurystami. Zdawali oni sobie sprawę z tego, że „Koran traktuje o wielu zagadnieniach prawnych", ale „nie układają się one w zwarty kodeks prawa"[628]. Uczeni w Piśmie poradzili sobie z tym problemem w ten sposób, że odwołali się do Boskiego Ducha Prawa, dzięki czemu stworzyli „prawdziwą interpretację świętego prawa. W tej pracy wyszli poza prawo rzymskie i kładąc nacisk na religijne podstawy i teokratyczne sankcje ustanowili święte prawo jako duchową normę społeczności islamu"[629], odnoszącą się do wszystkich aspektów funkcjonowania *Ummy*, które to pojęcie wyraża wszechogarniający kolektywizm, pławiący się w opartej na panowaniu Boskiego Prawa bezdyskusyjnej jedności moralno-politycznej[630], przepełnionej bezbrzeżnym poszanowaniem

t. III, Warszawa 1995, s. 52. Niewątpliwie przedśmiertne wniebowstąpienie Proroka było dużym wyróżnieniem, ale podkreślało ono poprzez swoją wyjątkowość podległość muzułmanów Allachowi. Natomiast w przypadku wierzchołka Horebu, gdzie Jahwe spotkał się z Mojżeszem, mamy do czynienia ze skróceniem dystansu między Bogiem a ludźmi, gdyż szczyt Synaju znajduje się poniżej Nieba, a zatem stanowi on poniekąd „neutralny teren", przy czym osobiste objawienie się Jehowy przedstawicielowi ludzkości bynajmniej nie ma bezprecedensowego charakteru, ponieważ stanowi kontynuację podobnych wydarzeń z udziałem np. Noego bądź Abrahama.

[626] „Bóg przekazywał ludzkości prawdy objawione sukcesywnie, jak gdyby udoskonalając objawienie. Najpierw prawdy te przekazał w Starym Testamencie, następnie w Nowym Testamencie, a ostatecznie – w Koranie (…) Eksperci sunniccy na ogół widzą w Koranie pełne i doskonałe odwierciedlenie objawienia". J. Hauziński, *Koran,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys…,* s. 176. *Per analogiam* doskonała Konstytucja ma stanowić „pełne i doskonałe odzwierciedlenie" «oddolnego objawienia» w postaci Woli Ludu, poddawanego przez zlaicyzowanych „uczonych w postępowych pismach" procesowi ideologicznego uwznioślenia, zwieńczonego „szturmem Niebios" i „wymieceniem świętych ksiąg", zastąpionych otrzymaną „z własnego nadania Ustawą Zasadniczą".

[627] Jednocześnie ze względu na swoją obszerność stanowi odpowiednik europejskich aktów jurydycznych niższej rangi, odnoszących się przede wszystkim do zagadnień żywo obchodzących każdą władzę państwową. „Koran i jego komentarze spełniają tak naprawdę rolę państwowego dekretu, który ustanawia szczegółowe zasady poboru podatków". J. Woziński, *Religia…,* s. XXXVIII.

[628] M. Cook, *Mahomet…,* s. 65.

[629] J.B. Chethimattam, *Nurty…*, s. 179. Siła muzułmańskiej normatywności jest ściśle związana ze stałością przekazu, gdyż „prawo islamskie różni się od zachodniego tym, że zasadniczo jest niezmienne", co sprawia, że w jasny sposób „reguluje stosunek muzułmanina do państwa i współobywateli, wpływa na jego sumienie i relacje z Bogiem". Owa wszędobylskość nomiczności powoduje, że „prawo w większym niż teologia stopniu stanowi najważniejszą dziedzinę nauki islamskiej". P.B. Clarke, *Islam…,* s. 94.

[630] Przypomina to atmosferę panującą wśród wyznawców innej bliskowschodniej religii, skutkującą uwiądem myśli politycznej, bowiem „zarówno średniowieczna filozofia polityczna żydowska, jak i muzułmańska, oparte były na holistycznym postrzeganiu rzeczywistości, w której prawo, czy to Tora, czy

dla Księgi, uchodzącej wszak „za mowę Boga (*Kalamu-l-lahi*)”[631]. Teokratyczność sprawia, że przepisy religijne obowiązują władzę państwową i ludność, połączone koniecznością czci względem Koranu, zawierającego niepodważalne wskazania dla każdego wiernego[632]. Trudno żeby było inaczej, skoro obowiązuje doktryna odwieczności Koranu, traktowanego jako podmiot cieszący się autorytetem porównywalnym do boskiego[633]. A zatem, jeśli zakładamy, że Konstytucji przysługuje walor nadrzędności nad pozostałym prawem, to można uznać, iż Koran jest mającą niebiańską legitymizację Suprakonstytucją, będącą religijno-prawną podstawą każdego ziemskiego ustroju społeczno-politycznego[634]. Jego prawa powinny pozostawać w doskonałej zgodności z Księgą, stanowiącą niedościgły wzorzec dla każdego ziemskiego prawodawcy, skrępowanego dogmatem najwyższej mocy prawnej koranicznych postanowień[635], o czym

Szarī'a (szariat), obejmuje każdy aspekt ludzkiego istnienia. Charakter żydowskiego i muzułmańskiego światopoglądu nie dopuścił do rozwoju odrębnej filozofii politycznej”. A. Melamed, *Żydowska…,* s. 434.

631 A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska,* Warszawa 1967, s. 29.

632 „Islam w znacznie większym stopniu niż inne religie posiada charakter porządku prawnego. Dzięki temu całe życie muzułmanina można regulować zgodnie z przepisami ustalonymi przez Proroka. W *Koranie* jest wiele zakazów i nakazów (…) Prawo muzułmańskie obejmuje obowiązki człowieka względem Boga oraz zasady postępowania w stosunkach między ludźmi”. K. Banek, *Islam,* w: K. Banek (red.), *Słownik…,* s. 161.

633 „Koran jest słowem Bożym (…) słowo Boże może być dziełem Boga, wypowiedzią Boską, czyli czymś przez Boga stworzonym. Ale może też być równie odwieczne jak Bóg”. Zagadnienie to stało się przedmiotem wielkiego sporu w IX wieku ery chrześcijańskiej, gdy bagdadzki władca poparł zwolenników wtórności Księgi, ale znalazł wielkiego przeciwnika w postaci ulemy Ahmada Ibn Hanbala, uparcie stojącego na stanowisku, że „Koran był odwiecznym słowem Boga, tym słowem, którym Bóg do nas przemawia (…) Ibn Hanbal nie poddał się inkwizycji kalifa Al-Ma'muna” i postawił na swoim, ponieważ „za panowania kalifa Al-Mutawakkila (847-861) powrócono do pierwotnej tezy o odwieczności Koranu”. J. Danecki, *Podstawowe…*, s. 76. Wypada stwierdzić, że islam jest religią kształtowaną przez Boga i Księgę. W kategoriach politycznych sytuacja ta nadaje się do opisania jako metafizyczna dwuwładza, polegająca na współistnieniu podmiotu, wyposażonego w niewyczerpalną Siłę Kreacji, mogącą skutkować w przyszłości zmianami postaci tego świata z takim, który jest zastygły w swojej doskonałości i nie ingeruje bezpośrednio w dzieje, oddziałując na nie poprzez sam fakt swojego istnienia, będącego niedoścignionym przykładem zamkniętej w niezmiennym kształcie, doskonałej narracji.

634 „Koran ma zasadnicze znaczenie dla islamu jako religii i cywilizacji. Zawarte w nim objawienie, ale także sama forma świętej księgi, stanowią podstawę wszystkich elementów islamu: jego prawa, ustroju społecznego, politycznego i religijnego, kultury, sztuki i nauki (…) przenika wszystkie aspekty życia muzułmanów”, *Ibidem,* t. I, s. 54. Dochodzimy do konstatacji, że Koran jest obdarzonym boskimi atrybucjami, doskonałym Aktem Ustrojodawczym, przenikającym wszystkie sfery ludzkiej aktywności, co można interpretować jako skrajny przykład doskonałego porządku normatywnego, w którym bezdyskusyjnie realizowane są postanowienia metafizycznej Suprakonstytucji.

635 „Cały Koran, wszystkie jego partie stanowią podstawę prawodawstwa islamu”. A. Mrozek, *Islam a kultura arabska,* Warszawa 1967, s. 78. W Księdze nie zawsze można odnaleźć bezpośrednie wzorce rozwiązań uważanych za pożądane, co zachęca do „kreatywnej interpretacji” koranicznych przesłań: „W Koranie mieści się samo tylko prawo prywatne, a skoro wszelkie prawo w ogóle musi wysuwać się z Koranu, więc publiczne wyprowadza się w islamie z prywatnego; np. podatki podciąga się pod obowiązek udzielania jałmużny”. F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji…,* s. 43. Przykład ten ewidentnie potwierdza tezę o pierwotności prawa prywatnego, inspirującego wiele obowiązujących w *ius publicum* rozwiązań..

pamiętano, gdy muzułmanie zaczynali sięgać po władzę, co skutkowało tym, że „odpowiednie wersety Koranu stały się (…) podstawą nowej organizacji państwowej, czyli zawierały, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli, zasady konstytucji"[636].

W takim stanie rzeczy każda późniejsza, a zatem oddzielona większym odstępem czasu od ustrojodawczego wysiłku Proroka, konstytucja jest z założenia podejrzewana o niezgodność z koranicznym prawem, rozumianym jako „praktyczny aspekt doktryny religijnej Mahometa"[637] i mającym znacznie silniejszą legitymizację niż jakiekolwiek dokumenty z zakresu prawa politycznego powstałe wiele wieków po śmierci czterech następujących po Mahomecie sprawiedliwych kalifów, władających w doskonałej według muzułmanów państwowości, gdzie znakomicie dawano sobie radę bez zbędnych widocznie konstytucji. Skoro obowiązują one w tych czy innych państwach mieniących się być islamskimi, to znaczy, że ich porządek ustrojowy znacznie odbiega od pierwotnej, założonej przez Proroka gminy, stanowiącej niedościgły wzorzec państwa, gdzie Jedynie Słuszna Księga[638], niemające okcydentalnego rodowodu Konstytucje Medyńskie, jak również słowa oraz uczynki Posłańca Bożego zupełnie wystarczały do tego, aby na ich podstawie konstruować materialną konstytucję archetypicznie doskonałej społeczno-politycznej Wspólnoty Wiernych. Trzeba próbować odtwarzać ten Świetlisty Przykład, a nie błąkać się na bezdrożach importowanego z Zachodu konstytucjonalizmu.

Współczesna Konstytucja, rozumiana jako najważniejszy w państwie akt prawny, zawierający najistotniejsze zasady ustrojowe, powstała wskutek wielowiekowej ewolucji dokonującej się wśród społeczeństw wychowanych na Biblii, stanowiącej fundamentalny punkt odniesienia dla chrześcijańskich normodawców, świadomie i podświadomie czerpiących z niej wzorce. Dzięki temu mogło w Ameryce dojść do stworzenia Konstytucji, będącej jurydycznym Aktem Założycielskim nowego państwa, z którego jej idea rozprzestrzeniła się po całym świecie.

Oznacza to, że niechrześcijańskie ludy bezpośrednio lub pośrednio wzorowały się na USA, gdy ustanawiały swoje konstytucje, nie będące zasadniczo rezultatem rozwoju ich własnej myśli prawnokonstytucyjnej[639]. Za nomenklaturowy wyjątek od tej reguły można uznać bliskowschodnich Arabów, ponieważ w ważnym momencie ich historii pojawia się zjawisko prawnopolityczne, nazywane Konstytucją Medyńską. Powstała

[636] J. Bielawski, *Islam,* Warszawa 1980, s. 45.

[637] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury …,* s. 235.

[638] „*Koran* jest z samej istoty bezwarunkowo słuszny i dlatego niezmienny, nie podległy ulepszeniom". O. Spengler, *Zmierzch…*, s. 337.

[639] „Powstanie nowego społeczeństwa jest niemożliwe bez przyjęcia zasad współczesnego konstytucjonalizmu". A. Ziętek, *Demokracja…*, s. 39. Związana z modernizacją konstytucjonalizacja skutkuje napięciami, wynikającymi ze starcia własnych tradycji z importowanym ideologicznym paradygmatem, narzucanym przez zapatrzone w Zachód elity, traktowane przez fundamentalistów jako gardzące rodzimą spuścizną grupki omamionych okcydentalnymi błyskotkami kompradorskich zaprzańców.

ona dzięki poczynaniom Mahometa, kontynuującego w islamskiej narracji dzieło realizowane onegdaj przez Mojżesza. Dzięki temu mahometanie mogli zaznajomić się z Koranem, mającym „dla wyznawców islamu (…) podobne znaczenie, jak dla chrześcijan *corpus Christi*"[640]. Na jego stronach znajdują się normy odnoszące się do różnych sfer życia, ale rzadko kiedy mają one publicznoprawny charakter[641], ponieważ „z ogółu 6237 wersetów koranicznych (…) tylko 228 ma znaczenie prawne", a zaledwie „10 wersetów dotyczy (…) prawa publicznego"[642], z czego wynika, że unormowania zawarte w Konstytucji Medyńskiej mają zasadniczo samodzielną postać, niezwiązaną bezpośrednio z tekstem Koranu.

W odróżnieniu od Starego Testamentu nie jest Koran Księgą, przedstawiającą losy przede wszystkim jednego etnosu, przekształcającego się dzięki zinstytucjonalizowanym kontaktom z Najwyższym w religijną wspólnotę narodową. W koranicznej narracji jest inaczej, ponieważ Allach jest przedstawiany jako Wszechmocny Władca wszystkich wierzących w niego ludzi, nie okazujący szczególnych względów jakiejś wyróżnionej wspólnocie poprzez konsekwentne wynoszenie jej ponad inne. W przeciwieństwie do mozaizmu, budującego swoje nadzieje na obietnicach dawanych Noemu czy Abrahamowi przez Elohima, islam akcentuje ideę bezwarunkowego posłuszeństwa Najwyższemu, co niezwykle utrudnia możliwość wchodzenia z nim w porozumienia[643],

---

[640] Koran „jest (…) tworem noszącym znamiona boskości, jednak w poszanowaniu dla największego daru od Boga, wolnej woli". G. Mandel Khân, *Islam,* Warszawa 2010, s. 52. Muzułmanie wielką wagę przykładają do posłuszeństwa, obecnego wszak w nazwie ich religii. Trudno zatem się spodziewać, żeby abstrahowali od niego w swoich poczynaniach, co niewątpliwie ogranicza możliwości wyrażania wolnej woli. Zapewne właśnie z tego powodu zostali wyprzedzeni przez bardziej kreatywnych chrześcijan, od których zapożyczali następnie ich rozwiązania ustrojowe i prawnopolityczną nomenklaturę. Co prawda muzułmanom udało się gdzieniegdzie zachować swoje oryginalne formy ustrojowe w postaci sułtanatów i emiratów, ale wiele państwowości przybrało importowaną postać republik. Prawo koraniczne zachowuje swoje znaczenie, ale koegzystuje z mającymi okcydentalne konotacje konstytucjami.

[641] Dlatego niewiele odstaje od ustaleń wyspecjalizowanych w badaniu islamu naukowców pogląd, głoszący, że „w Koranie mieści się samo tylko prawo prywatne". F. Koneczny, *Państwo i prawo,* Kraków 1997, s. 43. Gdy „Mahomet stał się rzeczywistym i jedynym przywódcą wspólnoty (…) głos z niebios dyktuje przepisy prawne oraz rozporządzenia (…) *Koran* wzbogacił się zatem zarówno o przepisy dotyczące kar dla zbrodniarzy i przestępców, jak i o zasady dziedziczenia". M. Rodinson, *Początki islamu i życie Mahometa,* w: F. Lenoir /Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Historia…*, s. 729. Reguły dziedziczenia względnie łatwo mogą być przeniesione do sfery politycznej. Co prawda w kalifacie obowiązywał dogmat elekcyjności, ale w późniejszej fazie jego historii *de facto* został zastąpiony przez dziedziczność, w osmańskiej wersji przyjmującą daleko odbiegającą od islamskiego przesłania Pokoju między współwyznawcami postać fizycznej likwidacji braci przez tego z potomków Sułtana, który został uznany następcą.

[642] R. Tokarczyk, *Współczesne kultury ...,* s. 236.

[643] „Islam w bardzo złagodzonej formie podejmuje biblijną ideę przymierza między Bogiem a człowiekiem (…) Pojęcie to nie ma (…) w teologicznej refleksji islamu żadnego znaczenia". S. Balić, *Islam,* w: *Przymierze..,* s. 858. Do Boga trzeba się modlić i z pokorą znosić przejawy jego woli, a nie zawzięcie targować się o lepsze warunki bytowania. Niespodziewane boskie rozstrzygnięcia są znacznie cenniejsze niż wymuszone dzięki handlowemu sprytowi ustępstwa.

natomiast nie stwarza przeszkód dla zawierania ich pomiędzy ludźmi, co dokonało się w Jasrib (Jatrib), gdzie Mahomet „został zaangażowany w formowanie społeczności”[644], co sprawiło, że „zmieniła się treść jego objawień”, odnoszących się w nowej sytuacji do „problemów państwowo-politycznych, prawniczych i socjalno-etycznych”[645].

Służące ich rozwiązaniu postanowienia Konstytucji nie były przekazywane przez archanioła Gabriela, a zatem nie jest to prawo mające odgórną legitymizację. Powstało ono wówczas, gdy Mahomet oraz jego zwolennicy przenieśli się z wrogiej Mekki do gościnnego Jatrib, nazwanego dla upamiętnienia tego wydarzenia Medyną (*Madinat an-Nabi*), co oznacza Miasto Proroka. Został on wezwany przez medyńczyków, gdyż liczyli oni, że „Mahomet, jako człowiek obdarzony pewnym autorytetem religijnym”, zdoła „zaprowadzić w mieście porządek”[646]. Gdy uzyskał on władzę, zdał sobie sprawę, że staje przed istotnym zagadnieniem, generowanym przez „brak ustalonych zasad politycznych”[647]. Miasto było rozdzierane wewnętrznymi sporami, jakie Mahomet, który „z natchnionego proroka przekształcił się w polityka i prawodawcę”[648], miał uśmierzyć. Właśnie temu miała służyć Konstytucja Medyńska, nazywana w świecie islamu *misak* (ugoda), *sahifa* (karta) lub *kitab* (pismo). Stanowiła ona „zbiór traktatów zawartych przez proroka Mahometa z mieszkańcami Medyny między 623 a 627 rokiem”[649]. Zawierały one zaproponowane przez eponima mahometanizmu i zaaprobowane przez drugą stronę „zasady społecznego, politycznego i gospodarczego współżycia między mekkańskimi uchodźcami (muhadżirami) i ich sprzymierzeńcami z Jasribu (ansarami)”[650] oraz

[644] Była to druga, ustrojowo-polityczna faza jego działalności, następująca po mekkańskiej. W Mekce występuje on jako „prorok niosący ostrzeżenia i wzywający do poddania się jedynemu Bogu”, co uczynili mieszkańcy Jatrib, umożliwiając Mahometowi podjęcie drugiego etapu jego misji. „Druga faza była w oczach muzułmanów koniecznym uzupełnieniem pierwszej”. S. Gródź, *Islam,* w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej,* Lublin 2000, s. 406.

[645] G.J. Bellinger, *Leksykon…,* s. 234.

[646] Przesłankę, wzmacniającą słuszność tego rozumowania, odnajdziemy w charakterystyce Proroka, zgodnie z jaką „nie był filozofem ani też nie był skłonny do teoretycznych spekulacji”. F.C. Copleston, *Filozofie…,* s. 143. Jawi się on jako człowiek Czynu, niewykonalnego wówczas, gdy świadomość jego wykonawcy jest zdominowana przez intelektualne roztrząsania.

[647] K. Banek, *Islam,* w: K. Banek (red.), *Słownik…,* s. 148.

[648] M.M. Dziekan, *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce,* Warszawa 2007, s. 66. „W Mekce głosił islam, w Medynie mógł go stosować w praktyce”, co znalazło odzwierciedlenie „w Koranie, który nie mówi już o teologii, lecz o prawodawstwie”. B. Lewis, *Arabowie w historii,* Warszawa 1995, s. 50.

[649] *Konstytucja medyńska,* w: T. Gadacz / B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VI, Warszawa 2002, s. 30. Ta prawodawcza aktywność Mahometa, w przeciwieństwie do poczynań Mojżesza, nie ma boskiej sankcji, czemu nie należy się specjalnie dziwić, bowiem „w całej strukturze doktryny islamu prawo w istocie sytuuje się na ostatnim miejscu. Na szczycie stoi wiara, po niej zaś następuje nauka o powinnościach; łączy się z nią etyka”. Tymi właśnie zagadnieniami zajmował się Prorok na mekkańskim etapie swojej działalności. Sytuacja uległa zmianie wówczas, gdy znalazł się w trudnej rzeczywistości Jasribu, wymagającej normatywizacji. Powstałe wówczas „prawo odpowiadało gorzkim koniecznościom nowej, powstałej na pustyni państwowości”. S. Balić, *Islam,* w: *Prawo (Prawodawstwo)…,* s. 793–794.

[650] G. Mandel Khân, *Islam…,* s. 36. „Głównym dokumentem politycznym Mahometa powstałym w Medynie była (…) *Konstytucja Medyńska*. Powstawała ona w ciągu kilku lat i ustalała stosunki między

starozakonnymi, gdyż „w pierwszym okresie swego pobytu w Medynie stosunek Mahometa do Żydów był bardzo poprawny[651]", co znalazło swoje odbicie w przyznającej im równe prawa Konstytucji[652].

W efekcie otrzymujemy prawnopolityczny wzorzec muzułmańskiej państwowości, tworzącej w swojej pierwotnej postaci „organizację dostatecznie silną, aby mogła wywierać wpływ na (…) współplemieńców"[653], którzy ulegli islamizacji pod wrażeniem sukcesów odnoszonych przez mahometańską gminę. Jej ustrój traktowany jest odtąd przez wiernych jako nieprześcigniony, gdyż został stworzony przez człowieka, który w doskonały sposób potrafił połączyć gorliwość religijną z działalnością państwowotwórczą. Udało mu się jak nikomu innemu zsyntetyzować dar proroczy z umiejętnością władania, czym odróżnia się od żydowskich proroków, którzy zasadniczo „pojawiają się po upadku państwa. Mahomet jest Prorokiem i nadaje swojej wierze postać państwa. Mojżesz był jak Mahomet człowiekiem, który otrzymał boskie prawa i zjednoczył dzięki temu plemiona, ale pozostał nauczycielem, gdyż dopiero Jozue i sędziowie byli bohaterami wiary, obok których pojawili się psalmiści i prorocy, a zatem elementy państwa religijnego pojawiały się jeden po drugim. Mojżesz nie założył państwa, on je proroczo przeczuwał, podczas gdy Mahomet był Prorokiem, Posłańcem Bożym, Założycielem Religii, Politykiem, Sędzią, Psalmistą, Wodzem i równocześnie przywódcą plemiennym (…) Mahomet założył jednocześnie państwo i religię"[654]. Wynika z tego, że jako tak

---

wszystkimi mieszkającymi w Medynie grupami ludności. Naczelną zawartą tam zasadą było respektowanie tradycyjnych praw wszystkich: aż do znudzenia powtarza się tu fraza «zgodnie ze swoim obyczajem» (*´alà rab´atihim*)". Oprócz tego występuje jednak „stwierdzenie, że w wypadku niemożności dojścia do zgody ostateczną instancją był muzułmański Bóg, lub jego prorok, czyli Mahomet". J. Danecki, *Podstawowe…*, t. I, s. 31. Konstytucja wskazuje więc Suwerena i jego ziemskiego substytuta, nie odnosi się natomiast do wyższego od niej aktu normatywnego. Jest w tym podobna do ustaw zasadniczych nowożytnych ludowładczych nomokracji, traktowanych jako najwyższe akty prawne, kreujące czy potwierdzające władzę doktrynalnego bytu oraz wskazujące na działające w jego imieniu zinstytucjonalizowane podmioty.

[651] R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji,* Kraków 2004, s. 33.

[652] R. Payne, *The History of Islam,* New York 1990, s. 47. „W Konstytucji ogłoszonej prawdopodobnie w 623 r. Mahomet zarządził, że «emigranci» i «pomocnicy» (czyli *umma*) tworzą jeden lud, odrębny od wszystkich innych; określił jednakie prawa i obowiązki innych klanów, a także trzech plemion żydowskich". M. Eliade, *Od Mahometa…,* s. 53. Był to gest pod adresem mozaistów, zachęcający ich do zawiązania trwałego sojuszu ze zwolennikami Mahometa, potrzebującymi sojuszników przeciw tkwiącym w politeizmie Mekkańczykom. Okazało się jednak, że synowie Izraela nie chcą uznać szczególnego statusu boskiego Posłańca, pochodzącego spoza zwartych szeregów Narodu Wybranego. Spowodowało to, że mahometanizm ostatecznie się wyodrębnił jako inna niż mozaizm lub chrześcijaństwo religia. Jurydyczny egalitaryzm uległ zatem zawężeniu, obejmując wyłącznie muzułmańsko prawowiernych członków *ummy*, tym niemniej pozostałe dwa ludy Księgi otrzymały przywilej, polegający na możliwości zamieszkiwania w islamskiej państwowości, w przeciwieństwie do bezwzględnie zwalczanych pogan.

[653] H. Becker *et al*., *Spotkanie Wschodu z Zachodem i postępy sekularyzacji,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 370.

[654] H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…*, s. 56 – 57. „Mahomet był jednocześnie władcą, prawodawcą i prorokiem. Według tradycji i Koran, i prawo islamskie pochodzą od niego, były mu dane bezpośrednio od

wszechstronnie obdarowana jednostka był on jak najbardziej predestynowany do działalności o charakterze ustrojodawczym, której dalekosiężne skutki do dzisiaj są głęboko odczuwane w całym świecie muzułmańskim, którego erę zaczyna wszak *hidżra*, oznaczająca udanie się Mahometa do Jasribu po to, aby obdarzyć jego mieszkańców wiekopomną Konstytucją.

Konkretne postanowienia Konstytucji Medyńskiej odnosiły się do niewielkiej społeczności i wydaje się, że z założenia miały charakter tymczasowy, gdyż obowiązywały do momentu opanowania przez mahometan Mekki, co zapoczątkowało budowę muzułmańskiego imperium, w którym obowiązywał w wymiarze politycznym zreformowany w stosunku do medyńskiego porządek państwowoprawny. Po rozszerzeniu terytorium pierwotnej muzułmańskiej gminy zmieniły się warunki, w jakich funkcjonowała ekspandująca państwowość, co sprawiło, że uznano, iż obowiązujące w Medynie przepisy nie spełniają nowych wymogów. Oznaczało to, że umowa zawarta przez Mahometa z mieszkańcami „Miasta Proroka" przestała obowiązywać po jego śmierci, gdy rządy przejęła mekkańska starszyzna, ustalająca w swoim gronie podstawowe zasady ustrojowe tworzącego się kalifatu[655], tym niemniej albo tym bardziej „życie wspólnoty muzułmańskiej w Medynie (…) urosło do rangi ideału", co sprawia, że „postulat odbudowy wspólnoty medyńskiej", immanentnie obecnej w islamskim idearium, przewija się purpurowym szlakiem przez mahometańską myśl społeczno-polityczną[656].

Reguły zawarte w Konstytucji Medyńskiej, ustanowione wówczas, kiedy jeszcze nie został spisany Koran, siłą rzeczy obowiązywały niezależnie od niego, co sprawia, że pozostają poza obrębem świętego prawa muzułmańskiego. Taka sytuacja pozwalała później urzędującym w Damaszku czy Bagdadzie kalifom abstrahować od postanowień Konstytucji Medyńskiej, niekoniecznie odpowiednich dla rozległego imperium, w jakim w sporej mierze powielano wzorce ustrojowe orientalnych despocji[657], ubierając je

Boga, podyktowane przez anioła". A. Kołakowska (prow. rozmowę J. Bielecki), *Zachód jest za słaby,* „Rzeczpospolita. Plus Minus" 2013, nr 24, s. 4. Trudno jednak uznać go za prawodawcę działającego z takim rozmachem jak Justynian czy Napoleon. Prorok nie odczuwał potrzeby rozległej aktywności w sferze legislacji, wskutek czego „panował w Medynie i Mekce, wykorzystując lokalne prawo zwyczajowe i własny osąd. Nie korzystał z kodeksu", którego nie było. C.N. Parkinson, *The Evolution of Political Thought,* London 1958, s. 132.

[655] Proces ich tworzenia był utrudniony ze względu na „milczenie Proroka co do zastępstwa i kierownictwa w społeczności muzułmańskiej", co „przyczyniło się do zamieszania i dezorganizacji w dziedzinie prawa publicznego, które się kształtowało od przypadku do przypadku". J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa,* Warszawa 1973, s. 185.

[656] Podlegającą narastającej mitologizacji Wspólnotę z Medyny oficjalnie „chcieli (…) powoływać szefowie państw". M. Rodinson, *Początki…,* s. 729.

[657] Totalitarna tendencja nie zawsze była konsekwentnie realizowana, albowiem „władcy abbasydzcy jako pierwsi zezwolili (…) na rozdział filozofii i nauki od islamu, dzięki czemu zyskały szansę na rozwój. Słynni filozofowie i uczeni, Awicenna i Awerroes mieli szansę zaistnieć tylko dlatego, że nowa dynastia w wielu aspektach wystąpiła przeciw zasadom islamu". J. Woziński, *Religia…,* s. XXXIX. Abbasydom

w islamską szatę, utkaną na religijno-prawnej osnowie objawionego Koranu[658]. Nie jest on co prawda „ani teologicznym traktatem, ani księgą prawa"[659] w europocentrycznym rozumieniu zbioru uporządkowanych według kodeksowych standardów przepisów[660], ale nie ma to znaczenia dla milionów wierzących, w których świadomości autorytet Księgi przesłania medyński konstytucjonalizm, traktowany jako niedościgły wzorzec ustrojowy, coraz trudniejszy do osiągnięcia wraz z narastającą w miarę oddalania się od czasów Mahometa dekadencją, przejawiającą się w blichtrze opanowanego przez Abbasydów czy Omajjadów Kalifatu. Pojęcie to może być rozumiane nie tylko jako najważniejsza w pomahometańskich czasach postać muzułmańskiej państwowości, bowiem dostrzega się w nim także „całokształt praw i obowiązków, przysługujących podmiotowi, mającemu najwyższą religijną władzę w islamie"[661], co zachęca do analizowania jego jurydycznej strony, dlatego nie powinno specjalnie zaskakiwać, że doczekał się on teoretycznego ujęcia swojej istoty, rozpatrywanej w kategoriach prawa państwowego[662],

brakowało niezależnego od islamu fundamentu, na jakim mogliby zbudować trwałą, dystansującą się od mahometanizmu, konstrukcję ustrojową. W Europie tradycja cesarska była czymś odrębnym od chrześcijańskiego fideizmu, natomiast na muzułmańskim Wschodzie doszło do skutecznego zatarcia alternatywnych paradygmatów, o czym dobitnie świadczy los Pahlawiego, zdetronizowanego po próbie odnowienia bałwochwalczej achemenidzkiej tradycji.

[658] „Prawo wyprowadzano z Bożego objawienia, od początku uznawano je w islamie za święte, za wyraz woli Bożej i rozciągano na całość życia ludzkiego (…) Osoby piastujące władzę w państwie islamskim (kalifowie, imamowie i sułtanowie) stawały się w ten sposób strażnikami prawa Bożego w życiu społecznym". S.T. Zarzycki, *Islam,* w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon…,* s. 369. Muzułmańscy władcy spełniają jednoosobowo zadania, jakie w świecie zachodnim realizowane są zarówno przez inkwizycję, jak i trybunały konstytucyjne, gdyż naruszenie prawa islamskiego w gruncie rzeczy oznacza popadnięcie w herezję.

[659] S. Gródź, *Islam…,* s. 409. Pomimo że Koran nie jest kodeksem, to zawarte w nim normy stanowią wystarczającą podstawę dla ustalenia treści teistycznej nomokracji, opierającej się na założeniu, że „jako prawo boskie prawo muzułmańskie ogranicza ingerencję człowieka w tworzenie prawa. Jest ono raz na zawsze ustalone, niezmienne i zadaniem człowieka może być tylko jego interpretowanie, objaśnianie". J. Danecki, *Podstawowe…,* t. I, s. 213.

[660] Są one chaotycznie rozrzucone w całej Księdze, pozostając przemieszane z tekstami o innym charakterze. Owa mieszanina dla muzułmanina posiada nadprzyrodzony charakter, oddający wielopłaszczyznowość koranicznego przesłania, dzięki czemu można przekonywać, że „Koran jest nie tylko duchowym przewodnikiem – jest również kompendium prawa". Wszechobejmujący charakter Księgi sprawia, że „islam prezentuje się jako najpełniej ujmujący problematykę społeczną system religijny", co współgra z tym, że „zakres prawa islamskiego jest olbrzymi". H. Smith, *Religie świata,* Warszawa 1994.

[661] S.N. Grigorjan, *Sriedniewiekowaja fiłosofija narodow Bliżniego i Sriedniego Wostoka,* Moskwa 1966, s. 69.

[662] „Klasyczny okres rozwoju szkół prawnych w islamie przypada na wiek VIII, częściowo IX. Pierwsze prace w dziedzinie teorii państwowej, podjęte przez jurystów, stały się podstawą późniejszej, już doskonałej teorii kalifatu, jakby teorii konstytucji państwa muzułmańskiego, która została opracowana znacznie później, bo na przełomie X i XI w., przez al-Mawardiego w dziele pt. *Al-Ahkam as-sultanijja*". J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło,* w: Abu Nasr Muhammad Ibn Turhan Ibn Uzlug Al-Farabi, *Państwo doskona*łe. *Polityka,* Warszawa 1967, s. XXXI-XXXII. W traktacie tym kalifat jest przedstawiony jako „legitymujący się Boskim mandatem system władzy społeczno-politycznej", realizowany „przez wszystkie kolejne wielkie państwa islamskie do Otomańskiego włącznie", co sprawia, że „mimo ewolucji koncepcji władzy, sułtanat przejmuje wiele z klasycznej funkcji kalifa". K. Kościelniak, *Uniwersalistyczne*

natomiast w praktycznym wymiarze ekspansja *Imperium Mahometanum* sprawiła, że „konieczna stała się kodyfikacja prawa, które musiało sprostać nowym wyzwaniom"[663], ale nie przeszkodziło to bynajmniej w coraz intensywniejszym nasiąkaniu wpływami perskiej kultury dworskiej, skłaniającej do zapominania o pustynnej surowości. Podbici mieszkańcy Wyżyny Irańskiej stali się dla Arabów tym, czym Grecy dla Rzymian. Różnica polegała na tym, że u potomków Eneasza prawo uzyskało autonomiczny status, oddzielając się zarówno od religii, jak również w sporym stopniu od kultury, natomiast islamski totalizm sprawia, że wszelki obcy wpływ o szerszym zasięgu staje się wyzwaniem dla fundamentalnie zintegrowanej wspólnoty, niezwykle wrażliwej na wszelkie zewnętrzne wyzwania, uświadamiające istnienie kuszących swym połyskiem odmiennych paradygmatów, co powoduje konserwatywną reakcję w postaci wezwań do odzyskania pierwotnej czystości, powstrzymujących rozwój własnej cywilizacji, również w prawnopaństwowym wymiarze.

Pomimo permanentnego oddziaływania reakcyjnej doktryny powrotu do Medyńskiego Ideału proces naturalnego oddalania się od Doskonałego Wzorca postępował i wszedł w nową fazę wówczas, gdy Imperium Muzułmańskie dostało się w osmańskie objęcia. W dziejowym dramacie, rozgrywającym się na Bliskim Wschodzie, Turcy odegrali rolę, jaka przypadła w udziale Germanom na Zachodzie. Zarówno jedni, jak i drudzy, stali się kreatorami barbarzyńskiej wersji Rzeszy, realizującymi zmodyfikowaną wersję Wielkiej Idei, wyrwanej ze słabnących rąk jej pierwotnych dzierżycieli[664]. W Europie doprowadziło to do przenoszenia za Alpy *ius romanum*, niekoniecznie odpowiadającego potrzebom Teutonów, co szczególnie wyraziście przejawiło się w anglosaskiej opcji trzymania się rodzimego *common law*, w którego łonie paradoksalnie dojrzewał nowożytny konstytucjonalizm. W przypadku Turków przejęcie mahometańskiej schedy

roszczenia islamu, w: S. Budzik / Z. Kijas (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum. Tarnów−Kraków, 14−15 kwietnia 1999 r.,* Tarnów 2000, s. 147. Do upadku sprzęgniętego unią personalną z kalifatem sułtanatu doszło wówczas, gdy Wysoka Porta wkroczyła na drogę wzorowanej na zachodniej konstytucjonalizacji, podważając przez to przekonanie o bezalternatywności islamskiego religijno-prawnopolitycznego paradygmatu.

[663] M.M. Dziekan, *Cywilizacja…*, s. 83.

[664] Napływający z głębin Azji tureckojęzyczni Seldżucy i Osmanowie zdominowali dzięki swojej energii zniewieściałych wśród haremowych wygód niegdysiejszych arabskich konkwistadorów, przypominając im o tym, że „islam w swoim pierwszym okresie był religią podbijających świat wojowników, rycerskim zakonem zdyscyplinowanych bojowników wiary, którym niedostawało tylko seksualnej ascezy ich chrześcijańskich naśladowców z okresu wypraw krzyżowych". M. Weber, *Etyka…*, s. 113. Niezwykle charakterystyczna dla islamu niechęć względem celibatu i wstrzemięźliwości płciowej sprawiła, że w przeciwieństwie do chrześcijaństwa czy buddyzmu nie powstały w jego łonie zakony, zastępowane przez organizacyjnie znacznie luźniejsze bractwa, nie odczuwające potrzeby większej aktywności prawodawczej, jaka mogłaby się pojawić, gdybyśmy mieli do czynienia z koniecznością instytucjonalnego zespalania rozrastających się struktur, tworzonych przez ludzi różniących się statusem od pozostałych wiernych. Byłoby to sprzeczne z plemienno-islamską wizją *ummy* jako egalitarnej wspólnoty formalnie niezróżnicowanych osób.

łączyło się w politycznoprawnej sferze z akceptacją całościowego jurydyczno-konfesyjnego paradygmatu[665].

Takie doktrynalne podłoże spowodowało, że w Osmańskiej Rzeszy oparty na Koranie szariat posiadał „moc większą niż sam sułtan"[666]. Musiał się on liczyć z tym, że w każdym islamskim państwie istnieje muzułmański „kodeks praw", czyli *szari'a*, zawierający „równocześnie przepisy i zarządzenia dotyczące kultu religijnego i rytuałów, jak i (w węższym sensie) zasady prawne dotyczące polityki"[667]. Padyszachowie byli aktywni w sferze prawodawczej, o czym świadczą „kanuny, to jest pisemne dekrety monarchy"[668], ale w społecznym odbiorze nie posiadały one jurydycznej samodzielności, ponieważ traktowane były jako „przypisy do Koranu", niezmiennie postrzeganego jako nacechowane świętością najwyższego rzędu „źródło praw wszelakich".

Dogmat ów nie uchronił jednakże świata muzułmańskiego przed okcydentalną infiltracją, która posunęła się nawet tak daleko, że „wzorce kultury greckiej odniosły głośne zwycięstwo. Penetracja myśli greckiej była ogromna, nawet i tam, gdzie opór najżywszy: w filologii, prawie i teologii"[669]. W perspektywie historycznej wpływ tej inwazji nie okazał się wszakże na tyle silny, aby doprowadzić do fundamentalnej zmiany cywilizacyjnej tożsamości. Mahomet nie został wyparty w powszechnej świadomości przez Platona, a zatem pomimo stale istniejącej fascynacji liberalnie nastawionej części elity europejskim wyzwaniem wydaje się, że zachodni przeszczep zasadniczo został odrzucony pomimo powierzchownej konstytucjonalizacji, w swojej dojrzałej postaci

[665] Turcy osmańscy przyjęli islam w jego najbardziej popularnej, sunnickiej wersji, powiązanej z ideą elekcji następców Mahometa. Pomimo tego przesłania „dochowano wierności zasadzie – każdorazowy nowy sułtan musiał być synem sułtana. Brało się to z właściwego Osmanom legalizmu prawnego. Legitymizm osmański wypływał więc z poszanowania porządku prawnego w ogóle". J. Hauziński, *Absolutyzm orientalny,* w: J. Staszewski (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991, s. 156. Owo zamiłowanie do legalizmu i legitymizmu nakazywało szukać wyjaśnienia, osadzającego turecką tradycję w sunnickim dogmacie. Uczeni mężowie ustalili zatem, że dziedziczenie bynajmniej nie stoi w sprzeczności z elekcyjnością, bo przecież Kalif wybiera następcę z licznego zazwyczaj grona swoich męskich potomków, dzięki czemu „koraniczno-szariacki" konstytucjonalizm nie doznawał uszczerbku.

[666] Dotyczyło to również kalifatu, który został „«doczepiony» do sułtana osmańskiego", co sprawia, że „kalifat wydaje się" u Turków „być mniej ważny niż sułtanat". M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej,* Warszawa 2008, s. 199.

[667] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny...,* s. 29. Politycy powinni pamiętać, że „podporządkowanie kalifatu muzułmańskiemu prawu («suwerenność szariatu») jest jednym z fundamentów muzułmańskiej teorii państwa". L.P. Sjukijajnen, *Konciepcija musul'manskoj formy prawlienija i sowriemiennoje gosudarstwowiedienije w stranach Arabskogo Wostoka,* w: S.H. Kjamiliew / Z.I. Lewin (red.), I.M. Smiljanskaja (red. nacz.), *Social'no-politiczieskije priedstawlienija w islamie. Istorija i sowriemiennost',* Moskwa 1987, s. 61.

[668] „Niemal wszyscy sułtanowie osmańscy prowadzili działalność prawodawczą". J. Hauziński, *Absolutyzm…*, s. 198.

[669] A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe,* Paris 1968, s. 13.

rozpoczętej Konstytucją Midhata Paszy z 1876 r.[670], poprzedzającą przypuszczalnie przyspieszajacą upadek Wysokiej Porty Konstytucję Sułtana Abd-ul-Hamida II z 1909 r.

Wywodzone z aktów tego rodzaju prawo państwowe formalnie określa sposób postępowania aparatu państwowego, ale w całokształcie życia społecznego niezmiennie dominującą rolę odgrywa prawo koraniczne, bo przecież prawdziwe prawo „może pochodzić wyłącznie od Boga dzięki objawieniu"[671] i rozpowszechnione przekonanie o słuszności tego stwierdzenia nie ulegnie zmianie, póki lud masowo będzie odwiedzał meczety, gdzie imamowie przypominają mu o konieczności przestrzegania *szariatu*, interpretowanego przez uczonych mężów z „kairskiej Sorbony", czyli znamienitej uczelni Al-Azhar, ewentualnie przez „oksfordczyków" z perskiego Kum, przy czym zarówno w tych, jak i wszelkich innych ośrodkach badawczych integralny związek wiary z prawem jest czymś najzupełniej oczywistym. Doktrynalne spory pomiędzy sunnitami a szyitami wciąż mają o wiele większe znaczenie niż kontrowersje między partyzantami prezydencjalizmu bądź parlamentarzymu, a różnice dzielące zwolenników czterech tradycyjnych *mazhabów,* czyli szkół jurydycznych, wywołują więcej emocji niż dystynkcje odróżniające socjalistów od liberałów. Zapożyczony konstytucjonalizm będzie traktowany nieufnie, pomimo że „w Egipcie, dla przykładu (…) niektóre przepisy *szari'a* zostały włączone do konstytucji"[672], póki nie zaginie pamięć o wywodzącej się z Ducha Koranu Konstytucji Medyńskiej.

[670] „Midhat dążył do (…) przekształceń ustrojowych. Podstawowe znaczenie miało w jego przekonaniu ogłoszenie konstytucji (…) Znaczenie konstytucji, którą proklamowano w grudniu 1876 r., wynikało przede wszyskim z faktu, iż stanowiła ona formalne stwierdzenie, że władza sułtańska ma określone podstawy prawne, a zatem i pewne prawne ograniczenia – poza wiernością Koranowi". T. Kizwalter, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2003, s. 305. Próba podważenia czy też zrelatywizowania autorytetu Koranu za pomocą konstytucjonalizmu musi się jawić prawowiernemu muzułmaninowi jako coś w rodzaju straszenia Księżyca za pomocą zużywającej się po kilku sezonach kosy, zastępowanej następnym „legislacyjnym objawieniem", zapewne skazanym na podzielenie losu poprzedników, bezradnych w obliczu nadprzyrodzonej Księgi, umieszczanej „kilka niebios wyżej" od „głęboko skażonych ułomnością normatywnych płodów zeświecczonych umysłów".

[671] Ewentualne wyjątki według klasycznego islamskiego wzorca mogą mieć miejce, jeśli przynajmniej „w ograniczonym stopniu" zostaną zaakceptowane przez biegłych w Koranie prawników. B. Lewis, *Arabowie*…, s. 158. W założeniu doskonała *Umma*, podobnie jak każdy społeczno-ustrojowy projekt, musi popadać w kompromisy ze „skrzeczącą rzeczywistością", gdy zacznie być z nią konfrontowany i okaże się, że nie wszystko i nie wszyscy całkowicie i potulnie podporządkowują się Jedynie Słusznej Sprawie w jej zinstytucjonalizowanej formie.

[672] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny…,* s. 30.

Rozdział III

Monarchiczna konstytucyjność

1. Odgórna konstytucjonalizacja władzy i prawa

Prawnopolityczne fenomeny, wśród których wypada umieścić konstytucję, bywają legitymizowane autonomicznie, mocą własnego autorytetu, bądź przez zewnętrzne wobec nich podmioty. Mogą one przybierać teistyczną postać, szczególnie wyrazistą wówczas, gdy ma monistyczną formę. Fideistyczne parantele są uzasadnione tym, że „organizacja prawa idzie śladami wytkniętemi przez organizację religii"[673]. Podmiotom mającym boski charakter przypisuje się stworzenie świata i ludzkości, co skłania do szukania inspiracji w niebiańskim Bycie Założycielskim, szczególnie wtedy, gdy podejmuje się działania o dalekosiężnych skutkach.

W pogańskiej filozofii takie stanowisko zajmuje Platon, opierający zawartą w *Prawach* koncepcję państwowej nomokracji na założeniu potrzeby podporządkowania się Najwyższemu, którego dominacja w kosmicznej skali jest bezdyskusyjna i niepodważalna, co wyklucza istnienie alternatywnego Źródła Najwyższego Prawa. Teistyczne osadzenie porządku prawnego uzasadnione jest tym, że „Bóg (…) jest wzorem prawości[674] (…) Przykazania jego są podwaliną ustroju państwowego, a wszelkie prawo jest w istocie swojej wcieleniem w czyn jego nakazów"[675].

Wiemy już, że taka wizja w zupełności odpowiada mozaistycznemu poglądowi na pochodzenie prawa, wyróżniającemu się pod tym względem wśród innych wyznań, jako że „prawo dosyć późno stało się motorem dziejów religii. Bogowie starożytnego Bliskiego Wschodu zwykle nie dbali o ustanawianie praw i prawo nie stanowiło najważniejszego elementu kultury ich kapłanów, w związku z czym prominentna pozycja prawa w religii starożytnego Izraela była czymś niezwykłym"[676].

---

[673] K. Głębocki, *Organizacja…,* s. 43.

[674] Nadprzyrodzona prawość spływa na Władcę, umożliwiając mu konserwowanie nacechowanego aksjologią wyższego rzędu Ładu. Takie przekonanie było rozpowszechnione w Persji, gdzie uważano, że „Bóg i król byli gwarantami porządku i uosabiali prawdę i sprawiedliwość". M. Van De Mieroop, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu około 3000 – 323 przed naszą erą,* Kraków 2008, s. 305. Podniosłe ideały Prawdy oraz Sprawiedliwości konkretyzowały się w porządku jurydycznym, obdarzonym w takim stanie rzeczy domniemaniem przesycenia Słusznością, skłaniającym do bezwarunkowego przestrzegania napełnionego wyższymi racjami Prawa, stającego się dzięki takim konotacjom Wartością samą w sobie.

[675] B.A.G. Fuller, *Filozofia starożytna…,* s. 173.

[676] M. Cook, *Mahomet…,* s. 64.

Dla pierwszych chrześcijan tak intensywne napełnianie wiary pierwiastkami prawnymi było przesadne, tym niemniej, gdy doszło do utworzenia chrześcijańskich państwowości, to zaczęły powstawać coraz bardziej obszerne akty jurydyczne, wytyczające szlak w stronę stanowionych konstytucji. Dokumenty te zawierały pewną, stopniowo rozszerzaną na kolejne dziedziny, ogólną wizję państwa i społeczeństwa, w jakiej nietrudno doszukiwać się odwzorowania na niższym poziomie i w mniejszej skali opisanej w Biblii założycielskiej kreacji Stwórcy[677], konstytuującego według nakreślonego przez siebie planu teatr, na którego scenie będzie odbywać się dramat dziejów ludzkości i umieszczającego na niej rodzaj ludzki. W zgodzie z prawem boskim powstaje więc porządek prawnonaturalny, uzupełniany następnie przez prawotwórczą aktywność ludzi, nieprzypadkowo przybierającą kształt konstytucji pisanych w chrześcijańskiej części świata, jako że były one inspirowane przez biblijny opis Kreacji, imponujący swoją dynamicznością i radykalnością dokonanych przemian[678].

* * *

Zadanie konstytucji polega na dostarczeniu zarówno ludziom, jak i tworzonym przez nich instytucjom, poleceń, dzięki którym tworząca państwo wspólnota nie będzie rozrywana permanentnymi konfliktami, gdyż jej zbiorowi i pojedynczy członkowie wskutek lektury ustawy zasadniczej uświadomią się i będą się zachowywać w pożądany sposób. W wizji idealnej nomokratycznej demokracji lud bezpośrednio albo przez swoich przedstawicieli tworzy dla siebie prawo, po czym dzięki rozbudowanej świadomości pilnie go przestrzega, gdyż zdaje sobie sprawę, że tak dla wszystkich jest lepiej. Problem w tym, że jest to trudne do osiągnięcia, gdyż ludzie bez większego trudu dostrzegają ułomności swoich bliźnich, wskutek czego trudno jest cenić im ich postanowienia,

[677] Nie dla wszystkich jest on tożsamy z Bogiem. „Bóg u Arystotelesa nie jest (…) ani twórcą świata, jak platoński demiurg, ani tym bardziej jego stwórcą, jak Bóg chrześcijański. Pozostaje częścią świata najważniejszą, ale poza świat nie wykraczającą, nie jest zatem wobec świata transcendentny. Jest szczytem wszechświata". T. Płużański, *Filozoficzna myśl…*, s. 24. Takie ujęcie ułatwiło odwołującym się do Stagiryty nowożytnym teoretykom zastąpienie Boga czy też zawierającej prawo boskie Biblii Konstytucją, pozbawioną w ich ujęciu pozaziemskich konotacji.

[678] Wielkość boskiego Aktu Stworzenia w biblijnej narracji dobrze oddaje porównanie z helleńską wizją Początku, wywierającą znacznie mniejsze wrażenie niż starotestamentowa: „Według Greków świat, jeśli nawet był ukształtowany kiedyś przez demiurga, to z odwiecznie istniejącej materii, nie zaś z absolutnej nicości. Pojęcie *creatio ex nihilo* było możliwe tylko na gruncie chrystianizmu". A. Kasia, *Św. Augustyn,* Warszawa 1960, s. 57. Jest on religią zachęcającą do czynu, mającego w ułomny sposób naśladować Pierwotny Akt Założycielski. Przekonanie o wieczności świata, obecne w hinduizmie, buddyzmie czy taoizmie, skłania raczej do kontemplowania rzeczywistości niż jej przekształcania, odbieranego w optyce wielkich indyjskich i dalekowschodnich systemów filozoficzno-teistycznych jako dziecinne gorączkowanie się, wykazujące głębokie niezrozumienie Odwiecznie Niezmiennych Praw Kosmosu, tworzących coś w rodzaju „Suprakonstytucji", którą można jedynie poznawać, natomiast wszelkie próby jej imitowania dla zaspokojenia mało istotnych potrzeb ludzkości, niemającej jakiejś aksjologicznej przewagi nad pozostałymi elementami Przyrody, są pozbawione większego sensu.

również wtedy, gdy przyjmują one postać norm prawnych wysokiej rangi, wyróżniających się dodającymi im doniosłości wzniosłymi zaklęciami. Nie przeszkadzają one bynajmniej w dokonywaniu zmian, gdy do władzy dojdzie alternatywna względem poprzedniej większość, wyznająca antytetyczną aksjologię, co może, a nawet powinno wyrazić się w stworzeniu nowej konstytucji lub przynajmniej poważnej nowelizacji istniejącej. Wszak ludowładztwo zazwyczaj jest kojarzone z postępowością. Wraz ze wzrostem świadomości i umiejętności przezwyciężania naturalnych przeszkód ograniczających możliwości rodzaju ludzkiego zmianie powinna ulegać nadbudowa, w tym również jej prawna część. Zmiana *ex definitione* oznacza brak stałości, co utrudnia poszanowanie dla krótkotrwałej konstytucji własnego autorstwa, która to okoliczność raczej nie skłania do przesadnego szacunku dla niej, bo przecież *nemo iudex in causa sua*, w związku z czym prawo tworzone na własny użytek jest obciążone domniemaniem ułomności i stronniczości.

Popularnym sposobem obalenia tego domniemania jest *Invocatio Dei,* czyli powołanie się na Boską Wszechmoc, mającą swoim autorytetem podeprzeć ogłaszający prawo podmiot. W pozaprawnej sferze filozoficznej refleksji użyteczność takiego odwołania docenił Demostenes. Uważał on, „że każde prawo jest wynalazkiem i darem bogów", co miało „usprawiedliwić istnienie i treść współcześnie mu obowiązującego prawa"[679]. W tekstach prawnych podkreślenia boskiej genezy przepisów pojawiają się we wstępach do starożytnych mezopotamskich kodeksów, gdyż „już królowie miast sumirskich (…) sugerują w swych inskrypcjach, że ich zarządzenia wypływają z woli bóstw"[680]. Tak więc w sumeryjskim, starszym od Kodeksu Hammurabiego, Kodeksie Lipit-Isztara czytamy: „wielki Anu, ojciec bogów i Enlil, król wszystkich krajów, pan, który wyznacza losy (…) powołali Lipit-Isztara (…) do rządzenia krajem, aby ustanowił sprawiedliwość"[681].

Sumeryjska doktryna powstawania prawa pisanego najwyższego szczebla w zdecydowany sposób podkreśla boską inspirację, uzasadniającą „teologiczne uzasadnienie praw, wynikające z powoływania się na wolę bogów Anuma i Enlila"[682], natomiast władca jawi się zasadniczo jako boski pełnomocnik, wykonujący odgórne polecenie,

[679] S. Grzybowski, *Dzieje…*, s. 24.

[680] S. Estreicher, *Najstarsze kodeksy…,* s. 41.

[681] C. Kunderewicz, *Najstarsze prawa świata,* Łódź 1990, s. 35. W podobny sposób u schyłku III tysiąclecia przed Chrystusem władca Ur „Ur-Nammu (…) oznajmia, że jest pełnomocnikiem książęcego boga Nacznara, wykonującym swe boskie zadania z nakazu Anum i Enlila, najwyższych bóstw panteonu sumerskiego". J. Klima, *Prawa…,* s. 19. Po upływie tysiącleci chrześcijański autor potwierdza słuszność powoływania się na boski autorytet, gdy zauważa: „Choć istnieje wiele praktycznych argumentów na rzecz monarchii, nie ma wątpliwości, że największe wrażenie wywiera odwołanie się do Pisma Świętego". C.N. Parkinson, *The Evolution…,* s. 81.

[682] L. Dubel, *Historia doktryn…,* s. 40.

nakazujące ustanowienie kodeksu. Wydaje się, że zmienia się to pod koniec III tysiąclecia ery przedchrześcijańskiej, kiedy pojawia się „najstarszy znany nam kodeks prawny", a mianowicie „kodeks Hammurabiego, króla Babilonu (2067 – 2025 p.n.e.); król twierdził, że otrzymał go od Marduka"[683]. W przypadku tego dokumentu – „jeszcze dziś wzbudzającego podziw dzieła"[684], kojarzonego przede wszystkim z wymienionym w jego nazwie prawodawcą, bardziej niż poprzednio akcentuje się rolę monarchy, co wynika z dość liberalnej relacji poddawanego ubóstwieniu Panującego z właściwymi, niebiańskimi Bytami Teistycznymi[685]. Babiloński monarcha był władcą z boskiego nadania[686] i boskie pochodzenie miało prawo, które zostało przekazane babilońskiemu przywódcy przez Szamasza[687], tym niemniej dla poddanych prawodawcą był przede wszystkim sam Hammurabi, ewidentnie podkreślający swoją rolę, wykraczającą znacznie poza pozbawione kreatywności pośrednictwo[688]. Właśnie dlatego w niektórych narracjach *expressis verbis* akcentuje się autonomiczność monarszego prawotwórstwa,

[683] „Poprzez związek z władzą bogowie poczęli być też łączeni z moralnością. Prawodawcy otrzymywali swe kodeksy od bogów; złamanie prawa stawało się więc dowodem bezbożności". B. Russell, *Dzieje…*, s. 25.

[684] Wilhelm II, *Das Königtum im alten Mesopotamien,* Berlin 1936, s. 27.

[685] Francuski badacz wiąże to zjawisko z rozwojem idei praw własnych władającej jednostki. P. Masson-Oursel, *La Pensée…*, s. 38. Ich związek z Władcą Babilonu jawi się jako bliski i naturalny, gdy czytamy, że „w kodeksie Hammurabiego na początku mamy podaną informację, iż to znakomite państwo założyli sami bogowie i oni powołali na tron Hammurabiego. Ten z kolei przyjął od Marduka (boga rodziny królewskiej, a przez to i boga odtąd najwyższego w państwie) prawa, które ogłasza ludowi jako «kodeks Hammurabiego»". M. Krąpiec, *Człowiek…*, s. 60. Charakterystyczne jest to, że uzyskanie przez familię Hammurabiego królewskiej rangi miało skutkować „awansem Marduka w teistycznym rankingu". Gdy przyjmiemy tę hipotezę, to niebiańskie usankcjonowanie legislacyjnego trudu Hammurabiego może się jawić jako forma odwdzięczenia się za wsparcie.

[686] Boska legitymizacja władzy Hammurabiego została przedstawiona graficznie na reprezentacyjnym egzemplarzu jego prawniczego dzieła: „Na zlecenie Hammurabiego spisano i uporządkowano w ostatnich latach jego panowania obowiązujące wówczas prawo. Sporządzony w ten sposób kodeks wykuto na diorytowym bloku, zwieńczonym sceną, w której ukazano Hammurabiego otrzymującego z rąk Szamasza insygnia władzy królewskiej". J. Śliwa, *Państwa i ludy wschodniej części basenu Morza Śródziemnego (ok. 3000/2900 – 332 p.n.e.)*, w: J. Śliwa (red.), *Stary i Nowy Świat. Od rewolucji neolitycznej do podbojów Aleksandra Wielkiego,* w: J.A. Gierowski / S. Grodziski / J. Wyrozumski (red.), *Wielka historia świata,* t. II, Warszawa 2005, s. 223.

[687] Jego permanentnym konkurentem w rywalizacji o obsadzenie tej roli jest Marduk. „Kodeks Hammurabiego zaczyna się od wstępu, który głosi, że bogowie, założywszy wielkie państwo Babilonu, powołali znakomitego władcę Hammurabiego, aby zapewnił krajowi prawo; szczególnie stało się to za interwencją Marduka". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 153.

[688] „Prawo babilońskie mieści się w kodeksie, ułożonym przez prawników z nakazu króla Hammurabiego na podstawie prawa šumerskiego, tak ustnego, jak pisanego, z uwzględnieniem w niem zwyczajowego prawa amorejskiego i dekretów królewskich (…) Kodeks swój traktował król jako kodeks własny, świecki, ale z sankcją boga Šamaša. Bowiem, gdy w czasach šumerskich sam bóg Babbar lub inni bogowie dawali prawa za pośrednictwem króla, jako swego zastępcy, to za czasów babilońskich Šamaš dał swoje prawa tylko Hammurabiemu, a ten od siebie, jako król państwa, dał je ludowi". J. Bromski, *Historja Azji Przedniej,* w: J. Bromski, J. Czekanowski, J. Jaworski *et al., Pradzieje ludzkości i historja państw Wschodu,* w: J. Dąbrowski / O. Halecki / M. Kukiel / S. Lam (red.), *Wielka historja…,* t. I, Warszawa 1935, s. 602–603.

oceniając takie ujęcie zagadnienia autorstwa fundamentalnego dla państwowości aktu prawnego jako przemyślane i prawidłowe, skoro „Hammurabi postąpił najtrafniej i ogółem biorąc bardziej racjonalnie niż Mojżesz i Demostenes, tylko swą władzę wywodząc z nadania boskiego, ale wyłącznie sobie, pomijając zresztą udział swych współpracowników, przypisując ułożenie i wydanie praw oraz nadanie im mocy obowiązującej”[689]. Co prawda stwierdzenie to nie do końca jest uzasadnione, albowiem „Hammurabi wyraźnie stwierdza w zakończeniu swego kodeksu, że zawarte w tym kodeksie prawa otrzymał od boga Samasza”[690], tym niemniej zaczyna rodzić się przeświadczenie, że prawo może być w dużym stopniu, po początkowej boskiej inspiracji, tworzone pod samodzielną egidą monarchy[691]. Władca staje się pośrednikiem między Teistycznym Autorytetem a religijną ludnością obdarzoną prakonstytucją. Możemy użyć tego określenia w odniesieniu do Kodeksu Hammurabiego, gdyż z jednej strony posiadał on najwyższą rangę prawnopolityczną, z a drugiej regulował istotną i obszerną część rzeczywistości społeczno-politycznej, którą współcześnie opisują kodeksy karne.

Teistyczne uzasadnienie konieczności ustanawiania nowych instytucji jurydycznych napotykamy w porównywalnych do Kodeksu Hammurabiego dokumentach, ukazujących się w różnych starożytnych krajach, w związku z czym wypada je uznać za typową dla początkowej fazy tworzenia spisanego prawa państwowego praktykę, do której uciekało się wielu pogańskich legislatorów. „Niemal wszyscy dawni prawodawcy, którzy narzucali prawa i reguły życia ludom różnych krajów, udawali, że są wysłani z rozkazu boga, chcąc tym sposobem nadać sobie więcej autorytetu i łatwiej je sobie podporządkować. Przypisywali oni prawa bogom o różnych nazwach, w zależności od tego, w jakim kraju się znajdowali. Zoroaster, prawodawca Baktrów i Persów, powoływał się na Ahuramazdę (*Horosmadis*), Trzykroćwielki u Egipcjan na Merkurego [przed hellenizacją Egiptu jego odpowiednikiem był Toth[692] – A.Ł.], Zamolksis u Scytów na

[689] S. Grzybowski, *Dzieje…*, s. 24. Argumentem na rzecz monarszego, a nie boskiego autorstwa Kodeksu jest jego niedoskonałość: „Nieprawdopodobieństwem jest, by sam bóg Samas z rylcem w ręku podyktował tak niesystematycznie ułożone prawo wielkiemu królowi Hammurabiemu”. B.H. Müller, *Ustawy Hammurabiego…*, s. 76.

[690] C. Kunderewicz, *Prawo w starożytnej…,* s. 207.

[691] „Majstrowie Hammurabiego od racjonalności dobrze wykonali swoją robotę, gdyż kodeks jest zadziwiająco świecki; nie zawiera żadnych przepisów, odnoszących się do spraw sakralnego lub supernaturalistycznego porządku”. H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego Wschodu,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 155.

[692] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 153. Natomiast w roli Hermesa Trismegistosa występował Menes, będący „pierwszym królem, który narzucił Egipcjanom pisane prawa”. P. Bracciolini, *Pochwała…*, s. 92.

Westę, Charondas u Kalcytów na Saturna, Minos u Kreteńczyków na Jowisza, Numa u Rzymian na Egerię"[693], a inkascy monokratyczni prawodawcy na boga Inkę[694].

Konstatujemy zatem szerokie zastosowanie idei dwoistości władzy prawodawczej, występującej w postaci dwóch podmiotów wysokiej rangi[695], spośród jakich ten cieszący się większym autorytetem swoją partycypacją akcentuje szczególną rangę prawodawczego dzieła, instytucjonalizującego krzepnącą państwowość. Schemat ten w nowszych czasach przybiera postać kooperacji podpisującej Najwyższe Prawo głowy państwa z konstytuantą albo traktowanej całościowo władzy państwowej z Narodem, zatwierdzającym w powszechnym głosowaniu przedłożoną mu przez włodarzy Konstytucję.

* * *

Chrystianizacja społeczeństwa i demokratyzacja stosunków politycznych nie sprawiły, że *Invocatio Dei,* pojawiające się już w cesarskich konstytucjach Justyniana[696], zniknęło z aktów prawnych najwyższej rangi. W co bardziej umiarkowanych, pielęgnujących pewne konserwatywne cnoty republikach, owo sięganie po teistyczne wsparcie zapełnia, przynajmniej częściowo, wyrwę po usuniętym monarsze.

W tradycyjnym modelu ustrojowym był on traktowany jako instytucja predestynowana do działalności prawotwórczej[697] dzięki niebiańskiej legitymizacji[698], co winno skutkować wśród pobożnych poddanych czołobitnym podejściem do pochodzących od

[693] L. le Roy (Regius), *O powszechnym kołowrocie,* w: A. Nowicki (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii. Historia francuskiego Odrodzenia,* Warszawa 1973, s. 310. W niektórych z podanych przypadków teistyczność występuje u obu współpracujących podmiotów. Wszak egipski Hermes Trismegistos był czczony w ezoterycznych kręgach jako co najmniej półbóg, a Minos miał być potomkiem Zeusa i Europy. Natomiast Numa Pompiliusz według podania był mężem boginki Egerii, co zapewne ułatwiało komunikację między nimi, dzięki czemu boskość ulegała udomowieniu, co powinno podnosić rangę władcy w oczach ludu, podobnie jak teistyczna genealogia Minosa. W takich przypadkach występowało domniemanie spływającego na władców Boskiego Oświecenia, znajdującego swój blady ekwiwalent w naszych czasach pod postacią wyższego wykształcenia ustrojodawców.

[694] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 153.

[695] Nieco inaczej jest w chińskim schemacie, gdzie Boski Protektor nie ma tak wyrazistej jak w podanych przykładach postaci, co wynika ze skłonności do panteizmu. Nie oznacza to, że nie występuje tam idea „mandatu niebiańskiego", który „rozciągnięty był na całą dynastię i cyklicznie regulował jej wstąpienie, rozkwit, schyłek i upadek". W. Bator, *Myśl starożytnego…,* s. 103. Mandatariusz jest mniej spersonifikowany niż na zachodzie Eurazji, co ułatwiło później zwycięstwo demokracji socjalistycznej, operującej abstrakcyjnym z indywidualnej perspektywy podmiotem w postaci Ludu Pracującego, urastającego do zmitologizowanej rangi Najważniejszego Bytu, co nadaje mu, pomimo materialistycznej frazeologii, w gruncie rzeczy nadprzyrodzony charakter.

[696] L. Musselli, *Prawo a chrześcijaństwo…,* s. 595.

[697] „Cesarz Fryderyk I (Barbarossa) powiedział w 1155 r. wprost, że do księcia należy nakładanie praw na lud, nie zaś odwrotnie". J.M. Kelly, *Historia…,* s. 149.

[698] Może ona być dorozumiana lub sformalizowana: „Bóg jeden bowiem posiada pełnię władzy (…) Zasadniczo wyodrębniamy (…) podwójny sposób przelewania Bożej kompetencji na konkretnych ludzi (…) Pierwszym z tych podstawowych sposobów jest prawo naturalne (…) Drugim sposobem przekazania Bożej kompetencji jest pozytywne prawo Boże". M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów*

władcy praw, pośrednio autoryzowanych przez Najwyższego Prawodawcę. Oznaczało to, że *sensu largo* uroczyście ogłaszane przez monarchę dokumenty prawne miały rangę tekstów w jakimś stopniu świętych i łamanie ich postanowień mogło być traktowane jako świętokradztwo, w najbardziej wyrazistej postaci występujące w burzącym społeczny porządek królobójstwie. Duże wrażenie robił też odbierany jako bluźnierczy czyn, określany mianem *crimen laesae maiestatis* i polegający na werbalnym targnięciu się na Świętą Osobę Monarchy[699]. Okrutne karanie zamachów na monokratę miało chronić otaczającą go aurę sakralności, nadającą kojarzonemu z nią porządkowi społeczno-politycznemu, wraz z prawem państwowym, nadprzyrodzony posmak. Powodowało to, że zwyczajowo-prawnopozytywna konstytucja miała dialektyczny charakter, gdyż bezpośrednio była tworzona i realizowana przez ludzi, ale funkcjonowała w klimacie duchowym przepełnionym przekonaniem o nieustannym obowiązywaniu boskiego prawa, na którego straży nieustannie miał stać namaszczony przez chrześcijańskich hierokratów monarcha.

Podczas koronacji przysięgał on, że będzie strzegł ustanowionego przez Najwyższego Porządku Kosmicznego w takim zakresie, na jaki ma wpływ. W Rzeczypospolitej Obojga Narodów wstępujący na tron władca uroczyście zobowiązywał się oprócz tego przed Bogiem i poddanymi do przestrzegania prawnopozytywnych ograniczeń swojej władzy, noszących nazwę Artykuły henrykowskie i *Pacta conventa*. Do tradycji tej nawiązano w 1791 r., kiedy to na początku Ustawy Rządowej monarszo-arystokratyczno-szlachecki ustrojodawca odwołuje się do „Boga w Trójcy Świętej Jedynego", po którym następuje „Stanisław August z Bożej Łaski i woli narodu król Polski, wielki książę litewski". Godne uwagi jest również to, że „wraz ze stanami skonfederowanymi" uchwalona Konstytucja uznana jest „całkowicie za świętą"[700]. Owa sakralizacja pozytywnoprawnej konstytucji była ukłonem w stronę tradycji, która wraz z postępami demokracji i umacnianiem się dogmatu wielości prawd coraz bardziej odchodziła w przeszłość, tym

w Kościele katolickim, Kraków 1985, s. 8. Zachęca ono do tworzenia najpierw monarszego, a następnie także republikańskiego prawa stanowionego.

[699] Oficjalne potwierdzenie sakralności władzy monarszej wciąż figuruje w najważniejszym akcie prawnym Norwegii, w którym czytamy: „Osoba Króla jest święta". Konstytucja Królestwa Norwegii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne w Eidsvold 17 maja 1814 r., z późniejszymi zmianami, ostatnia z 19 czerwca 1992 r., Warszawa 1996, § 5. Ciekawe, jakie wyniki przyniósłby sondaż w dość zlaicyzowanym społeczeństwie norweskim, dotyczący postrzegania monarchy przez pryzmat świętości. Generalnie protestantyzm zwalczał wszak wynoszenie chrześcijan na ołtarze jako procedurę zbyt kojarzącą się z papiestwem, mogącą mu służyć dla wyróżnienia opozycyjnych względem władzy postaw jak w przypadku Stanisława ze Szczepanowa, Tomasza Becketa czy już po zerwaniu Anglii ze Stolicą Apostolską Tomasza Morusa. Zdaje się, że w historii Norwegii nie było przypadku tego typu, co z pewnością pomagało w utrzymywaniu wśród ludu przekonania o instytucjonalnym uświęceniu osoby królewskiej. Współcześnie jednak najprawdopodobniej dla większości Norwegów „świętymi" są popularni sportowcy czy aktorzy, określani w mediach mianem kultowych.

[700] J. Boć (red.), *Konstytucje Rzeczypospolitej,* Wrocław 2000, s. 10.

niemniej powyższy przykład świadczy o tym, że konstytucjonalizacja monarchii zasadniczo nie była przeprowadzana w oderwaniu od pozaziemskich paranteli władzy[701], nadających szczególny wymiar oktrojowanemu przez nią *Ius Supremum.*

* * *

Charakterystyczny dla monarchii konstytucyjnej schemat odgórnego pochodzenia najważniejszego aktu prawnego w państwie odwołuje się do archaicznych narracji, wskazujących na niebiański rodowód dokumentów, zawierających ważne dla społeczeństwa regulacje normatywne i traktowanych jako teksty spełniające założycielską rolę dla jakiegoś systemu prawnopolitycznego, konstytuującego się dzięki porzuceniu naturalnoprawnej epoki swego rozwoju. Z takim historycznym momentem mamy do czynienia, gdy teistycznie legitymizowany Hammurabi autoryzował nazwany jego imieniem akt prawny. Nie regulował on relacji między monarchą a poddanymi oraz w obrębie władzy państwowej, gdyż miała ona jednolicie monokratyczną konstrukcję i nie dostrzegano potrzeby ograniczania jej despotycznego charakteru. Kodeks ustanawiał lub przypominał obowiązujące poddanych zakazy i nakazy, a zatem wypada go uznać za przeciwieństwo Wielkiej Karty Swobód czy też Deklaracji Praw i Wolności, lecz torował im drogę poprzez stworzenie precedensu w postaci pojawienia się zjawiska aktu normatywnego najwyższej rangi. W starożytnej Mezopotamii służył on jurydycznemu ujarzmieniu ludu Międzyrzecza, ale w przyszłości ta forma nomokracji zostanie użyta po to, aby ograniczyć swobodę poczynań władzy.

Na starożytnym Wschodzie nie wszędzie miała ona bezdyskusyjnie monarchiczną postać. Najbardziej znanym przykładem ustrojowej alternatywy jest teokratyczna demokracja plemienna, występująca u Żydów przed pojawieniem się na arenie dziejów Saula i Dawida. Charakterystyczne jest to, że Dekalog jest znany Hebrajczykom na długo przed ustanowieniem monarchii. W jego przypadku mamy do czynienia z prekonstytucją, mającą, podobnie jak Kodeks Hammurabiego, boskie pochodzenie, ale na Synaju nie występował w roli pośrednika żydowski król, jakiego błąkający się po pustyni Izraelczycy nie mieli. Kamienne Tablice z Dziesięcioma Przykazaniami otrzymuje od Najwyższego Mojżesz, którego wodzostwo ma bardziej republikański niż monarchiczny charakter. Oznacza to, że zademonstrowanie przez niego ludowi boskiego Aktu Normatywnej Woli stanowi zapowiedź pojawienia się republikańskich aktów konstytucyjnych.

Podczas gdy w przypadku monarchicznych dokumentów konstytucyjnej rangi ich adresaci mają za zadanie spokojnie oczekiwać na efekt ustrojodawczej działalności panującego, to w republikańskim wariancie naród polityczny ma być przynajmniej pośrednio

[701] W klasycznej monarchicznej Konstytucji w postaci Karty Ludwika XVI stwierdza się, że „Osoba królewska jest nietykalna i święta" (art. 13).

podmiotem tworzącym Najwyższe Prawo, rozumiane jako spisana umowa społeczna. Koncepcja umawiania się, ustalania jakiejś kompromisowej wersji, częściowo odpowiadającej stronom kontraktu, jest wyraźnie obecna na kartach Starego Testamentu, gdzie Jahwe toczy negocjacje z Narodem Wybranym[702]. W oświeceniowym ujęciu Czynnik Teistyczny został usunięty, tym niemniej idea dyskutowania nad kształtem zeświecczonego Normatywnego Fundamentu Wspólnoty pozostała żywa, przyjmując zinstytucjonalizowany kształt Konstytuanty.

Jej powołanie do życia oznaczało, że *vox populi* uzyskał rangę podstawowego czynnika ustrojodawczego[703], uzyskując zdecydowaną przewagę nad przejawami monokratycznej woli. Królowie tam, gdzie się ostali, pełnią współcześnie co najwyżej rolę notariusza, któremu doręcza się konstytucję po to, aby dokonał formalnego aktu jej zatwierdzenia[704] bez możliwości przedyskutowania z poddanymi uchwalonych przez nich postanowień. Monarchia konstytucyjna przybrała kształt koronowanej demokracji, co pozwala z pewnego dystansu spojrzeć na zagadnienie związków między konstytucjonalizmem a monarchicznością, mających na aktualnym etapie rozwoju mniejsze znaczenie niż wówczas, gdy decydującym czynnikiem politycznym w państwie był dziedziczny monokrata, potwierdzający w oktrojowanym przez siebie akcie prawnym najwyższej rangi hegemoniczną pozycję ustrojową władzy monarszej, dominującej nad pozostałymi częściami aparatu państwowego. W przekształconej monarchii konstytucyjnej, przybierającej kształt nacechowanej ludowładztwem monarchii parlamentarnej, jest już inaczej, gdyż brak oddolnej legitymizacji władzy królewskiej powoduje jej marginalizację,

[702] Prowadzenie ich dotyczy treści Prawa, a nie jego autorstwa, co upoważnia do stwierdzenia, że „prawo Izraela jest zapewne unikalne ze względu na przeświadczenie, że wszelkie prawo nadane jest przez Boga". P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna,* Warszawa 1999, s. 1020. Izrael ma możliwość wetowania propozycji przedstawianych przez Boga, ale sam nie stanowi dla siebie przepisów. Oznacza to, że spełnia on rolę odgrywaną w nowszych czasach przez królów czy prezydentów, natomiast odpowiednikiem Najwyższego stały się reprezentujące lud zgromadzenia prawodawcze, uznające się za właściwe do wykonywania atrybucji, uznawanych w Biblii za boskie. W ten sposób spełnione zostało zawołanie „będziecie jako bogowie!".

[703] Stało się to możliwe dzięki temu, że „głos prawa (vox juris) przeszedł od bogów nieśmiertelnych do żywego imperatora, a potem dostał się na «forum romanum» najprzód konsulom potem pretorom, edylom kurulnym, prefektom «cum iure dicundo» i z chwilą kiedy w imieniu «Populus romanus» zaczęło się wypowiadać prawo «jus dicere» − rozpoczął się jego rozwój właściwy". K. Głębocki, *Organizacja…,* s. 14. Doprowadził on do Kultu Konstytucji, skutkującego tym, że *vox Constitutionis* traktowany jest przez wielu jako współczesny *vox dei*, „uświęcony" w zlaicyzowanym świecie poprzez legitymizujący go w konstytucyjnych referendach *vox populi*.

[704] Nasuwa się porównanie tej sytuacji ze średniowiecznymi praktykami aklamacyjnego potwierdzania dokonywanego w katedrze namaszczenia monarchy przez zgromadzony przed świątynią lud, któremu wytaczano beczki z winem i rzucano weń monety po to, aby wznosił radosne okrzyki na cześć Pomazańca. Jego dzisiejszy następca w pokorze przyjmuje decyzje plebejskiego Suwerena. „Lud wszedł do śródmieścia" i życzy sobie, żeby eksmonokraci przynajmniej udawali, że zadowoleni są ze swojego statusu i decyzji podejmowanych przez cieszące się oddolną, czyli właściwą na aktualnym etapie rozwoju legitymizacją organy władzy państwowej.

zazwyczaj potwierdzaną przez tworzoną w imieniu ludu konstytucję, interpretowaną niejednokrotnie jako zmodernizowana wersja mitycznej założycielskiej umowy społecznej.

Nie jest wszakże tak, że idea powrotu do niej, przywrócenia jej w poprawionej, dostosowanej do wymogów Ducha Epoki postaci, stanowi jedyne uzasadnienie dla nowożytnych stanowionych konstytucji. Wydaje się, że nie jest możliwa legitymizacja Ustrojodawczego Aktu Prawnego, opierająca się wyłącznie na odwołaniu się do spowitego w mgły pradziejów Prawnopolitycznego Początku, pozbawionego wyższych niż demokratyczne odniesień. Wypreparowane z wszelkich aksjologicznych dodatków ludowładztwo nie ma w sobie takiej siły oddziaływania, jaka wystarczyłaby dla uzasadnienia konieczności obdarzania państwowości spisaną w jednym dokumencie konstytucją, której potrzeby istnienia w jej porewolucyjnej, świadomie tworzonej postaci nie odczuwano wszak przez wiele stuleci, zadowalając się regulacjami nie uznawanymi przez współczesnych badaczy za zasługujące na miano konstytucji.

Ich osiemnastowieczne pojawienie się w zasadniczo niezmiennej do dziś postaci wynikało z potrzeby zastąpienia filozofii obalanego Starego Porządku alternatywą, odwołującą się do odwiecznej tęsknoty Ulepszenia Świata dzięki realizacji ambitnych, wszechogarniających ideałów, zwalczanych przez feudalne reżimy w imię Racji Stanu, zakazującej „sięgania tam, gdzie wzrok nie sięga", gdyż takie porywy postrzegano jako nierealne i niebezpieczne dla teistycznie legitymowanych ustrojów, opartych na przesłaniu konieczności przestrzegania Naturalnego Porządku Rzeczy, polegającego na względnie trwałym podziale na uprzywilejowanych i pozostałych, z pokorą znoszących sankcjonowane Prawem Boskim i Tradycją polityczne i prawne podporządkowanie tym, którzy z racji właściwego urodzenia są predestynowani do panowania. Dominowało przekonanie, że na najwyższym szczeblu normatywnego porządku uzasadnienie takiego stanu rzeczy znajduje się w Biblii, zawierającej najzupełniej wystarczające uzasadnienie obowiązujących społeczno-politycznych stosunków. Po mniej lub bardziej jednoznacznym przekreśleniu tego założenia zrodziła się potrzeba zastąpienia biblijnego uzasadnienia ustroju innym, bo przecież *natura abhorret vacuum*. Sama Wola Ludu jest zbyt niepewnym czynnikiem, aby budować na nim taką wersję państwowości, jaka ma przewyższyć dotychczasowe propozycje. Wszak w skrajnym, pozbawionym niedemokratycznych odniesień ludowładztwie powinno być tak, że chwilowe kaprysy większości natychmiast są realizowane bez względu na ich racjonalność, po czym następnego dnia mogą być zniesione w imię kolejnych zachcianek. Taka wizja musi napawać trwogą każdego rozsądnego polityka, w związku z czym zachodzi potrzeba uzupełnienia *stricte* demokratycznego paradygmatu elementami innego rodzaju. Skoro nie są one genetycznie związane z plebejskością, to wypada szukać ich pochodzenia w jakiejś Wyższej

Sferze, impregnowanej na zmienne nastroje tłumów. Jeśli uznamy, że ona istnieje i jest wykorzystywana przez stojących na straży Uwznioślonej Prawności konstytucjonalistów, to okazuje się, że mamy do czynienia z odgórnym dowartościowaniem demokratycznej postaci państwowości, z czego wynika, że obowiązujące w nim Najwyższe Prawo wciąż ma ponadziemskie, metafizyczne odniesienia[705], z czego z kolei wynika, że nie jest możliwe zupełne oderwanie się od teistyczno-monarchicznego legatu, współkształtującego nowożytny konstytucjonalizm niezależnie od jego ludowładczej inspiracji.

2. Średniowieczne i nowożytne monarchiczne prekonstytucje

Konstytucjonalizm oraz monarchiczność stanowią przejawy dwóch szerszych od nich paradygmatów, odnoszących się do zagadnienia podmiotu władzy suwerennej w państwie. Pierwszy jest nomokratyczny, natomiast drugi antropokratyczny. Nomokraci stoją na stanowisku konieczności sprawowania najwyższej władzy przez prawo, natomiast antropokraci preferują ponad nie człowieka. W tym ujęciu drugorzędne znaczenie ma to, czy państwo jest monarchiczne, arystokratyczne, ewentualnie demokratyczne, bowiem w każdym z tych przypadków władza na swoim najwyższym szczeblu jest sprawowana przez rodzaj ludzki. Z kolei nomokrata uważa, że suwerenem jest prawo, a drugorzędnym zagadnieniem jest to, w jakiej postaci jest ono za najwyższego władcę uznawane.

Jeśli będziemy rozumieć konstytucję w szerokim tego słowa rozumieniu jako zwyczajowo i prawnopozytywnie uregulowany ustrój polityczny państwa, wówczas w konstytucjonalizmie będziemy widzieć pogląd postulujący podporządkowanie poczynań rządzących utrwalonym zasadom ustrojowym. Przeważnie jednak konstytucję utożsamia się z pojedynczym aktem prawnym i takie ujęcie oznacza, że konstytucjonalizm jawi się jako postulat ustanowienia *Lex Suprema,* będącej najważniejszym w państwie aktem prawnym, zawierającym przepisy determinujące jego ustrój i regulujące sposób funkcjonowania instytucji tworzących władzę. Wizja ta została zrealizowana w zdecydowanej większości współczesnych republik i monarchii, przyczyniając się w poważnym stopniu do zmniejszenia znaczenia występujących między nimi różnic, niezwykle wyrazistych w XVIII i XIX w., gdy rewolucjoniści piętnowali monarszy absolutyzm, wyrażający się między innymi w braku konstytucji, ewidentnym dla wszystkich po jej ustanowieniu w republikańskich Stanach Zjednoczonych.

[705] Jeśli zgodzimy się z takim założeniem, to łudzą się ci, którym się wydaje, że konsekwentne zeświecczenie prawa państwowego doprowadzi do „ostatecznej ucieczki od Średniowiecza w stronę zupełnej, ostatecznej nowoczesności". Zresztą, aby uzyskać niezachwianą pewność, że tworzone na aktualnym etapie rozwoju prawo pozytywne jest całkowicie oddzielone od *ius divinum,* trzeba by ostatecznie wykorzenić „religianctwo" z ludzkich umysłów, mogących ulegać niebiańskim inspiracjom nawet wbrew swoim zamiarom, bo przecież „Pan Bóg pisze na krzywych liniach".

Północnoamerykańscy Ojcowie Założyciele, nie przypadkiem wprowadzający w społeczno-polityczną rzeczywistość unifikujących się 13 kolonii takie określenia jak Kapitol czy Senat, nawiązywali do starorzymskich rozwiązań, kojarzonych z republikańskością i arystokratyzmem. Z drugiej strony wszakże byli oni osadzeni w anglosaskiej tradycji prawno-politycznej, na której silne piętno odcisnęły monarchiczność i demokratyzm. Synteza tych dwóch idei w XIX stuleciu pod wpływem rosnącego znaczenia Zjednoczonego Królestwa odgrywała coraz większą rolę w kontynentalnej Europie, „uwalniającej się od średniowieczno-feudalnych zaszłości".

Jedną z nich był jurydyczny chaos albo pluralizm, wyrażający się w charakterystycznym dla monarchii wczesnośredniowiecznych stanie mnogości i różnorodności *leges barbarorum*[706], wyraziście odróżniającym się od uporządkowanego świata rzymskich kodeksów, tworzonego przez podziwianych do dzisiaj wykształconych znawców jurystyki z Papinianusem na czele, spełniających zapotrzebowanie społeczno-państwowe wywołane przez ekspansję rzymskiej państwowości, potrzebującej solidnego jurydycznego zaplecza. Wraz z zawaleniem się *Imperium Romanum* przestały obowiązywać kodeksy, ale idea kodyfikacji, niewątpliwie związana z konstytucyjnym paradygmatem, nie poszła całkiem w zapomnienie. „Rzymski konstytucjonalizm wyrażał się w tym, że prywatne i publiczne prawo wiązały rząd, ponieważ pochodziły od ludu i chroniły indywidualne prawa. Ten rzymski konstytucjonalizm, zawierający ideę państwa i prawa publicznego, wzmacniał średniowieczny konstytucjonalizm, rozkwitający po prawnym renesansie XII stulecia"[707].

Wraz z dojrzewaniem i schyłkiem Średniowiecza, wyrażająca postulat ochrony poddanych przed samowolą władców, idea kodyfikacji będzie ponownie dochodzić do głosu, przy czym zacznie przyjmować postać, stanowiącą nową względem starożytnej jakość. Przejawiała się ona w pojawieniu się dokumentów, mających przede wszystkim prawnopolityczne znaczenie, podczas gdy antyczne regulacje dotyczyły zazwyczaj niewyodrębnionej jeszcze sfery prawa prywatnego. Z tego powodu rzymskie *ius civile* ma

[706] Ten stan współistnienia wielu porządków prawnych był stopniowo zmieniany dzięki coraz ściślejszemu wiązaniu tworzących się państwowości z dominującymi w nich plemionami, narzucającymi swoje spisywane trybalne prawa w rodzaju *Lex salica* innym. Oprócz tego nasilała się, np. w przekształcającym się we Francję państwie frankońskim, prawodawcza działalność monarchów, dlatego też „ważnym źródłem prawa były królewskie akty, zawierające różnego rodzaju ogólne postanowienia. Akty te nazywały się edyktami, dekretami, rozporządzeniami (praeceptum), a później zazwyczaj nazywano je kapitułami lub kapitularzami (były podzielone na capitula czyli rozdziały). Za pośrednictwem kapitularzy uzupełniano znajdujące się w Salickiej, Ripuarskiej czy Bawarskiej Prawdach luki". Coraz częściej jednak królewskie akty mają „bardziej powszechne znaczenie (…) obowiązują na całym terytorium państwa i odnoszą się do wszystkich mieszkańców. Królewskie ukazy (…) zaczynają pojawiać się za Chlodwiga", natomiast „zbiór kapitularzy, zgromadzonych przez prywatną osobę, po raz pierwszy powstał w 827 r.". S.F. Kiecziek'jan, *Gosudarstwo i prawo frankow,* w: *Istorija gosudarstwa…,* s. 242.

[707] G. Post, *Studies…,* s. 12.

niezwykle szeroki zasięg, który został w postantycznych czasach zwężony dzięki wyodrębnieniu się prawa politycznego, rozumianego jako jurydyczne normy określające stosunki wewnątrz władzy oraz pomiędzy nią i pozostałą ludnością. Relacje tego typu stały się obiektem zainteresowania późnośredniowiecznych prawodawców, syntetyzujących rzymskie tradycje normatywne z dorobkiem prawa kanonicznego, inspirującego władze świeckie do prawnopozytywnego unormowania stosunków z poddanymi[708]. Potrzeba tworzenia prawnych regulacji narastała wraz z dojrzewaniem Średniowiecza, skutkującym coraz większą komplikacją stosunków społecznych, ujętych w niezwykle zawikłaną z dzisiejszej perspektywy sieć powiązań między zwierzchnikami i wasalami, niejednokrotnie krzyżujących się, co sprawiało, że monarchiczny władca mógł być czyimś lennikiem. Władza państwowa, podobnie jak kojarzona z nią własność wielkich nieruchomości, była w związku z tym niepełna, będąc dodatkowo uzależniona od sytuacji na „międzynarodowym rynku matrymonialnym", bo przecież zawierane przez koronowane rody małżeństwa mogły skutkować uniami bądź np. podwyższaniem rangi państwowości, której przywódca zawarł związek z osobą rangi imperialnej[709]. Nie należy się zatem dziwić temu, że w tak złożonym świecie następowała rozbudowa prawnonormatywnej nadbudowy, opierającej się z jednej strony na papieskim, a z drugiej na monarszym autorytecie, co sprawiało, że „panowanie prawa było niezwykle wyraźną zasadą obowiązującą w feudalnej epoce"[710].

Żyjący w niej poddani tworzyli społeczeństwo stanowe, co w naturalny sposób gromadziło funkcjonalnie wyodrębnione części ludności, skłaniając je do wspólnych działań. „Grupy wyznaczone równym lub zbliżonym prestiżem, stosunkiem do władcy, warunkami życia, funkcjami dążyły do prawnego utrwalenia zdobytych pozycji", w związku z czym „od XII wieku mnożą się w krajach Europy zbiorowe przywileje dla całych grup społecznych – duchowieństwa, miast, rycerstwa"[711].

W rezultacie europejskie królestwa weszły na szlak prowadzący je w stronę nowożytnych monarchii konstytucyjnych. Podczas gdy te ostatnie naśladowały północnoamerykańskich kolonistów, średniowieczne „monarchie prekonstytucyjne" brały przykład

[708] „Kościół zaczął przenosić na króla niemieckiego wyobrażenia z pisma świętego o zwierzchności (…) Z powiększaniem się władzy królewskiej, a zarazem w celu jej ugruntowania, zaczyna się wielokrotne spisywanie albo naprawa prawodawstwa (Eurik, Klodoweusz, Gundobald)". H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 360.

[709] Przypadek przekształcającej się w Rosję Rusi, gdzie wraz z bizantyjską córą Porfirogenety spłynął na Moskwę cesarski splendor, odzwierciedlony z czasem w imperialnej tytulaturze.

[710] J.E.A. Jolliffe, *The Constitutional History of Medieval England,* London 1937, s. 157.

[711] Tworzyły one prawnopaństwowe podstawy politycznej aktywności społeczeństwa, ewoluującej w stronę nowoczesnego ludowładczego parlamentaryzmu, ponieważ „udzielając zbiorowego przywileju, władca kładł podstawy pod instytucje zgromadzenia stanowego. Udzielając swobód, jakby organizował swoich poddanych (…) wciągał poddanych do spraw, które pragnął realizować książę". A. Mączak, *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej,* Warszawa 1986, s. 22.

z instytucjonalnego efektu zapowiedzi kolonizacji, jaką były krucjaty. Najważniejszym państwowotwórczym skutkiem wypraw krzyżowych było Królestwo Jerozolimskie, gdzie na przełomie XI i XII wieku powstał wyrażający arystokratyczne interesy akt prawny, który można uznać za prekonstytucję, co skłania do wywodzenia, że „nie na Zachodzie (…) powinniśmy szukać zarodka prawa oporu i życia konstytucyjnego, ale raczej na Wschodzie, w krajach zorganizowanych przez wojska krzyżowe", bo przecież w największym spośród nich „życie konstytucyjne stało (…) wysoko już wtedy, kiedy w europejskich państwach zaczynało dopiero kiełkować"[712].

Konstytucjonalizm w swojej średniowiecznej postaci pojawił się zatem dlatego, że doszło do stworzenia państwowości przez ludzi wywodzących się z Europy, ale znajdujących się poza nią[713]. Nosili ono w sobie chrześcijańsko-feudalne ideały, które pragnęli przeszczepić na grunt innego kontynentu. Ziemia Święta do podboju przez Franków znajdowała się pod panowaniem w inny niż u łacinników sposób organizujących życie społeczno-polityczne muzułmanów. Po ich pokonaniu i wyzwoleniu Grobu Pańskiego zaistniała konieczność zorganizowania państwowości nowego typu. W odróżnieniu od znanych do tej pory organizacji państwowych kreowanych przez zdobywcze ludy Królestwo Jerozolimskie nie powstało wskutek konkwisty prowadzonej przez jednego wodza, stojącego na czele podporządkowanej mu armii. Krzyżowcy podlegali kilku dowódcom[714], którzy po zajęciu Świętego Miasta wybrali jednego spośród siebie, czyli Gotfryda z Bouillon na Króla, z tym że elekt zadowolił się tytułem Strażnika Grobu

[712] A. Divéky, *Pochodzenie węgierskiej Złotej Bulli i jej wpływ na prawo polskie,* Kraków 1938, s. 125 i 162–163.

[713] Powtórzyła się sytuacja, jaka wytworzyła się w Starożytności wskutek helleńskiej kolonizacji, doprowadzającej do zasiedlenia obcych terytoriów, gdzie nie istniała grecka tradycja. Z tego powodu „w Wielkiej Grecji i Sycylii potrzeba spisania praw była piekąca (…) zwyczaje prawne nie były tu tak stare i uświęcone wiekiem jak w Grecji macierzystej, tu też spotykamy pierwsze spisanie praw (…) Zaleukos, który spisał prawa dla Lokrów italskich, był w ogóle pierwszym, który spisał prawa w Grecji. Uczynił to w połowie VII wieku (ok. r. 633), był więc starszy od Drakona". Według innej wersji „spisał prawa w 200 lat po Likurgu". S. Witkowski, *Państwo greckie. Historia ustroju państw greckich i obraz ustroju Aten i Sparty,* Warszawa 1938, s. 105. Schemat przyspieszania spisania praw dzięki kolonizacji powtórzy się następnie w anglosaskich posiadłościach północnoamerykańskich, gdzie powstała wszak „chwalebna i wspaniała Konstytucja Stanów Zjednoczonych".

[714] Niektórzy spośród nich wywalczyli sobie własne państwa, co sprawiło, że „Jerozolima (…) w 1100 r. stała się stolicą królestwa łacińskiego, które wraz z księstwem Antiochii, hrabstwem Edessy i hrabstwem Trypolisu miało stanowić rodzaj luźnej federacji; idea utworzenia państwa orientalnego, które byłoby wasalem Stolicy Świętej, została nagle porzucona". Do grona skonfederowanych państw później „doszło jeszcze Królestwo Cypru i Królestwo Armenii". P. Pierrard, *Historia…*, s. 112. Widzimy tutaj orientalną zapowiedź zamorskich Stanów Zjednoczonych w monarchicznej wersji. Jest ona nomenklaturowo bardziej zróżnicowana, gdyż odzwierciedla feudalną drabinę społeczno-polityczną. „Idea utworzenia państwa orientalnego" została urzeczywistniona na transoceanicznym Dalekim Zachodzie w uproszczonej, republikańskiej postaci. Idee mają swoje konsekwencje, niejednokrotnie w dosyć odległej od pierwotnych zamierzeń wersji.

Świętego (*Advocatus Sancti Sepulchri*)[715], akcentującym szczególny charakter powstającej w Ziemi Obiecanej państwowości, w której *genius loci* miał skłaniać zwycięskich chrześcijan do zwracania szczególnej uwagi na prawa boskie[716], wskutek czego legislatorzy powinni dokładać wszelkich wysiłków, aby fundamenty ustrojowe nie przeszkadzały zanadto wiernym w realizowaniu ewangelicznych zaleceń, co nie jest bynajmniej łatwą sprawą z tego powodu, że maksymalistycznie rozumiana miłość bliźniego znacznie utrudnia uskutecznianie przymusu państwowego.

Tym niemniej zdecydowano się w oficjalny sposób zaakcentować chrystocentryczne nastawienie nowej państwowości. Dostrzeżemy je w zawartym w 1100 r. porozumieniu między możnymi, będącym arystokratyczną wersją umowy społecznej, jaka określała relacje między Gotfrydem i jego następcami a innymi wpływowymi politykami. Religijny wymiar tego aktu legislacyjnego, zwanego Assyzami Jerozolimskimi[717], odnajdziemy w jego alternatywnym określeniu, brzmiącym *Les Lettres du Sepulcre* (Pisma z Grobowca)[718], ponieważ warunki owego uzgodnienia zostały zamknięte w skrzyni

[715] „Tytuł ten implikował pewną dwuznaczność w pozycji politycznej Gotfryda i nie określał ściśle statusu terytorium obejmującego święte miejsce. Powstała więc kwestia, czy ma to być państwo kościelne rządzone przez papieża za pośrednictwem jego legata, czy mesjaniczna wspólnota chrześcijańska oczekująca Powtórnego Nadejścia Chrystusa, czy też chrześcijańskie królestwo w Ziemi Świętej?". P.H. Holt, *Bliski Wschód od wypraw krzyżowych do 1517,* Warszawa 1993, s. 36. Spośród tych trzech możliwości realizacji doczekała się trzecia, najbardziej zgodna z typowym dla Europy wzorcem, choć państwo papieskie również nie jest czymś dla niej obcym, w przeciwieństwie do upaństwowionej wspólnoty mesjanistycznej, którą prędzej odnajdziemy w szyickim Iranie, gdzie w Medżlisie tradycyjnie znajduje się puste krzesło, czekające na Ukrytego Imama.

[716] Powołanie się na ich wzniosłe przesłanie ułatwia eksponowanie nieprawości, mającej polegać na tym, że „Gotfryd z Bouillon, a potem jego brat Baldwin z Edessy, przywłaszczyli sobie Królestwo Jerozolimskie". G. Bédouelle, *Średniowiecze od 1054 roku do reformacji,* w: F. Lenoir /Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rose (red.), *Historia…,* s. 567. Gotfryd nawet nie był Królem, natomiast Baldwin został nim w atmosferze niepozbawionej oskarżeń o uzurpację, zajmując ontologicznie wiążące się z instytucją królestwa stanowisko Króla. Zawsze w przypadku pojawienia się nowego podmiotu politycznego można mówić o zawłaszczeniu jego struktur przez ludzi, których mogliby zastąpić inni, przy czym powinni oni znać, podobnie jak wszelkiego autoramentu krytycy, sentencję *beatus, qui tenet.*

[717] Nazwa ta została zapożyczona od instytucji politycznej, istniejącej w Królestwie Jerozolimskim, gdzie „władza króla w stosunku do lenników była dość słaba; bardzo rychło wytworzył się zwyczaj odbywania sejmów („assisses") baronów i wyższego duchowieństwa, które swą działalność rozciągnęły zarówno na dziedzinę podatkową, jak ustawodawczą". J. Dąbrowski, *Dzieje Europy od X wieku do schyłku XIV wieku,* w: J. Dąbrowski, O. Halecki, *Dzieje Europy od X do XIV wieku i Schyłek Średniowiecza*, w: J. Dąbrowski / O. Halecki / M. Kukiel / S. Lam (red.), *Wielka historja…,* t. IV, cz. II, s. 202. We Francji assyzy kojarzone były z kolei z postępowaniem sądowym: „Kiedy Henryk Andegaweński został Księciem Normandii «Assyzy» rozwinęły się z «Sądów Sąsiedzkich» jako prawna metoda dochodzenia prawdy (…) W sądach hrabstwa proces assyzowy nabrał wielkiej wagi (…) Assyzy kryminalne i własnościowe (…) rozwinęły się za Filipa III i polegały na braku przemocy (…) Za pomocą Assisa de Nouvelle Tourble w Niemczech, Anglii i Francji odzyskiwano posiadłości". C.H.S. Stephenson, E.A. Marples, *Western Europe…,* s. 232–233 i 269−270.

[718] Określenie to nabrało szczególnego znaczenia, gdy doszło do „pogrzebania", czyli przepadnięcia dokumentu: „Gotfryd z Bouillon miał (…) nadać nowemu państwu kodeks prawny (…) który zaginął (…) w 1187 r. Prawo królestwa było zatem prawem zwyczajowym, które juryści uporządkowali w połowie XIII

umieszczonej tam, gdzie pochowany został Chrystus, co z jednej strony może być odczytane jako potwierdzenie lansowanej przez eklezjalną hierarchię tezy o prawnopolitycznym zwierzchnictwie papieża nad Ziemią Świętą[719], a z drugiej nadawało dokumentowi szczególne dostojeństwo, wzmacniane przez to, że możliwość wejrzenia w tekst oryginału została wybitnie ograniczona poprzez przyjęcie obostrzonych wymogów prawnych, bez spełnienia których nie można było otworzyć kufra[720]. Ów pojemnik był średniowiecznym wcieleniem Arki Przymierza, przy czym ten unowocześniony bliskowschodni Alians, określany jako „najbardziej klasyczny wyraz ustroju feudalnego"[721], był zawarty nie między Najwyższym a Narodem Wybranym, lecz pomiędzy władcą, który formalnie ogłosił mające obowiązywać w nowym państwie prawa[722], a wielkimi panami. Nie znaczy to bynajmniej, że zapomniano o interesach plebejuszy, ponieważ około 1252 r., za panowania Króla Henryka II, pojawiły się następne Assyzy, mające bardziej sądowniczy charakter i podzielone na Assyzy[723] przeznaczone dla nobilów (*Assises de la Haute Cour*) oraz dla niższego, czy też mieszczańskiego stanu (*Livre des Assises de la Cour de Bourgeois*)[724]. Jeśli chodzi natomiast o zasadnicze, ustrojodawcze Assyzy, to w 1120 r. zostały one usystematyzowane w postaci 24 artykułów,

wieku w formie kompilacji znanej pod nazwą Asysy Jerozolimskie (*Assises de Jérusalem*)". M. Balard, *Łaciński Wschód. XI–XV wiek,* Kraków 2010, s. 106–107. Sytuacja zaginionej Konstytucji, która wszak może się odnaleźć przypomina szyicki model ustrojowy, w jakim wierni oczekują na pojawienie się Ukrytego Imama, czyli religijno-politycznego przywódcy, który przed wiekami zniknął i pozostawił wyznawców, przekonanych, że jakakolwiek istniejąca w Persji władza tymczasowo zastępuje Wielkiego Nieobecnego.

[719] B. Zientara, *Historia powszechna…*, s. 261. Następca św. Piotra natchnął chrześcijan do zbrojnego opanowania Ziemi Obiecanej, gdzie działał i umarł Zbawiciel, przydający umieszczonemu w im Grobie Pańskim dokumentowi nadprzyrodzonej aury, pozwalającej wierzyć w to, że prawo państwowe otrzymuje boską sankcję.

[720] „Skrzynię tę można było otworzyć tylko w obecności dziewięciu osób, a mianowicie króla, patriarchy, pięciu najwyższych dygnitarzy królestwa i dwóch przysięgłych z Cour de Bourgeois". A. Divéky, *Pochodzenie…*, s. 128.

[721] Tak ocenił go Engels. *Historia wieków średnich,* t. I, Warszawa 1956, s. 264.

[722] „Gdy w 1100 r. ustanawiano prawa dla nowego królestwa krzyżowców w Jerozolimie (wybierając spośród różnych zwyczajów przestrzeganych przez znajdujących się tam przedstawicieli wielu państw) nowy władca, Gotfryd z Bouillon, za zgodą baronów ustanowił i zaakceptował prawa zwyczajowe, którymi mieli się rządzić «on i jego ludzie»". R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West,* t. III, Edinburgh – London 1903–1936, s. 154−155. W momencie, kiedy król „ustanowił i zaakceptował prawa zwyczajowe", przestały one być w gruncie rzeczy prawami zwyczajowymi, ponieważ ustanawianie i akceptowanie jest czymś typowym dla prawa pozytywnego.

[723] Określenie to odnajdziemy w zestawie historycznych nazw stanowionych przez władze państwowe aktów prawnych, wymienionych przez teoretyka, aby uzmysłowić nam ich nomenklaturową różnorodność, w której ramach znalazło się miejsce dla takich dokumentów, jak „*carta, assisa, constitutio, provisio, ordinatio, statutum, isetnysse, établissement*". C.K. Allen, *Law in the Making,* Oxford 1961, s. 421.

[724] „Obydwa zbiory świadczyły o ówczesnym bardzo rozwiniętym i stojącym na wysokim poziomie życiu prawnym". A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 131. Ich nadprzyrodzona legitymizacja ma egalitarny wymiar, gdyż „dwa kodeksy, dla szlachty i dla mieszczan (…) zostały nazwane *Lettres du Sépulcre,* ponieważ zamknięto je w kufrze umieszczonym w skarbcu Kościoła Św. Grobu, najbardziej czcigodnego miejsca w Jerozolimie". P. Christin, *Étude des Classes Inférieures d'après des Assises de Jérusalem,* Poitiers 1912, s. 6.

zatwierdzonych przez króla Baldwina II, prałatów i baronów. W 1163 r. kolejny panujący Amalryk I ogłosił „Assises", zgodnie z jakimi „król miał być pierwszym lennym panem wszystkich rycerzy"[725]. Dotychczas obowiązujące Assyzy na przełomie XII i XIII wieków zostały uzupełnione przez inne skodyfikowane zwyczaje feudalne[726], współtworzące Księgi Prawnicze Królestwa Jerozolimy. „Pod koniec XII w. wydał Król Amalryk sławne Assyzy[727], regulujące stosunki lenne między wasalami (parami) a królem (…) Król nie jest «lord paramount», ponieważ mamy do czynienia ze Związkiem Wasali, będących właściwymi Panami Rzeszy. Assyzy to «Magna Carta feudalnego prawa oporu»"[728]. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że assyzy „służyły lennikom do walki z Fryderykiem II. Podobnie jak Sachsenspiegel były dziełami osób prywatnych. Wyróżnili się Filip z Nowary i Jan z Ibelinu"[729]. W efekcie zróżnicowanych, jak na Średniowiecze przystało, poczynań prawodawczych powstał „idealny typ prawa feudalnego"[730], opisujący „zwyczaje (usages) tego kuriozalnego efektu krucjat, jakim było łacińskie królestwo w Palestynie"[731].

Gotfryd nie był, jak niegdyś Mojżesz, Prorokiem przekazującym wiernym nie podlegające dyskusji spisane Prawo Boskie, bowiem „Akt Prekonstytucyjny", konstytuujący poniekąd samo Królestwo Jerozolimskie, a w każdym razie jego ustrojowy kształt, został wynegocjowany. Rokowania te wypada ocenić jako naśladowany później precedens,

[725] W. Hroch, M. Hroch, *W obronie Grobu Chrystusa. Krzyżowcy w Lewancie,* Warszawa 1992, s. 172. Nowelizacja Assyzów wymagała zgody „patriarchy Jerozolimy, baronów i najbardziej oświeconych ludzi". P. Christin, *Étude…,* s. 7.

[726] M.A. Sabonow, *Kriestowyje pochody,* Moskwa 1956, s. 119.

[727] O tej i innych wersjach jerozolimskich assyzów zob. M.-A. Nielen-Vandevoorde, *Un livre méconnu des Assises de Jérusalem: les Lignages d'outremer,* w: *Bibliothèque de l'école des chartes* 1995, t. 153, cz. 1., s. l., s. 103−130.

[728] H. Mitteis, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters,* Weimar 1962, s. 422. Pomimo tej mediewalnej kariery aktów prawnych tego typu, spoglądający na zagadnienie z XX-wiecznej perspektywy obserwator zauważa, że „Jerozolimskie Assyzy zostały zapomniane, ponieważ są traktowane jako «cudzoziemski rodzaj prawa»". G. Recoura, *Les Assises de la Romanie,* Paris 1930, s. 1. Faktem jest, że sama nazwa pogrążyła się w mrokach zapomnienia, tym niemniej „assyzowa idea" otrzymała postać angielskiej Wielkiej Karty Swobód i wraz z nią kształtuje europejską, a częściowo i światową rzeczywistość ustrojową po dziś dzień.

[729] E. Heyck, *Die Kreuzzüge und die heilige Land,* Bielefeld – Leipzig 1900, s. 170.

[730] Obowiązywało ono w państwowości nazywanej czasem „idealną feudalną republiką". W. Hroch, M. Hroch, *W obronie…*, s. 171. Do doszukiwania się republikańskości w stworzonym przez krzyżowców państwie zachęca odmowa przyjęcia przez Gotfryda tytułu królewskiego ze względu na *genius loci* zdobytego terytorium, będącego wszak Ziemią Świętą wszystkich chrześcijan, ich Wspólnym Dobrem, które to pojęcie ma republikańskie konotacje.

[731] E. Jenks, *Law and Politics in the Middle Ages with a Synoptic Table of Sources,* London 1913, s. 25. Jego zamorski względem Europy charakter sprzyjał powstaniu nowej jakości, przejawiającej się w tym, że „legislacja, sztuka, handel, literatura, wszystko narodziło się od razu. Assyzy Jerozolimskie, wyprzedzające o 3 wieki Kapitularze św. Ludwika, to pierwsza prawdziwa próba nowożytnego prawodawstwa, podobnie jak *lettre de charge,* wymyślone przez towarzyszących krucjacie kupców". *L'Ordre des Chevaliers de Malte. Son passé. Son présent. Son avenir,* Vienne s.d., s. 10.

skutkujący prawnopozytywnym ograniczeniem władzy monarszej[732] na kształtującym się najwyższym szczeblu jurydycznej hierarchii w jej postaci charakterystycznej dla krajów znajdujących się w kręgu łacińskiej cywilizacji.

Użyta w Świętym Mieście na określenie mającego ustrojowe znaczenie aktu prawnego nazwa została następnie zastosowana w tym samym kontekście w stworzonym, podobnie jak Królestwo Jerozolimskie, przez krzyżowców i położonym na północ od niego księstwie, gdzie powstały Antiocheńskie Assyzy (*Assises d'Antioches*)[733]. To prekonstytucyjnie nacechowane określenie pojawiło się też na w powstałej wskutek krucjat na Wyspie Afrodyty monarchii, skoro „w r. 1368 Królestwo Cypru w drodze urzędowej na nowo przepisuje *Assises* na podstawie najwiarygodniejszych rękopisów i tekst ten umieszcza w skrzyni w skarbcu katedry w Nikozji"[734]. Po jej zajęciu „przez Republikę Wenecką Rada Dziesięciu nakazała przetłumaczyć na włoski *Livres de la Haute Cour et de la Cour aux Bourgeois (Assises de la Cour de Bourgeois)*"[735], co z pewnością potwierdza znaczenie dokumentów tego rodzaju, znanych także w powstałym nad Bosforem po zdobyciu przez Krzyżowców w 1204 r. Carogrodu Cesarstwie Łacińskim, gdzie obowiązywał akt prawny o nazwie *Assize de Romania* (*Liber consuetudinum Imperii Romaniae*)"[736]. Z kolei na Sycylii w 1140 r. Roger II promulgował obowiązujące również po drugiej stronie Cieśniny Mesyńskiej Assyzy z Aviano, „w sporym stopniu określające

[732] „Królestwo zostało zdobyte przez rycerzy równych stanem, którzy wybrali swego króla, by nimi dowodził jako pierwszy wśród równych. Ale naprawdę wybierała go Wysoka Rada i ona w przypadkach koniecznych naznaczała regenta. Do niej należało ustanawianie praw, do których i król musiał się stosować". M. Składankowa, B. Składanek, *Wyprawy krzyżowe,* Warszawa 1968, s. 120. Taki stan rzeczy skłonił francuskiego badacza do nazwania Królestwa Jerozolimskiego „feudalną republiką na czele z królem". M. Grandeclaud, *Essai critique sur les livres des Assises de Jérusalem,* Paris 1923, s. 150. Określenie to można odnieść do I Rzeczypospolitej, w której rolę assyzów odegrały mnożące się konstytucje, ustanawiane w celu ograniczenia monarszej władzy i wzmacniania instytucji wyrażających interesy poddanych, co prowadzi do powstania „koronowanej republiki", funkcjonującej współcześnie w Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Beneluksie i Skandynawii, gdzie jurydyzacja doprowadziła do daleko idącej demokratyzacji, ekstrapolującej wyznaczony w Królestwie Jerozolimskim kierunek.

[733] L. de Mas-Latrie, *Additions et corrections concernant Guillaume de Machaut et les assises d'Antioche*, w: *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 38, s. l. 1877, s. 188−190. (*Assises d'Antioche*). Dzieło to było stworzonym przez arystokratów i składającym się z 61 paragrafów „kodeksem prawa feudalnego". *Nota bene* odegrał on pewną rolę w ormiańskim Królestwie Cylicji, ponieważ tamtejszy prawodawca Smbat Sparapet dokonał przekładu z języka starofrancuskiego na język średnioormiański „Antiocheńskich assyzów". R. Żerelik, *Smbat Sparapet – człowiek miecza i pióra,* w druku.

[734] W cypryjskim przypadku nienaruszalność Szczególnie Ważnego Tekstu miała być zapewniona dzięki temu, że „straż nad nim powierzono czterem lennym królom. Otwarcie skrzyni mogło być dokonane tylko w ich obecności, z zachowaniem uroczystego ceremoniału". A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 132.

[735] P. Christin, *Étude…*, s. 16.

[736] Inicjatorem pojawienia się tego zbioru norm w nowo utworzonym państwie był cesarz Baldwin, który „zwrócił się do króla Cypru Amalryka (…) z prośbą o przysłanie mu odpisu Assises de Jérusalem, które potem uległy pewnym zmianom i weszły w prawne zbiory cesarstwa łacińskiego". G. Dodu, *Histoire des institutions monarchiques du Royaume Latin de Jérusalem,* Paris 1894, s. 59−60.

sposób władania krajem”[737], a zatem napotykamy tutaj ideę prawodawczą, jaka doprowadziła do uchwalenia Konstytucji USA. Twierdzi się, że „ustawodawstwo Rogera II daleko wyprzedza Constitutiones regni siculi Fryderyka II”[738], który *nota bene* swą prawodawczą aktywność zaczął od assyzów z Kapui i Messyny[739], tym niemniej w wymiarze nomenklaturowym konstytucje wygrały rywalizację z assyzami, o których dzisiaj mało kto pamięta[740].

Pod koniec XII wieku na Półwyspie Iberyjskim pojawiła się „Carta Magna Leonesa (1188 r.) nadana przez Alfonsa IX króla Leonu pod naciskiem wpływowych grup, które dzięki niej miały uzyskać głos polityczny. Król (…) zobowiązał się iść za radą «biskupów, nobiles i mądrych ludzi» we wszystkich sprawach dotyczących pokoju i wojny (a więc podatków i mobilizacji). Z kolei biskupi zobowiązali się, a pozostali złożyli przysięgę, że doradzać będą królowi w tych sprawach wiernie i uczciwie”[741]. Niewiele wiadomo o okolicznościach powstania i ewentualnych dalekosiężnych skutkach wydania Wielkiej Karty, co skłania do skonstatowania, że nie odegrała ona wielkiej roli w prawnopolitycznej historii Hiszpanii czy też Europy, tym niemniej może ona aspirować do miana jednej z pierwszych prekonstytucji stworzonych na potrzeby wyraziście monarchicznego państwa, jakim jest królestwo.

W XIII stuleciu jerozolimski precedens prekonstytucyjny został powtórzony w Anglii, na Węgrzech i w Aragonii, a zatem w krainach położonych, podobnie jak Ziemia Obiecana, poza „właściwą, francusko-niemiecką Europą”, w krajach mających cechy

[737] „Za Rogera II rozwija się scentralizowana monarchia, dla której Konstytucją stają się Assyzy z Aviano (1140)”. H. Mitteis, *Der Staat…*, s. 279. „Assyzy dotyczyły prawa publicznego, w zakresie prawa prywatnego obywatelom zostawiono swobodę”. G.M. Monti, *Lo Stato…*, s. 35. Schemat ten zostanie następnie powielony w XIX-wiecznych monarchiach konstytucyjnych.

[738] Czytamy o „wielkim znaczeniu, jakie Assyzy z Aviano mają dla rozwoju kultury europejskiej”. M. Hofmann, *Die Stellung des Königs von Sizilien nach den Assisen von Aviano (1140),* Münster i. W. 1915, s. 174. To prawodawcze osiągnięcie jest jednakże znacznie mniej znane niż Złota Bulla cesarza Fryderyka II Hohenstaufa, którego legislacyjna aktywność sprawiła, że „skodyfikował prawo (…) sycylijskie i prawo miast górnej Italii”. J. Dobraczyński, *Doba krucjat. Szkice historyczne z XI–XIII w.,* Warszawa 1968, s. 312. Syntetyzująca ocena prawności, tworzonej w Średniowieczu na śródziemnomorskiej wyspie przez mających germański rodowód władców, brzmi: „Prawo romańskie jest nowatorskie, ponieważ integruje prawa istniejące przed nim, jest prawem złożonym, syntetyzującym, podobnie jak całe państwo normańskie”. G.M. Monti, *Lo Stato…*, s. 37. Po śmierci Fryderyka zawaliło się ono, gdyż było zbyt nowatorskim konstruktem, jaki nie wytrzymał międzycywilizacyjnych napięć, które nasiliły się, gdy *Stupor Mundi* pożegnał się z życiem. Tym niemniej koncepcja integracji prawa nie została zapomniana, bowiem odnajdziemy ją w jednoczących się północnoamerykańskich koloniach. Twórcy Konstytucji Stanów Zjednoczonych mieli w porównaniu z władcami Królestwa Sycylii ułatwione zadanie, gdyż zaoceaniczna państwowość nie musiała się zmagać z „wiekowymi zaszłościami ustrojowymi”, a przybywający z Europy osadnicy ochoczo rozpuszczali swoje „szkodliwe złogi” w amerykańskim tyglu (*melting pot*), konstytuując wskutek tego dość jednorodny typ cywilizacyjny.

[739] H. Mitteis, *Der Staat…*, s. 362.

[740] W XII wieku zdarzało się, że określenia te były stosowane zamiennie, o czym świadczy przykład Konstytucji Klarendońskich, nazywanych czasami Assyzami Klarendońskimi Henryka II. *Ibidem*, s. 303.

[741] A. Mączak, *Rządzący…,* s. 25.

pogranicznych marchii, co sprzyjało wzrostowi znaczenia „kresowych królewiąt", skłonnych do kwestionowania królewskiej przewagi, co było szczególnie widoczne w prowadzącej wielowiekową rekonkwistę Aragonii, gdzie długotrwałe walki z innowiercami unaoczniły wszystkim istnienie poczucia wspólnoty wśród głównych aktorów bojów z muzułmanami. Owo odczucie przejawiało się zarówno na polu walki, jak i podczas obradowania nad dotyczącymi wszystkich problemami[742].

W Anglii w 1215 r., gdy ujrzała światło dzienne inspirowana najprawdopodobniej przez rozliczne francuskie i angielskie assyzy oraz poprzedzona przez Kartę Swobód Henryka I z 1100 r Wielka Karta Swobód[743], wciąż żywa była pamięć o dokonanej w 1066 r. przez Wilhelma Zdobywcę konkwiście, porównywalnej do przeprowadzonej pod koniec XI wieku zwycięskiej wyprawy, ukoronowanej zajęciem Jerozolimy. Wilhelm był, w przeciwieństwie do Gotfryda z Bouillon, niekwestionowanym wodzem triumfującej drużyny normandzkiej, ale z biegiem czasu władza jego następców, mających do czynienia z wciąż nieufnymi Anglosasami i angażującymi się w odrywające ich od miejscowych stosunków krucjaty, uległa osłabieniu, co skłoniło baronów do buntu, zakończonego wydaniem przez Jana Bez Ziemi wiekopomnej Karty, upodobniającej angielski ustrój polityczny do modelu poznanego przez krzyżowców z Albionu w Królestwie Jerozolimskim, którego „wysoko rozwinięta konstytucja (…) wywarła wielki wpływ na inne państwa"[744], wskutek czego „pomiędzy *Magna Charta* i zwyczajami prawnymi Królestwa Jerozolimskiego znajdziemy dużo podobieństw"[745].

Wyspiarscy baronowie ukształtowali się, podobnie jak ich odpowiednicy w lewantyńskiej monarchii, w dosyć jednolitą grupę, świadomą swoich potrzeb i umiejętnie poszukującą środków prowadzących do ich realizacji. Najbardziej przenikliwi spośród nich zdawali sobie sprawę z tego, że ewentualne obalenie niepopularnego i niezdarnego władcy może skutkować zastąpieniem go takim, który doprowadzi do absolutyzacji ustroju, czego można uniknąć, jeśli wyrazi się poparcie dla niepewnie siedzącego na tronie króla w zamian za polityczno-prawne koncesje z jego strony.

[742] To przeświadczenie o potrzebie wspólnego działania władcy i jego najważniejszych poddanych zostało *expressis verbis* wypowiedziane przez Alfonsa X Mądrego w 1283 r. w Barcelonie na posiedzeniu Kortezów, podczas którego zadeklarował on, że „jeśli my lub nawet nasi następcy pragniemy wydać powszechną konstytucję albo statut Katalonii, czynimy to za zgodą prałatów, baronów, rycerzy i obywateli (…) albo za zgodą większej (…) części wszystkich tych, którzy zbierają się (w Kortezach)". J.H. Mundy, *Europa średniowieczna: 1150–1309,* Warszawa 2001, s. 256.

[743] Poza Assyzami (Konstytucjami) Klarendońskimi warto jeszcze wspomnieć o *Assise of arms* Henryka II z 1181 r. i wydanych w 1185 r. Assyzach Gotfryda (Geoffroi), dających „świadectwo występowania u Plantagenetów świadomości swojego znaczenia politycznego". H. Mitteis, *Der Staat…*, s. 294. Andegaweńczyk Henryk II po koronacji na Króla Anglii panował, podobnie jak jego plantageneccy potomkowie po obu stronach Kanału, co wydatnie przyczyniło się do przenoszenia francuskich wzorców, wśród nich assyzów, na angielski brzeg.

[744] A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 121.

[745] F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter,* Leipzig 1914, s. 87.

Do ich uzyskania zachęcała zarówno biblijna narracja, ukazująca uzależnienie przedstawionych w Starym Testamencie żydowskich piastunów władzy monarszej od arystokracji i ludu, jak i wiedza o pradawnej germańskiej demokracji plemiennej. Znali ją zarówno przodkowie Anglosasów, jak i pochodzących ze Skandynawii Normanów. W odniesieniu do przywódcy politycznego wyrażała się ona w wybieraniu go przez wiec w celu prowadzenia działań wojennych, po których zakończeniu jego władza w naturalny sposób wygasała, zgodnie z przekonaniem o nadrzędności instytucji zgromadzenia wszystkich uzbrojonych, czyli wolnych mężczyzn.

W XIII wieku nad Tamizą doszło do konfrontacji idei najwyższej władzy koronowanej jednostki z koncepcją umieszczenia nadrzędnego władztwa instytucjonalnego w wielkim podmiocie zbiorowym. Na podlondyńskich błoniach Runnymead (Runnymede, Ronimed) dziedziczny już monokrata spotkał się z wiecującymi poddanymi, przypominającymi mu o trybalnym ludowładztwie.

Typowe dla niego elekcyjne obsadzanie najważniejszego stanowiska w państwie przez wiec oraz inne przejawy aktywności zgromadzenia ludowego przestały być praktykowane, ale jego tradycja okazała się być żywa, co zachęcało do potwierdzenia jego przekształconej, przedstawicielskiej obecności w ustroju politycznym. Została ona wyrażona w formule *no taxation without representation*[746], oznaczającej, że nie można na poddanych nakładać podatków bez zgody ich przedstawicieli Król zaakceptował ten postulat, po czym został zmuszony do pisemnego potwierdzenia respektowania tradycyjnych swobód, przysługujących wolnym ludziom[747], zwłaszcza zakazu pozbawiania wolności bez wyroku sądu[748], dzięki czemu *Magna Charta Libertatum* pojawiła się na arenie brytyjskich, europejskich i ogólnoświatowych dziejów. W skali Wyspy „miała stać się podstawą brytyjskich swobód, prawem kardynalnym, którego (wedle słów kanclerza Franciszka Bacona z początku XVII wieku) «żaden akt uczyniony przez króla lub

[746] „*Magna Carta* (…) choć nie była konstytucją w tym sensie, że gwarantowała prawa obywateli, zawierała pierwiastek konstytucyjny, ponieważ stwierdzała, że władza królewska jest ograniczona tradycyjnymi prawami i zabraniała arbitralnego opodatkowania". R.H.S. Crossman, *Government and the Governed. A History of Political Ideas and Political Practice,* London 1969, s. 44−45.

[747] W walce z władzą „sięgano (…) do dwu instrumentów. Pierwszym było uzyskiwanie od władzy przywilejów, wolności lub praw. Droga ta w Europie była najbardziej rozpowszechniona (…) Drugim i zarazem współczesnym środkiem jest ustanawianie konstytucyjnych ograniczeń dla władzy". L. Dubel, *Historia doktryn…,* W pierwszym modelu podmiotem legislacyjnym jest monarcha, a w drugim coraz częściej reprezentacja ludu, która w republikańskim modelu krępuje normatywnie władzę mającą plebejską legitymizację, co sprawia, że współczesne osiągnięcia w dziedzinie zwalczania arbitralności poczynań sterników państwowej arki nie mają już niegdysiejszego słodkiego smaku zwycięskiego nacisku na Pomazańca, pokonanego przez nieprzemożony *Vox Populi,* krzyczący dzisiaj na osoby, wyniesione głosem tegoż samego Ludu na postmonarchiczne stolce.

[748] „Nullus liber homo capiatur, vel imprisonetur nisi per legale judicium parium quorum vel per legem terrae (żaden człowiek wolny nie będzie zatrzymany lub uwięziony bez prawnego wyroku równych sobie, albo z mocy ustawy ziemskiej)". F. Ochimowski, *Prawa…*, s. 3.

inną osobę ani żaden akt parlamentu czy inna rzecz nie może w jakikolwiek sposób zmienić lub przekształcić»"[749]. Owo prawo kardynalne stało się potężnym punktem odniesienia we wszelkich późniejszych zmaganiach o respektowanie postanowień wydanego w 1215 r. „przywileju narodowego"[750], uzupełnianych kolejnymi aktami prawnymi o konstytucyjnym charakterze, wśród których szczególne miejsce zajmuje ten, który w najpełniejszym stopniu rozwinął normy Prekonstytucji z 1215 r., czyli Karta Praw *(Bill of Rights)* z 1689 r.*,* nadający „prawom obywatelskim postać skodyfikowaną". Ma on świadczyć o tym, że „w bezkrwawej Chwalebnej Rewolucji stworzono pierwszą monarchię konstytucyjną"[751], którą to tezę wypada uznać za przesadną ze względu na angielską specyfikę uniemożliwiającą w gruncie rzeczy formułowanie tak jednoznacznych stwierdzeń. Wszak wyspiarskie królestwo wkroczyło na drogę konstytucjonalizacji w XIII w. po to, aby do tej pory nie sfinalizować tego procesu w typowy dla Kontynentu sposób. Konstytucja w albińskiej wersji jest skomplikowanym, zwyczajowo-ustawowym bytem, wciąż otwartym na ewentualne korekty, a zatem tamtejsza monarchia konstytucyjna wciąż jest stwarzana czy też przekształcana, a gdybyśmy koniecznie chcieli wyznaczyć jakiś jej znormatywizowany początek, to data oktrojowania Karty przez Jana Bez Ziemi jest niezwykle poważną kandydaturą do tego miana. *Magna Charta Libertatum* z 1215 r., którą traktuje się niejednokrotnie jako precedensowy, archetypiczny przykład dokumentu prawnego częściowo spełniającego rolę odgrywaną dzisiaj przez spisane konstytucje, ścieśniła uprawnienia Jana Bez Ziemi i jego następców na tronie, stanowiąc w ten sposób solidny przykład dla naśladujących ją przedsięwzięć, tworzących prawnopozytywne fundamenty późnośredniowiecznych i nowożytnych monarchii ograniczonych, których prawnopolityczna konstrukcja miała zapobiegać kojarzonemu z głową państwa absolutyzmowi.

* * *

Ogłoszenie Wielkiej Karty Swobód oznacza, że w europejskich monarchiach zaczyna instytucjonalizować się pogląd o niezbędności uzupełnienia i skorygowania naturalnych oraz zwyczajowych reguł określających strukturę oraz sposób działania władzy publicznej przepisami prawnopozytywnymi, umieszczonymi w co najmniej jednym

[749] Takie podejście sprawiło, że „żaden inny statut nie uzyskał podobnego znaczenia, ale to już sprawa osobliwości rozwoju politycznego i ustrojowego Anglii". A. Mączak, *Rządzący...,* s. 28. Przekonanie o nienaruszalności prawa kardynalnego, współtworzącego w Anglii wieloczłonową, składającą się z prawa zwyczajowego i fundamentalnych aktów prawnych konstytucję, pojawi się później w Ameryce, dzięki czemu wyniesiona oficjalnie na ołtarz republikańskich cnót i wartości państwowotwórczych Konstytucja USA w swojej pierwotnej wersji wciąż stanowi jądro normatywnego systemu Stanów Zjednoczonych.

[750] Ogólnonarodowy charakter tego aktu prawnego wziął się stąd, że „w walce przeciw Janowi szlachta wyrażała pragnienia wszystkich klas społecznych", popierających „sformułowanie żądań, dotyczących swobód obywatelskich". A.L. Rowse, *Duch dziejów Anglji,* London – New York – Toronto 1946, s. 36.

[751] U. Im Hof, *Oświecenie…,* s. 73–74.

akcie normatywnym, współtworzącym materialną konstytucję królestwa[752]. Na Węgrzech, gdzie, podobnie „jak i w Polsce, życie konstytucyjne rozwinęło się bardzo wcześnie"[753], dokumentem tego rodzaju był ogłoszony w 1222 r. przez króla Andrzeja II dekret, znany jako Złota Bulla, „która w swej zawartości przypominała angielską Wielką Kartę Wolności (…) zawierała ona gwarancje dotychczasowych przywilejów szlachty, które odtąd zaprzysięgane być miały przez węgierskich monarchów przy koronacji"[754]. Możemy więc uznać, że uznawana za „chlubę starego prawodawstwa węgierskiego"[755] Złota Bulla tworzyła pozytywnoprawny fundament węgierskiej stanowej monarchii ograniczonej w jej średniowiecznej postaci, konstytuowanej poza królem przede wszystkim przez szlachtę, uważającą siebie za naród polityczny, zasługujący jak najbardziej na to, aby poprzez prawo wzmacniać swoją pozycję w państwie, dzięki czemu konstytucja materialna przybrała częściowo spisaną postać. Na kontynencie europejskim do wydarzenia tego rodzaju doszło także w Aragonii, gdzie w 1287 r. pojawił się dokument, noszący nazwę Złota Bulla[756] i odgrywający w rzeczywistości społeczno-politycznej podobną rolę jak noszący identyczną nazwę jego węgierski odpowiednik.

Powstające po 1215 r. w różnych krajach zachodniej Eurazji karty, bulle czy konstytucje monarszego autorstwa ograniczały uprawnienia koronowanych władców, potwierdzały je bądź rozszerzały, w czym przejawiała się narastająca właśnie od XIII stulecia „aktywność ustawodawcza monarchii narodowych (…) Tak było (…) we Francji za Ludwika IX, w Anglii za Edwarda I, w Kastylii za Alfonsa Mądrego i w Norwegii za Magnusa Hakonssona"[757]. Przypadki te świadczą o tym, że idea spisywania postulowanej wizji ustroju politycznego i nadawania jej najwyższej rangi normatywnoprawnej

[752] Nie wszyscy zgadzają się co do tego, że Wielka Karta Swobód rzeczywiście odegrała tak wielką rolę w historii konstytucjonalizmu, jak się przeważnie twierdzi, ponieważ „angielska mitologia polityczna zaczęła jej przypisywać, głównie od XVII w., założenie fundamentów monarchii parlamentarnej", natomiast *de facto* „Wielka Karta przywracała polityczną rolę wielkiej rady bezpośrednich lenników króla", będąc w takim razie jedynie „jednym z bardzo licznych w Europie przywilejów ogólnych dla możnowładztwa", z czego wynika, że „nie była fundamentem monarchii konstytucyjnej i parlamentarnej". J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych,* Gdańsk 2001, s. 111–113.

[753] „W przeciwieństwie do rozwoju absolutyzmu w państwach zachodnich (z wyjątkiem Anglii i Aragonii)", gdzie absolutyzm robił szybkie postępy, ponieważ monarchom udało się złamać potęgę nobilów, starających się w różny sposób, także na jurydycznym polu, krępować swobodę poczynań panujących. Sprawiło to, że „życie konstytucyjne przyjmuje się prędzej w tych krajach, które mają charakter arystokratyczny, jak na przykład Królestwo Jerozolimskie i Cypryjskie, Anglia, Aragonia i Węgry, a później i Polska". A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 120 i 142.

[754] K. Sójka-Zielińska, *Historia…,* s. 72. Węgierska państwowość przybrała zatem charakter ograniczonej postanowieniami jurydycznego aktu wielkiego znaczenia monarchii, w związku z czym uważa się, że „Złota bulla (…) odegrała taką samą rolę w historii Węgier, jak *Magna Charta* w dziejach Anglii". A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 120.

[755] K. Kadlec, *Dějiny…,* s. 233.

[756] A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 120.

[757] J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.,* Warszawa 1964, s. 276.

uzyskiwała coraz istotniejsze miejsce w świadomości europejskich elit, co spowodowało, że znalazła się zarówno w monarszym, jak i w obficie czerpiącym z niego republikańskim imaginarium, współkonstytuowanym przez znajdujący swój formalny wyraz w spisanych ustawach zasadniczych konstytucjonalizmie, ukształtowanym dzięki przekształcaniu i przeciwstawianiu się monarchicznej tradycji normatywnej, w jakiej odnajdziemy, w przynajmniej zalążkowej postaci, bardzo poważną część zagadnień, umieszczanych standartowo we współczesnych konstytucjach[758].

Ich zapowiedzi możemy się doszukiwać nie tylko w królestwach, lecz również odnajdziemy je na wyższym szczeblu mediewalnego świata politycznego, ponieważ idea prawnopozytywnego unormowania podstawowych zagadnień życia państwowego nie była bynajmniej obca niemieckim następcom starożytnych imperatorów. Dlatego też „Fryderyk I Barbarossa (…) na sejmie 1158 odbytym na polach Ronkalijskich[759] kazał ułożyć prawnikom wedle kodeksu Justyniana prawa swoje monarchiczne"[760], przy czym powstałe dzięki temu przejawowi imperialnej woli akty prawne zostały dla podkreślenia ich rangi nazwane konstytucjami[761].

Odwołanie się do bizantyńskiego władcy miało zapewne prowadzić do wzmocnienia władzy imperatorskiej poprzez jej autokratyzację, ale zwycięstwo idei elekcyjnego

[758] Myśl tego rodzaju odnajdziemy u klasycznego brytyjskiego konserwatysty, gdy konstatuje on, że „angielskie dokumenty, takie jak *Bill of Rights* z 1689 roku, odpowiadają istotnym częściom nowożytnych konstytucji". E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu,* Warszawa – Kraków 1994, s. 304. Zatrwożony rewolucyjną zawieruchą, jaka rozpętała się we Francji, Burke uświadamia swoim rodakom i wszystkim innym, że w sporej części zjawiska, przedstawiane jako nowatorskie republikańskie osiągnięcia, wystąpiły już gdzie indziej, tyle że w nieco innej postaci. W przytaczanym przez niego akcie prawnym zawarte są istotne dogmaty dotyczące odmienianych dziś przez wszelakie przypadki praw człowieka, jak również pewne instytucjonalne gwarancje ich realizowania.

[759] Obradowanie i przyjmowanie politycznych oraz jurydycznych postanowień na rozległej, otwartej przestrzeni związane było z tym, że spotkanie nie odbywało się w mieście, gdzie nie było wystarczająco dużo miejsca, aby zgromadzić większą liczbę ważnych osób wraz z towarzyszącymi im pocztami. Dla feudałów naturalnym otoczeniem były pozamiejskie tereny, zamieszkałe przez ich poddanych, co dawało większy zakres swobody niż w miastach z ich prawami. Mieszczanie, jeżeli nawet brali udział w zjeździe, jak np. w 1215 r. na angielskich błoniach Runnymede, to występowali nie na swoim terenie, co podkreślało ich podrzędne miejsce w feudalnej hierarchii społecznej.

[760] H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 377. „Fryderyk I miał zbyt wiele poczucia rzeczywistości, by odrzucając ówczesne poglądy na stosunek społeczeństwa do króla, oprzeć się na zasadzie *princeps legibus solutus* (władca nie jest związany prawami), jednak w konstytucjach, ogłoszonych przezeń na Polach Ronkalijskich pod Piacenzą (1158) widać wyraźnie poczucie nadrzędności praw panującego nad istniejącymi zwyczajami. Pojawiła się tam zasada niezbywalności i niemożliwości przedawnienia praw korony". B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza,* Warszawa 1994, s. 227. Średniowieczny monarszy „prekonstytucjonalizm", *per analogiam* późniejszej, dojrzałej postaci konstytucjonalizmu, nakierowany jest na wzmocnienie praw i swobód suwerena, z tym że jest nim nie lud, a imperator.

[761] „Wielki Reichstag został zwołany na nadpadańskich Polach Ronkalijskich, aby wykonać pracę ustawodawczą w zakresie niewidzianym od czasów Karola Wielkiego. Wielki Landfryd Rzeszy (Reichlandfriede) i Ustawa Lenna (Lehngesetz) zostały połączone w constitutio de regalibus, zawierającą wyliczenie obowiązujących w Rzeszy praw". H. Mitteis, *Der Staat…*, s. 362.

obsadzania cesarskiego tronu uniemożliwiło zrealizowanie tego zamiaru. Na drodze do jego urzeczywistnienia stanęli potężni wasale, budujący swój prestiż na współudziale w wybieraniu swojego suzerena. Uznając to rozwiązanie, cesarz Karol IV Luksemburski wydał w 1356 r. Złotą Bullę, czyli akt prawny określający zasady dokonywania wyboru swoich następców przez siedmiu elektorów, który wypada uznać za dokument współkonstytuujący ustrój polityczny Cesarstwa Rzymskiego. Wybieralność następców Cezara skutkowała następnie tym, że „od wyboru Karola V (1519 r.) elektowi zaczęto przedstawiać pewne warunki, tzw. *kapitulację wyborczą*"[762]. Wydaje się, że skoro jej akceptacja przez szykującego się do panowania wybrańca stała się normatywną koniecznością, to może być ona uznana za zwiastuna monarchicznej konstytucji, której wierność zaprzysięga np. współczesna holenderska głowa państwa.

Twierdzi się, że „w Polsce spotykamy się ze zjawiskami życia konstytucyjnego w XIV stuleciu"[763]. Po połączeniu jej unią personalną z Litwą za *sui generis* akt mający konstytucyjny walor z powodu zamieszczenia w nim deklaracji zabraniającej więzienia wolnych ludzi bez wyroku sądu może być uznany wydany przez Władysława Jagiełłę w latach 1430 i 1433 przywilej jedlneńsko-krakowski, nazywany ze względu na zawartą w nim zasadę *Neminem captivabimus*[764]. Ów dokument, potwierdzający rosnące znaczenie szlacheckich mas, jest polskim odpowiednikiem angielskiej Wielkiej Karty Swobód i przypominających ją aktów prawnych, wydanych w zachodniej i środkowej Europie[765].

W zakresie prawa ustrojowego konstytutywną rolę spełniał akt Aleksandra Jagiełły z 1505 r., uzależniający wejście w życie królewskich postanowień od ich zaaprobowania przez przedstawicieli szlacheckich poddanych, znany jako konstytucja *Nihil novi*[766]. Była ona prawnym fundamentem szlacheckiego ludowładztwa, ustanawiając przewagę izby niższej parlamentu nad królem.

[762] Model ten zdaje się być typowy dla ustroju, w którym przywódca jest wyznaczany wskutek oddolnego rozstrzygnięcia, jak np. w Nowogrodzie Wielkim, gdzie „książę wybrany przez wiec musiał zaprzysiąc układ (riad), który narzucał księciu szereg ograniczeń. Układy te były początkowo ustne. Dopiero w drugiej połowie XIII w. pojawiła się forma pisemna". K. Koranyi, *Epoka…*, s. 291 i 315.

[763] A. Divéky, *Pochodzenie…,* s. 120.

[764] „Neminem captivabimus nisi iure victum (nikogo nie uwięzimy prócz pokonanego prawem)". F. Ochimowski, *Prawa…,* s. 3.

[765] „Podobne przywileje były w wiekach średnich udziałem społeczeństwa w innych również krajach (angielska «Magna Charta» 1215, węgierska Złota Bulla 1222, aragońska «iustitia»)". *Neminem captivabimus nisi iure victum*, w: *Wielka ilustrowana encyklopedja powszechna,* t. XI, Kraków s.d., s. 118.

[766] „Nihil novi constitui debeat per Nos et successores Nostros sine communi consiliarorum et nuntiorum terrestria consensu (nic nowego nie będzie ustanowionem przez Nas i następców Naszych bez wspólnego senatorów i posłów ziemskich zezwolenia)". F. Ochimowski, *Prawa…,* s. 3.

Jego pozycja w państwie coraz bardziej zbliżała się do statusu pozbawionej istotniejszych kompetencji głowy państwa, typowego dla panujących w dzisiejszych europejskich królestwach, będących koronowanymi parlamentokracjami[767]. W Rzeczypospolitej model ten otrzymał swoje prawnopaństwowe ramy po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów, gdy zwyciężyła ostatecznie zasada obieralności monarchów. Po elekcji byli oni zobowiązani zaprzysięgać Artykuły henrykowskie i *Pacta conventa,* czyli dokumenty prawne współtworzące zwyczajowo-pozytywnoprawną konstytucję, ponieważ określały niektóre z podstawowych zasad ustrojowych polsko-litewskiej monarchii parlamentarnej.

Pozytywnoprawna konstytucjonalizacja ustroju I Rzeczypospolitej znalazła dobitny wyraz w decyzji, jaka zapadła na posiedzeniu Sejmu w 1767 r. Parlamentarzyści sporządzili wówczas wykaz podstawowych zasad ustrojowych, potwierdzając ich znaczenie poprzez oficjalne podniesienie do rangi praw kardynalnych[768]. Do pojęcia tego odwołał się Kołłątaj, gdy sformułował „nowoczesną koncepcję konieczności ustanowienia (…) odpowiadających naszemu pojęciu konstytucji «praw kardynalnych»"[769], z czego wynika, że zawierający ich zestaw akt prawny jak najbardziej może być uznany za dokument rangi konstytucyjnej, jeśli nadamy słowu „konstytucja" jej dzisiejsze znaczenie. Współcześnie jest ona obszerniejszym zbiorem norm prawnych, ale jej pierwszy rozdział wciąż zawiera prawa kardynalne, choć współcześnie nie używa się tego określenia.

* * *

W monarchiach absolutnych, powstałych dzięki przeniesieniu klarownej rzymskiej zasady nieograniczonego posiadania na grunt prawnopubliczny[770], ich jurydyczny

[767] Podobna ewolucja miała miejsce na Węgrzech do 1526 r., kiedy to klęska pod Mohaczem przerwała samodzielny rozwój naddunajskiej państwowości, konsekwentnie ograniczającej monarsze prerogatywy, co upoważnia do stwierdzenia, że „na Wschodzie (…) nie pozostało (…) nic ze stopniowania hierarchicznego feudalizmu europejskiego, a sama władza królewska stała się tam raczej teoretyczną (…) prawdziwym suwerenem nie był król, lecz wyższa szlachta i rycerstwo". A. Divéky, *Pochodzen*ie…, s. 126.

[768] Objęły one: „wolną elekcję, *liberum veto,* prawo wypowiadania posłuszeństwa królowi, wyłączne prawo szlachty do piastowania urzędów i posiadania dóbr ziemskich, władzę szlachcica nad chłopem (…) zasadę *neminem captivabimus,* unię z Litwą i przywileje Prus Królewskich". Jak to często bywa, prawnopozytywne przypomnienie dokonało się wówczas, gdy pojawiło się dla nich zagrożenie, w tym wypadku w postaci Familii, która „wystąpiła na konwokacji (…) z programem reform". Powstałe w antyreformatorskich kręgach poczucie zagrożenia było tak silne, że „mimo zapisów zawartych w «prawach kardynalnych», które były zgodne z jej oczekiwaniami, część szlachty katolickiej uznała, że i tak «oto przychodzi niemylne nadwątlenie i prawie powszechna zguba»". J. Drozd, *Konfederacja barska,* w: „Najwyższy Czas!" 2013, nr 24, s. XL i XLI. Obawy te potwierdziły się, gdy Konstytucja 3 Maja w dużej mierze przekreśliła prawa kardynalne, po czym sąsiednie mocarstwa zlikwidowały polską państwowość, co nie powstrzymało jednak konstytucyjnego trendu, w jakim, niezależnie od formalnych zastrzeżeń, wypada umieścić prawa kardynalne.

[769] A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…,* s. 213.

[770] „Prawo rzymskie (…) w państwie niemieckiem nabyło powszechnie moc obowiązującą, i ustaliło w prawie prywatnem pojęcie pełnego panowania i wszechmocności osobnika (…) w prawie publicznem usankcjonowało zasadę absolutyzmu władzy". H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…,* s. 251.

fundament wyrażał specyfikę ustrojową. Klasycznym przykładem tej postaci państwowości jest wczesnonowożytna Francja, gdzie normatywną podstawę państwa i władzy monarszej stanowiły „prawa fundamentalne królestwa" (*les lois fondamentales du royaume*), będące „starodawną konstytucją «naturalną» (*naturelle*) i «zwyczajową» (*coutumière*) Francji"[771]. Istniała ona zatem, choć nie była tak nazywana, kształtując się przede wszystkim „w XIV i XV w. w drodze kultywującej «starodawne zwyczaje» długiej praktyki"[772], prowadzącej do tego, że francuska rzeczywistość polityczna została „«ukonstytuowana» (*constitué*) podług praw zwyczajowych"[773]. Te z nich, które miały prawnopolityczne znaczenie i odnosiły się do najważniejszych problemów monarchicznej państwowości tworzyły konstytucję w przedrewolucyjnym znaczeniu, nie wymagającym zawarcia jej w jednym, formalnie wyniesionym ponad inne, akcie prawnym. Stanowiłaby ona zatem w tym ujęciu traktowany jako trwały porządek prawny monarchii, obowiązujący wszystkich z monarchą włącznie, co oznacza, że był on ograniczony w możliwości stanowienia prawa, gdyż uznawano, że nie jest upoważniony do naruszania konstytucji czyli fundamentalnych bądź kardynalnych praw królestwa, tworzących zatem monarchiczne *leges aeternae*[774]. Na ich straży stał paryski parlament, niejednokrotnie sprzeciwiający się ogłaszaniu takich aktów prawnych królewskiego autorstwa, które postrzegał jako niekonstytucyjne[775]. Oznacza to, że przedrewolucyjna monarchia francuska, często określana mianem absolutnej, pomimo braku spisanej w jednym dokumencie konstytucji miała silny

[771] J. Bartyzel, *Zasady sukcesji Korony podług praw fundamentalnych Królestwa Francji,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/6670/zasady-sukcesji-korony-podlug-praw-fondamentalnych-krolestwa-francji, 22 XI 2012, s.p. Po raz pierwszy na piśmie pojęcie praw fundamentalnych królestwa pojawia się w 1575 r. „w kontekście kryzysu politycznego i religijnego Francji oraz namysłu nad granicami suwerenności królewskiej". *Ibidem*, s.p. Gdy pojawiły się wątpliwości, związane z pojawieniem się w Królestwie nowych zjawisk społeczno-kulturowych, wynikających z Renesansu i reformacji, wówczas uznano, że zaistniała potrzeba pisemnego doprecyzowania prawnych podstaw funkcjonowania władzy monarszej, podważanych przez odwołujących się do starotestamentowych, helleńskich oraz rzymskich republikańsko-demokratycznych wzorców ideologów.

[772] J. Baszkiewicz, *Powszechna historia…*, s. 214.

[773] J. Bartyzel, *Zasady…*, s.p.

[774] Niezmienność ta ulega zakwestionowaniu wówczas, gdy dochodzi do republikanizacji formy państwa, skutkującej tym, że „nie istnieje i nie może istnieć żadne prawo kardynalne, przymusowe dla ludu jako ogółu, dotyczy to nawet umowy społecznej". J.J. Rousseau, *Umowa społeczna,* Warszawa 1966, s. 25. Wbrew tej dyrektywie Duchowego Ojca Republiki Francuskiej jej ustrojodawstwo zabrania rezygnacji z republikańskości, odgrywającej w takim stanie rzeczy rolę antymonarchicznego prawa kardynalnego, w paradoksalny sposób kontynuującego prawnopolityczną tradycję *Ancien Régime*'u. Konsekwentna realizacja zawołania *ausrotten!* w odniesieniu do niego doprowadziłaby do rozkładu państwowości, której nie można, wbrew rojeniom radykalnych burzycieli, przenicować na amen, z czego wynika, że republikański konstytucjonalizm jest skazany na korzystanie z rozwiązań przedrewolucyjnej nomokracji.

[775] „Dawne Stany Generalne już się nie zbierały, ale wyrastały Parlamenty, które pod pozorem rejestrowania dekretów królewskich hamowały zapędy absolutyzmu". R. Rybarski, *Siła i prawo,* Warszawa 1936, s. 64.

rys konstytucyjny[776], przejawiający się w istnieniu i przestrzeganiu przez panujących praw fundamentalnych, akceptowanych i strzeżonych przez zasiadających w nadsekwańskim parlamencie sędziów. Odróżniają oni panującego od państwowości, określanej mianem Korony, obejmującym „zespół praw suwerennych państwa. Król jest obrońcą tych praw i opiekunem Korony; ale właśnie dlatego, że prawa suwerenne należą do całej Korony (…) król nie mógłby z praw suwerennych zrezygnować ani pozbyć się ich dobrowolnie"[777].

Prawa te są zatem niebywalnie związane z obejmującą Króla oraz poddanych Wspólnotą, stanowiąc jej nieusuwalny jurydyczny fundament. „Prawa fundamentalne stanowiły «konstytucję monarchii absolutnej»" i traktowano je jako „normę nadrzędną w stosunku do innych ustaw"[778], z czego wyprowadzono z czasem wniosek, że nawet utożsamiany ze Źródłem Sprawiedliwości Król[779], nie jest upoważniony do stanowienia przepisów, jakie nie byłyby zgodne z *Ius Supremum* monarchii, obejmującym „zasadę dziedziczności tronu w linii męskiej[780] (…) niezawisłość władzy królewskiej od władzy duchownej, niepozbywalność domen królewskich, swobody gallikańskie kościoła francuskiego, później, w XVIII w., także nienaruszalność własności prywatnej (…) W 1788 r.

[776] Wybitny niemiecki socjaldemokrata stwierdza, że „rzeczywisty układ, rzeczywistą konstytucję ma zawsze każdy kraj. Nie ma przekonania błędniejszego (…) jak to (…) że konstytucja stanowi wyjątkową cechę najnowszych czasów (…) każdy kraj z konieczności ma realną budowę czyli konstytucję". Na potwierdzenie tej tezy autor powołuje się na francuską „absolutną monarchię legitymistyczną", gdzie „król Ludwik XIV zniósł obowiązek szarwarku (…) parlament francuski oparł się temu – i tak powiada - «lud francuski (czyli chłopi) może być okładany podatkami i pańszczyzną stosownie do woli swych panów; jest to część konstytucji, której król zmienić nie może»". F. Lassalle, *O istocie konstytucji,* Warszawa 1905, s. 32. Sprzeczność między rzekomym absolutyzmem a widoczną w przytoczonym przykładzie konstytucyjnością francuskiego królestwa jest ewidentna, choć Lassalle z przyczyn ideologicznych przechodzi nad nią do porządku dziennego, gdyż według demokratycznej narracji dzięki Wielkiej Rewolucji Francuskiej niegodziwy monarszy absolutyzm został zastąpiony przez znacznie od niego lepszy, zinstytucjonalizowany przez przedstawicieli ludu konstytucjonalizm. Gdy uznamy, że istniał on już wcześniej, wówczas zburzenie Bastylii i dalszy ciąg rewolucyjnej epopei okaże się być w sporym stopniu zmitologizowaną przez zwycięzców opowieścią, przypisującą im autorstwo zjawiska, jakie w innej postaci jak najbardziej istniało już pod berłem Burbonów.

[777] J. Baszkiewicz, *Państwo…,* s. 399.

[778] M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…*, s. 230.

[779] *Ibidem*, s. 230.

[780] Dominacja nomokratyczności nad monarchicznością dała znać o sobie wówczas, gdy śmierć zabrała z tego świata Ludwika XIV. Doszło wówczas do wyłomu w zasadzie *la volonté du roi est la loi suprême* – „wola króla jest najwyższym prawem". Parlament paryski nie uznał tych klauzul testamentu zmarłego władcy, które naruszały kardynalne prawa korony francuskiej dotyczące (…) dziedziczenia tronu". J. Maciszewski, *Historia powszechna. Wiek Oświecenia,* Warszawa 1985, s. 100. W rodzimej literaturze przedmiotu częściej używa się określenia „prawa kardynalne" w odniesieniu do Rzeczypospolitej. Gdy pisze się o Francji lub ogólnie o zagranicznych monarchiach, wówczas raczej pojawia się „pojęcie «praw fundamentalnych»", jakie „znane było (…) feudalizmowi (jak np. prawo dziedziczenia tronu)". F. Ryszka, *Prawo − państwo…*, s. 20. Stanowiące prawnopaństwowe jądro dziedzicznej monarchii reguły dotyczące sukcesji tronu nad Wisłą były nieobecne z powodu elekcyjnego charakteru polskiego królestwa, co zachęca do nomenklaturowego odróżniania naszych *leges cardinales* od ich cudzoziemskich odpowiedników.

Parlament ogłosił jako prawo zasadnicze, że bez zgody Stanów nie mogą być nakładane ani pobierane podatki"[781]. Mamy tu do czynienia z typowym umieszczeniem zasad dotyczących istotnych zagadnień ustrojowych ponad aktami prawnymi odnoszącymi się do kwestii o mniej fundamentalnym znaczeniu, co sprawia, że prawnopolityczny model monarchii absolutnej nie odbiega radykalnie od schematu, jaki spotykamy we współczesnych demokratycznych nomokracjach[782], w których następuje rozwinięcie prawnej hierarchiczności polegające na tym, że występują sformalizowane konstytucje zawarte w jednym akcie prawnym, obejmujące „całokształt działalności naczelnych organów państwowych, gdy tymczasem zakres spraw objętych prawami fundamentalnymi był nadzwyczaj mały"[783].

Pomimo tej różnicy trudno byłoby negować istnienie związku między ogólnopaństwowym modelem normatywnoprawnym, jaki dostrzegamy w typowej dla nowożytnej Europie w przedrewolucyjnych czasach monarchii absolutnej a tym, jaki funkcjonuje w stanowiącej pod różnymi względami jej kontynuację współczesnej demokracji parlamentarnej. Jej podziwiane przez wielu wcielenie istnieje w Szwecji, stanowiącej modelowy wzorzec przekształcenia się królewskiego absolutyzmu w demosuwerenność koegzystującą z utrzymaną monarchiczną formą państwowości. W konstytucyjnym wymiarze opiera się ona na uchwalonej w 90. latach ubiegłego stulecia przez oddolnie legitymizowanych przedstawicieli wyemancypowanych poddanych ustawie zasadniczej, ale trzeba pamiętać o tym, że poprzedzał ją wykoncypowany przez króla Gustawa III w 1772 r. Akt o Formie Rządu (*Regeringsformen*)[784], wyraźnie wzmacniający usankcjonowaną na

[781] K. Koranyi, *Epoka…*, s. 264. Ten ustanowiony albo przypomniany ustrojowy dogmat stał się młyńskim kamieniem u szyi obciążonej najróżniejszymi podatkami monarchii, obalonej wskutek rewolucyjnej aktywności nieopatrznie zwołanych przez króla parlamentarzystów, którzy doprowadzili do powstania konstytucyjnej republiki, bynajmniej nie pozostającej w tyle za monarchiczną wersją francuskiego państwa w zakresie „kreatywnego fiskalizmu".

[782] Konstatacja ta skłania do zakwestionowania typowego porewolucyjnego przekonania co do tego, że „w przedrewolucyjnych monarchiach absolutnych (…) prawo było jedynie sposobem technicznym rządzenia". L. Wasilewski, *Współczesne państwo konstytucyjne,* Kraków 1905, s. 5. Stwierdzenia tego nie można odnieść do któregokolwiek z praw fundamentalnych, jakim podlegały rozmaite aspekty władania, bynajmniej nie tylko w czysto technicznym aspekcie.

[783] M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 230. Dzięki temu mogły one trwać przez stulecia jako normatywny fundament monarchicznego państwa pomimo to, że charakter monarchii ulegał zmianom. Polski monarchista spostrzega, że „przeszło tysiąc lat żyła Europa, zorganizowana politycznie przez szereg dziedzicznych monarchij chrześcijańskich i w każdym wieku ludzie byli inni i monarchja była inna, choć oparta zawsze na kilku niewzruszonych zasadach, na tem, co nazywano «prawami fundamentalnemi» królestw. Pomimo wszystkich wojen i wszelkiego rodzaju przewrotów (…) prawa fundamentalne pozostawały w mocy (…) od czasu ukonstytuowania się nowych zrębów państwowości, po upadku cesarstwa rzymskiego aż do Wielkiej rewolucji francuskiej". L. Gembarzewski, *Monarchja narodowa jako hasło XX-go wieku,* Warszawa 1934, s. 5.

[784] Ten konstytucyjny akt jest traktowany jako nowe jakościowo zjawisko, jako „dokument, który rzeczywiście określa funkcje i stosunki pomiędzy organami państwa lub nawet głosi, że ustanawia państwo (…) Pierwszego przykładu dostarcza tu Szwecja, w której król Gustaw III zorganizował w 1772 roku coś

najwyższym szczeblu jurydycznym królewską władzę[785]. Dokument nosi taką samą nazwę jak jego współczesny odpowiednik i podobnie jak on zawiera najistotniejsze dla ustroju postanowienia. Różnią się one od tych, które nabrały onegdaj mocy prawnej dzięki monarszej woli Gustawa III, tym niemniej przekonanie o konieczności istnienia w nowożytnym państwie spisanej konstytucji nie uległo zmianie. Zapewne gdyby doszło do republikanizacji szwedzkiej państwowości zasada istnienia spisanych w jednym akcie prawnym podstawowych norm ustrojowych nie uległaby zmianie, ale tak się nie stało, dzięki czemu wyraźniej uwidacznia się absolutystyczno-konstytucyjna przeszłość największego nordyckiego państwa.

W szwedzkiej historii odnajdziemy więcej przykładów zinstytucjonalizowanej monarchicznej myśli prawnopolitycznej, które można uznać za prekonstytucje, gdyż były one aktami prawnymi, regulującymi w dość szerokim zakresie istotne dla państwa zagadnienia i ścieśniającymi zakres monarszej władzy. Egzemplifikacją tego typu normatywnej aktywności jest noszący identyczną nazwę jak jego następca Akt o Formie Rządu z 1720 r., nadający Szwecji „status monarchii konstytucyjnej". Zastępował on swego poprzednika o tej samej nazwie, który „wydany został w 1634 r. i z uzupełnieniami stosowany był w latach 1660−1672"[786]. Pierwszy szwedzki akt konstytucyjny przyznawał królowi rozległe kompetencje i z tego powodu raczej nie traktuje się go jako normatywnej podstawy monarchii konstytucyjnej, rozumianej jako państwo z ograniczoną przez ustawę zasadniczą lub akt prawny władzą monarchy[787].

Odwrotny niż w powyższym przypadku trend wystąpił w rywalizującej na różnych polach ze Szwecją Danii. W tym drugim państwie król Eryk V, ulegając, podobnie jak Jan Bez Ziemi, naciskom arystokratów, wydał w 1282 r. „kartę koronacyjną",

w rodzaju zamachu stanu przeciwko szlachcie i zmusił Riksdag (…) do zaakceptowania konstytucji w formie jednego pełnego dokumentu". E. Burke, *Rozważania…,* s. 304.

[785] „19 sierpnia, popierany przez gwardię królewską, Gustaw III kazał aresztować członków *Riksråd* i (…) przejechał konno przez Sztokholm, wzywając lud do zgromadzenia. Został przyjęty z entuzjazmem (…) Dwa dni później, 21 sierpnia, Gustaw III przeczytał na forum przerażonego i otoczonego wojskiem parlamentu projekt nowej konstytucji. Nie wprowadzała ona całkowitego absolutyzmu, władza legislacyjna została bowiem podzielona miedzy króla i parlament, który zachował także kontrolę nad finansami". *Wiek XVIII – wiek oświecenia,* w: M.L. Salvadori (red.), *Historia powszechna,* t. XIII, Warszawa 2007, s. 147. Monarchia parlamentarna uległa zatem przekształceniu w taką, która bardziej odpowiada typowemu schematowi XIX-wiecznego królestwa konstytucyjnego, charakteryzującego się silną pozycją monarchy. Późniejsza historia pokazała jednak, że również w przypadku nordyckiego królestwa konstytucjonalizacja skutkuje prędzej czy później demokratyzacją, przywracającą dominującą pozycję legislatywy. Lud, który niegdyś wiwatował na cześć poskramiającego parlamentaryzm Gustawa, dzisiaj potulnie bierze udział w wyborczym Święcie Demokracji, nie wyobrażając sobie nawet, że istnieje jakaś alternatywa dla „jedynie słusznego ustroju".

[786] M. Grzybowski, *Wstęp,* w: *Konstytucja Szwecji*, Warszawa 2000, s. 5.

[787] Trudno uznać ją za w istotny sposób ograniczoną przez prawo pozytywne, skoro wówczas, gdy obowiązywał pierwszy Akt o Formie Rządu czyli „w okresie panowania Karola XI, a zwłaszcza Karola XII, przeważały (…) w szwedzkim systemie politycznym cechy monarchii absolutnej". *Ibidem,* s. 5.

znaną też pod późniejszą nazwą „poręczenia" (*haandfaestning*), stanowiącą prawny wyraz przewagi arystokracji nad królem[788] i „uznawaną niekiedy za pierwszą duńską konstytucję pisaną"[789]. Później ustrój uległ absolutyzacji, co znalazło prawnonormatywne odbicie w ogłoszonej przez Fryderyka III „nowej konstytucji królestwa" z 1665 r., która otrzymała miano Prawa Królewskiego czy też Aktu o Władzy Królewskiej (*Lex Regia, Kongeloven*[790]), instytucjonalizującym ideę suwerennej władzy koronowanego monokraty[791].

Norwegia doczekała się swojej prekonstytucji w 1274 r., kiedy to król Magnus VI Prawodawca (*Lagabøter*) ustanowił w postaci dokumentu zwanego *Landsloven* zinstytucjonalizowane prawo ogólnokrajowe. Po połączeniu Norwegii z Danią urzędujący w Kopenhadze król Chrystian IV w pochodzącym z 1604 r. dekrecie „wprowadził w życie (…) opracowaną od nowa całość praw pod nazwą N o r g e s l o v, czyli Prawa Norwegii"[792].

Okazuje się więc, że również w północnoeuropejskich monarchiach w Średniowieczu i przedrewolucyjnych czasach nowożytnych ukazywały się dokumenty, mające konstytucyjny charakter. Wynikałoby z tego, że nieco szerzej rozumiana niż zazwyczaj monarchia konstytucyjna ma w Skandynawii i innych częściach naszego kontynentu znacznie dłuższą tradycję niż ta, która zazwyczaj jest kojarzona z aktami jurydycznymi, jakie pojawiły się w Rzeczypospolitej i Francji w 1791 r.

* * *

Podane powyżej przykłady skłaniają do zastanowienia się nad słusznością dominującego przekonania o pojawieniu się konstytucji dopiero w XVIII w.[793] Widzimy, że stwierdzenie to zachowuje swoją moc w odniesieniu do konstytucjonalizmu w jego republikańskim nurcie, zyskującym wielkie znaczenie w skali globalnej dzięki rosnącemu

[788] M. Grzybowski, *Wstęp,* w: *Konstytucja Królestwa Danii,* Wrocław 1982, s. 5. Była ona możliwa dzięki dwoistej formule sukcesji władzy. „Podobnie jak Święte Cesarstwo Rzymskie, Dania i Norwegia rządzone były przez nominalnie elekcyjnego, lecz w istocie dziedzicznego władcę. Zasada elekcyjności umożliwiała jednak arystokracji narzucenie każdemu wstępującemu na tron ograniczeń lub warunków, nawet gdy sukcesja nie budziła żadnych wątpliwości. Owocem tej praktyki, sformalizowanej w 1282 r., było nagromadzenie w czasach nowożytnych kart elekcyjnych", Th. Munck, *Europa XVII wieku 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny,* Warszawa 1998, s. 79.

[789] M. Grzybowski, *Wstęp,* w: *Konstytucja…*, Wrocław 1982, s. 5.

[790] A. Bereza-Jarociński, *Zarys dziejów Norwegii,* Warszawa 1991, s. 91.

[791] M. Grzybowski, *Wstęp…,* s. 7. „Ustanowione w 1655 r. *Lex Regia* skupiało wszystko w ręku króla, który rządzić mógł bez przedstawicielstw stanowych". U. Im Hof, *Europa…*, s. 145.

[792] A. Bereza-Jarociński, *Zarys…*, s. 53 i 73.

[793] Dla przykładu możemy przytoczyć opinię z polskiego podręcznika, którego autor pisze, że „od XVIII w. na świecie zaczęto używać pojęcia *konstytucji* dla aktu określającego podstawy ustrojowe państwa (…) Pierwsze konstytucje powstawały jako element ograniczenia władzy monarszej – spisanie zasad organizacji i funkcjonowania aparatu państwowego miało uniemożliwić powrót do absolutyzmu". L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne – zarys wykładu,* Warszawa 1999, s. 28.

po wojnie secesyjnej znaczeniu Stanów Zjednoczonych, co z pewnością podnosiło rangę ich opisywanej niejednokrotnie jako niedościgniony wzorzec Konstytucji, symbolizującej zwycięską walkę z „feudalno-monarchicznym wstecznictwem". To ostatnie odegrało jednak swoją rolę w historii, a jej częścią jest ustrojowoprawny dorobek państw monarchiczno-arystokratycznych. Możemy w nim bez większego wysiłku dostrzec, niewątpliwie nieuchronnie nacechowaną specyfiką *ancien régime'*u, działalność prawodawczą nakierowaną na prawnopozytywne utrwalanie zasad ustrojowych i określanie sposobów ich realizacji, co jak najbardziej może być uznane za prerepublikańską odmianę propagowanego przez państwo konstytucjonalizmu, jeśli nie będziemy go fundamentalistycznie ujmować jako fenomenu nieodłącznie związanego z istnieniem znajdujących się na najwyższym szczeblu normatywnym aktów prawnych nazywanych oficjalnie konstytucjami.

Wypada je uznać za konsekwencję wielowiekowego trendu polegającego na wzroście znaczenia prawa pozytywnego kosztem naturalnego. Trend ten można powiązać z narastaniem w łonie monarchii republikańskich miazmatów, pobudzanych przez pozbawiający monarchiczny model społeczno-polityczny jego wielu wartościowych cech absolutyzm. Skutkował on rozrostem aparatu państwowego, co szło w parze z wydawaniem coraz większej ilości regulacji, tworzących komplikujący się system często sprzecznych regulacji.

Oświeceniowym remedium na ten stan rzeczy był postulat stworzenia aktu prawnego, nadrzędnego nad wszystkimi innymi, mającego odgrywać rolę dokumentu o największym potencjale nomokratycznym. Jego znaczenie w sferze jurydycznej byłoby zatem porównywalne z pozycją zajmowaną przez monarchę w aparacie państwowym. W konfliktowych sytuacjach takie rozwiązanie rodziłoby pokusę przeciwstawienia autorytetu monarszego powadze konstytucji. Przyjmując optykę postępowego charakteru tej ostatniej jako młodszego, a zatem bardziej progresywnego fenomenu, narastałyby naciski zmierzające do wyraźnego skonstatowania jego hegemonii, stanowiącej znaczącą broń w rękach republikańsko-demokratycznych żywiołów, nad monarchicznym władcą. Uznanie przez niego swojej podrzędności prowadziłoby do przekształcenia monarchii konstytucyjnej w parlamentarną, natomiast skłonność do konserwowania tradycyjnego monokratyzmu rodziłaby ryzyko rewolucyjnego obalenia *ancien régime*'u przez zwolenników „nowego, lepszego świata". W zdecydowanej większości monarchii zrealizowany został któryś z tych dwóch scenariuszy, w efekcie czego cesarstwa, królestwa i księstwa przekształciły się w republiki lub w rywalizujące z nimi pod względem stopnia nasycenia ludowładztwem nowoczesne monarchie. Dla obu form państwa czymś typowym na aktualnym etapie rozwoju jest posiadanie zawartej w jednym akcie prawnym konstytucji, co sprawia, iż trudno jest ją jednoznacznie kojarzyć z monarchiczną bądź republikańską odmianą państwowości.

* * *

Nie jest to bynajmniej nowa sytuacja, gdyż z ową dwoistością mamy do czynienia, pomijając wyżej wymienione przypadki prekonstytucji, począwszy, przynajmniej według popularnego w Polsce poglądu, od 1791 r., gdy w Warszawie parlament przy współudziale panującego Stanisława Augusta Poniatowskiego ustanowił Ustawę Rządową 3-go Maja, zwaną zazwyczaj Konstytucją 3 Maja. W ten sposób Stary Kontynent, a wraz z nim cały świat, ostatecznie wkroczył w okres monarchii konstytucyjnych, co wypada uznać za europejską odpowiedź na Amerykańskie Wyzwanie, które na płaszczyźnie nomokratycznej pojawiło się w całej okazałości w 1787 r.[794], lecz dla dość licznych państw Eurazji wciąż nie stanowi na tyle atrakcyjnego wzorca, aby republikanizować się w celu jego naśladowania, co oznacza, że akceptacja wymogu posiadania spisanej konstytucji skutkuje preferowaniem polsko-litewskiego rozwiązania.

Co prawda w samej Rzeczypospolitej miało ono przede wszystkim znaczenie symboliczne, jako że Konstytucja 3 maja szybko została obalona, a samo państwo wkrótce przestało istnieć, lecz idea nadania monarchii zawartej w jednym dokumencie konstytucji już kilka miesięcy po warszawskim precedensie doczekała się powtórzenia nad Sekwaną, aby po republikańsko-napoleońskim *intermezzo*, dzięki alianckim bagnetom powrócić do Francji, a z niej rozkrzewić się na inne kraje Europy i pozostałego świata. W niektórych przypadkach ten proces dał się nawet zaobserwować jeszcze przed Restauracją Burbonów, łączącą się z oktrojowaniem w 1814 r. przez króla Ludwika XVIII słynnej Karty Konstytucyjnej[795], stanowiącej wzorzec dla wielu XIX-wiecznych monarchicznych aktów konstytucyjnych, czego nie można powiedzieć o pochodzącej z 1807 r. Konstytucji Księstwa Warszawskiego i ogłoszonej w 1812 r. Konstytucji Królestwa Hiszpanii. Stanowią one obok równych im rangą aktów prawnych, stworzonych w 1814 r. w Holandii i Norwegii, istotne argumenty na rzecz tezy, stwierdzającej, że zarówno

[794] Konstytucja USA zawierała zarówno własne oryginalne instytucje z prezydenturą na czele, jak i te, które przeniesione zostały z Europy, w tym również z jej kontynentalnej części, być może także z Rzeczypospolitej Obojga Narodów, niejednokrotnie traktowanej jako republika przyozdobiona obieralnym królem. Po wyobrażonym zastąpieniu go pozbawioną korony głową państwa otrzymujemy model, który możemy postawić obok weneckiego czy niderlandzkiego w nielicznej grupie najbardziej przypominających powstającą za Oceanem federację.

[795] Jej postanowienia nie odbiegały radykalnie od przepisów rewolucyjnych poprzedniczek, skoro Karta „gwarantowała równość wszystkich mieszakńców wobec prawa, podstawowe wolności obywatelskie (…) oraz wprowadzała trójpodział władzy. Zatem konstytucja Ludwika XVIII szła znacznie dalej niż napoleońska, gdyż parlament miał teraz więcej do powiedzenia niż poprzednio, a i wolności, jakie przyznano obywatelom, były rozleglejsze. *Kartę* i konstytucyjny charakter państwa dotychczasowe elity państwowe zasadniczo akceptowały". A. Chwalba, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Warszawa 2008, s. 269. Okazało się, że konstytucjonalizm wraz z całym swoim ideologicznym ładunkiem zajął już tak istotne miejsce w świadomości ośrodków opiniotwórczych, że bez sprzeciwu godziły się one na podejmowaną na najwyższym szczeblu jurydyczności instytucjonalizację „wiekopomnych osiągnięć Wielkiej Rewolucji Francuskiej".

przełom XVIII i XIX wieku, jak reszta tego drugiego stulecia oraz początkowe lata kolejnego, słowem całe, w poszerzony sposób rozumiane, XIX stulecie, może być nazwane okresem silnie nacechowanym przez paradygmat monarchii konstytucyjnej.

Dzisiaj może ona być postrzegana jako szacowne, przyprószone już patyną wielu dziesięcioleci zjawisko, które w swojej klasycznej postaci zasadniczo przeminęło, ustępując miejsca monarchicznym lub republikańskim demokracjom, traktowanym niejednokrotnie jako bezalternatywne i ostateczne rozwiązanie ustrojowe. Tym niemniej fakt, że jeszcze nie tak dawno, bo gdzieś w okolicach Wiosny Ludów, obdarzone konstytucją królestwo było reklamowane jako najdoskonalsza postać państwowości, skłania do relatywizującego namysłu i refleksji nad ustrojem, uważanym przez Monteskiusza i prawie wszystkich przedrewolucyjnych zwolenników reformowania monarchicznego absolutyzmu za najbardziej pożądaną względem niego alternatywę. Możemy ją określić jako syntezę prastarego, prawnonaturalnego monarchizmu z renesansowo-oświeceniową wizją racjonalnego porządku społeczno-politycznego, znajdującego swój formalny wyraz w konstytucjonalizacji porządku prawnego.

3. Specyfika monarchicznego konstytucjonalizmu

Fenomen monarchii konstytucyjnej przyciąga uwagę z tego powodu, że jest ona niezwykle ciekawą postacią państwowości ze względu na oryginalne połączenie prastarego czynnika monarchicznego z konstytucyjną postacią nomokratyczności, traktowaną niejednokrotnie jako wyrazisty wyznacznik nowoczesności. Monarchia konstytucyjna[796] stanowi jeden ze znanych z historii modeli ustrojowych. Oparty jest on na dwóch bytach instytucjonalnych, z których jeden, czyli monarcha jest antropicznym podmiotem władzy państwowej, a drugi w postaci konstytucji należy do sfery prawnej. Oznacza to, że mamy do czynienia z przypadkiem akcentującym znaczenie koegzystencji państwowości z prawem, przy czym ta pierwsza ma tradycyjną, znaną od zarania dziejów postać,

[796] Można spotkać się ze stwierdzeniem, że monarchia konstytucyjna jest tym samym, co monarchia ograniczona. Czytamy np., że „w monarchii ograniczonej (konstytucyjnej) władza króla doznaje różnych ograniczeń na rzecz parlamentu, rządu oraz niezawisłych sądów. Ograniczenia te są zwykle przewidziane w konstytucjach i wiążą monarchę". W. Kubala, *Wybrane zagadnienia teorii prawa kapitalistycznego,* Warszawa 1980, s. 54. Ściśle rzecz ujmując, jeśli ograniczenia mają pozakonstytucyjny charakter, wówczas będziemy mieć do czynienia z monarchią ograniczoną niebędącą konstytucyjną: „*De iure* o monarchii ograniczonej należy mówić wówczas, gdy istnieją nienaturalne, czyli prawne granice władzy monarszej". Owe granice mogą mieć rangę konstytucyjną i wówczas monarchia ograniczona może być nazywana konstytucyjną, a zatem „w ścisłym tego słowa znaczeniu monarchia konstytucyjna to taka odmiana monarchii, w której istnieje konstytucja". A. Ławniczak, *Istota władzy państwowej i jej formy,* Wrocław 2010, s. 234 i 237. Konstytucja może przyznawać panującemu więcej kompetencji niż miał poprzednio, absolutyzując jego władzę, co jeszcze bardziej utwierdza nas w przekonaniu, że monarchia konstytucyjna jest czymś innym niż ograniczona.

natomiast czynnik normatywny występuje w formie kojarzonej przede wszystkim z nowożytnością. Teoretyczne i funkcjonujące w praktyce ustrojowej syntetyzowanie monarchii z konstytucyjnością potwierdza zatem tezę o sporej elastyczności tej pierwszej, występującej na przestrzeni dziejów w najróżniejszych konfiguracjach, co wynika z posiadania przez nią zdolności do wchodzenia w alianse ze zjawiskami diametralnie od siebie odmiennymi, reprezentującymi antagonistyczne niejednokrotnie filozofie, które pomimo to okazywały się możliwymi do pogodzenia z monarchicznością. Bywa ona rozumiana na rozmaite sposoby, co znajduje swoje odbicie także w jej zróżnicowanych odmianach, w jakich występowała na dziejowej scenie. Jeśli uznamy słuszność arystotelesowskiego odróżnienia monarchii od tyranii, to stwierdzimy, że ta pierwsza, rozumiana jako nietyrańskie, niewspierające się na gołym gwałcie jedynowładztwo, jest formą państwa z konieczności związaną z respektowaniem prawa.

Oznaczałoby to, że niezepsute państwo monarchiczne w ten lub inny sposób łączy się z ideą panowania szeroko rozumianego prawa, którego przestrzeganie zapobiega pojawieniu się tyranii. Skoro definiuje się ją jako upadłą, pozbawioną swoich cnót czy też standartów monarchię, to ich respektowanie, jawiące się jako *conditio sine qua non* koronowanej nomokracji, powinno być uznane za przejaw istnienia państwa prawa w jego królewskiej czy książęcej bądź jeszcze innej monokratycznej postaci, tradycyjnie uznawanej za pozbawioną republikańskich znamion.

W katalogu określeń odnoszących się do nierepublikańskich form państwowości odnajdziemy monarchię konstytucyjną.Dosyć często nazywa się w ten sposób królestwa, w których prawnopolitycznym porządku odnajdujemy akt urzędowy nazywany oficjalnie konstytucją lub inaczej, wyniesiony w hierarchii aktów prawnych ponad inne.

Monarchia jest formą państwa, a konstytucja w znaczeniu formalnym rodzajem prawa[797]. Wynika z tego, że monarchia konstytucyjna stanowi taką postać państwowości, jaka odznacza się wzmożonym znaczeniem nomokratyczności. W szerokim tego słowa znaczeniu każde państwo jest państwem prawa, gdyż jego funkcjonowanie nie jest możliwe bez reguł pozwalających zorientować się zarówno osobom tworzącym władzę, jak i pozostałej ludności, jakie zachowania są tolerowane, a jakie pożądane, bez czego zapanowałby nieogarniony chaos. Zazwyczaj jednak, gdy odwołujemy się do formuły *Rechtstaat*, propagowanej w XIX wieku przez niemieckojęzycznych teorety-

[797] W ujęciu materialnym konstytucja bywa nawet utożsamiana z państwem: „Pojęcie «konstytucja» może być rozumiane na dwa podstawowe sposoby: jako ustawa zasadnicza, a więc najwyższa karta prawa, ale również jako synonim zwrotu «ustrój państwa» – gdyż samo państwo jest konstytucją". P. Bała, *Problem legalności stanu wojennego 13 grudnia 1981 r. jako zagadnienie prawa ustrojowego. Próba interpretacji decyzjonistycznej*, http://www.konserwatyzm.pl/artykul/7831/problem-legalnosci-stanu-wojennego-13-grudnia-1981-r.-jako-zagadnienie-prawa-ustrojowego.-proba-interpretacji-decyzjonistycznej, 15 XII 2012, s.p.

ków, ewokujemy wizję państwowości, w której funkcjonariusze publiczni skrupulatnie przestrzegają krępujących ich przepisów, a obsługiwani przez nich ludzie przynajmniej mniej więcej znają normatywne zakazy, dzięki czemu je respektują, co pozwala im swobodnie funkcjonować w sferze społecznej.

Ideał ten może być realizowany w różnych cywilizacjach za pomocą odmiennych metod, mogących podlegać modyfikacji wskutek dokonania zasadniczej Reformy starego systemu. W nowożytnej Europie oświeceniowe przekonanie o konieczności racjonalnej organizacji rzeczywistości społeczno-politycznej w sferze prawnej wyraziło się postulatem nadania prawodawstwu nowej jakości poprzez nadanie jej piramidalnego kształtu z konstytucją na szczycie, panującą despotycznie nad pozostałym prawem pozytywnym, podporządkowanym mu w ten sposób, w jaki w starożytnych orientalnych monarchiach poddani byli podlegli deifikowanemu władcy.

Oznacza to, że typowy nomokratyczny schemat powielany w XIX i XX wieku w rozlicznych państwach ziemskiego globu odznacza się sporym podobieństwem do tradycyjnego monarchicznego modelu organizacji władzy państwowej pomimo to, że dosyć powszechnie uważaną za pierwszą obowiązującą na szczeblu państwowym konstytucją jest ta, która została uchwalona w republikańskich Stanach Zjednoczonych. Warto jednak mieć na uwadze, że federacja ta jest silnie naznaczona prezydencjalizmem, czyli zmodyfikowanym, ubranym w republikańskie szaty monokratyzmem. Jego wyrażająca się w zastosowaniu dogmatu podziału władzy relatywizacja znalazła się we włączonym w system polityczny konstytucjonalizmie.

Swoją klasyczną, typową w XIX stuleciu postać ustrojową, uzyskał on jednak w cesarstwach, królestwach i księstwach, będących odmianami niezwykle popularnej, szczególnie w drugiej połowie tego wieku, monarchii konstytucyjnej. Nie jest zapewne przypadkiem, że raczej nie pisze się ani nie mówi o republice konstytucyjnej. Republikańska forma państwa, gdy była zaprowadzana w porewolucyjnym okresie na obu półkulach, niemal wszędzie znajdowała szybkie potwierdzenie w konstytucyjnych regulacjach, co oznacza, że zinstytucjonalizowany konstytucjonalizm jest zjawiskiem niemalże nieodłącznym od postfeudalnych republik. Przejmowały one normatywny wzorzec wypróbowany wcześniej w USA oraz europejskich monarchiach.

Tworzenie aktów jurydycznych konstytucyjnej rangi przez monarchów było odpowiedzią na amerykańskie i francuskie wyzwanie. W Filadelfii i Paryżu zbuntowany lud wystąpił jako wszechmocny *iudex in causa sua* i poprzez swoich przedstawicieli uchwalił konstytucje, czyli ustawy zasadnicze, stanowiące jurydyczne negacje Starego Porządku. Występujący w jego obronie koronowani władcy poprzez ogłaszanie konstytucji własnego autorstwa pragnęli pokazać, że panują nad sytuacją i potrafią korzystać z broni wymierzonej pierwotnie właśnie w nich. Stawali w pierwszym szeregu konstytucjonali-

zmu, pragnąc nadać mu umiarkowane zabarwienie, pozwalające na stępienie jego rewolucyjnego, antymonarchicznego ostrza, dzięki czemu miało się dokonać zbudowanie „konstytucyjnego consensusu", polegającego na uznaniu zarówno przez rewolucjonistów, jak i kontrrewolucjonistów potrzeby odnalezienia środkowej drogi między antypodami monarchii absolutnej i republiki. Stworzona przez koronowanego monokratę konstytucja miała być przekonującym dowodem jego dobrych intencji. Wszak dobrowolnie zrzekał się nieograniczonej władzy, co miało stworzyć wrażenie, że dzięki realizowaniu konstytucyjnych unormowań będzie mógł się zapoznawać ze stanowiskiem swoich poddanych w ważnych sprawach, co powinno uchronić monarchię od powtórzenia rewolucyjnych paroksyzmów.

Ogłaszanie przez koronowanych władców w XIX wieku konstytucji swojego autorstwa można odbierać jako typową „ucieczkę do przodu", próbę wyjścia z defensywy ideologicznej poprzez posłużenie się bronią przeciwnika dzięki odebraniu buntującym się legislatywom groźnego narzędzia w postaci skoncentrowanego w jednym akcie najwyższego prawa. Królowie demonstrowali, że nie muszą oczekiwać, aż poddani obalą ich lub wymuszą uznanie dla uchwalanych przez nich ustaw zasadniczych. Realizowana przez monarchów konstytucjonalizacja systemów prawno-politycznych w ich państwach miała zdjąć z nich krytykowaną gwałtownie przez postępowe siły polityczne aurę absolutyzmu i pokazać, że potrafią oni dla dobra ogółu iść na kompromisy bez rezygnowania z najważniejszych dźwigni władzy. Fakt ten jest podkreślany w uroczyście zaprzysięganej przez wstępującego na tron władcę pisanej konstytucji[798], której regulacje, nawet, jeśli jak w przypadku Norwegii, wytrzymały próbę czasu, nie zdołały zahamować niepowstrzymanego trendu parlamentaryzacji ustrojów politycznych.

Praktyka ustrojowa potwierdza zatem, że monarchiczna konstytucjonalizacja stanowi ideologicznie większy problem niż w republikańskiej formie państwowości, ponieważ monarchiczność, przynajmniej w swojej tradycyjnej, przedrewolucyjnej postaci, wyraża zdecydowanie odmienną względem konstytucjonalizmu koncepcję istoty państwowości i suwerennej władzy w państwie. Fundamentalistyczni monarchiści uważają, że państwo ma naturalny kształt wówczas, gdy przybiera monarchiczną postać, co powinno skutkować skoncentrowaniem władzy państwowej w jednym ośrodku, znajdującym się w zajmowanej przez monokratycznego władcę siedzibie. Nie musi on być jedynym politycznie znaczącym czynnikiem w państwie, ale do niego powinno należeć ostatnie słowo.

[798] Na początku XX stulecia polski autor, przedstawiając prawne wymogi objęcia władzy przez nowego króla, pisze: „Ustawa zasadnicza w Belgii, Hollandyi, Bawaryi, Luksemburgu, Austryi, Portugalii, Grecyi, Norwegii, Węgrzech, Rumunii żąda przysięgi na konstytucję, a w Norwegii, Węgrzech i Rosyi koronacji". F. Ochimowski, *Prawa..,* s. 13. W drugiej połowie minionego stulecia jedyna koronacja, jaka miała miejsce w europejskich królestwach, odbyła się w Wielkiej Brytanii. Wygląda na to, że legitymizacja odgórna jest zastępowana przez konstytucyjną.

W europejskiej tradycji odróżnia się monarchiczność od boskości, w związku z czym koronowany władca jest traktowany jako osoba podlegająca, jak każda inna, Najwyższemu, co skutkuje podporządkowaniem monarchy prawu boskiemu. W politycznym wymiarze jednakże podległość ta ma dosyć ogólny charakter, gdyż Bóg na co dzień *expressis verbis* nie przekazuje panującym zaleceń, a Biblia może co prawda zostać użyta jako zbiór cytatów nakazujących ograniczenie zakresu monarszej władzy, ale można w niej również odnaleźć passusy uzasadniające konieczność wzmacniania pozycji panującego. Dlatego też prawo boskie przeważnie używane było dla uzasadnienia konieczności konserwowania monarchiczności, choć w interpretacji papieskiej powinna ona być podporządkowana autorytetowi następców św. Piotra.

Ich aktywność prawotwórcza była ograniczona koniecznością ścisłego przestrzegania norm prawa boskiego, które obligatoryjnie podpierali swoim autorytetem. Było ono rozwijane przede wszystkim na gruncie prawa kanonicznego, natomiast w zakresie prawa politycznego, pomimo głoszonej przez papieża Bonifacego VIII idei zbudowania „europejskiej teokracji", sprawującej władztwo nad cesarstwem i królestwami, eklezjalna kreatywność zdecydowanie ustępowała monarszej. Koronowani władcy równolegle z budowaniem państw narodowych rozwijali systemy normatywne, mające chronić ich królestwa przed obcymi wpływami, słabnącymi wskutek oporu stawianego przez monarsze nomokracje[799]. Tworzyły one coraz bardziej uporządkowane całości, podlegające nasilającemu się hierarchizowaniu, przygotowującemu grunt dla zwieńczenia systemów jurydycznych nowożytnymi konstytucjami pisanymi, zaadaptowanymi przez postfeudalne monarchie pomimo ich republikańskich konotacji.

Odwołujący się do ludowładczych tradycji konstytucjonalizm[800] często wyrażał nastawienie zarówno antypapieskie, jak i antykrólewskie[801]. W swoim ideowym przesłaniu

[799] W późniejszym Średniowieczu i Renesansie mogły one czerpać z doświadczeń Śródziemnomorza, gdzie „w sycylijskim «Liber Augustialis», kastylskich «Siete Partidas» (…) rozwinięta została myśl o monarsze − «ojcu prawa» (*pater iuris*)". J. Baszkiewicz, *Państwo…,* s. 276.

[800] W szerokim tego słowa znaczeniu istniał on przed pojawieniem się konstytucjonalizmu jako świadomego swoich postulatów nurtu ideowego wszędzie tam, gdzie uważano, że uprawnienia monarsze powinny znajdować przeciwwagę w kompetencjach przysługujących poddanym. Twierdzi się, że taki model był typowy w wielu dawnych państwach Środkowej Europy: „Podczas gdy północne ludy (na przykład Gotowie, a jeszcze więcej Suinowie albo Szwedzi) uznają władzę królewską potężniejszą, wszelako ich wolności nie szkodzącą (nondum tamen supra libertatem), u większej części innych ludów niemieckich była władza królewska konstytucyjnie ograniczona (…) Na wiecach narodowych uwzględniano jego wnioski (…) ale rozstrzygnięcie stanowcze należało do gminy". H. Ahrens, *Encyklopedja prawa…*, s. 349. Mamy tu do czynienia z monarchią ograniczaną przez dominujące nad nią gminowładztwo. Schemat ten odnajdziemy później w monarchii parlamentarnej, w której w imieniu plebsu władza monarsza jest ścieśniana przez członków legislatywy, *nolens volens* przekształcających się w czynnik arystokratyczny.

[801] Z tego względu pojawienie się konstytucji pisanych i aprobowanie ich przez chrześcijańskich królów spotykało się z krytyką episkopatu, postrzegającego ustawy zasadnicze jako zagrożenie zarówno dla monarchów, jak i biskupów. W wyrazisty sposób ów antykonstytucjonalizm katolickich dostojników przejawił się w Niderlandach po zaprzysiężeniu Konstytucji przez Wilhelma I Orańskiego 27 IX 1815 r.

wyrażał on niejednokrotnie kwestionowanie tradycyjnych autorytetów. Jego heroldowie wypowiadali w imieniu światłej ludzkości, reprezentantami której zwykli się mienić, postulaty ujęcia porządku społeczno-politycznego w sposób, który miałby odpowiadać interesom owej ludzkości w przedstawianej przez nich interpretacji, mającej zasadniczo antyfeudalny wydźwięk, co uderzało w stanową organizację społeczeństwa, której zwornikiem był monarcha. Swoim autorytetem gwarantował on prawno-polityczny system, oparty na utartych zwyczajach, które zostały zakwestionowane przez filozofów, postulujących dokonanie Przemiany i zaprowadzenie nowych porządków, zapisanych na kartach Konstytucji.

Pod koniec XVIII wieku i później konstytucjonalizacja doczekała się w wielu krajach urzeczywistnienia, zmieniając kształt monarchii dzięki pojawieniu się oktrojowanych przez głowy państwa aktów prawnych rangi konstytucyjnej[802] lub wręcz zniesienia monarchii, skutkującego tym, że konstytucje zostały umieszczone w republikańskim kontekście, dzięki czemu nastąpiła synteza pozytywnoprawnej nomokracji z antymonarchicznym ludowładztwem, oznaczająca dość radykalne zerwanie z ustrojową przeszłością, prowadzące w niektórych wypadkach do dalszego rozwoju, zmierzającego w stronę radykalnej socjalistycznej demokracji, potwierdzanej przez uchwalane dla ludu pracującego miast i wsi ustawy zasadnicze. Scenariusz ten w zasadzie nie został zrealizowany w monarchiach, gdyż w ich konstytucjach nie pojawiły się normy, obwieszczające schyłek burżuazyjnej demokracji. Monarchiczność stała się zatem zabezpieczeniem przed ustanawianiem jakobińskich z ducha konstytucji, obwieszczających powrót do maksymalistycznych haseł królobójczych republikanów, pragnących zastąpić „tyranię jednostki" „dyktaturą wyzwolonego ludu".

Jeśli udało się uniknąć tej opcji, to m.in. dlatego, że uroczyście ogłaszana przez władcę konstytucja stawała się jednym z symboli zarówno monarszej władzy, jak i całej państwowości. Akt konstytucyjny stanowił dar panującego dla jego poddanych i miał spełniać rolę unifikującą, usuwającą na drugi plan różnice między narodem a monokratą.

w Brukseli. Jej zdecydowanym przeciwnikiem był biskup Gandawy Maurycy de Broglie, który w „ogłoszonym przez siebie «jugement doctrinal» (…) określił złożenie przysięgi na konstytucję jako akt zdrady interesów religii". J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1980, s. 308.

[802] Konstytucje oktrojowane „były nadawane społeczeństwom przez monarchów, stanowiąc wyraz ich woli w zakresie ustanowienia ustawowych zasad obowiązującego ustroju państwa. Najczęściej występowały od początku do schyłku XIX wieku (…) Rzadkością był system mieszany. Wtedy konstytucja stanowiła rodzaj umowy między monarchą a konstytuantą". T. Maciejewski, *Historia powszechna…*, s. 2011. W tym drugim przypadku można mówić o realizacji idei umowy społecznej w ograniczonej wersji, pozbawionej fundamentalnego czynnika w postaci konstytuowania społeczeństwa albo ustanawiania w nim władzy. Ona już istnieje, nawet w nadmiarze, gdyż mamy do czynienia z dwoma podmiotami, aspirującymi do jej sprawowania. Konstytucja stanowi wyraz ich pogodzenia się, przynajmniej temporalnego, ze współistnieniem legitymizowanej konkurencji.

Wszystkie aktywne czynniki polityczne w państwie uzyskiwały wspólną płaszczyznę w postaci zinstytucjonalizowanego konstytucjonalizmu. Stanięcie na jego gruncie miało umożliwić przezwyciężenie różnic politycznych, etnicznych, konfesyjnych czy cywilizacyjnych, dzielących mieszkańców państwa. Tradycyjnie rolę spajającą spełniała monarchiczność, ale była ona coraz częściej kwestionowana przez wyznawców postępowych ideologii. Czynniki oficjalne liczyły na to, że konstytucjonalizacja monarchii znacząco przyczyni się do złagodzenia napięć.

Ustanowienie konstytucji pisanej było klasycznym postulatem zwolenników unowocześnienia ustroju politycznego, w związku z czym istniała nadzieja na to, że spełnienie tego oczekiwania znacząco przyczyni się do przywrócenia osłabionej jedności całej wspólnoty politycznej. Wyblakły wskutek republikańsko-demokratycznej propagandy monarszy splendor miał być uzupełniony blaskiem otaczającym wynoszoną na świeckie ołtarze konstytucję. Kadzidło ku jej czci w nowej sytuacji ustrojowej palili już nie tylko filozofowie, ale i monarchowie, oficjalnie uznający jej autorytet.

Stawała się ona drugim obok Boga podmiotem legitymizującym władzę dynastów. Obok uroczystości koronacyjnych pojawił się obrzęd składania konstytucyjnej przysięgi[803], stopniowo uzyskujący coraz większe znaczenie w przeciwieństwie do eklezjalnego namaszczenia, traktowanego przez modernizującą się publiczność i ulegających jej wpływom królów jako coraz bardziej *demodé*.

Coraz bardziej niemodne prawo boskie, tradycyjnie legitymizujące monarszą władzę, ustępuje przed prawem stanowionym wyłącznie przez człowieka. W przypadku, jeśli konstytucja jest oktrojowana, oznacza to emancypację panującego od przypominanych podczas koronacji metafizycznych norm i zastąpienie ich banalniejszymi przepisami pochodzącymi od monokraty. Można to uznać za jurydyczne wzmocnienie pozycji monarchy, ale pozbawienie go transcendentnej otoczki zachęca poddanych do coraz dalej idącego kwestionowania zakresu jego władania. Wszak w demokratyzującej się rzeczywistości społeczno-politycznej adresatem przysięgi jest przede wszystkim zastępujący w coraz większym stopniu Boga Lud, który coraz skuteczniej upomina się o swoje prawa, zachęcony do tego przez ustanowienie Konstytucji. Jest ona potencjalnym ideologicznym orężem, który może być użyty przez wrogów monarchii po to, aby ją obalić lub sprowadzić do typowej dla współczesności postaci wydmuszki, kryjącej za królewską fasadą demoliberalne treści. Wydaje się zatem, że każdy przypadek nomokratyzacji monarchii poprzez

[803] Dokonał go nawet przedstawiany zazwyczaj jako zawzięty samodzierżca Mikołaj I. Trzeba jednak pamiętać o tym, że w pierwszych latach swojego panowania był on nie tylko Cesarzem Rosji, ale również władcą panującym w obdarzonym przez Aleksandra I Konstytucją Królestwie Polskim. Zabiegając o względy swoich polskich poddanych „Mikołaj uznał za konieczne nie tylko zaprzysiądz konstytucję, ale koronować się na króla polskiego". M. Offmański, *Królestwo Kongresowe. Szkic historyczny i ekonomiczny z tablicami statystycznemi,* Lwów 1897, s. 38.

umieszczenie w jej ustroju antymonarchicznie nacechowanego Najwyższego Prawa w postaci spisanej Konstytucji, także wówczas, gdy ma ona oktrojowaną postać, stanowi ideowe zagrożenie dla tej formy państwowości, gdyż oznacza wprowadzenie do porządku ustrojowego instytucji rozniecającej republikańsko-demokratyczne nastroje.

Skutkują one tym, że w typowym europejskim schemacie konstytucjonalizacja monarchii doprowadziła do ich parlamentaryzacji, a ta do demokratyzacji, wzmacniającej pozycję ciał wybieralnych, *ergo* osłabiającej rolę odgrywaną przez nie zatwierdzanych w powszechnych elekcjach monarchów. Spisane konstytucje zostały wykorzystane jako ideologiczny oręż, służący konsekwentnemu osłabianiu pozycji zachowawczych środowisk, niegdyś sprzeciwiających się ich obecności w rzeczywistości prawnopolitycznej swoich państw.

Konstytucje były potrzebne po to, aby zapisywać w nich postulowane przez siły kwestionujące dawniejszy Porządek zmiany, które zostały wprowadzane dzięki wzrostowi znaczenia liberałów, dla których ideologia konstytucjonalizmu była jednym z taranów, używanych do kruszenia oporu konserwatystów. Ci ostatni, gdy zostali zmuszeni do zaakceptowania powszechnych wyborów, stracili sporą część swojej tożsamości, rozmytej w tzw. konstytucyjnym patriotyzmie, nakazującym oddawać hołd demokracji, prawom człowieka, egalitaryzmowi i formalnej konstytucji jako przejawom wyzwolonego z więzów przeszłości Ducha Czasu. *Ergo* konstytucjonalizacja doprowadziła do tego, że monarchia w większości swoich współczesnych inkarnacji, przede wszystkim w Europie, została nasycona republikańsko-demokratycznymi pierwiastkami, co sprawia, że niegdysiejszy monarszy absolutyzm w niezwykle poważnym stopniu uległ nie znoszącemu sprzeciwu absolutyzmowi ludowładczo-konstytucyjnemu, traktowanemu przez oficjalne sfery, czemu trudno się dziwić, jako końcowa postać prawno-ustrojowej ewolucji państwowości, która nie powinna już podlegać zasadniczym zmianom, a jedynie być doskonalona *ad infinitum* zarówno w swej monarchicznej, jak i republikańskiej odmianie, w jednakowym stopniu spenetrowanych przez konstytucjonalizację.

Tym niemniej wciąż istnieją różnice między jej monarchiczną a republikańską odmianą. Typowa republikańska ustawa zasadnicza jest znacznie dłuższa, głębiej i rozleglej ingeruje w rzeczywistość społeczno-polityczną, co stwarza zwiększone ryzyko szybkiej dezaktualizacji. Zjawisko to wiąże się z rewolucyjnymi zazwyczaj okolicznościami, towarzyszącymi powstaniu nowego państwa republikańskiego lub obaleniu monarchicznego ładu. Ustala się wówczas zasady ustrojowe i reguluje drobiazgowo stosunki między organami władzy państwowej w nowym systemie polityczno-ustrojowym, pozbawionym Tradycji.

Jej istnienie w monarchii pozwala na luksus oparcia się na utartych zwyczajach, do których przyzwyczajenie z naddatkiem zastępuje świeże konstytucyjne regulacje,

niekoniecznie pasujące do obyczajów i charakteru klasy politycznej. Jej przedstawiciele dają w konstytucji wyraz swoim uprzedzeniom, kompleksom, ambicjom i fantazjom, niekoniecznie odpowiadającym potrzebom społeczeństwa, zazwyczaj nieprzyzwyczajonego do życia w nowożytnym, pozbawionym starodawnej naturalności państwie republikańskim. Jego obywatele niejednokrotnie mają poważne problemy z przyzwyczajeniem się do postmonarchicznych porządków, z czego zdają sobie sprawę ustrojodawcy, co skłania ich do rozbudowywania konstytucyjnych regulacji, mających spełniać rolę normatywnych drogowskazów dla poszukujących busoli ludzi. Jednak ustalane niejednokrotnie w pośpiechu i wśród sporów przepisy mogą mieć wiele wad, a ich mnogość zwiększa ryzyko wewnętrznych sprzeczności i dezaktualizacji, spowodowane pojawieniem się nowych i modnych trendów, postrzeganych przez postępową część politycznej elity jako lepsze od tych, jakie ukształtowały niegdyś ustawę zasadniczą. Po nagłośnieniu nowych haseł, przedstawianych oczywiście jako lepsze od wyznawanych onegdaj przez twórców konstytucji, stare przesłania poddawane są rosnącej krytyce, co zachęca do uchwalenia nowej konstytucji, obarczonej, tak samo jak jej poprzedniczka, poważnym ryzykiem dość szybkiego stracenia powabu świeżości.

Konstytucje monarchiczne są przeważnie z założenia mniej ambitnymi przedsięwzięciami niż ich republikańskie odpowiedniczki. W mniejszym stopniu zmieniają ustrój polityczny, naznaczony monarchicznością zarówno w okresie przedkonstytucyjnym, jak i po wprowadzeniu ustawy zasadniczej do systemu prawnopolitycznego. Przesuwa ona w jego obrębie akcenty i podkreśla istniejące między organami różnice, ale zasadniczo opiera się na już istniejących rozwiązaniach, ubierając je w szatę konstytucyjną, skoro przyszedł na to czas, ale zmiana nie ma rewolucyjnego charakteru, w związku z czym ci, którzy ją przeprowadzają, pozbawieni są złudzeń co do możliwości radykalnego przekształcenia rzeczywistości, typowych dla przepełnionych wiarą w Lepsze Jutro demokratycznych republikanów.

W środowiskach tego rodzaju utrzymuje się wciąż przekonanie o nadzwyczajnej mocy sprawczej Ustawy Zasadniczej[804]. Jeśli wyraża ona Ducha Czasu bądź Mądrość

[804] Nasuwa się porównanie z taumaturgicznymi, czyli obdarzonymi według przekonania plebejskich poddanych cudownie uzdrawiającymi mocami, monarchami. Wierzono, że dotknięcie przez francuskiego króla albo nawet przebywanie w jego pobliżu może skutkować wyleczeniem z jakiejś poważnej choroby. *Per analogiam* kontakt z Konstytucją, nabożne zapoznanie się z jej treścią powinno prowadzić do potężnego wzrostu świadomości obywatelskiej, prowadzącego do odrzucenia „przesądów światło ćmiących" i zdecydowanego wkroczenia na Szeroki Trakt wiodący w Jedynie Słusznym Kierunku. Tak można wytłumaczyć akcję wysyłania przez Prezydenta Kwaśniewskiego przed referendum konstytucyjnym w 1997 r. egzemplarzy ustawy zasadniczej do podstawowych komórek społecznych RP. Kiedyś monarchowie po koronacji nakazywali rzucać w tłum monety, aby uzyskać korzystny dla siebie *vox populi*. Rozesłanie konstytucji można uznać za współczesny odpowiednik tamtego zwyczaju. Całkiem możliwe, że ta operacja przyczyniła się do tego, iż popierana przez polską głowę państwa Konstytucja została zaaprobowana przez większość uczestników referendum, będącego w jakimś stopniu również plebiscytem, określającym

Historycznego Etapu, wówczas umożliwia zaliczenie państwa, dla którego została napisana, do grona tych, które spełniają standardy, czyli są politycznie poprawne. Z kolei dla wielu zachowawczych monarchistów obdarzanie cesarstw, królestw czy księstw spisanymi konstytucjami oznacza *malum necessarium*, wymuszone ustępstwo, skutkujące niebezpieczną zmianą charakteru państwa i zachęcające radykalne żywioły do domagania się kolejnych ustępstw, powodujących postępującą parlamentaryzację i demokratyzację ustroju. Konserwatyści zdawali sobie oni sprawę z tego, że w monarchii konstytucyjnej pierwiastek konstytucyjny najprawdopodobniej będzie zdobywał coraz większą przewagę nad monarchicznym i praktyka ustrojowa, przynajmniej w przypadku Europy, zasadniczo potwierdziła ich obawy.

4. Niesformalizowana konstytucja brytyjska

W dzisiejszym świecie brytyjski model konstytucyjny jest traktowany jako dziwny wyjątek od dogmatu, zakładającego konieczność posiadania przez każde nowoczesne państwo spisanej w jednym akcie prawnym konstytucji, a zatem „w Wielkiej Brytanii nie odróżnia" się „ustawy konstytucyjnej od innej. Wszystkie uchwalane są wedle (…) tych samych (…) form"[805]. Angielska niechęć wobec dominującej współcześnie postaci konstytucjonalizacji wynika z podejrzliwości względem „systematyki, bo cechuje ją pycha i złudzenia, że można wytyczyć prawa dla Całości"[806]. To typowe dla ostrożnych Anglosasów unikanie wynoszenia na jurydyczny piedestał mających usztywniać ustrój polityczny stwierdzeń skutkuje tym, że „giętka i w znacznej części zwyczajowa konstytucja brytyjska" zna „sytuacje, w których podstawowe zasady były wywracane na nice przez konstytucyjną praktykę"[807]. Ciekawe jest to, że pomimo wynikającego z tego praktycyzmu niepodporządkowania się „globalnemu standardowi konstytucyjnemu" Zjednoczone Królestwo zazwyczaj nie jest traktowane przez „światową opinię publiczną"

popularność samego Kwaśniewskiego, pełniącego wszak przed zamieszkaniem w Pałacu Namiestnikowskim funkcję Przewodniczącego Komisji Konstytucyjnej. Trud ustrojodawczy został ukoronowany przez niego samego, gdy jako Pierwszy Obywatel promulgował Miłościwie Panującą Konstytucję, mającą swoim blaskiem oświetlać Kraj i dawać współrodakom Nadzieję Świetlistej Przyszłości, skoro jej uchwalenie jest przedstawiane jako Wielki Sukces. Dla prostaczków, a może nie tylko dla nich, staje się ona fetyszem, leczącym narodowe kompleksy i odstraszającym złe duchy.

[805] F. Ochimowski, *Prawa…,* s. 6.

[806] S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał* [Wstęp]…, s. 15. Takie nastawienie jest typowe dla „ahistorycznego racjonalizmu, uznającego za «rzeczywiste» wieczne i absolutne prawo odkryte rozumem", podczas gdy Anglikom bliższa jest filozofia „historyzmu, odrzucającego absolutne ideały prawne, a głoszącego zmienność rozwojową prawa". K. Opałek, *Wstęp. Savigny i szkoła historyczna w prawoznawstwie* w: F.C. von Savigny, *O powołaniu…,* s. 9.

[807] J. Baszkiewicz, *Powszechna historia…,* s. 219.

jako godny politowania odszczepieniec, piętnowany z powodu braku realizowania „oczywistych rozwiązań".

Wytłumaczenie tego stanu rzeczy tkwi w znaczeniu, jakie odegrał angielski model prawnopolityczny w konstytucjonalizacji europejskich i światowych ustrojów politycznych[808], w których bez większego trudu odnajdziemy brytyjską inspirację, ponieważ „wzorem pierowotnym wszystkich konstytucyj współczesnych były instytucje angielskie"[809]. Brytyjskie porządki stanowiły w XVIII i XIX stuleciu obiekt westchnień ówczesnych umiarkowanie postępowych myślicieli, postrzegających „dumny i wyniosły Albion" jako ustrojową alternatywę dla krytykowanych z powodu zbytniego konserwatyzmu monarchii. Europejscy królowie byli postrzegani jako wciąż zbyt dominujące w życiu politycznym postacie, stojące na straży absolutnych porządków lub marzące o ich restauracji w niepewnych jeszcze, świeżo ustanowionych konstytucyjnych monarchiach. Istniejące w nich instytucje były oceniane przez pryzmat brytyjskich rozwiązań, ocenianych jako godne naśladowania przez przeważnie anglofilsko nastawione mieszczańskie elity[810], marzące o przeniesieniu na Kontynent arystokratyczno-burżuazyjnego sojuszu, skutecznie skłaniającegoe nad Tamizą tamtejszych władców do zrzeczenia się sporej części kompetencji na rzecz swoich poddanych.

W znajdującej się na europejskich obrzeżach Anglii stosunki między panującym a pozostałą częścią ludności w większym stopniu niż na stałym lądzie zachowały plemienny charakter, co wyrażało się chociażby w niechęci do osadzania na tronie cudzoziemców. Również wówczas, gdy jednak sięgali oni po koronę, jak w najbardziej znanym przypadku normańskiego Wilhelma Zdobywcy, nie powodowało anihilacji odrębnego charakteru angielskiej monarchii. Pozostawała ona na marginesie głównego nurtu europejskich monokracji, kształtowanego przez płynące z Rzymu i wspierane

[808] Warto wspomnieć też o tym, że anglofilia doprowadziła gdzieniegdzie do tego, iż zagraniczne elity, uznając konieczność przyjęcia konstytucji pisanej na niższym od niej szczeblu jurydycznym zachowały wstrzemięźliwość w zakresie kodyfikacji. Taką prawidłowość możemy zaobserwować zarówno na północy Europy, gdzie „systemy prawne państw skandynawskich opierają się tak na tradycji europejskiego prawa stanowionego, jak i na tradycji angielskiego prawa zwyczajowego", jak i w dalekowschodniej Japonii, wzbudzającej zainteresowanie tym, że „na występującej wcześniej tradycji prawa stanowionego narastać zaczęła po II wojnie światowej warstwa *Common Law,* zwłaszcza w zakresie prawa publicznego". R. Tokarczyk, *Wstęp…,* s. 16 i 17. Zdawać się może, że przesłanką sprzyjającą aplikacji w Skandynawii i Japonii brytyjskiego wzorca jest ich geograficzna marginalność, co upodabnia je do Albionu i skłania tamtejszych decydentów do przyjmowania rozwiązań wypróbowanych w kraju znajdującym się generalnie w podobnym położeniu względem globalnego Wielkiego Lądu, zdominowanego przez kontynentalne mocarstwa, pragnące narzucić swoje wzorce krnąbrnym obrzeżom, tworzącym coś w rodzaju *sensu largo* prawno-cywilizacyjnego sojuszu, mającego w założeniu wzmocnić ich siłę odporną przeciw uroszczeniom Francji, Niemiec, Rosji i Chin.

[809] L. Wasilewski, *Współczesne państwo…,* s. 38.

[810] Nastawienie to zostało przejęte przez plebs, co sprawia, że taki zwrot jak „konstytucja angielska" wywołuje „w przeciętnym śmiertelniku uczucie kultu, omalże olimpijskiego". W. Maliniak, *Demokracja a parlamentaryzm,* Warszawa 1919, s. 26.

przez chwałę *Ius Romanum*[811] cesarskie przesłanie z nieodłącznym od niego imperialnym zadęciem, nieuchronnie pogłębiającym, podobnie jak na gruncie kościelnym propapieskie prawo kanoniczne, odległość dzielącą panującego od arystokracji i ludu, co wraz z powiększaniem terytorium powodowało rozrost aparatu państwowego oraz przybywanie, wzmacniającego pozycję panującego, stanowionego prawa. To ostatnie zjawisko skłaniało z czasem do formułowania postulatu uporządkowania jurydyczności poprzez skonstruowanie zhierarchizowanego systemu źródeł prawa z konstytucją na szczycie, „wyniesioną ponad inne prawne byty na wzór cesarza, górującego nad mniejszymi od niego rangą królami, książętami i pozostałymi ludźmi, znajdującymi się na niższych szczeblach warstwowej struktury społecznej". Jej odpowiednikiem stał się nowożytny schemat normatywny, odzwierciedlający dosyć powszechną widocznie skłonność do piramidalnej organizacji przestrzeni prawnopolitycznej, wyrażającej się w jej monokratyzacji, podczas gdy w angielskim przypadku brak dominującego aktu prawnego odpowiada rozdziałowi władzy między panującego i legislatywę[812].

Anglia, prowadzona przez „rząd konstytucyjny", czyli „feudalizm uwznioślony w doskonałość"[813], poszła zatem swoją drogą, nie wiodącą do konstytucjonalizacji systemu prawnego w praktykowany gdzie indziej sposób[814]. Pozostała na „wcześniejszym etapie rozwoju", zakończonym gdzie indziej wskutek „wielkiego ruchu umysłowego, który w XVIII w. wywołał rewolucje amerykańską i francuską". Przed nimi „prawo konstytucyjne różnych krajów Europy ustalało się przeważnie, niemal wyłącznie, przez zwyczaj. Wśród całej tej masy zwyczajów zaledwo gdzieniegdzie można było dostrzec dokumenty piśmienne, teksty rzadkie a cenne. Najczęściej były to uroczyste ustępstwa

[811] W Anglii blask rzymskiej jurysprudencji świecił znacznie słabiej niż po południowej stronie Kanału ze względu na typową dla Albionu „negację cech kultury kontynentalnej. Nie ma tu bowiem wpływu rzymskiego prawa (…) a instytucje prawne rozwijały się tu odrębną drogą, czerpiąc przede wszystkim z kształtowanych zwyczajów społecznych". L. Leszczyński, *Anglosaska kultura prawna (common law)*, w: A. Korybski, L. Leszczyński, A. Pieniążek, *Wstęp…,* s. 71.

[812] „Angielski sędzia i teoretyk sir John Fortescue w dziełach *De laudibus legis Angliae* oraz *Governance of England* dokonuje dystynkcji między monarchią absolutną i ograniczoną lub mieszaną, pierwszą widzi we Francji, drugą zaś w Anglii. Angielska konstytucja stanowi kombinację rządów króla i parlamentu, których partnerstwo nie jest ujęte w przepisy". D. Hay, *Europa w XIV i XV wieku,* Warszawa 2001, s. 76. Zakłada się, że obie strony doskonale znają reguły gry i nie trzeba ich spisywać, co utrudniałoby realizowanie dokonywanych czasem modyfikacji, wprowadzanych wskutek dwustronnego porozumienia, jakie jedynie w szczególnie przełomowych przypadkach przyjmuje pisemną postać.

[813] H. Carreol, *Le Royaume et la République,* Paris 1848, s. 74.

[814] Dzięki temu w Zjednoczonym Królestwie istnieje większy niż w innych europejskich państwach pluralizm prawny. Niegdyś podobnie było w Rzeczypospolitej, ale w 1791 r. nadszedł czas Ustawy Rządowej 3-go Maja, wskutek czego nadszedł kres „zupełnie dysfunkcjonalnej konstytucji państwa tradycyjnego". R. Lasecki, *Siedem kwestii…* Ciekawe jest to, że w Wielkiej Brytanii wciąż nie przybrała ona nowożytnej postaci, a pomimo to raczej nie określa się jej mianem „zupełnie dysfunkcjonalnej", choć być może istnieje związek między zmierzchem brytyjskiej mocarstwowości a jej konstytucyjnym modelem, krępującym rozwój państwowości na aktualnym etapie rozwoju.

monarchy na rzecz narodu, czynione w imieniu własnym i następców; niekiedy – umowy i kapitulacje, zawierane przez zamożne państwa w chwilach, gdy zamierzały się połączyć w jedną całość. Anglja (…) przechowała taką właśnie konstytucję"[815]. Spełnia ona swą rolę równie dobrze, jeśli nie lepiej, jak jej unowocześnione zagraniczne ekwiwalenty, albowiem „jest to rzecz (…) obojętna dla istoty prawa konstytucyjnego, czy stosunki ustrojowe rozkładają się na kanwie zwyczaju czy pisanego przepisu"[816]. W Zjednoczonym Królestwie nie istnieje zatem konstytucja rozumiana jako zawierający najważniejsze dla ustroju państwa postanowienia akt prawny[817]. Wyspiarze hołdują przekonaniu, że jest ona „nic nie warta, papierowa, dopóki jej paragrafy nie mieszczą się głęboko w głowach i sercach obywateli, a gdy to nastąpiło, zapisywanie jest niepotrzebne. Konstytucja istnieje wtenczas tylko naprawdę, gdy jest prawem zwyczajowym. Najmocniejszy to rodzaj prawa"[818]. Respektowanie tego poglądu sprawia, że w angielskiej nomenklaturze konstytucja jest rozumiana zazwyczaj w materialnoprawnym znaczeniu tego słowa jako ustrój polityczny Zjednoczonego Królestwa. Pomimo to w opracowaniach dotyczących jego porządku ustrojowego akcentuje się znaczenie *Rule of Law,* czyli panowania prawa, przejawiającego się zasadniczo w bardziej pluralistycznej postaci niż w innych europejskich państwach. Tworzy ono w zakresie prawa politycznego konstytucję rozumianą materialnie jako zespół pisanych i niepisanych reguł[819],

[815] A. Esmein, *Zasady prawa konstytucyjnego,* Warszawa 1904, s. 488. Wyspiarze bynajmniej nie tęsknią za przekształceniem jej „na francuską modłę". Niechęć do „przebrzydłych kontynentalnych wynalazków" sprawia, że dumny Albion „szczyci się unwritten constitution (niepisaną konstytucją)". Za Kanałem „ugruntowane jest przekonanie, że jednoznacznie sformułowana nowa konstytucja ograniczyłaby rozwój prawa i uniemożliwiłaby elastyczną politykę w różnych sferach życia". K. Wroczyński, *Aspekt filozoficzny Konstytucji,* w: *Powszechna encyklopedia filozofii,* t. V, Lublin 2004, s. 818. Dostrzegamy w tej postawie instynktowną obawę przed „Końcem Historii", zwiastowanym przez „wypełniającą jurydyczność" Konstytucję, anihilującą poprzez swą omnipotencję jakikolwiek następczy rozwój nomizmu, *nolens volens* kwestionujący Ostateczną Doskonałość Najbardziej Wzniosłego Aktu Antroponomokracji.

[816] I. Czuma, *Absolutyzm ustrojowy,* Lublin 1934, s. 32.

[817] „Konstytucja nie została stworzoną, lecz sama powstała". A.V. Dicey, *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnem,* Warszawa 1907, s. 10. To „samopowstanie" nie powinno być rozumiane jako jakiś cudowny proces, dokonujący się dzięki samodzielnej sile wyposażonego w autokreatywność prawa. Było ono tworzone przez ludzi, z tym, że nie mieli oni zamiaru ustanawiać „jednoaktowej" konstytucji. Zatem angielska konstytucja ma wielu ojców, współtworzących jej fragmenty na różnych, nieraz znacznie oddalonych od siebie w czasie, etapach angielskiej historii.

[818] F. Koneczny, *Państwo…,* s. 214. Jest ono respektowane przez sądy, wzmacniające jego znaczenie w swoim orzecznictwie, co upoważnia do konstatacji, że „konstytucya angielska jest konstytucyą, stworzoną przez wyroki sądowe". L. Wasilewski, *Współczesne państwo…,* s. 19.

[819] Możemy zatem spotkać się z frazą „prawa i zwyczaje konstytucji". C.K. Allen, *Law…,* s. 73. Dla przeciętnie wykształconego Anglika zwrot ten zapewne jest oczywistością, natomiast mieszkańcom Kontynentu trzeba tłumaczyć, że „konstytucja Anglii składa się z szeregu odrębnych aktów prawnych oraz niepisanych norm prawnych (precedensów i zwyczajów)". J. Bulavas, *Buržazinių valstybių konstituciniai institutai,* Vilnius 1968, s. 7. Zakłada się, że zwyczaj uzyskuje jurydyczną postać wówczas, gdy zostanie usankcjonowany przez aparat państwowy. „John Austin pisał, że dopóki ustawodawca lub sędzia nie nada zwyczajowi charakteru prawa, dopóty nie jest on niczym więcej niż regułą obowiązującej moralności". S. Ehrlich, *Wiążące wzory zachowania. Rzecz o wielości systemów norm,* Warszawa 1995, s. 174. W ujęciu

określających stosunki pomiędzy władzą a społeczeństwem oraz organizację aparatu państwowego i relacje w jego obrębie[820].

W angielskiej tradycji prawnopolitycznej niemal zawsze konstytucja była oficjalnie rozumiana w ten sposób i zazwyczaj dominował pogląd, że nie ma potrzeby zmieniać tego stanu rzeczy. To zachowawcze przekonanie zwerbalizował konsekwentnie konserwatywny Burke, uważający, że „prawdziwą konstytucją narodu jest historia jego instytucji, a nie kartka papieru"[821].

Przejściowe odejście od tej filozofii dokonało się dzięki Rewolucji, w której trudną do przecenienia rolę odegrali zapatrzeni w starotestamentowe republikańskie wzorce purytanie[822]. Ich antymonarchiczna determinacja w poważnym stopniu przyczyniła się do ścięcia w 1649 r. króla Karola I Stuarta, skutkującego nastaniem republikańskich porządków.

Doszło wówczas do naturalnego podczas ustrojowych przełomów ożywienia, przejawiającego się m.in. w wysuwaniu nowych projektów zorganizowania społeczno-politycznego porządku. Najradykalniejszym spośród nich była *Umowa Ludu* (*Agreement of People*) z 1647−1649 r., stanowiąca „swego rodzaju projekt demokratycznej konstytucji", który „opierając się na zasadzie prawa naturalnego stawiał jako główny cel ogólne prawo i wolność ludu"[823]. Ponieważ jednak stojący za tym programem lewellerzy ponieśli klęskę, proponowany przez nich dokument nie stał się częścią obowiązującego porządku prawnego, choć wywarł duże wrażenie na późniejszych teoretykach i odegrał

tym zdaje się przejawiać pewne lekceważenie dla moralności, poniekąd „nieważnej" bez instytucjonalonej aprobaty, która jednak może być potraktowana jako hołd złożony słusznemu rozwiązaniu, powstałemu spontanicznie i lepszemu od ewentualnych alternatyw, jakie mogłyby być konstruowane przez władzę, nie widzącą w swej skromności potrzeby narzucania rozwiązań mających wypierać te, które już się rozpowszechniły. Po co prawo ma przekształcać moralność, skoro może korzystać z jej dorobku?

[820] Wśród teoretyków dominuje pogląd, że zwyczajowa postać angielskiego prawodawstwa jest bardziej znacząca od jego spisanej części: „Anglja, obok starożytnego Rzymu, jest tym krajem, który daje największą przewagę «żywemu prawu» nad prawem stanowionem". W. Maliniak, *Fetyszyzm prawniczy w doktrynach konstytucyjnych,* Warszawa 1935, s. 211. Wydaje się, że na obszarze brytyjskiego prawa konstytucyjnego owa przewaga jest mniej wyraźna niż w całym systemie prawnym z powodu istnienia szeregu aktów prawnych, uznawanych przez doktrynę za część konstytucji.

[821] „Konserwatyści są do dzisiaj wierni temu poglądowi". R. Nisbet, *Konservatizmas,* Vilnius 1993, s. 37.

[822] „Purytanizm odegrał (…) pierwszoplanową rolę w skierowanej przeciw monarchii i episkopalizmowi rewolucji angielskiej 1640 r. Niczym kręgosłup podtrzymywał rewolucyjny *Commonwealth* Cromwella". C. Bevetto, *Purytanizm,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…,* s. 623. Niemonarchiczna Wspólnota Cromwella okazała się być zaledwie przejściową próbą generalną przed ukonstytuowaniem północnoamerykańskiej Republiki, której kolebkę wypada zlokalizować w protestanckiej Nowej Anglii, założonej przez purytańskich emigrantów.

[823] *Umowa Ludu* „podkreślała konieczność proporcjonalnego przedstawicielstwa w przyszłym Parlamencie" i „powszechnego prawa wyborczego (…) W jednym z punktów została sformułowana idea suwerenności ludu i republikańska koncepcja ustroju". H. Zins, *Historia Anglii,* Wrocław 2009, s. 198. Jeśli oficjalne uznanie tych postulatów traktować jako *conditio sine qua non* ludowładztwa, to do dzisiaj w Anglii nie mamy z nim do czynienia.

poważną rolę w kształtowaniu się demoliberalnego konstytucjonalizmu, silnie wszak związanego z anglosaską myślą prawnopolityczną.

Musiało jednak jeszcze minąć sporo czasu, zanim przybrał on dojrzałą postać. W długofalowo zmierzającej ku niej porewolucyjnej Anglii doszło do instytucjonalizacji władzy dominującego w państwie Olivera Cromwella, będącego głównym instygatorem królobójstwa. Nie zdecydował się on na posadzenie własnej osoby na opróżnionym tronie, co stworzyło problem zastąpienia instytucji monarchy. Dyktator zdecydował, że przyjmie tytuł Lorda Protektora, będący być może ogólnopaństwowym ekwiwalentem protestanckiej instytucji pastora[824], stając się w ten sposób republikańską głową państwa. Miała ona zdominować postmonarchiczne porządki ustrojowe, przedstawione w wydanym w 1653 r. dokumencie, składającym się z 42 artykułów i nazwanym *Instrument of Governance (Government*), co tłumaczy się na polski jako Akt Rządzenia.

W ten sposób doszło do precedensu, polegającego na połączeniu republikanizacji państwowości z ogłoszeniem pisanej, zawartej w jednym akcie prawnym konstytucji, będącej według niektórych „pierwszą – przed amerykańską z r. 1787 pisaną konstytucją na świecie"[825]. Rozwiązanie to okazało się być tymczasowym, jako że „przywódcy (…) purytanów, chcąc stworzyć prawdziwą republikę (…) spotkali się z nieprzezwyciężonym oporem ze strony (…) obywateli", przywiązanych do poprzednich rozwiązań, wskutek czego „z przyzwyczajenia wrócono do Wielkiej Karty"[826], nie będącej przejawem pysznej

[824] W tradycyjnej gminie wyznaniowej przewodniczący jest w naturalny sposób duchownym, podległym hierokratom wyższego rzędu, syntetyzującym w klasycznych teokracjach podniosłą sferę *Sacrum* z przyziemnym obszarem *Profanum*. Gdy, jak w przypadku Izraelczyków, dochodzi do upadku państwowości, połączonego z unicestwieniem centralnego Przybytku, stanowiącego centrum zetatyzowanej sakralności, wysycha źródło obdarzonych domniemaniem Słuszności Wyższego Rzędu kapłańskich wskazań. Zaczyna brakować instytucjonalnie legitymizowanych interpretatorów Prawa, co skutkuje uznaniem, że przodownicy gmin mają wyłącznie prawnopolityczny wymiar, pozbawiony Nadziemskiej Sankcji. W takim wydaniu są oni przyziemnymi urzędnikami, antycypującymi instytucję Prezydenta, pozbawioną wszak zasadniczo metafizycznych odniesień.

[825] A. Nowakowski, *Powszechna historia…,* s. 115. Stwierdzenie to przez innego polskiego badacza zostaje pozbawione jednoznaczności, skoro czytamy, że „pierwszymi nowoczesnymi dokumentami były dwie angielskie ustawy: z 1647 roku – *Agreement of the People,* i późniejsza, bo z 1653 roku – *Instrument of Government*". S. Sagan, *Prawo konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej,* Warszawa 2001, s. 21. Można doszukać się podobieństwa tej sekwencji dwóch ważnych aktów do tej, jaka miała miejsce w następnym stuleciu w Ameryce Północnej, gdzie po Deklaracji Niepodległości przyszła pora na Konstytucję USA. *Agreement of the People*, podkreślający emancypację ludu spod królewskiej władzy, jest odpowiednikiem dalej od niego idącej Deklaracji z Filadelfii, w której koloniści separują się od całej Korony, konstytuując niezależną konfederację.

[826] G.B. de Mably, *Zasady praw,* t. I, Warszawa 1952, s. 155. Warto zauważyć, że sam „Cromwell nalegał na konieczność (…) unikania łamania ukształtowanych historycznych tradycji". W.D. Zor'kin, *Anglija,* w: W.S. Nersesjanc (red. nacz.) i zespół, *Istorija politiczieskich i prawowych uczienij XVII–XVIII w.w.,* Moskwa 1989, s. 47. Zięć Cromwella Henry Ireton w 1647 r. „podczas omawiania przez Radę Armii projektów konstytucji mówił, że „powinniśmy się trzymać tej konstytucji, którą mamy, dlatego że w niej jest tyle rozumu, sprawiedliwości i rozsądku, że ośmielam się stwierdzić, iż jej zmiana spowoduje więcej zła niż jej zachowanie". G.P. Goach, *Political Thought in England: From Bacon to Halifax,* London 1914, s. 89.

ambicji gruntownego wyrugowania zwyczajowego paradygmatu prawnego, możliwego do pogodzenia z umiarkowaną, pozbawioną gorączkowej ekspansywności legislacją[827]. Nastąpiła restauracja monarchii, skutkująca unieważnieniem Aktu Rządzenia, który nie został zastąpiony równym mu formalną rangą dokumentem, będącym jego monarchicznym odpowiednikiem, a pomimo to twierdzi się, że „Karol II (…) był władcą konstytucyjnym"[828], ponieważ przestrzegał jedynie częściowo spisanych norm ustrojowych. Oznaczało to, że doszło do restytucji przedrewolucyjnego modelu normatywnego, charakteryzującego się programowym brakiem wyniesionego ponad inne pojedynczego aktu prawnego, odgrywającego rolę prawnopozytywnej konstytucji[829], choć przeprowadzona w 1688−1689 r. Chwalebna Rewolucja „sprawiła (…) że ustanowione zostało zwierzchnictwo prawa stanowionego (prawa tworzonego przez parlament)"[830], ale nie znaczy to bynajmniej, że powszechnie uznaje się, iż stanowi ono niezależną wartość samą w sobie, uwolnioną od wszelkich jurydycznych zależności, bowiem sporą popularnością cieszy się, szczególnie mocno uwypuklany podczas interpretowanej jako „proces o prawo" Wielkiej Rebelii, pogląd, zgodnie z jakim „*Common Law,* które określa wszystko – i prawa władz, i rozmiar podatków, i wolności Anglików – jest odwieczne i niezmienne, parlament go nie tworzy ani nie zmienia, lecz tylko deklaruje (…) parlament jedynie interpretuje dawną konstytucję kraju", podobnie jak monarcha w przedparlamentarnym okresie, a zatem *Magna Charta* oraz ogłoszone po niej następne dokumenty zawierające konstytucyjne treści „to jedynie potwierdzenie *Common Law*"[831].

Obok traktowanej zazwyczaj jako pierwszy chronologicznie akt prawny o znaczeniu konstytucyjnym Wielkiej Karty Swobód[832], uważanej przeważnie za jurydyczny

[827] „W prawie angielskim wartość zwyczaju zależy od tego, czy był on stosowany od niepamiętnych czasów (…) Prawo pisane (ustawy) ma charakter deklaratoryjny lub korygujący względem *common law*, czyli prawa stanowionego przez sędziów, które jest «fundamentem prawa Anglii»". H.J. Storing, *William Blackstone 1723–1780,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010, s. 638.

[828] B. Russell, *Dzieje…,* s. 690.

[829] „Karol II powrócił na tron i nastąpiła Restauracja – ważne słowo, które wyjaśnia, dlaczego w 1660 r. nie została napisana konstytucja. Powrót Karola II (…) oznaczał przywrócenie starej formy rządów". K.C. Wheare, *Modern Constitutions,* London − New York – Toronto 1960, s. 14.

[830] A. Heywood, *Politologia,* Warszawa 2006.

[831] J. Baszkiewicz, *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne,* Warszawa 1981, s. 211.

[832] Komentatorzy jej znaczenie widzą nie w formie, przyjmującej postać monarchicznego aktu prawnego wysokiej rangi, lecz w treści, mającej charakteryzować się tym, że „w jej 63 paragrafach zawarte były wszystkie możliwe aspekty praw i obowiązków feudalnych (…) Niektóre – np. zakaz rozpraw sądowych bez udziału świadków (nr 38) czy aresztowania wolnych ludzi «jeśli nie postanowi o tym sąd równych im sędziów» − miały lec u podstaw dalszego rozwoju systemu praworządności. Podstawowe założenie Karty, głoszące, że dobre rządy polegają na wypracowanym na zasadzie zgody systemie reguł postępowania przestrzeganych przez wszystkich obywateli, jest w swej istocie kamieniem węgielnym konstytucjonalizmu". N. Davies, *Wyspy. Historia,* Kraków 2003, s. 325.

kamień milowy na drodze do zdemokratyzowanej monarchii parlamentarnej[833], jak również za „podwalinę swobód i konstytucyonalizmu angielskiego"[834], część przedrewolucyjnej konstytucji stanowiła pochodząca z 1628 r. Petycja prawa (*Petition of right*) oraz ustawy z 1641 r. W przywróconej monarchii[835] pojawiły się kolejne akty normatywne, traktowane przez większość teoretyków jako dorównujące znaczeniem ze względu na skutki wyżej wymienionym. Zalicza się do nich *Habeas Corpus Act* z 1679 r., jak również współtworzące „jurydyczne palladium", jakie „określiło ustrój polityczny Anglii i zaryglowało drogę despotyzmowi"[836], Kartę praw (*Bill of Rights*) z 1689 r.[837], która zbliżyła się „tak blisko do Konstytucji, jak to jest możliwe w Anglii"[838], Akt o następstwie tronu (*Act of Settlement*), czyli ustawę sukcesyjną z 1701 roku[839] „oraz traktaty

[833] Zapowiedzią ludowładztwa było precedensowa kolektywizacja władczego podmiotu, przejawiająca się w tym, że „około 1215 r. władza suwerenna przeszła z króla na szlachtę (…) Król przestał być suwerenem i stał się władzą wykonawczą w ramach arystokracji". W. Bondy, *The Separation of Governmental Powers,* New York 1893, s. 9 i 10. Bynajmniej nie wszyscy specjaliści są jednak zgodni co do tego, że Wielka Karta Swobód powinna być traktowana jako wyjątkowy, nacechowany progresywizmem dokument, skoro „część nowszych badaczy uznaje w nim tylko przejaw oporu feudalnej oligarchii przeciwko monarchii". W tym ujęciu „byłaby *Magna Charta* tylko cofnięciem się w rozwoju", stanowiąc „rezultat wstecznych dążeń do nawrotu rozbicia feudalnego (postulat przywrócenia lokalnych zwyczajów na niekorzyść «prawa powszechnego)»". B. Zientara, *Historia powszechna…*, s. 204.

[834] L. Wasilewski, *Współczesne państwo…,* s. 26.

[835] W swojej postrepublikańskiej postaci miała ona stanowić pośrednie rozwiązanie pomiędzy przedrewolucyjnym królestwem, którego władca usilnie zwalczał „wybujały parlamentaryzm", a ustanowioną po śmierci Karola krótkotrwałą republiką. Została ona zniesiona przez restaurację, dzięki czemu „zrealizowana została zasada nierozdzielności króla i parlamentu, wykluczająca obie skrajności, republikę i absolutyzm". A. Kersten, *Historia powszechna. Wiek XVII,* Warszawa 1984, s. 53. Odrzucono zatem zarówno zwalczającą rosnące znaczenie wieloosobowej legislatywy monokrację, jak i antymonarchiczny parlamentaryzm, narzucający krajowi nowy model prawno-polityczny, zbyt odległy od wyspiarskiej tradycji jak na oczekiwania wpływowych osób w państwie, które opowiedziały się za monarchią miarkowaną przez narodowe przedstawicielstwo i konstytucję w jej ugruntowanej, rozproszonej postaci.

[836] J. Baszkiewicz, *Wolność…,* s. 67.

[837] „W 1689 r. państwowość angielska przybrała kształt «współczesnego państwa konstytucyjnego» (…) używa się też określenia «państwo konstytucyjne», przy czym pod pojęciem konstytucji rozumie się taki ustrój, który całemu narodowi gwarantuje uczestnictwo w realizowaniu władzy państwowej". K. Kadlec, *Dějiny…,* s. 356. Uściślając tę daleko idącą konstatację można wyjaśnić, że legislatywa potwierdziła swoje zwycięstwo w długowiecznej walce z królem, który „pozbawiony został (…) prawa dyspensy – kwestionowania uchwał parlamentu, odebrano mu moc unieważniania lub zawieszania ustaw". J. Baszkiewicz, *Wolność…,* s. 56.

[838] „Bill of Rights ograniczał władzę Króla i gwarantował pewne prawa jego poddanych (…) Uregulował on jednak zaledwie niewielką część materii konstytucyjnych. Nie dokonano w nim próby ograniczenia uprawnień parlamentu", co sprawiło, że „zamiast panowania Konstytucji" nastała „władza parlamentu w granicach prawa. Parlament stał się suwerennym ciałem bez potrzeby uznawania supremacji Konstytucji". K.C. Wheare, *Modern…,* s. 14 i 15.

[839] Umieszczenie regulacji odnoszących się do tego zagadnienia w „konstytucyjnym pakiecie" jest czymś typowym dla średniowiecznego standardu, polegającego na tym, że „struktury władzy i ustrój państwa były ustalone poprzez zwyczaje oraz karty czy też przywileje władcy, przyznawane oddzielnym miastom bądź warstwom społecznym, umowy z ważniejszymi feudałami, akty regulujące zagadnienie dziedziczenia tronu". J. Bulavas, *Buržuazinių valstybiu…*, s. 5.

o unji ze Szkocją i Irlandją”[840]. Wraz z uchwalonymi później aktami prawnymi rangi ustawowej, zawierającymi istotne rozwiązania ustrojowe, współtworzą one angielską, a następnie brytyjską konstytucję materialną, która po zakończeniu republikańskiego epizodu konsekwentnie nie jest przekształcana w konstytucję formalną, pomimo pojawiających się od czasu do czasu w postępowych kręgach postulatów powtórzenia ustanowionego przez Cromwella precedensu.

Zinstytucjonalizowane odwołanie się do niego oznaczałoby uznanie wyższości kontynentalnej drogi postantycznego rozwoju, uwieńczonej w prawnym wymiarze uznaniem konieczności istnienia w każdym państwie spisanej konstytucji. W izolacjonistycznej albiońskiej optyce pogodzenie się z niezbędnością umieszczenia w swoim systemie jurydycznym zawartej w jednym akcie prawnym ustawy zasadniczej, byłoby zinterpretowane jako zrezygnowanie z ulubionej odmienności, która zostałaby zastąpiona „francuską chorobą”, rozumianą jako obsesyjna skłonność do siłowego, raptownego przekształcania ewolucyjnie wytworzonej rzeczywistości według wydumanego w filozoficznych salonach schematu, uważanego przez tych, którzy „wiedzą lepiej”, za najdoskonalszy z możliwych, za bezalternatywny, jedynie słuszny, głęboko przemyślany plan szybkiej zmiany społeczno-politycznych porządków, nadający się z powodu swojej genialności do wcielania w każdych warunkach.

Ten uwodzicielski projekt nie rozwiał jednak angielskich mgieł, spowijających swym nieprzeniknionym dla przybyszów i idei z zewnątrz całunem wyspiarskie krajobrazy i umysły. Decydująca część brytyjskiej elity do dzisiaj nie uległa kontynentalnym pokusom z powodu instynktownego przywiązania do własnych prawnopolitycznych rozwiązań, cenionych z powodu wyrażania przez nie kultywowanej przez stulecia swojskości[841]. W obrazowym porównaniu twierdzi się, że mroczny gąszcz własnych splecionych, przenikających się w wielowiekowym uścisku przepisów, wybitnie nieracjonalnych dla

[840] A. Esmein, *Zasady…*, s. 488.

[841] To przekonanie o potwierdzonym przez bieg czasu znaczeniu rodzimych unormowań, nie potrzebujących poszukiwanego gdzie indziej potwierdzenia odnajdziemy u Burke’a, gdy prawi on, że „nasza konstytucja jest konstytucją preskrypcyjną, to znaczy jest konstytucją, której jedynym autorytetem jest jej istnienie od niepamiętnych czasów (…) bez względu na żadne inne ogólne czy wcześniejsze prawo”. L. Strauss, *Prawo naturalne…*, s. 288–289. „Od Magna Charta do Deklaracji Praw (…) naszą stałą konstytucyjną strategią było domaganie się i potwierdzanie naszych swobód jako prawowitego dziedzictwa (…) bez odwoływania się do jakiegokolwiek bardziej ogólnego czy też pierwotniejszego prawa. Dzięki temu nasza konstytucja zachowuje jedność mimo tak wielkiej różnorodności jej części. Mamy dziedziczną monarchię, dziedzicznych parów, Izbę Gmin i ludzi dziedziczących przywileje, prawa obywatelskie i swobody po długiej linii przodków”. E. Burke, *Rozważania…*, s. 77. Konstytucja też jest dziedziczna, otrzymują ją w spadku kolejne pokolenia, wyzbyte poza rewolucyjnym cromwellowskim epizodem ambicji stworzenia egoistycznego dzieła normatywnego najwyższej rangi, wyrażającego przede wszystkim potrzeby jego żyjących twórców, stawiających się zarówno ponad przeszłymi generacjami, jak i spoglądających z góry na potomnych, postawionych przed *fait accompli* w postaci Niebotycznego Aktu Prawnopolitycznego, rzucającego swój potężny cień na rzeczywistość ekonomiczno-społeczną, co przeszkadzałoby w jej nieskrępowanej ewolucji.

zewnętrznych obserwatorów, jest bardziej odpowiedni dla angielskich stosunków niż uporządkowane na wzór hiszpańsko-francuskiego ogrodu założenie, anihilujące lokalne i krajowe odrębności, nieprzystające do niesłychanie ambitnego Wielkiego Projektu przekształcenia Wersalu, Francji, Kontynentu i Całego Świata w doskonały prawno-polityczny mechanizm[842], poruszający się w ustalony przez Światły Rozum sposób. Ten Doskonały Plan wydostał się na powierzchnię zdarzeń po zburzeniu Bastylii po to, aby dostroić całą kulę ziemską do swojego rytmu.

W konsekwentnym wydaniu porewolucyjny paradygmat konstytucyjny, wyrażający chęć nieodwracalnego unowocześnienia rzeczywistości społeczno-politycznej, jest trudny do pogodzenia z tradycyjnym, feudalnym monarchizmem, opartym w prawnym wymiarze raczej na Biblii i zakorzenionych w Tradycji zwyczajach[843], niż na konkurencyjnym względem nich dokumencie, zawierającym oficjalną wizję podstawowych zasad ustrojowych i opis pożądanego sposobu funkcjonowania państwa. Taki ambitny projekt, gdy stał się obowiązujący, zaczynał odgrywać rolę silnego wyzwania dla monarchicznej państwowości. Napięcie między monarchicznością a zinstytucjonalizowanym konstytucjonalizmem było szczególnie widoczne w przypadku większych, mających imperialne ambicje państw, których władcy byli mniej uzależnieni od rozmaitych zewnętrznych czynników. Pragnęli oni budować wizerunek potężnych koronowanych przywódców, narzucających swoją wolę zarówno na arenie międzynarodowej, jak i we własnym państwie. Ograniczająca zazwyczaj te roszczenia konstytucja zachęcała podrażnionych monarszymi aspiracjami republikanów, napędzanych kreowanym przez monarchów poczuciem wielkopaństwowości, do obalenia tych ostatnich z powodu nieprzystawalności do

[842] Zalążek globalnego, doskonałego Nowego Porządku przybrał postać wersalskiego kompleksu pałacowo-ogrodowego, symbolizującego tryumf racjonalnej Ludzkości nad chaotyczną Naturą. Została ona wypchnięta z podparyskiej królewskiej posiadłości jako pokonany żywioł, zmuszony do uznania wyższości Cywilizacji, uzbrojonej w ogrodnicze sekatory, natychmiast likwidujące wszelkie źdźbło bądź gałązkę, które ośmieliły się samodzielnie wyrosnąć.

Przeciwieństwem tej dalece zgeometryzowanej, porażającej swoim skrajnym upodobaniem do przekształcania wszystkiego na skinienie uzbrojonego w szkiełko i linijkę oświeconego monarchy, wizji ukształtowania najbliższego otoczenia i całości jest angielska koncepcja romantycznego parku, mającego urzekać krzywiznami, mrocznymi zakątkami, wymieszanym drzewostanem i alejkami biegnącymi nie wiadomo dokąd. Idealny angielski park jest ulepszoną wersją wyciętych niegdyś przez zapalczywych przodków pierwotnych borów, zniszczonych w trakcie realizowania Cywilizacyjnego Projektu. Jego rysujące się urzeczywistnienie w postaci Masy, Miasta i Maszyny spowodowało jednak obawę o możliwość utraty Swojskich Wartości. Przywiązanie do nich odświeżył romantyzm, będący nacjonalistyczną reakcją na kosmopolityczne Oświecenie, zastygłe w prostych alejach Wersalu.

Ewokowały one odruchowy sprzeciw brytyjskiego konserwatysty, deklarującego przywiązanie do rodzimości w następujący sposób: „Czy wszystkie charakterystyczne znamiona kraju mają zniknąć, by ustąpić miejsca geometrycznej i arytmetycznej konstytucji?". E. Burke, *Rozważania…*, s. 72.

[843] „Obyczaje są ważniejsze od prawa. Prawno-formalne decyzje rządów (…) zależą od nieformalnych obyczajów, nie zaś odwrotnie". H. Mansfield Jr., *Edmund Burke 1729–1797,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…,* s. 714.

projektu potężnego, nowoczesnego organizmu państwowego, w coraz większym stopniu kojarzonego z republikańskimi Stanami Zjednoczonymi.

Stały się one wzorcem konstytucyjnej republiki, jaki został powielony w innych mocarstwach, natomiast w gronie słabszych państw monarchiczność utrzymała się w znacznie większym zakresie, gdyż widocznie łatwiej jest dostosować ją do wymogów nowoczesności w państwach, które w „wyścigu o miejsce pod Słońcem" zostały wyprzedzone przez potężniejszych konkurentów. Częściowym wyjątkiem od tej reguły jest Zjednoczone Królestwo, zachowujące wciąż pewne atrybuty mocarstwowości pomimo utrzymania monarchicznej formy państwa. Wydaje się, że wytłumaczenie tej sytuacji odnajdziemy w okoliczności nieposiadania przez Wielką Brytanię „mocarstwowej" konstytucji pisanej, której znaczenie automatycznie wzrasta wraz z wielkością i znaczeniem państwa, co sprawia, że staje się ona trudna do pogodzenia z zasadą monarchiczną, zachowującą przynajmniej *in potentia* pradawną wielkość nawet wówczas, gdy aktualnie panujący władca jest tylko bladym odbiciem potężnych poprzedników, zdominowanym przez mocno usadowiony w Westminsterze Parlament, nie muszący się przejmować, w przeciwieństwie do innych legislatyw, trudnymi zazwyczaj do usunięcia lub zmiany normami „jednoaktowej" ustawy zasadniczej[844]. W brytyjskim przypadku jest ona rozproszona w wielu dokumentach, potwierdzających, rozszerzających lub zmieniających postanowienia zawarte w starszych regulacjach, wówczas gdy elita polityczna uzna, że nadeszła pora na pozbawione rewolucyjnej skrajności modyfikacje. Owa płynność skłoniła Burka do skonstatowania, że „o naszej konstytucji można w pewnym sensie powiedzieć, że jest rzeczą przemijającą, która jest różna w różnych czasach (…) wciąż jednak pozostaje ona tą samą konstytucją"[845].

Jej daleko posunięta elastyczność pozwala brytyjskim politykom utrzymywać konserwowaną przez mającą dalekosiężne polityczne skutki sędziowską normatywność[846] elastyczną formułę ustrojową, w której żadna istotna zasada nie jest zadeklarowana

[844] Na charakterystyczny dla modelu westminsterskiego związek między niepisaną konstytucją a daleko posuniętą parlamentokracją zwraca uwagę renomowany anglosaski badacz, konstatujący „nieograniczoną suwerenność parlamentu". A. Lijphardt, *Democracies,* New Haven 1964, s. 29. Inny teoretyk dowodzi, że istnienie stanowionej konstytucji „w znaczącym stopniu zwiększa znaczenie sądownictwa", w związku z czym „pogląd, że sędziowie mają wpływ na politykę jest o wiele mniej przekonujący w przypadku braku skodyfikowanej konstytucji (…) Stąd parlament brytyjski sprawuje najwyższą władzę, a sądownictwo jest mu w zupełności podporządkowane". A. Heywood, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci,* Warszawa 2008, s. 222 i 382. Owa wszechmoc legislatywy występuje raczej w opiniach teoretyków niż w oficjalnych deklaracjach instytucji państwowych, gdyż byłaby trudna do pogodzenia z ideą suwerenności monarchy, która nie została oficjalnie odrzucona.

[845] F.J.C. Hearnshaw (red.), *The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age 1650–1750,* London 1928, s. 243.

[846] „Żaden inny kraj nie posiada tak niezależnego i tak poważanego systemu sądowniczego, którego istnienie jest jednym z podstawowych elementów naznaczających odmiennością konstytucyjny rozwój Anglii". M.S. Anderson, *Europe…*, s. 88.

w jednoznaczny, nie pozostawiający możliwości manewru, sposób. Nie można wykluczyć, że w przyszłości pozycja władzy ustawodawczej ulegnie osłabieniu[847], co otworzyłoby drogę dla restytucji znaczenia głowy państwa. Nie wymagałoby to przeprowadzenia poważnej reformy konstytucyjnej, ponieważ monarcha wciąż posiada szerokie uprawnienia. Uznano, że nie trzeba ich odbierać, gdyż wystarczy ich zwyczajowe ograniczenie wskutek aktywności innych organów, która wszak może się zmniejszyć, gdy zmieni się ideowy klimat, co być może skutkowałoby ograniczonym parlamentaryzmem i ponownym zdominowaniem egzekutywy przez monarchę. Angielska konstytucja materialna zmieniłaby się zapewne, jak to już w przeszłości bywało, bez konieczności troszczenia się o nieobecną ustawę zasadniczą. Wyspiarze w swej większości są przekonani, że jej pojawienie się stworzyłoby nowe problemy, podczas gdy stare zasadniczo w dalszym ciągu pozostałyby nierozwiązane. Brytyjscy decydenci wciąż wyznają pogląd, że prawo musi być niedoskonałe, gdyż jest wytworem dalekich od ideału ludzi, nie mogących stworzyć czegoś znajdującego się na wyższym poziomie jakości niż oni sami i ich przodkowie, po których aktualnie żyjący odziedziczyli jurydyczny bagaż, jaki pomimo rozlicznych wad stanowi oryginalny wytwór szeregu następujących po sobie generacji, których trud wypada docenić, gdyż wcale nie jest pewne, że ich współcześni potomkowie lepiej odgadują znaki czasu. Ustanawianie konstytucji formalnej byłoby pogonią za mirażem[848], jaka nieuchronnie skończyłaby się zawodem, zachęcającym do dalszych prób ulepszania Najwyższego Prawa, grożących zaniedbaniem własnej Tradycji, stanowiącej wszak wartość samą w sobie. Skłania ona do tego, aby w aksjologicznej

[847] Jej rola w procesie kształtowania brytyjskiego prawa politycznego jest kluczowa, gdyż „w Anglji większa część prawa państwowego jest rezultatem wieloletniej praktyki władz publicznych, stwierdzonej zwyczajem parlamentarnym". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 235. W hipotetycznym scenariuszu osłabienia znaczenia legislatywy ów zwyczaj straciłby na znaczeniu, co dokonałoby się zapewne wskutek zwalniania tempa pracy parlamentu, odgrywającego coraz bardziej dekoracyjną rolę wskutek nasilenia tendencji monokratycznej. Wówczas „praktyka władz publicznych" przybrałaby inną niż po Chwalebnej Rewolucji postać, co być może wiązałoby się ze wzrostem znaczenia aktów prawnych stanowionych przez egzekutywę. Ewentualna pozytywizacja prawa mogłaby doprowadzić do zmiany proporcji w postaci wypierania zwyczajów poprzez zapisywanie ich w dokumentach urzędowych. Ich natłok stwarzałby pokusę uporządkowania na drodze stworzenia nadrzędnego aktu jurydycznego, niekoniecznie uchwalanego przez parlament, gdyby był on coraz bardziej zdominowany przez inne podmioty. Wówczas potencjalna przyszła Konstytucja pojawiłaby się dzięki oktrojowaniu, symbolizującemu odejście od parlamentaryzmu i „przedemokratyzowania". Skoro kultywowany w Anglii parlamentaryzm stał się przykładem dla sporej części świata, to wypadałoby oczekiwać, że impuls do rezygnacji z niego także nadejdzie znad Tamizy.

[848] „Prawo każdego państwa (…) stanowi wytwór irracjonalny historji, nosi w sobie ślady uwarstwienia, będące wytworami zmieniających się ustrojów i ulega stałym zmianom pod wpływem sił ewolucyjnych, ujawnia więc w sposób nieunikniony niejednolitość wewnętrzną. I wysiłki prawników-dogmatyków, aby je sprowadzić do jednego systemu (…) nigdy całkowitego powodzenia osiągnąć nie mogą". J. Larde, *Norma.…*, s. 300. Usiłowania te stanowią przejaw dogmatycznej unifikacji, nie oglądającej się na negatywne skutki, porównywalnej do upraszczania systemu politycznego poprzez likwidację „zgubnego pluralizmu". W Zjednoczonym Królestwie na obszarze prawa politycznego przejawia się on w istnieniu wielu aktów konstytucyjnych, nie przytłaczających pozostałych dokumentów prawnoustrojowych swoją przesadną mocą.

hierarchii wysoko umieścić rodzimą wersję konstytucjonalizmu, która nie powinna być przekreślana w imię niwelującego przekonania, że wszędzie mają obowiązywać te same standardy. Dzięki głęboko zakorzenionemu przekonaniu o wartości własnego systemu prawnopolitycznego Wielka Brytania, która pozostała na wcześniejszym, prawnomaterialnym etapie zinstytucjonalizowanego konstytucjonalizmu[849], jest sztandarowym wyjątkiem w nielicznym gronie państw, które nie uległy konstytucyjnej modzie.

[849] Charakterystyczne jest to, że wśród angielskich przeciwników umieszczenia w krajowym ustroju politycznym podniesionej do rangi Najwyższego Prawa, spisanej umowy społecznej odnajdziemy wiele osobistości, odbieranych w czasach, w jakich przyszło im żyć, jako szermierze postępowości. Tak był traktowany np. Jeremiasz Bentham, który jednak nie domagał się uwieńczenia wyspiarskiego systemu źródeł prawa ustawą zasadniczą, ponieważ co prawda „odrzucał (…) głoszoną przez obrońców «starego ładu» opinię, że jednostka winna uznawać wyższość tradycyjnych struktur społecznych", ale z drugiej strony negował „wiele idei bliskich radykałom, takich jak «prawo natury» lub «umowa społeczna»". T. Kizwalter, *Historia powszechna. Wiek XIX,* Warszawa 2003, s. 105.

Rozdział IV

Dojrzewanie pleonokratycznego konstytucjonalizmu

1. Wielka Retra jako modelowa prekonstytucja

W starożytnej Helladzie istnieją dwa wyraziste, mające duże znaczenie dla europejskiej tradycji prawnopolitycznej, modele ustrojowe. Pierwszy z nich odnajdziemy w Atenach, uważanych za kolebkę ludowładztwa w jego uwolnionej z plemienności postaci. Nasila się w nich tendencja do spisywania prawa, czego znaczącym dowodem są stworzone przez Drakona i Solona akty jurydyczne, ustanawiające normatywne przesłanki demokratyzującego się ładu społeczno-politycznego. Prawa te określa się mianem ustaw, co oddaje ich subkonstytucyjny charakter, jako że „Solon nie napisał konstytucji, Drakon też nie (…) Nie możemy oczekiwać, że znajdziemy zredagowaną przez Solona kartę konstytucyjną. To, co on uczynił, to było zmodyfikowanie istniejących tradycji"[850]. Attycki reformator nie dostrzegał potrzeby stworzenia aktu prawnego tego rodzaju, podobnie jak inni ateńscy prawodawcy[851]. Widzimy więc, że w przypadku miasta pod Akropolem znaczenie czynnika demokratycznego znacznie przewyższało prawny, który nie przybrał godnej uwagi formy, takiej, która miałaby większe znaczenie dla innych czasów i ludów[852].

---

[850] Ch. Gilliard, *Quelques réformes de Solon. Essai de critique historique,* Lausanne 1907, s. 270.

[851] „Właściwej ustawy konstytucyjnej Solon nie wydał i nie doszło też do takiej ustawy nigdy w Atenach". S. Witkowski, *Państwo*..., s. 206. Stwierdzeniu temu zdaje się zaprzeczać opinia Platona, oznajmiającego, że „Konstytucja i prawa nasze (…) nie zadowalały obywateli" (*Listy,* VII, 324B-326B). R. Palacz, *Klasycy filozofii,* Warszawa…, s. 35. Pojawienie się Konstytucji w tym cytacie jest zasługą tłumacza, bo przecież to łacińskie słowo nie występuje w grece, a na dodatek w Starożytności nie rozumiano go przecież jako nadrzędnego w państwie aktu prawnego. W związku z tym ów znamienny wyraz spełnia zapewne rolę ekwiwalentu ustroju politycznego.

[852] Wynikało to z typowego dla Hellenów nastawienia, polegającego na unikaniu daleko posuniętego, charakterystycznego dla Rzymian, prawnego formalizmu, przejawiającego się w mnogości aktów prawnych, co sprawiało, że czasem ilość przechodziła w nową, znaczącą do dzisiaj jakość. Nie znaczy to jednak, że greckie prawo nie jest warte uwagi, z tym, że jest ono ciekawe ze względu na swoją zawartość, a nie formę: „Grecy nie znali systematycznego, naukowego traktowania prawa, nie było też u nich prawników zawodowych (…) Prawo ma w Grecji charakter czysto świecki, kapłani nim się nie zajmują. Prawa nie były pilnie strzeżoną tajemnicą pewnej klasy, lecz wspólną własnością, dostępną każdemu obywatelowi. Prawo greckie różni się swym charakterem od rzymskiego: podczas gdy rzymskie jest subtelnie wymyśloną sumą ustaw i paragrafów, greckie jest systemem zasad prawnych, związanych ściśle z etyką i polityką". *Ibidem,* s. 52. Mamy tu do czynienia z państwowością wyraźnie oddaloną od rzymsko-germańskiego konstruktu, wyrażanego określeniem *Rechtsstaat.* Nacisk jest położony na upolitycznienie, ściśle wiążące się z demokratyzacją stosunków w państwie, trudną do pogodzenia ze ścisłym trzymaniem się sztywnych norm prawnych, utrudniających ludowi przejawianie jego kapryśnej woli.

Ateńczycy, gdyby przykładali większą wagę do nomokratyczności, mogliby skorzystać z instytucji, jakie obowiązywały na największej z egejskich wysp. Historyczna ranga tych rozwiązań została dostrzeżona we współczesnej literaturze przedmiotu, gdzie odnajdziemy przekonanie co do tego, że „jeśli byłoby prawdą, że to, co boskie, tożsame jest z odziedziczoną tradycją, najlepszymi prawami dla Greka byłyby najstarsze greckie prawa, tzn. (…) prawa Kreteńczyków (…) Kreteńczycy wierzyli, że ich prawa pochodzą od Zeusa, który pouczył swego syna Minosa – kreteńskiego prawodawcę (…) kodeks dany od boga, przez istotę odznaczającą się nadludzką doskonałością, musi być bezwzględnie dobry”[853], jednakże emancypujący się pod wodzą Tezeusza spod minojskiej supremacji mieszkańcy Attyki nie podzielali zdaje się przekonania o niezwykłej jakości panującego w Knossos porządku jurydycznego, ufając w to, że zdolni są do samodzielnego kształtowania ustrojowego kształtu własnej państwowości.

Czymś typowym dla Aten i innych starogreckich państwowości jest zmienność, przybierająca niejednokrotnie gorączkową postać poszukiwania innych rozwiązań ustrojowych od aktualnie obowiązujących. Mająca swój początek w azjatyckiej Jonii spekulacja filozoficzna, sprzeciwiająca się typowej dla Orientu teokratyczno-monarchicznej stabilności, skłaniała do podważania tradycyjnego paradygmatu bez proponowania wyrazistej dla niego alternatywy. W takim klimacie intelektualnym trudno było zastępować kwestionowane religijne dogmaty nomicznymi, do czego doszło w Rzymie. Politycznym skutkiem helleńskiej relatywizacji był kołowrót form ustrojowych, sprawiający, że zarówno demokracja, jak i jej alternatywy, miały zazwyczaj krótki żywot, co stwarzało korzystne warunki dla platońskiej czy arystotelesowskiej refleksji politycznej, ale wybitnie nie sprzyjało trwalszej instytucjonalizacji prawa państwowego[854], prowadzącej ewentualnie do dominacji, będącego odpowiednikiem Najwyższego Boga na Olimpie, pojedynczego aktu prawnego.

Inaczej rzecz się miała w przypadku Sparty, mającej w swojej legendarnej tradycji, odnoszącej się do początków państwowości, bardzo silnie zarysowany motyw kontraktualny, potwierdzający teorię o istnieniu jakichś pradawnych związków między Helladą a Izraelem. Otóż najeźdźczy Dorowie po opanowaniu Peloponezu zawarli układ co

[853] L. Strauss, *Czym jest filozofia…,* s. 40.

[854] Jego znaczenie było osłabiane przez odkrywanie alternatywy, cieszącej się u wielu myślicieli większym poważaniem. Skonstatowano jej istnienie wskutek tego, że „odróżniono prawo pozytywne, czyli sztuczną regulację zachowania ludzkiego, od regulacji niejako naturalnej, wynikającej z natury wszechświata. Odróżnienie ustawy od natury, *nomos* od *physis,* miało miejsce w okresie społecznego kryzysu czasów Peryklesa, rodząc trwającą do dzisiaj antytezę ludzkiego stanowienia i naturalnego porządku”. R. Tokarczyk, *Wstęp…,* s. 40. Przedstawiany zazwyczaj jako pozytywny bohater Sokrates poniósł śmierć wskutek zastosowania stanowionego przez ludzi prawa, krytycznie ocenionego w szeroko znanej *Antygonie* Sofoklesa, gdzie sprzeciwiająca się mu z prawnonaturalnych pozycji tytułowa protagonistka budzi przeważnie sympatię widowni. Trudno się więc dziwić, że w takiej intelektualnej atmosferze nie doszło w Attyce do znaczącego rozkwitu prawodawstwa.

do podziału kraju, w efekcie czego każdy z trzech Heraklidów otrzymał Mesenię, Argos albo Lakonię. Żywotność tego przekazu zapewne przyczyniła się w znacznej mierze do tego, że w odróżnieniu od charakteryzujących się zmiennością Aten, gdzie łatwo przechodzono od monarchii do arystokracji, aby następnie dokonać daleko idącej demokratyzacji ustroju politycznego, spartańska państwowość charakteryzuje się zadziwiającą stabilnością, mającą oparcie w solidnym fundamencie ustrojowoprawnym, jakim była Wielka Retra. To drugie słowo oznacza „to, co zostało powiedziane"[855] przez wyrocznię, przede wszystkim tę, która znajdowała się w Delfach i szczyciła się największą w antycznej Helladzie reputacją, ale „Rhetra" może być też rozumiana jako umowa, czy postanowienie, oznaczające podjętą np. z delfickiej inspiracji lub zatwierdzoną w apollińskim lub innym sanktuarium uchwałę[856]. W każdym razie mianem tym określa się dokument, kojarzony zgodnie z tradycją z osobą żyjącego w IX wieku przed Chrystusem Likurga, będącego legendarnym lakońskim prawodawcą[857], dzięki któremu według kanonicznej wersji lakońskich dziejów „Sparta (…) za jednym zamachem osiągnęła dojrzałość polityczną (…) Sparta otrzymała w bardzo wczesnym okresie dobrze uporządkowany ustrój. Jemu zawdzięczała swą potęgę militarną, wolność od tyranii i swoje wpływy w świecie greckim"[858]. Istnieje też pogląd, utożsamiający Likurga z Zeusem Lykaiosem, mającym patronować długotrwałym poczynaniom prawodawczym zbiorowego podmiotu. Według tej koncepcji „konstytucya Lacedemonu była dziełem stuleci, przypisywano ją Likurgowi dlatego, że stworzyła ją starszyzna, działająca w imieniu tego bóstwa"[859]. Współcześnie taki pogląd zdaje się przeważać, co skutkuje negowaniem istnienia w rzeczywistej politycznej historii Sparty jednostkowego twórcy Retry,

[855] Werbalizacja ulegała wzmocnieniu, jeśli przyoblekano ją w muzyczną szatę, co skutkowało tym, że „większa część filozofii spartańskiej była raczej śpiewana, niż zapisywana". R.C. Solomon, K.H. Higgins, *Krótka historia…*, s. 20. Dzieki temu zabiegowi religijno-ustrojowe założenia lacedemońskiej państwowości „trafiły pod strzechy", co wybitnie przyczyniło się do ich zakonserwowania.

[856] „Do wyroczni można było przesłać gotową już uchwałę, prosząc boga o odpowiedź, czy uważa ją za zgodną z jego wolą". B. Bravo, E. Wipszycka, *Do końca…,* s. 231.

[857] Jest on przedstawiany jako kontynuator założycielskiego dzieła doryckich konkwistadorów. Owi „bohaterowie stworzyli państwo, jednocząc plemiona i narody w całość, a prawodawcy kontynuowali proces państwowotwórczy, traktując prawo jako warunek wolności i państwowości". H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…*, s. 94.

[858] Jeśli w zdaniu tym rozszerzymy świat grecki po krańce globu, to będziemy mogli odnieść je do Stanów Zjednoczonych, przypominających państwo spartańskie także z tego powodu, że USA to pierwsze założone przez białych państwo w Ameryce, podczas gdy Sparta jawi się jako „pierwsza na kontynencie (...) *polis*". N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji,* Warszawa 1973, s. 146.

[859] S. Posner (S. Ptaszycki), *Likurg,* w: *Wielka encyklopedya powszechna ilustrowana,* Serya I, t. XLIII-XLIV, Warszawa 1910, s. 462. Byłby zatem Likurg w tym ujęciu permanentnym duchowym opiekunem czy też transcendentym przewodniczącym zmiennego w swym składzie podmiotu legislacyjnego, czerpiącego natchnienie z jego potężnej inspiracji. W dzisiejszych czasach porównywalną rolę odgrywają Rousseau bądź Monteskiusz, których ustrojowe koncepcje traktowane są jak świeckie dogmaty, w które trzeba wierzyć, jeśli nie chce się popaść w herezję pod postacią wykluczenia z politycznie poprawnej wspólnoty.

uznawanego za wytwór twórczej wyobraźni, na tyle przekonującej, że bajeczny bohater stał się niezbywalnym fundamentem zbiorowej świadomości, przypisującej mu kluczową rolę w procesie instytucjonalizacji lakońskiej państwowości[860]. Skoro, według przekazów, przekonanie o prawdziwości jego dzieła było szeroko rozpowszechnione wśród Spartan, to znaczy, że w ich subiektywnym odczuciu dokonany przez Likurga „fakt normatywny"[861] był traktowany jako oczywistość przez kolejne pokolenia Spartiatów, co skutkowało powszechną aprobatą dla jego domniemanego w naszych czasach normodawczego dzieła, zapewniając mu w ten sposób wiekopomną chwałę.

Według tradycyjnej wersji spartański ustrojodawca nie był osamotniony w dziele określania zasad ustrojowych spartańskiej państwowości, jako że korzystał ze wsparcia słynnej, natchnionej apollińskim duchem delfickiej wyroczni, gdyż istniało przekonanie, że przejawia się tam „za pośrednictwem słów (…) poznanie i mądrość (…) a słowo boskie nie gdzie indziej się rozlegało jak w Delfach"[862], spełniających rolę renomowanego ośrodka udzielania porad w rozmaitych ważnych dla greckich przywódców sprawach. Można ich znaczenie dla Hellenów porównać zatem z tym, jakie odegrała Góra Synaj w żydowskich dziejach, co zdaje się sugerować św. Augustyn, gdy pisze, że „Likurg, kiedy w Sparcie ogłaszał nowe ustawy, robił to nie w imieniu własnym, ale w imieniu Apolla, Boga jedynego, naśladując w tym Mojżesza, który to robił w imieniu Jahwe"[863].

---

[860] Niektórzy stoją na stanowisku, że przekonanie to było celowo rozpowszechniane przez ludzi niekoniecznie wierzących w historyczność postaci Likurga, co nie przeszkadzało im instrumentalnie posługiwać się imieniem Wielkiego Prawodawcy w celu legitymizowania własnych poczynań: „Część badaczy uważa (…) że nasza wizja spartańskiego życia została stworzona w okresie hellenistycznym przez reformatorów, którzy przekonali Spartan i pozostałych Greków, że jedynie odnawiają archaiczny ustrój przypisywany czcigodnemu Likurgowi". Ponieważ nie mamy dokładnych informacji odnośnie do politycznych dziejów Lakonii, nie można wykluczyć, że „spartański tryb życia rozwinął się w okresie archaicznym, przestał obowiązywać przed końcem V w. p.n.e., a reformatorzy wskrzesili go – możliwe, że w groteskowej formie – w okresie hellenistycznym". S.B. Pomeroy, S.B. Burstein, W. Doulan, J.T. Roberts, *Starożytna Grecja. Historia polityczna, społeczna i kulturalna,* Warszawa 2010, s. 188. Każdy ustrojowy renesans można uznać za groteskę. Chociażby papieskie odnowienie Cesarstwa w 800 r. lub przeniesienie go do Moskwy po upadku jego bizantyńskiej wersji. W antytetycznym ujęciu będą to natchnione powroty do źródeł, wzbogacające oryginalną wersję o wartościowe uzupełnienia.

[861] Przedwojenny teoretyk charakteryzuje „fakty normatywne" jako „takie, z któremi dzięki dopiero rzeczywistemu źródłu prawa – psychice prawnej istot ludzkich, łączą się wyobrażenia norm (…) Obojętny jest ich byt obiektywny", co sprawia, że mogą być one „produktem fantazji, jak np. w wypadku z Likurgiem, legendarnym prawodawcą Sparty". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 231. Legendarność, spowijająca początki prawa nimbem tajemniczości, była niegdyś czynnikiem niezwykle zwiększającym jego autorytet. Dzisiaj obserwujemy obsesyjne dążenie do nowości i przejrzystości, co sprawia, że trudno jest czymkolwiek zadowolić rodzaj ludzki, łudzony mirażami coraz doskonalszych rozwiązań, które szybko stają się mało atrakcyjne, gdyż obiecuje się jeszcze lepsze, np. takie, które w dziedzinie prawa spełnią rosnące oczekiwania wyznawców ideologii praw człowieka, niebędących w stanie dostrzec zalet spartańskiego kultu obowiązków.

[862] G. Colli, *Narodziny…*, s. 27.

[863] Podobno inaczej niż Izraelici, którzy sprowokowali Mojżesza do gniewu czczeniem Złotego Cielca, „Grecy przyjęli (…) wiadomość, że ustawodawstwo (…) jest darem Apolla z wielkim entuzjazmem".

Likurg miał zwrócić się do delfickiego przybytku z zapytaniem o polecaną przez wyrocznię postać państwowości czy też z własnymi propozycjami ustrojowymi, które zostały zaaprobowane, bądź podstawy spartańskiego ustroju politycznego zostały ustalone w Delfach i przekazane temu spartańskiemu mężowi stanu[864], który je ostatecznie zredagował i promulgował[865], a zatem stał się „prorokiem, czyli tłumaczem, który ocenia, zastanawia się, rozumuje, rozwiązuje zagadki, nadaje sens wizjom wieszczka" czy też „opętaniu Pytii", przejawiającym się w „zmąconych słowach delfickiej wyroczni"[866]. Stały kontakt z nią był charakterystycznym dla lakońskiej państwowości zjawiskiem, pomagającym jej zachować opartą na swoistych rozwiązaniach prawnopolityczną tożsamość. „Sparta przypisywała dwoistość władzy królewskiej (…) oraz swój ustrój radom

M. Poradowski, *Talmud czy Biblia? Gdzie są „korzenie" chrześcijaństwa: W judaizmie czy w mozaizmie? W Talmudzie czy w Biblii?,* Wrocław 2003, s. 91.

[864] Ta wersja jest zgodna z tezą głoszącą, że „państwo wraz z jego prawem były dla Greków boskimi tworami. Zeus przekazał w Dodonie swoją wolę Minosowi, co stało się początkiem kreteńskiego ustawodawstwa, natomiast Likurg otrzymał prawodawczą lekcję od delfijskiej Pytii". V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grunbegriffe der Rechtsordnung,* Freiburg im Breisgau 1909, s. 186. W mityczno-historycznym przekazie jest mowa o dwóch kreteńskich władcach noszących to samo imię. Minos I „był synem Zeusa i Europy", a po śmierci stał się „razem z Radamantysem sędzią świata podziemnego, natomiast z jego wnukiem Minosem II kojarzy się „ogłoszenie sławnego prawa Minockiego, w którém miał go wyćwiczyć sam Zeus". *Minos,* w: *Encyklopedyja powszechna*, t. XVIII, Warszawa 1864, s. 627. Byłby to zatem dokument prawnopaństwowy najwyższej rangi o domniemanie dłuższej metryce niż Retra, bowiem epoka minojska umieszczana jest zazwyczaj na osi czasu przed okresem, w jakim żył Likurg i zapewne właśnie z tego powodu informacje na temat prawa minojskiego są niezwykle skąpe, co nie obala bynajmniej hipotezy jego inspirującej roli, polegającej na zachęceniu Likurga do udania się w kierunku Delf. Potwierdzenia tej koncepcji można się doszukiwać w platońskim spojrzeniu na ustrój, który według filozofa „powinien być kompromisem – tak jak w Sparcie czy na Krecie. Taki ustrój musi przyjąć prawa ustanowione przez mądrego ustawodawcę". L. Strauss, *Platon,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 91.

[865] Nie brakuje badaczy kwestionujących wydumane według nich poczynania legislacyjne peloponeskiego przywódcy, np. w ten sposób: „Spartańska konstytucja była rzekomo – jak sądzono w późniejszym okresie Starożytności dziełem prawodawcy imieniem Likurg, który miał ogłosić swe prawa w 885 roku p.n.e. W rzeczywistości jednak spartański system powstawał stopniowo, a Likurg był postacią mityczną, pierwotnie zaś bogiem. Jego imię oznacza «odganiacz wilka», a przywędrował on z Arkadii". B. Russell, *Dzieje…*, s. 130. Arkadia była przedstawiana jako kraina zdominowana przez pasterstwo, co uzasadniałoby znaczenie podmiotu potrafiącego skutecznie odpędzać wilcze watahy. Dostrzegamy pewne podobieństwo z postacią Mojżesza, który też działał w pasterskim kraju − Madianie i również odegrał istotną rolę w procesie prawodawczym.

[866] W takim przypadku będący „tłumaczem słowa bożego" Likurg należałby „jeszcze całkowicie do sfery religijnej" G. Colli, *Narodziny…*, s. 29, 47 i 60. Takie umiejscowienie lakońskiego legislatora stanowi znaczące potwierdzenie teorii religijnego rodowodu prawa. Odnajdziemy ją także, ukrytą co prawda za fasadą naukowego socjalizmu, w wywodzie, przekonującym, że „tam, gdzie władca pełnił jednocześnie funkcje kapłańskie, autorytet religii tym skuteczniej dopomagał ugruntowaniu się nowego ładu społecznego. Jako przykład wykorzystania autorytetu religii dla ugruntowania nowego porządku społecznego można wskazać pierwszego spartańskiego prawodawcę, Likurga. Jego słynne lakoniczne przykazania prawne (*retra*) przyoblekano w autorytet woli bożej", S. Ehrlich, *Wstęp…,* s. 36. Zwraca uwagę nazwanie retr przykazaniami, co wskazuje na podobieństwo między nimi a Dekalogiem. W obu przypadkach mamy wszak do czynienia z ekspresją prawodawczej woli boskiej, przy czym w jej delfickim wydaniu nie dotyczy ona kwestii religijno-społecznych, koncentrując się na zagadnieniach ze sfery *stricte* konstytucyjnej.

boga delfickiego; każdego króla Sparty reprezentowali dwaj Spartanie, wybrani jako *pythoi,* którzy zasięgali zdania wyroczni i przechowywali jej odpowiedzi”[867], przypisując im najprawdopodobniej wyprowadzany z autorytetu Apollińskiego Przybytku walor normatywny.

W swoim legislacyjnym przedsięwzięciu miał Likurg korzystać z rozwiązań sprawdzonych już na Krecie, gdzie miało dojść do tego, że „z łaski Zeusa otrzymał Minos mądre prawa dla Kreteńczyków. Jakie one były, niewiadomo, tyle jedynie pewno, że Kreta odznaczała się w czasach najdawniejszych dobrą, na podstawach prawnych opartą organizacyą państwową, stąd też, jak legenda głosi, Likurg wiele praw przejął”[868]. Przekaz ten potwierdza wersję boskiej inspiracji Retry, przyjmującej w tej wersji bardziej pośrednią niż w delfickiej postać. Z drugiej strony skłania do uznania, że tendencja do jurydycznej instytucjonalizacji podstawowych zasad ustrojowych ma w świecie helleńskim dłuższą od likurgowej metrykę, tyle że nie mamy dostatecznej bazy danych, aby się jej bliżej przyjrzeć.

Przedmiotem sporu pozostaje to, czy Likurg dokonał istotnej innowacji spartańskiego ustroju politycznego, czy też w formie pisemnej zatwierdził funkcjonujące już instytucje. Wydaje się, że ta druga opcja jest bardziej prawdopodobna jako zgodna z przenikającym lakońską państwowość duchem konserwatyzmu, w poważny sposób utrudniającym wszelkie głębsze przemiany[869], choć nie można wykluczyć, że połączone autorytety należącego do królewskiego rodu Wielkiego Prawodawcy i Boskiej Wyroczni były w stanie dokonać istotnych zmian w kształcie spartańskiego państwa. W każdym razie można mówić o uzyskaniu przez Wielką Retrę odgórnej, teistycznej legitymizacji,

[867] N.G.L. Hammond, *Dzieje…,* s. 137. Wypisz wymaluj jest to pierwowzór praktyki polegającej na zwracaniu się do jakiegoś Eurotrybunału, którego wyroki są następnie traktowane jako nieomylne wyroczni e i z pełnym powagi namaszczeniem, przepełnionym czcią dla tonącego w kadzidłach uwielbienia „Siedziska Sprawiedliwości”, implementowane do krajowych porządków prawnych.

[868] S. Drzażdżyński, *Minos,* w: *Wielka encyklopedya powszechna ilustrowana,* Serya I, t. XLVII−XLVIII, Warszawa 1912, s. 175. Kreta położona jest na wschód od Peloponezu, stąd domniemane zapożyczenie byłoby zgodne z przekonaniem, wyrażonym w zwrocie *ex Oriente lux.* Współcześnie kierunek inspiracji się zmienił, gdyż w skali światowej dominują raczej rozwiązania przejmowane z anglosasko-romańskiego Zachodu, ale wypada pamiętać, że gdy zaczniemy poszukiwać ich genezy, to w wielu wypadkach wrócimy do wschodniego Śródziemnomorza.

[869] Twierdzi się, że naturalna poniekąd skłonność do tworzenia pozytywnego prawa w najprostszy sposób, polegający na spisywaniu materialnej konstytucji, była rozpowszechnionym zjawiskiem w całej starogreckiej *οικουμενε*: „Prawodawcy greccy podnosili zwyczaje, przyzwyczajenia i tradycje do rangi prawa (…) Bogowie nie tworzyli prawa, ale chronili je i aprobowali za pomocą wyroczni. Dzięki wyroczni Konstytucja Likurga została wprowadzona w życie, co skłoniło Herodota do zastanowienia się, czy Likurg był człowiekiem, czy bogiem. Tak wysoko cenili Grecy prawodawców! Strabon myli się, gdy sądzi, że Likurg przemienił własną mądrość w prawo, bowiem w rzeczywistości przekształcił on doryckie zwyczaje i urządzenia w prawo, nadając im powszechnie obowiązującą moc”. H.F.W. Hinrichs, *Die Könige…,* s. 95.

zapewnionej dzięki poczynaniom działających w imieniu Apolla kapłanów[870], interpretujących prorocze wypowiedzi natchnionej Pytii[871]. Nie bez znaczenia jest też domniemane pochodzenie Likurga, będącego podobno wnukiem Eurystenesa, czyli jednego z dwóch pierwszych królów, pomagające utrzymywać przekonanie o szlachetnym rodowodzie najważniejszego w spartańskiej historii aktu prawnego, mającego być jednocześnie „najstarszym dokumentem historii greckiej"[872].

Dzięki Wielkiej Retrze wiemy, że „wyrocznia daje prawodawcy wskazówkę, by wzniósł świątynię Zeusowi Syllaniosowi i Atenie Syllania, by utworzył fyle i oby, by ustanowił 30 mężów razem z królami (archagetami) jako geruzję, by odbywał co miesiąc zgromadzenia ludu między Babyką a Knakionem, przedstawiał mu wnioski i zarządzał nad nimi głosowanie"[873]. Dowiadujemy się, że „lud ma prawo do zajmowania stanowiska i ostateczną decyzję (…) Jeśli lud będzie się wypowiadać krzywo, członkowie rady i naczelnicy niech (…) rozwiązują zgromadzenie"[874].

Mamy tu podane w krótkiej i zwięzłej formie, typowej dla formułowanych przez wyrocznię orzeczeń, podstawowe zasady ustrojowe, zawarte w jednym, nacechowanym symplicyzmem i jednoznacznością tekście, dzięki czemu emanuje on wizją przejrzystego, pozbawionego zbędnych ozdób ustroju politycznego[875]. Wielka Retra spełnia więc

[870] Owi hierokraci reprezentowali prastarą tradycję, znaną w dostarczającym podobno Hellenom licznych wzorców Egipcie, gdzie „przy wielu świątyniach istniały wyrocznie cieszące się dużą popularnością (…) Pośrednictwo między wiernymi a bogiem należało do obowiązków naczelnego kapłana, który redagował pytania skierowane do boga i interpretował wypowiedzi". J.K. Winnicki, *Religia…*, s. 151. Skostnienie egipskiego porządku społeczno-politycznego nie natchnęło nikogo do zwrócenia się do wyroczni z zapytaniem odnoszącym się do zasad ustrojowych. Inaczej było na Peloponezie w początkowym okresie kształtowania spartańskiej państwowości. Niepewność co do zasad ustrojowych skłoniła Likurga do skonsultowania się ze specjalistami z delfickiego sanktuarium, dzięki czemu lakońska diarchia otrzymała konstytucyjny fundament. Jego wielowiekowa trwałość być może stanowiła refleks egipskiego paradygmatu, dostosowanego do istniejących nad Eurotasem stosunków.

[871] „Herodot opowiada, że (…) ustrój Likurga Pytia delficka nie tylko aprobowała, lecz sama natchnęła (…) Tradycja o aprobowaniu reformy Likurga przez Delfy jest zupełnie wiarogodna; także w Atenach Klejstenes szukał aprobaty wyroczni dla swojej reformy. Ustawodawstwo w Grecji jest aktem religijnym". S. Witkowski, *Państwo…,* s. 155. Potwierdzeniem tej tezy jest skonstatowanie, że „Delfy wywarły wielki wpływ na kolonie. W ciągu VIII, VII i VI w., począwszy od reform Likurga, trudno jest odnaleźć ogólnogreckie przedsięwzięcie bez delfickiego współdziałania", jakie zostało zinstytucjonalizowane w delfijskiej amfiktionii, która „miała wymiar religijno-polityczny". G.F. Hertzberg, *Geschichte von Hellas und Rom,* w: W. Oncken (red.), *Allgemeine Geschichte…,* s. 75−78.

[872] S. Witkowski*, Państwo…,* s. 158.

[873] *Ibidem,* s. 158.

[874] W ten sposób „Retra (…) skodyfikowała (…) sprawy militarne i polityczne". S.B. Pomeroy, S.M. Burstein, W. Doulan, J.T. Roberts, *Starożytna*…, s. 125.

[875] Jego funkcjonalność wiązana jest z precyzyjnie opracowanym planem, co ma stanowić dowód potwierdzający jednoosobowe, to znaczy likurgowe autorstwo tej koncepcji. Czytamy mianowicie, że „znany nam ustrój Sparty w czasach historycznych (…) jest prosty i harmonijny, jak świątynia dorycka, wszystkie jego szczegóły są podporządkowane idei zasadniczej, nie ma w nim żadnych nielogiczności nieuniknionych w ustroju, któryby się rozwijał stopniowo w drodze ewolucyjnej, jak to utrzymują przeciwnicy historyczności Likurga. Z wszystkich konstytucyj greckich ustrój Sparty był skonstruowany według

rolę, jaką powinny odgrywać charakteryzujące się rozumną konstrukcją nowożytne ustawy zasadnicze, wzorowane na dosyć lakonicznej, surowej w swoim kształcie Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Jej pierwotny tekst jest traktowany jako kanoniczny i nienaruszalny, co jako żywo przypomina lakoński pierwowzór, skoro „Spartanie mieli nadaną przez Likurga konstytucję zaprzysiąc na wieczne czasy (Plut. Lyc. 29). Przyszłe prawa mogły tylko uzupełniać jej luki przez nowe retry, nie mogły w niej nic zmieniać”[876]. Owe następne retry spełniałyby zatem taką rolę, jak poprawki do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, nie mogące naruszać jej pierwotnego tekstu. W obu przypadkach, przynajmniej pierwotnie, zakładano, że fundamentalne prawo nie powinno być przegadane, gdyż lakoniczność jest cnotą. W lakońskim przypadku odnoszone do prawa pisanego przekonanie co do tego, że „lepiej mniej, ale lepiej”, miało się przejawiać w radykalnym zakazie tworzenia jakichkolwiek innych poza Wielką Retrą i jej nielicznymi uzupełnieniami aktów prawnych, gdyż Likurg „w zwyczajach widzieć miał szczęście narodu”[877]. Taki model ogranicza prawo stanowione do niewielu przepisów, co sprawia, że nabierają one niezwykłej wyrazistości, podkreślającej ich niezwykłość w zwyczajowoprawnym otoczeniu. Upływający czas sprawia, że retry nasiąkają charakterystyczną dla zwyczajów siłą, polegającą na ich domniemanej archaiczności. Pokrywająca konstytucyjne dokumenty szlachetna patyna sprawia, że stają się czcigodną częścią Tradycji, niesamowicie cenionej w takiej państwowości jak Sparta, gdzie ideałem było trwanie w możliwie mało różniącej się od wyjściowej formy postaci, konserwowanej przez szczupłe, powszechnie znane i respektowane prawo spisane. Aby nie stwarzać dla niego konkurencji, „nie zgadzano się na ogłoszenie kodeksu praw”[878], który relatywizowałby jurydyczną dominację

najbardziej racjonalnego planu. Zaletom tym zawdzięczał, że spekulacja filozoficzno-polityczna grecka widziała w nim realizację państwa najbliższą ideału. Tylko umysł jednego człowieka mógł stworzyć takie dzieło, nigdy zaś przypadkowość rozwoju dziejowego”. T. Wałek-Czernecki, *Grecja w okresie wcześniejszego średniowiecza greckiego (1100–750 prz. Chr.),* w: T. Wałek-Czernecki, S. Witkowski, *Dzieje greckie*, w: J. Dąbrowski / O. Halecki / M. Kukiel / S. Lam (red.), *Wielka Historja…* t. II, s. 92. Istnieje jeszcze alternatywa w postaci dzieła grupy ludzi. Zdaje się, że w ten sposób opracowano Konstytucję USA, choć nie można wykluczyć, że *de facto* była ona tworem przede wszystkim jednego Ojca Założyciela, a pozostali dzielnie mu pomagali, powstrzymując się przed zgłaszaniem ewidentnie alternatywnych koncepcji.

[876] S. Witkowski, *Państwo…,* s. 161. Świadomość konieczności dokonywania w przyszłości zmian w porządku jurydycznym, również w jego części odnoszącej się do ustroju politycznego, była rozpowszechniona w świecie helleńskim. „Greccy prawodawcy to ludzie, którzy sami deklarowali, że ich prawa są niepełne i trzeba będzie je zmieniać”. H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…,* s. 94.

[877] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 232. Warto się zastanowić nad tym podejściem, biegunowo odmiennym od typowej dla naszych czasów gonitwy za nowymi rozwiązaniami jurydycznymi, niejednokrotnie z premedytacją likwidującymi stare konstrukcje. Pęd ten skutkuje „bieżączką prawodawczą”, owocującą niezliczonymi ustawami i mrowiem aktów wykonawczych, nieprzyczyniających się za bardzo do szczęścia zalewanych legislacyjnym potopem narodów.

[878] Bez niego „nie mógł istnieć zorganizowany handel”. G. Thomson, *Pierwsi…,* s. 271. Gdyby zaczął się on rozwijać, to z czasem przypuszczalnie „sakiewka stałaby się ważniejsza od miecza”. Bogacący się kupcy staliby się wyzwaniem dla „przepełnionej koszarowym duchem” militokracji, podmywanej przez konsumpcyjne pokusy, zatruwające swoimi dekadenckimi miazmatami arystokratyczny *Ethos*, konserwowany

Retry i mógłby rozregulować konserwatywny porządek społeczno-polityczny w przypadku reprezentowania innej od zawartej w niej filozofii, głoszonej niezłomnie przez Spartan, którzy „przez wieki powoływali się na prawa ustanowione przez Likurga, a ich utrzymanie uważali za gwarancję przetrwania swego państwa”[879]. Dzięki temu, że nie zdecydowano się na niebezpieczny kodeksowy eksperyment, „Lacedemonia (…) mogła długo pozostać niezmieniona, ponieważ jej mieszkańcy, nieliczni, odgrodzeni od obcych i żyjący ściśle podług praw Likurga (…) mogli trwać długo w spokoju”[880], niezwykle sprzyjającym trwaniu Konstytucji-Minimum w niezmiennym kształcie, co nadaje jej walor „Arki Przymierza między dawnymi i nowymi laty”.

Jeśli uznamy, że sławny peloponeski polityk w znacznym stopniu współtworzył spartańską *Magna Carta*, to możemy zgodzić się ze stwierdzeniem, iż „Likurg (…) przeprowadził (…) naprawę konstytucji”, dzięki czemu „w Sparcie dokonała się reforma ustrojowa, mająca skutki dziejowe donioślejsze i trwalsze, niż jakikolwiek inny akt tego rodzaju w dziejach greckich”. Stało się tak dzięki temu, że „ideą przewodnią dzieła Lykurgowego jest stworzenie ustroju możliwie trwałego[881], gwarantującego państwu maximum siły”[882], czego dowodem były seryjnie wygrywane przez Lacedemon wojny[883].

wskutek przekształacanej w cnotę konieczności poprzestawania na niskim poziomie materialnego dobrobytu.

[879] D. Musiał, *Grecja,* w: M. Jaczynowska (red.), D. Musiał, M. Stępień, *Historia…*, s. 272.

[880] J. Harrington, *Oceana*, w: H. Morley, *Ideal Commonwealths,* New York 1901, s. 316.

[881] Wizja ta nie ma szans na realizację bez zachowania przez elitę rządząca elementarnej cnotliwości, przejawiającej się w unikaniu *hybris*, wynikającej z zachłanności. Jej przeciwieństwem jest zdolność do rezygnowania ze zbędnych w dłuższej perspektywie korzyści, których uzyskanie staje się posiewem kłótni i rozkładu. Zdaje się, że Lakończycy zdawali sobie z tego sprawę, o czym świadczyłaby następująca konstatacja: „Może się (…) zdarzyć, że dane społeczeństwo ograniczy dobrowolnie swoje prawa”. K. Leśniak, *Arystoteles,* Warszawa 1989, s. 91. Owa zdolność do samoograniczenia wynikała z tego, że „w militarnej Sparcie był porządek i panowała wzorowa dyscyplina wojskowa”. K. Leśniak, *Platon,* Warszawa 1968, s. 103. Podobny klimat duchowy odnajdziemy we wzorcowo republikańskiej Szwajcarii, gdzie obywatele trzymają broń w mieszkaniach i są głęboko przekonani o większym znaczeniu obowiązków, jakie na nich ciążą względem współobywateli niż przysługujących im jako obywatelom praw. Dzięki takiemu nastawieniu Helwecja przetrwała stulecia we wrogim, monarchicznym otoczeniu, respektującym *nolens volens* republikańską enklawę ze względu na jej militarną sprawność, idącą w parze z normatywnym porządkiem, nie narażonym na zepsucie przez raczej demokratyczną niż republikańską z ducha roszczeniowość.

[882] T. Wałek-Czernecki, *Grecja…*, s. 91 i 93. Według oświeceniowej narracji zamiar ten przez długie wieki udawało się spełniać, skoro „dawna republika, polis, a przede wszystkim Sparta, były azylem dla prawdziwych ludzi, zapewniającym długie okresy pokoju, stabilności i niezależności”. A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau 1712–1778,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 569. Lakonia odgrywa w tej wizji rolę spełnianą w XX wieku przez Stany Zjednoczone, dokąd udawali się z upodobaniem „prawdziwi ludzie”, niezadowoleni z niestabilnych reżimów rozlokowanych po wschodniej stronie Atlantyku i na południe od Río Grande.

[883] Przypuszczalnie właśnie ten sposób potwierdzania znaczenia państwowości miał na uwadze spartański Wielki Prawodawca, gdy przystępował do swego dzieła. Tak uważał np. renesansowy francuski publicysta, wywodzący, że „Likurg przystosował wszystkie swoje prawa do wojny i do zwyciężania”. L. le Roy (Regius), *O powszechnym kołowrocie,* w: A. Nowicki (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia francuskiego Odrodzenia,* Warszawa 1973, s. 311. Trudno, żeby było inaczej, skoro tożsamość

Trudno nie uznać zatem, że mamy w przypadku Wielkiej Retry do czynienia z niemalże doskonałą konstytucją, wartą tego, aby stawiać ją za wzorzec jako wiekopomny przykład trwałości i osiągania zamierzonego państwowotwórczego rezultatu wszystkim ustrojodawcom. Jej potencjalnym nowożytnym ekwiwalentem jest Konstytucja USA, ale upłynęło jeszcze zbyt mało czasu od jej uchwalenia, aby z całym przekonaniem uznać, że zaczyna metrykalną dostojnością dorównywać spartańskiemu etalonowi, podobnie jak wciąż relatywnie młode Stany Zjednoczone[884].

2. Miejski rodowód konstytucji

Typowa nowożytna postać państwowości jest skutkiem urbanizacji, gdyż „bardziej złożona cywilizacja powodowała przekształcenie się wsi w miasta, tych zaś w miasta-państwa, które w nieustannych walkach stapiały się w większe jedności”[885], z jakimi przeważnie mamy współcześnie do czynienia. Mogły one powstać dzięki temu, że umiastowienie stworzyło warunki dla cywilizacyjnego rozwoju[886], skutkującego narastającym skomplikowaniem struktur władzy, potrzebujących rosnącej ilości coraz większych pomieszczeń dla publicznych funkcjonariuszy i będących efektem ich działalności narastających stert dokumentów[887]. Spisuje się je począwszy od Starożytności, kiedy to w różnych częściach świata powstawały i rozwijały się miasta-państwa, których genezy

lakońskiej państwowości znajdowała swój wyraz przede wszystkim w militokracji, przesycającej swoim agresywnym przesłaniem świadomość lubujących się w koszarowym stylu życia Spartiatów.

[884] Jeśli zaakceptujemy pogląd, że USA w wymiarze ustrojowym zawdzięcza sporo zarówno rzymskiemu, jak i spartańskiemu dziedzictwu, to wypadałoby uznać, że odnosi się ono także do paradygmatów, będących wzorcowymi dla Romy i Lakonii. Miasto na Siedmiu Wzgórzach w swojej polityce budowania italskich koalicji czerpało z doświadczeń etruskich sojuszy między miastami-państwami, która to idea w amerykańskim wydaniu otrzyma postać zmierzającej w stronę federacji konfederacji. Jeśli chodzi natomiast o wątek lakoński, to stanowi on rozwinięcie motywu kreteńskiego: „Likurg odpowiedział na żądania stworzenia Konstytucji. Skonstruował Konstytucję, biorąc wzorce ze starodorycki porządków kreteńskich (…) Mądrze ograniczył tradycyjne przywileje i suwerenność królów (…) Nieśmiertelne dzieło Likurga przekształciło narodowych królów w konstytucyjnych”. H.F.W. Hinrichs, *Die Könige…*, s. 90. Kreta jest wyspą, podobnie jak Wielka Brytania. Dlatego też przenoszenie i przekształcanie rozwiązań ustrojowych z Krety do Sparty może być zestawiane z adaptacją albińskich wzorców w Ameryce. Tamtejszy konstytucyjny król otrzymał postać prezydenta, a Stany Zjednoczone z czasem, na wzór Brytanii i archaicznej Krety Minosa, uzyskały mocarstwową pozycję w postaci, znanej w dawnej Helladzie pod nazwą *θάλασσοκρατια.*

[885] A.T. Olmstead, *Dzieje…*, s. 26.

[886] Ibn Chaldun uznał za prawo historii spostrzeżenie, że „życie miejskie jest podstawą cywilizacji”. F.C. Copleston, *Filozofie…,* s. 145. XX-wieczny europejski historiozof tłumaczy, że „chłop jest wieczną istotą ludzką, niezależną od wszelkiej kultury”, zależną natomiast od natury, której niezmienny rytm nie skłania go do żadnego postępu, z czego wynika, że „historia powszechna jest historią miast”. O. Spengler, *Zmierzch…*, s. 283.

[887] Spoza nich coraz trudniej jest dostrzec, że „samą naturę musimy uznać za «prababkę» prawa państwowego”. R.H. Cox, *Hugo…*, s. 393. W sztucznym miejskim środowisku zapomina się o pierwotnym związku ludzkości, a zatem i jej praw, z przyrodą. Jej powolny cykl powtarzających się pór roku zostaje zastąpiony przyspieszonym rytmem zurbanizowanych skupisk, kreujących coraz to nowe problemy, uznawane

europejscy badacze doszukują się w dolnej Mezopotamii, gdzie „cywilizacja Sumerów zapoczątkowała budownictwo obronnych miast otoczonych murami”[888], a oddzielenie od zamiejskiej przestrzeni sprzyja innej od tradycyjnej interpretacji Świata. Odróżnia się ona od wieśniaczej, zazwyczaj bardziej religijnej, gdyż ludność niezurbanizowana częściej spotyka się z potęgą Natury, co skłania ją do zwracania się w kierunku przybierających teistyczną postać opiekunów. Bytowanie w mieście natomiast zwiększa wiarę we własne możliwości, co skutkuje poszukiwaniami rozwiązań noszących antropocentryczne znamię. Wiara jest zastępowana przez filozofię i naukę, kwitnące we „względnie stabilnej urbanistycznej cywilizacji greckich miast Jonii i południowej Italii”[889]. Jednym z nich był Efez, gdzie urodził się i rozmyślał Heraklit. Otaczała go „wzrastająca ruchliwość handlowa”, której towarzyszyło „powstawanie nowych fortun”, jak również „potęgujące się antagonizmy między bogatymi i biednymi, wolnymi i niewolnikami, wszystko to nie mieściło się już w ramach odziedziczonych, tradycyjnych form społecznych, tak zresztą, jak nieustannie poszerzający się krąg porównań nie pozwalał poprzestawać na dawnych, zakorzenionych w przeszłości przekonaniach”[890].

Obserwujący te przemiany filozof ekstrapolował je na Zasadę Wszechświata, ujmowaną przez niego na różnych poziomach bytu, przepełnionych według niego dynamiką, gdyż uważał, że „prawo zmiany rzeczywiście kieruje i rządzi procesem kosmicznym, podobnie jak prawa miasta czy też państwa drogą przymusu kierują działaniami obywateli i je kontrolują”[891]. Joński myśliciel zaakcentował koincydencję między miejskością i nomokracją wówczas, gdy stwierdził, że „lud musi walczyć o prawo jak o mury miasta”[892]. Porównanie to odwołuje się do genezy miejskich murów, które „zanim stały

za odpowiednie dla prawnych regulacji, potwierdzających swoją papierową postacią oddalanie się od wiekuistego, nie potrzebującego zapisywania Kodeksu Natury.

[888] K. Estreicher, *Historia sztuki…,* s. 64.

[889] F.C. Copleston, *Filozofie*..., s. 21. Stabilność nie przekładała się na typową dla Egiptu i Mezopotamii stagnację w sferze politycznej refleksji. „Obydwie te kultury” oparte „o miasta rządzone przez kapłanów lub monarchów o kapłańskim charakterze (…) są statyczne i brakuje im inicjatywy i różnorodności, charakteryzującej kulturę europejską. Pomimo praktycznych wynalazków (…) koła, pisma i kalendarza oraz rozbudowanej biurokracji nie dały nam one sformułowania myśli politycznej, którą przynosi dopiero starożytna Grecja (…) Miasto-Państwo sprzyja rozwojowi inteligencji i spekulacji”. W. Strzałkowski, *Legat przeszłości,* w: W. Strzałkowski, *Ludzie i idee…*, s. 171. W dolnej Mezopotamii, czyli Sumerze też istniały miasta-państwa, w których badacze dostrzegają kreatywność także w dziedzinie prawnopolitycznej, owocującą spisanymi zwodami praw. Być może podobnie było w Egipcie, póki nie nastąpiła tam, podobnie jak nad Eufratem i Tygrysem, imperializacja państwowości, powodująca kostnienie struktur społecznych i modeli myślenia, co skutkowało podbojem Babilonii i Egiptu przez młodsze, elastyczniejsze państwowości.

[890] A. Sikora, *Siedmiu…*, s. 19.

[891] B.A.G. Fuller, *Filozofia starożytna*..., s. 59. „Kierowanie przez prawa miasta działaniami obywateli” miało miejsce także w Mezopotamii, jako że „od zarania dziejów pisanych handlowa Babilonia uznawała prymat prawa”. A.T. Olmstead, *Dzieje…,* s. 129.

[892] S. Grzybowski, *Dzieje…,* s. 11. Dzięki tym murom ludzie wyraźniej niż na wsi odgradzają się od dzikich zwierząt wraz z ich niehumanitarnymi prawami, co zachęciło Hezjoda do odróżnienia „obowiązującego w świecie zwierząt (…) prawa natury silniejszego” od „ustanowionego przez Zeusa i obowiązującego

się konstrukcjami o charakterze militarnym, miały znaczenie obrony magicznej, albowiem pośrodku przestrzeni «chaotycznej», zaludnionej demonami i upiorami, wydzielają enklawę, przestrzeń zorganizowaną (skosmizowaną), tzn. posiadającą centrum"[893]. Urbanizacja stanowi rażące naruszenie pierwotnego porządku naturalnoprawnego, co sprawia, że zwolennicy idei przedpaństwowej wolności poddają ostrej krytyce ten cywilizacyjny trend, głosząc, że powinien „być nazywany złodziejem (…) ten, kto pierwszy zrobił miedzę na polach, kto otoczył murami grody"[894]. Pomimo tej krytyki miasta jednak powstają i galwanizują „na najniższym, pierwszym stopniu doskonałości" polityczność[895], skoro „podczas największego rozkwitu rzeczypospolitych greckich uznaną jednostką polityczną było miasto"[896], stwarzające nowe warunki dla eksponowania siły prawa, nie rozpraszającej się już na odkrytej przestrzeni. Jego skondensowanie staje się możliwe dzięki koncentracji ludności, tworzącej wspólnotę zmuszoną do innego sposobu życia niż ludzie żyjący *extra muros*, co skłania do wyraźnej normatywizacji zurbanizowanego bytowania, sprawiającej, że „wał miejski (…) wyznaczał (…) granicę administracyjną i prawną o doniosłym znaczeniu"[897]. Uprawomocnia to przypuszczenie, że „lud rzymski przede wszystkim ustanowił prawa, które następnie najwybitniejsze umysły zawsze zachowywały

ludzi (…) boskiego prawa sprawiedliwości", R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…*, s. 79. Odseparowane od natury miasta, zamieszkiwane przez zwarte skupiska ludzkie, byłyby zatem bardziej przesycone atmosferą miłego bogom sprawiedliwego prawa niż tereny pozamiejskie, gdzie bliskość zwierząt zachęca do hołdowania prawu pięści.

[893] Ów środek *sensu stricto* znajduje się w strukturze, będącej centralnym punktem znacznie większej całości, albowiem „każde nowe osiedle ludzkie jest w pewnym sensie odtworzeniem świata. Aby móc przetrwać i istnieć realnie, nowe osiedle lub nowe miasto musi być za pomocą rytuału budowlanego zamienione na «środek wszechświata»". M. Eliade, *Traktat o historii religii,* Warszawa 1966, s. 365 i 367. Rytuały budowlane przywodzą na myśl wolnomularzy, ekstrapolujących umiejętności murarskie na arkana sztuki królewskiej, stosowane przez Wielkiego Budowniczego Świata.

[894] W dalszym ciągu tego wywodu krytyka odnosi się do tego, „kto – pełen podejrzeń i nieufności – umocnił granice swego państwa przeciwko sąsiadowi, i ogólnie biorąc", do wszystkich tych, „co tak samo czynią, ustanawiając swe prawa w poszczególnych majątkach i posiadłościach". E. Pasquier (Paschasius), *Prawo natury,* w: A. Nowicki (red.), *Wybrane…*, s. 291. Ten sposób myślenia odnajdziemy u Rousseau, zdecydowanie występującego przeciwko pojawieniu się prywatnej własności, co spowodowało w efekcie powstanie państwa i prawa państwowego, mającego chronić interesy posiadaczy. Wielu z nich skupiało się dla większego bezpieczeństwa w rozrastających się osadach, przekształcanych w państwa-miasta, samym swoim istnieniem dyskryminujące wieśniaków, wystawionych na ekspansywne przedsięwzięcia burżujów, narzucających swoje pisane normy niepiśmiennym chłopom. Tak można by ująć w anarchistycznej narracji początkowy etap powstawania prawnopaństwowego paradygmatu.

[895] „Do społeczności niedoskonałych (…) należą: społeczności wiosek, dzielnic, ulic, domów oraz najbardziej niedoskonała z nich – zrzeszenie domowe". Ponad miastami w tym schemacie znajduje się „społeczność średnia, którą stanowi jeden naród" oraz „społeczność wielka, składająca się z wielu narodów". K. Kuć, *Koncepcja człowieka jako podstawa filozofii prawa w tekstach al-Farabiego,* w: A. Aduszkiewicz (red.), M. Gogacz (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska,* w: B. Bejze (przew. kolegium red.), *Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia,* t. IV, Warszawa 1982, s. 70.

[896] E. Freeman, *Instytucye…*, s. 38.

[897] Th. Munck, *Europa…*, s. 184. Przesłanka ta skłania do sformułowania przesadnego zapewne przekonania co do tego, że „w czasach historycznych miasta były wszystkiem w Grecji". E. Freeman, *Instytucye…*, s. 40.

i szanowały. Jako pierwsze ze wszystkich szlachetnych wprowadzono do miasta prawa, dopiero potem rozwinęła się wymowa, której podstawą jest powoływanie się na ustanowione prawa. Znacznie później niż prawa napisane na XII tablicach powstała poezja. Najpóźniej zaś przyjęli Rzymianie filozofię i pozostałe nauki zwane wyzwolonymi. Bardzo mądrzy to byli mężowie, którzy uważali, że warunkiem kulturalnego życia, swobód obywatelskich i owocnej pracy jest istnienie najlepszych praw"[898]. Znamienne jest wyrażone w tej wypowiedzi przekonanie o jurydycznym charakterze fundamentu, na którym powstaje cała miejska cywilizacja i kultura, niezdolne do rozwoju bez konstytuującej mocy praw, którym legislatorzy chcą zapewnić jeszcze bardziej pożądaną niż w przypadku miejskich murów trwałość, o czym świadczy przypadek Solona, nakazującego „Ateńczykom przysiądz, że nie zmienią konstytucyi"[899].

Jej propagacji służy agora czy też rynek, gdzie umieszcza się tablice z prawami i stawia pręgierz, będący postrachem dla tych, którzy ośmieliliby się rzucić wyzwanie obowiązującym normom społeczno-prawnym[900]. Jeśli nawet uznaje się, że poza miastem też istnieje jakiś normatywny ład, to ma on antagonistyczny względem wewnątrzmiejskiego porządku charakter, co sprawia, że istnieją dwa systemy prawne, odpowiadające odmiennym potrzebom mieszczan i społeczności pozamiejskich[901].

Charakter życia wielkomiejskiego wymusza istnienie koordynującej poczynania mieszczan zręcznej władzy, działającej w celu ochrony zorganizowanego ładu i mającej mniejszą swobodę manewru niż w przypadku organizacji politycznych działających w nie ścieśnionym obronnymi murami terenie. Zagęszczenie zróżnicowanej w wymiarze

[898] Przesłanką ich powstania jest skupienie się ludności w mieście-państwie, utrzymującym kontakty z innymi ośrodkami, co pozwala na łatwiejsze przejmowanie zewnętrznych osiągnięć. Za przykład takiego zapożyczenia uważa autor sytuację, polegającą na tym, że „Rzymianie (…) wprowadzili do Rzymu prawa przyjęte od Greków". P. Bracciolini, *Pochwała praw,* w: A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia,* Warszawa 1967, s. 87–88. Hipoteza ta pozostaje w sprzeczności z rozpowszechnionym poglądem odnośnie do samodzielnej drogi rozwoju rzymskiego prawa.

[899] W. Dzieduszycki, *Filozofya starożytna,* w: W. Dzieduszycki, *Historya filozofii,* t. I, Brody – Lwów 1914, s. 26–27.

[900] W greckim przypadku normatywizacja idzie w parze z ujednoliceniem myślenia, likwidującym skutki nadmiernej ekspansji Rozumu, przejawiającego swoje „niszczące skłonności". W zurbanizowanych społecznościach uległyby one spotęgowaniu, dlatego też kiedy „do myślenia wkraczało (…) Miasto", to każdy, „kto w odosobnieniu budował w sobie myśli nieprzeciętne, musiał się z nich potem publicznie usprawiedliwiać". S. Kasprzysiak, *Będziesz poznawał* [Wstęp]…, s. 14. Jeśli nie godził się na taką samokrytykę, to mógł go spotkać los Sokratesa.

[901] Jeśli te ostatnie są rolnicze, to ich osiadłość sprawia, że są one mniej skontrastowane ze skupiskami ludzkimi o charakterze miejskim niż ludy koczownicze, pozbawione fundamentalnych problemów wynikających z kwestii własności nieruchomości. Taka sytuacja występuje w dawnej Arabii, gdzie „niepisane prawo zwyczajowe (…) można podzielić na prawo beduińskie i miejskie (…) prawo miejskie wyrosło z tradycji handlowych wielkich miast Arabii: Mekki, At-Tā'ifu i Medyny". J. Danecki, *Podstawowe…,* t. I, s. 216. Słabsza niż w Europie urbanizacja sprawiła, że prawo miejskie odegra w arabskiej i muzułmańskiej historii mniejszą rolę niż u giaurów, gdzie stało się podstawą rozwoju rozgałęziającej się coraz bardziej legislacyjności, zaspokajającej potrzeby ekspandujących ośrodków miejskich.

społeczno-ekonomicznym, zamieszkującej zurbanizowane obszary populacji sprawia, że pojawia się tam zwiększone zapotrzebowanie na przemyślane regulacje prawne, ułatwiające koegzystencję jednostek żyjących w nienaturalnym środowisku, generującym nieznane wieśniakom problemy, mogące skutkować zwiększoną agresją i narastaniem wewnętrznych konfliktów[902].

Już w Starożytności pojawiło się przekonanie, że dobrym sposobem na ich łagodzenie jest pozbawione przypadkowości zakładanie miast według z góry przyjętego planu, porządkującego według ludzkich zamysłów swobodnie do tej pory kształtującą się przestrzeń[903] i pozwalającego na stworzenie zracjonalizowanej struktury urbanistycznej w optymalnym miejscu. Uważa się, że w strefie śródziemnomorskiej precedensowe wydarzenie tego rodzaju miało miejsce w 479 r. w Milecie, skąd miał pochodzić Hippodamos, cieszący się sławą pierwszego znanego planisty, projektującego regularną siatkę prostych i równoległych ulic[904]. A zatem „jednolita struktura miejska tworzyła się od samego początku", dzięki temu, że istniał „regularny plan, z krzyżującymi się ulicami",

[902] Nie powinny one jednak skutkować tym, że zatraci się pozytywnie nacechowany aksjologicznie duch wspólnotowy, z wytęsknieniem wypatrywany przez nowożytnych autorów w idealizowanych antycznych miastach Śródziemnomorza: „Greckie miasta stanowiły niewielkie zbiorowości, w których wszyscy znali się nawzajem. Ich mieszkańców łączyło więc silne poczucie wspólnotowego interesu i wzajemnego zaufania (…) Pradawne prawa były twarde, ale ludzie, dorastając w nich, przywykli do ich surowości". A. Bloom, *Jean…*, s. 569. Można postawić hipotezę, że surowe i sprawiedliwe prawa wzmacniały społeczne więzi, osłabiane w późniejszych czasach przez rosnącą ilość przywilejów.

[903] „W momencie kształtowania się polis układ przestrzenny został uporządkowany". S. Sprawski, *Grecja starożytna,* w: J. Bonarek, T. Czekalski, S. Sprawski, S. Tulej, *Historia Grecji*, Kraków 2005, s. 62. Podobnie było w Palestynie, skoro „miasta izraelskie z okresu monarchii odznaczały się regularnym układem ulic". P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia…*. W ekologicznej dogmatyce oznacza to, że nastąpiła nieuprawniona ingerencja ludzkich agresorów w swobodnie się rozwijający zgodnie z prawami Natury ekosystem. W tej perspektywie wszelkie konstytucyjne osiągnięcia, demokratyzacja i postępy w zakresie praw człowieka mają drugorzędne znaczenie w zestawieniu z gwałtem zadawanym Przyrodzie przez sam fakt rozwoju coraz bardziej zabudowującego przestrzeń i śmiecącego rodzaju ludzkiego, będącego „krzykliwym zanieczyszczeniem środowiska naturalnego".

[904] „Pierwszym prawidłowo i według planu zabudowanym miastem był Milet (…) Po klęsce Persów w 479 r. p.n.e. mieszkańcy przystąpili do planowej odbudowy miasta na nowych zasadach: przeprowadzono równoległe ulice przecinające się pod kątem prostym, a przestrzeń między ulicami wypełniono «kwartałami», czyli blokami mieszkalnymi. Odpowiednio wyznaczono miejsca na place i większe budowle publiczne. Był to więc plan tzw. szachownicy, u starożytnych znany jako system hippodamejski, od imienia (…) Hippodamosa z Miletu". L. Winniczuk, *Ogólne zasady zakładania miast w Starożytności,* w: O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni…*, s. 300. Według innego źródła planowanie przestrzenne w Śródziemnomorzu występowało już wcześniej, skoro „niektóre założone w VII wieku p.n.e. osiedla mają już bardzo przejrzysty układ, jak np. niewielka Wroulia na południowych krańcach wyspy Rodos, gdzie wszystkie domy zbudowano z frontem zwróconym na południe wzdłuż dwóch równoległych ulic". S. Sprawski, *Grecja…*, s. 62. Zapewne Hippodamos sam wszystkiego nie wymyślił, natomiast udało mu się w wyrazisty sposób przedstawić ideę miasta jako racjonalnie skonstruowanego skupiska ludzkiego, zgromadzonego przy wielu przecinających się ulicach, co oznaczało dość istotną modyfikację schematu z Rodos. Ten ostatni niewątpliwie był rewolucyjny względem istniejącej przed nim chaotycznej zabudowy wzdłuż jednej ulicy, ale nie wiemy, kto wymyślił rodyjski model, w związku z czym Hippodamos dalej będzie uznawany za wielkiego nowatora.

stanowiący „jeden z najbardziej typowych przejawów urbanistyki greckiej”[905]. Wskutek realizowania jej wskazań miasto uzyskiwało regularną, symetryczną postać, co zwiększało kontrast z pozamiejskim krajobrazem, w znacznie mniejszym stopniu naznaczonym działalnością umysłów i rąk ludzkich. Opozycję tę napotkamy także w Italii, ponieważ urbanistyka rzymska, zapewne nie bez helleńskiego wpływu, preferuje „proste, krzyżujące się ulice i kwartały domów między nimi”[906]. Owo zamiłowanie do przejrzystości odnajdziemy również w unikającym zawiłości prawie rzymskim.

Specyfika skoncentrowanych skupisk ludzkich powodowała, że miasta rozwijały się inaczej niż obszary wiejskie, łatwiej, pominąwszy trudne do ujarzmienia tereny górskie, popadające w zależność od władców budujących szeroko zakrojone państwowości. W wielu przypadkach projekty tego typu napotykały poważne przeszkody w postaci usiłujących, niejednokrotnie skutecznie, zachować przynajmniej częściową niezawisłość ośrodków miejskich[907], mających szczególne znaczenie w oddalonych od centrum marchiach, czego dowodzi przypadek ptolemejskiego, rozszerzającego swe włości Egiptu, którego władcy pogodzili się z tym, że „miasta greckie w posiadłościach zewnętrznych zachowały formy niezależności politycznej, tj. pewien samorząd”[908].

Oprócz próbujących zachować swą niezależność starych miast, powstawały też nowe. Swój początek na zamorskich obszarach zawdzięczały one greckiej kolonizacji, dzięki której Hellenowie znajdowali na dziewiczych terenach nowe możliwości artystycznej i prawnopolitycznej ekspresji, inicjowanej przez określanego mianem *oikites* założyciela kolonii, nadzorującego „podział ziemi między kolonistów i spisanie prawa”[909]. Nie jest dziełem przypadku, że w okcydentalnej Wielkiej Grecji mamy do czynienia zarówno z aktywnością o charakterze normatywnym, wyrażającą się w intensywnym

[905] M. Pallottino, *Etruskowie,* Warszawa 1968, s. 266.

[906] K. Estreicher, *Historia sztuki…*, s. 159. Poza płynącą ze wschodniego Śródziemnomorza inspiracją zauważalna jest także bliższa, bo oddziałująca z obszaru Półwyspu Apenińskiego, koncepcja racjonalnego zakładania miast. Jej przejaw „odnajdziemy w górnym biegu rzeki Reno, koło miejscowości Marzabotto” (…) gdzie zostało odkryte niewielkie miasto, bez wątpienia etruskie, mające szczególne znaczenie z powodu swego planu budowy opartego na szachownicy: ulice przecinają się pod kątem prostym”. M. Pallottino, *Etruskowie…,* s. 123.

[907] Tak było w starożytnej Mezopotamii, gdzie istniała silna tradycja miast-państw, która nie została zapomniana wtedy, gdy narastały tendencje imperialne, skoro czytamy, że „szczególną rolę pełniły w strukturze państwa babilońskiego miasta, które w *Prawach Hammurapiego* niemal całkowicie pominięto. Jurysdykcja spoczywała w nich nadal w rękach organów samorządu”. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności (od początków osadnictwa do podboju perskiego),* Wrocław – Warszawa – Kraków 1987, s. 213. Przykład ten potwierdza, że judykatura jest najluźniej związana z podmiotem stojącym na czele państwa, skupiającym się na działalności prawodawczej i administracyjnej.

[908] S. Witkowski, *Historia Egiptu…,* s. 116.

[909] „Po śmierci *oikites* często czczony był w nowej *polis* jako heros-założyciel”. D. Musiał, *Grecja…*, s. 261.

spisywaniu praw, jak i z powstawaniem nowatorskich założeń urbanistycznych[910], mających uwydatnić kolonialną kreatywność, wykorzystującą brak typowych dla Starego Świata ograniczeń. Nowy model życia społeczno-politycznego, rozwijającego się w prężnych, przepełnionych świeżym, postępowym duchem aglomeracjach, powstających na Sycylii i na południu Półwyspu Apenińskiego, miał stanowić świetlisty przykład dla spętanej przez stare paradygmaty Macierzy[911]. Twierdzi się, że współuczestnikiem tego Wielkiego Eksperymentu był sam Platon, nie znajdujący w skostniałej Helladzie zrozumienia dla swoich idei[912] i przekonany co do tego, że w koloniach „ludność, (…) która napływa ze wszystkich stron, ażeby połączyć się w jedną całość, bardziej jest (…) skłonna słuchać nowych praw"[913], co powinno ułatwić skonstruowanie idealnego Państwa, podobnego do tego, jakie opisał w swym wiekopomnym dziele. Warta przypomnienia jest znamienna refleksja eponima platonizmu, który orzekł, że „prawodawstwo i zakładanie państw to rzeczywiście najdoskonalsze osiągnięcia ludzkiego geniuszu"[914]. Gdy będziemy pamiętać, że w helleńskim świecie czymś typowym było *polis,* to natychmiast dostrzeżemy w tej wypowiedzi łączenie normatywności z miejskością.

[910] „W miastach-państwach, w których nie istniała żadna ściśle określona tradycja, można było myśleć i działać nie troszcząc się o stare schematy: pierwsi prawodawcy pojawili się na Zachodzie; tam też stworzono koncepcje wielkich zespołów architektonicznych, ażeby bogów uczcić lepiej niż w szczupłych i często zatłoczonych świątyniach w Grecji". R. Lévêque, *Świat…,* s. 205.

[911] Według dosyć popularnej w świecie helleńskim narracji przekuta w jurydyczne normy myśl prawnopaństwowa na wczesnym etapie rozwoju objawiła się na Peloponezie, następnie pojawiła się w Wielkiej Grecji, po czym rozkwitła w basenie Morza Egejskiego, skoro „w Sparcie pierwszym ustawodawcą miał być Likurg (Lykurgos, półlegendarny król Sparty około IX wieku p.n.e.); w achajskiej Lokris w Italii Zaleukos (być może nieistniejąca postać, mający podobno żyć w VII wieku p.n.e.); w jońskiej Katanii na Sycylii Charondas (również w VII wieku p.n.e.) (…) w Mitylenie Pittakos (zm. około 569 r. p.n.e.); w Atenach działał Solon (…) (urodził się w Atenach lub na Salaminie około roku 640, zmarł około roku 548 p.n.e.)". S. Grzybowski, *Dzieje…,* s. 62 i 56. Rysuje nam się schemat, polegający na powstaniu ustawodawczej idei w monarchicznej jeszcze Helladzie, rozwinięciu jej na postępowym, zdominowanym przez tyranów italskim Zachodzie, z którego powróciła do starej Grecji, aby stać się narzędziem w ręku kreatorów miejskiego ludowładztwa. Podobnie było z myślą urbanistyczną, która pojawiła się w Jonii, rozkwitła na Sycylii i została reeksportowana do Aten czy Koryntu.

[912] „W Syrakuzach Dionizos porzucił stare doryckie zwyczaje i z pomocą Platona nadał miastu nową Konstytucję (…) Dla kolonii, zakładanych przez niezadowolonych z panujących w macierzy stosunków emigrantów, trzeba było tworzyć nowe konstytucje (…) kolonie zawdzięczały swój status prawny prawodawcom lub filozofom". H.F.W. Hinrichs, *Die Könige…,* s. 100. Platon traktował zapewne Syrakuzy jako *ersatz* zatopionej Atlantydy, objawiającej się później jako Utopia, Miasto Słońca czy też Ameryka, w przypadku której Platon został zastąpiony przez Locka, cenionego tym bardziej, że, w odróżnieniu od swojego greckiego poprzednika, nie uczestniczył bezpośrednio w procesie wykuwania ustroju politycznego Nowego Świata, pozostając dzięki temu wzmacnianym przez odległość autorytetem.

[913] Platon, *Prawa,* Warszawa 1960, ks. IV, 708, s. 144.

[914] Filozof nie omieszkał zrelatywizować tej deklaracji, gdy stwierdził, że „człowiek nie stanowi właściwie nigdy żadnych praw, lecz że najróżnorodniejsze zrządzenia i dopusty losu w najróżnorodniejszy sposób spadające na ludzi stanowią o wszystkich naszych prawach". *Ibidem,* ks. IV, 708−709, s. 144−145. W wypowiedzi tej pobrzmiewa zapowiadający marksizm determinizm, nie pozwalający na dopuszczenie możliwości woluntarystycznego tworzenia praw lub czegokolwiek innego.

Generalnie starogrecki prawnopolityczny paradygmat traktowany jest jako historyczny fenomen o trudnym do przecenienia znaczeniu, stanowiący zapowiedź czasów nowożytnych, których prefiguracja ma być najbardziej widoczna w helleńskich miastach-państwach. Podkreśla się, że „Grecja – ze względu na swe rozbicie na niezależne miasta – była laboratorium eksperymentów politycznych; jednakże od czasów Arystotelesa aż do pojawienia się włoskich miast w Średniowieczu nie istniało nic, do czego można było zastosować wyniki tych eksperymentów”[915]. Posiadały one przede wszystkim wymiar polityczny, gdyż, poza istotnym wyjątkiem skostniałej w likurgowej formule Sparty, grecki kołowrót ustrojów nie stwarzał odpowiednich warunków dla poważniejszego rozwoju systemów legislacyjnych, wymagających raczej klimatu stabilności, pozwalającej *sine ira et studio* weryfikować fundamentalne, szeroko zakrojone prawodawcze poczynania, a skoro ich nie ma pomimo osiągnięcia przez opisywane wspólnoty poważnego stopnia rozwoju społeczno-politycznego, to widocznie można się bez nich obejść. A zatem w greckich miastach-państwach dokonała się pozytywizacja prawa[916], ale, w przeciwieństwie do modelu rzymskiego, nie doszło do uzyskania w świadomości społeczno-politycznej przez jakiś akt prawny takiej pozycji, jaką nad Tybrem uzyskało Prawo XII Tablic. Być może stałoby się tak wówczas, gdyby doszło do trwałej dominacji jednego ośrodka, rozciągającego swą władzę na inne, wcześniej niezależne miasta, co mogłoby skutkować silniejszym oddziaływaniem normatywnym hegemonicznego podmiotu politycznego[917]. Prawidłowość tego typu wystąpiła w Babilonii i Italii, gdzie tworzenie szerzej zakrojonej państwowości skutkowało powstawaniem

[915] B. Russell, *Dzieje…*, s. 228. Wynikałoby z tego, że rzucane nad brzegami Morza Egejskiego przez teoretyków ziarna refleksji zaowocowały nowożytnymi płodami wówczas, gdy w późnośredniowiecznych włoskich miastach nasiliły się poszukiwania odmiennej od chrześcijańskiej interpretacji świata, w naturalny sposób kierując się w stronę usystematyzowanych w starohelleńskiej spuściźnie pogańskich przemyśleń, zachęcających między innymi do analizowania rozmaitych aspektów fenomenu państwowości, coraz częściej kojarzonego z gałęzią prawa, nie mieszczącego się w jego zastarzałym archetypie: „Nauka prawa państwowego znajduje przygotowanie dla siebie już w spekulacji greckiej, której najwybitniejsi przedstawiciele poświęcali wiele uwagi zagadnieniom filozofji państwa (…) Odrodzenie wiedzy starożytnej jest zarazem odnowieniem filozofji klasycznej, a z nią badań nad państwem (…) około XVII wieku wysiłki publicystów, długo lekceważone przez przedstawicieli sędziwej nauki prawa cywilnego, doprowadzają do wyodrębnienia i skonstruowania samodzielnej nauki prawa państwowego”. E. Jarra, *Ogólna...,* s. 374.

[916] „Nagromadzone normy prawne o charakterze mitologicznym, sakralnym, świeckim i zwyczajowym zwróciły uwagę władców greckich, najpierw Drakona, a następnie Solona. Czerpiąc z nich sformułowali na ich podstawie w VI wieku p.n.e. ciekawe kodyfikacje prawa ludzkiego – *nomos*. Prawo ludzkie opierając swoją moc obowiązującą na roli wspólnoty – *polis* – dla niej zasadniczo kształtowało swoje treści”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 78. Ponieważ w ateńskiej wspólnocie, ruchliwej jak bliskie jej morze, istniało zapotrzebowanie na częste przekształcenia ustrojowe, po reformach Drakona i Solona przyszła arystokratyczna reakcja, a po niej Klistenes, przywracający prawodawstwo Solona. Legislacja była zbyt obfita i chwiejna, aby jakikolwiek ateński akt prawny mógł na trwałe uzyskać solidną pozycję w historii prawa.

[917] Dokonywana w nim kodyfikacja mogłaby uwzględniać jurydyczne osiągnięcia innych miast. W ten sposób postępował Platon, gdy tworzył swoje *Prawa*. Umieszczone tam „reguły (…) zostały prawdopodobnie wybrane z kodeksów różnych miast greckich”. B.A.G. Fuller, *Filozofia starożytna...*, s. 175.

kodeksów, mających zniwelować jurydyczne odrębności. Macedońskie imperium było zbyt krótkotrwałe, aby potwierdzić tę prawidłowość, a później Grecja dostała się pod rzymskie panowanie, połączone z nasileniem prawnopozytywnego ujmowania rzeczywistości, jednakże w ograniczonym stopniu odnoszącego się do kwestii politycznych, wciąż w dużej mierze regulowanych przez prawa o charakterze zwyczajowym. Były one uzupełniane przepisami wydawanymi przez cezarów, którzy nie dostrzegali potrzeby tworzenia rozległego prawa politycznego, skoro bez jego pomocy udało im się dokonać dużej koncentracji władzy w swoich rękach, co wiązało się z tym, że Rzym podporządkował sobie inne miasta, poczynając od tych, położonych w Italii.

Wiele z nich istniało od niepamiętnych czasów, znacznie poprzedzających rzymską dominację, o czym przypomina nam to, że spisane reguły odnoszące się do tworzenia miast i istotnych aspektów ich życia nosiły nazwę *Disciplina Etrusca*[918]. W ramach antycznej rzymskiej państwowości zurbanizowane ośrodki przybrały postać municypiów, a po upadku Cesarstwa Zachodniorzymskiego zmuszone zostały do bardziej niezależnego niż wcześniej dbania o własne interesy, co prowadziło do powstawania w sporym stopniu niepodległych miejskich komun, tworzących własne prawa i autonomicznie kształtujących swój porządek urbanistyczny, konstytuujący topograficzne oblicze wspólnoty według coraz bardziej przemyślanych, kanonizowanych wraz z dojrzewaniem Odrodzenia reguł, nawiązujących do dziedzictwa antycznej Hellady, uzupełnionego o architekturę spełniającą potrzeby ekspansywnego chrześcijaństwa, przez długie wieki obecnego przede wszystkim w miastach[919], wykazujących „spore podobieństwo do miast antycznej Grecji (…) bogatych, wysoko cywilizowanych, republikańskich społeczności kupieckich”[920], konstytuujących kształt podporządkowanego im obszaru. Wyrazicielem filozofii, określającej sposób porządkowania miejskiej przestrzeni stał się żyjący w XV wieku florentyńczyk Leon Baptysta Alberti. Uważał on, że „«miasto musi tworzyć całość tak uporządkowaną, że jakakolwiek zmiana szczegółu powodowałaby zniekształcenia» (…) W wymiarze urbanistycznym rozważania te konkretyzują się w zasadzie podziału na strefy (funkcjonalny podział miejskich obszarów zależnie od zawodu

[918] „*Disciplina Etrusca* obejmowała liczne cykle ksiąg. *Libri fulgurales, haruspiciales* i *libri rituales* − przepisy normujące zakładanie miast, poświęcanie ołtarzy i świątyń (…) prawa dotyczące bram i wszystko, co wiązało się z wojną i pokojem”. J. Heurgon, *Rzym i świat śródziemnomorski…*, s. 62.

[919] „Miasto Zachodu, będące zjawiskiem niepowtarzalnym pośród wszystkich innych miast świata, oraz mieszczaństwo w takiej postaci, w jakiej pojawiło się jedynie na Zachodzie, stanowiły główną widownię dziejów chrześcijaństwa. Dotyczy to zarówno pobożności pneumatycznego typu starożytnej gminy religijnej, zakonów żebraczych późnego średniowiecza, jak i sekt okresu Reformacji, aż po pietystów i metodystów włącznie”. M. Weber, *Etyka…*, s. 114. Wreszcie sama eklezjalna Centrala została umieszczona w Wiecznym Mieście, co ułatwiło nasycenie antycznych form *ius romanum* chrześcijańską treścią, dzięki czemu *ius canonicum* uzyskało swoją średniowieczną postać, przejętą następnie w dużym stopniu przez nowożytne prawo polityczne.

[920] B. Russell, *Dzieje…*, s. 498.

mieszkańców), zastosowanej już przez Hippodamosa z Miletu"[921]. Ekstrapolując tę filozofię spostrzeżemy w niej zapowiedź zracjonalizowanej na kartach Konstytucji organizacji ładu państwowego, budowanego według założenia opartej na kryterium funkcjonalności separacji różnych części władzy.

Samodzielne kształtowanie przestrzeni miejskiej i obowiązującego w niej porządku normatywnego było możliwe dzięki temu, że istniejącym w postantycznych czasach komunom o charakterze miejskim udało się uzyskać duży stopień niezależności od władców. Miasta dostarczały im wielu produktów, wytwarzanych i doskonalonych wskutek koncentracji sił wytwórczych, chronionych dzięki murom miejskim i obowiązującym w ich obrębie prawom, odmiennym od tych, jakie obowiązywały *extra muros*[922]. Miejska jurydyczność uzyskiwała postać spisanych przywilejów, nadawanych zurbanizowanym komunom przez feudalnych panów, zrzekających się części swych tradycyjnych uprawnień na rzecz grup ludności konstytuujących mediewalne społeczeństwa obywatelskie, których członkowie posiadali odmienny status od wiejskich poddanych, nieobjętych nadawanymi mieszczanom aktami prawnymi, zawierającymi normy potwierdzające szczególny status tworzących się miejskich republik. Najstarszy spośród przywilejów tego rodzaju został wystawiony przez biskupa Cambrai dla swojego rezydencjonalnego miasta w 1077 r., stając się zachętą dla licznych dokumentów tego typu, pojawiających się w różnych częściach Europy[923]. Wspomniana data wiąże się zatem z pojawieniem się wydanego przez księcia Kościoła aktu prawnego, stanowiącego zapowiedź klasycznych

[921] U. Nicola, *Filozofia,* Warszawa 2006, s. 234. Jawi się on nam jako największy antyczny autorytet w dziedzinie urbanistyki, będący odpowiednikiem wziętych razem Platona i Arystotelesa w dziedzinie myśli społeczno-politycznej. Zrealizowana podobno przez Hippodamosa wizja idealnego miasta przywodzi na myśl funkcjonujące przez dłuższy czas platońskie Państwo, poddane dogłębnej analizie przez Stagirytę.W nowszych czasach oprócz Albertiego natchnienie z myśli Hippodamosa czerpali, bezpośrednio lub pośrednio, utopiści, z Campanellą na czele, którego *Miasto Słońca* wyraża tęsknotę za idealną organizacją porządku urbanistyczno-społecznego. Znalazła ona swoje urzeczywistnienie w klasycznym radzieckim kulturowo-politycznym socrealizmie.

[922] Jest to dosyć powszechne zjawisko, bo na przykład w starożytnym Egipcie „pozycja ludności miejskiej w wymiarze administracyjnym była inna niż wiejskiej. Rzemieślnicy i kupcy byli wolni. W miastach obowiązywało inne prawo". E. Meyer, *Geschichte des alten Aegyptens,* w: W. Oncken (red.), *Allgemeine Geschichte…*, s. 64.

[923] „Uzyskanie samorządu nie musiało jednak koniecznie odbyć się drogą walki – równie częste, lub nawet częstsze, były przypadki wykupienia przez mieszczan od swego pana feudalnego przywileju, nadającego im «wolności miejskie», czyli samorząd i immunitet. Najstarszy tego typu przywilej wystawiony został przez biskupa Cambrai dla swej stolicy w roku 1077. Przywileje uzyskane przez poszczególne miasta i prawa, jakimi się rządziły, stały się wzorem dla następnych i w ten sposób prawa niektórych wielkich miast były przyjmowane na rozległych obszarach, zwłaszcza w Europie Środkowej w XIII w., w okresie szczególnego nasilenia rozwoju miast". B. Zientara, *Historia powszechna…*, s. 188–189. Schemat ten powtórzy się w XIX w., gdy Karta Ludwika XVIII stanie się wzorcem, odtwarzanym na wschód od francuskich granic przez władców, wprowadzających swoje państwa w okres monarchii konstytucyjnej na podobieństwo założycieli niemieckojęzycznych ośrodków miejskich położonych na wschód od Magdeburga, którzy lokowali swoje miasta na prawie magdeburskim.

konstytucji oktrojowanych, nadających wszak bardziej prawnopozytywny wyraz stosunkom między władcami a podległą im ludnością, osiągającą zazwyczaj dzięki prawnoustrojowej przemianie wyższy szczebel formalnej emancypacji.

Największe natężenie życia miejskiego występowało w Italii. Znajdowało ono swój wyraz także w rozszerzającej się dzięki poczynaniom sformalizowanych kancelarii sferze jurydycznej[924]. „W komunach włoskich najstarszymi źródłami prawa były: spisy lokalnych zwyczajów (…) orzeczenia sądowe (…) oraz ustawy rad miejskich, sporządzane już począwszy od X w. (najwcześniej w Genui). Od końca XII w. podstawę prawa miejskiego Italii zaczęły tworzyć statuty[925]. Były to „zawierające m.in. publiczne prawo systematyczne zbiory prawa"[926], cieszące się *nota bene* dużą renomą, skoro na pytanie, „w jakich dziełach kodyfikacyjnych znaczna część zdobyczy włoskich szkół znalazła wyraz, odpowiedź będzie jednoznaczna: statuty miast włoskich"[927]. Do najwcześniejszych spośród nich zalicza się statuty Pistoi z 1107, 1117 i 1161 r., Genui z 1143 r., Pizy z 1208 r., Ferrary z 1208 r., Modeny z 1213 r., Mediolanu z 1216 r. oraz Werony z 1228 r.[928] W efekcie sporej aktywności legislacyjnej „w XIV w. jeden, a nawet kilka statutów posiadało każde miasto włoskie"[929], dzięki czemu utwierdzała się uznana w 1183 r. „legislacyjna suwerenność każdego miasta"[930], ostatecznie opracowana doktrynalnie w XIV wieku przez cywilistę Bartola de Sassoferrato[931]. Rozpowszechnienie się tego poglądu

[924] Jej rozrost był determinowany przez powszechną praktykę „gromadzenia w kancelariach miejskich obowiązujących w mieście przepisów prawa, którą to księgę wpisów zwano potocznie kodeksem praw miejskich". S. Salmonowicz, *Narodziny…*, s. 76.

[925] „Wraz z umacnianiem się samodzielności politycznej miast włoskich rosło w systemie źródeł prawa znaczenie wydawanych przez miasta statutów, a więc prawa stanowionego". Statuty „częściowo opierały się na zwyczajowym prawie longobardzkim". K. Sójka-Zielińska, *Historia…,* s. 49. „W końcu XI i w początkach XII w. komuny nabrały charakteru instytucji publicznej, a jednym z ich głównych celów stawała się unifikacja obowiązujących w nich praw". J.A. Gierowski, *Historia Włoch…,* s. 65.

[926] J. Baszkiewicz, *Państwo…*, s. 255.

[927] S. Salmonowicz, *Narodziny…,* s. 86. Komplement ten zajaśnieje pełnym blaskiem, gdy uświadomimy sobie, że „średniowieczne kodyfikacje włoskie są to twory doskonałe, ujmują wszystkie zagadnienia prawa karnego w sposób wyczerpujący, operują ścisłymi definicjami, unikają kazuistyki". M. Patkaniowski, *Wina i kara. Elementy rzymskie i germańskie w prawie karnym statutów miast włoskich,* Kraków 1939, s. 86.

[928] F. Schuler-Libloy, *Abriß der Europäischen Staats – und Rechtsgeschichte,* Berlin 1874, s. 109–110.

[929] „Miasta włoskie miały już w XIII wieku rozwinięty własny system norm prawnych (…) konkretne (…) prawo statutowe nawiązywało (…) do prawa rzymskiego". J. Baszkiewicz, *Państwo…,* s. 255. Było ono twórczo dostosowywane do nowych warunków, wynikających ze specyfiki miejskich społeczeństw feudalnych, dzięki czemu ewoluowało w stronę nowoczesnej nomokracji, wyrażającej często odmienne niż w Starożytności treści przy zachowaniu wielu zawartych w *ius romanum* reguł, nie tracących swojej użyteczności pomimo innego kontekstu społeczno-politycznego.

[930] T. Maciejewski, *Prawo miejskie,* w: T. Maciejewski (red.), *Leksykon historii prawa i ustroju. 100 podstawowych pojęć,* Warszawa 2010, s. 387–388.

[931] Uważał on, że „bez względu na to, czy władzę zwierzchnią miał cesarz, czy papież, miasto (…) było *sibi princeps*, samo sobie panem, korporacją posiadającą pełną jurysdykcję. D. Hay, *Europa…,* s. 78.

sprawiło, że liczba statutów przekroczyła 1000[932]. Poza Italią ich wczesne przykłady odnajdziemy w Valenciennes (1114), Fryburgu (1120) i Augsburgu (1281)[933].

Tworzone w miejskich komunach prawo służyło realizacji interesów tych sił, jakie uzyskiwały w nich przewagę. Jej jurydyczny wyraz przybierał postać aktów prawnych, mających utrudnić zmianę istniejącego ustroju. W Wenecji taką rolę odegrały ogłoszone w 1297 r. po to, aby utrwalić arystokratyczne porządki „*Ograniczenia Wielkiej Rady (Senata del Maggior Consiglio*). Odtąd prawo uczestniczenia w Wielkiej Radzie zostało ograniczone do tych rodzin, które w poprzednich latach uzyskały w niej swych przedstawicieli i zostały wpisane do *Złotej Księgi*". Natomiast w demokratycznej Florencji „lud wprowadził w latach 1293−1294 *Zarządzenia sprawiedliwości (Ordinamenti di giustizia)*. Władza polityczna miała się opierać na porozumieniu wszystkich cechów (…) mieszczaństwo florenckie zapewniło sobie dominację w życiu publicznym"[934]. W tych dwóch dokumentach możemy dostrzec średniowieczne odpowiedniki nowożytnych konstytucji pisanych, stworzone na szczeblu niezależnych miejskich komun i przybierające arystokratyczny bądź ludowładczy charakter, wyrażając w ten sposób dwie postacie włoskiej postantycznej republiki, do powstania jakiej przyczyniło się antyczne greckie osadnictwo, przenoszące do Italii powstały nad brzegami Morza Egejskiego filozoficzno-prawny paradygmat miasta-państwa.

Porównywalny do starohelleńskiej kolonizacji przykład odnajdziemy w Średniowieczu, ponieważ w Europie Środkowo-Wschodniej zakładano wtedy miasta na prawie niemieckim, które *nota bene* nie było zupełnie oryginalne z tego powodu, że „w rzeczypospolitych miejskich średniowiecznych możemy wykazać wyraźnie pierwiastek rzymski (…) Nawet w miastach angielskich"[935]. W każdym razie na podstawie prawnego wzorca, jakim służyło *Mutterstadt* czyli Miasto Macierzyste w postaci Kolonii, Lubeki, Augsburga, Magdeburga czy Gandawy[936], zakładano *Tochterstädte* czyli Miasta-Córki[937], co oznaczało powstanie nowych podmiotów prawnopolitycznych, kopiujących

[932] K. Koranyi, *Epoka…*, s. 86.

[933] P.N. Gałanza, *Sriedniewiekowyj gorod,* w: *Istorija gosudarstwa …,* s. 352.

[934] J.A. Gierowski, *Historia Włoch…,* s. 97 i 99. Florentyńscy „kupcy i producenci, a także inni rzemieślnicy (…) zdołali ochronić (…) «republikańskie» prawa nawet wtedy, gdy rzeczywista władza przeszła w ręce oligarchii, a później, w 1434 r., w ręce Medyceuszy". D. Matthew, *Europa średniowieczna,* Warszawa 1996, s. 138. Medycejska Florencja stanowiłaby zatem miejską wersję monarchii konstytucyjnej z panującym w postaci kolejnego Medyceusza i «republikańskimi» czyli cechowymi, a zatem substanowymi prawami w roli prekonstytucji.

[935] E. Freeman, *Instytucye…,* s. 65. Uległy one powszechnemu trendowi, polegającemu na tym, że „prawo miejskie, posuwając się od południa ku północy i wschodowi, przenika stosunki wewnętrzne i przeobraża je bardzo znacznie". L. Finkel, *Historya monarchii austriacko-węgierskiej,* w: L. Finkel, S. Głąbiński, *Historya monarchii austriacko-węgierskiej oraz wiadomości polityczne i społeczne,* Lwów 1915, s. 27.

[936] P.N. Gałanza, *Sriedniewiekowyj gorod…,* s. 252.

[937] Schemat ten odgrywał dużą rolę w zacieśnianiu więzów w obrębie Hanzy, gdzie w XIII w. przewodnictwo objęła Lubeka. „W 1300 r. prawo Lubeki zostało przyjęte przez około 19 miast, autonomicznych, ale

rozwiązania zastosowane w założycielskim Wzorcowym Ośrodku[938]. Przypisywane mu znaczenie sprawiło, że „od XIII w. zaczęto przy lokacji nowego miasta nadawać mu prawo, które się już wytworzyło w innym mieście (Bewidmung)"[939].

W przypadku urządzania nowych założeń urbanistycznych na obszarze dotychczas pozbawionym miejskiego charakteru nadawanie nowego porządku prawnego szło w parze z tworzeniem ładu urbanistyczno-architektonicznego. Miasto było zakładane, czyli konstytuowane w dwóch wymiarach. Zaplanowane stawianie pierwszych budowli w wyznaczonych miejscach odbywało się dzięki uzyskaniu zawartych w konkretnym dokumencie miejskich praw. Znajdowały się one „w przywilejach czy też aktach lokacyjnych nadawanych miastu przy jego powstawaniu"[940].

Lokowanie miało zatem wyraźną podstawę jurydyczną w postaci formalnego skonstatowania miejskiego statusu istniejącego już wcześniej ośrodka stałej koncentracji ludności lub pozytywnoprawnej legitymizacji nowego skupiska ludzkiego, niejednokrotnie przejawiającego skłonność do emancypowania się spod kurateli założycielskiego podmiotu. Jego ewentualne późniejsze zakusy, zmierzające do większego uzależnienia miasta, napotykały przeszkodę w postaci zawartych w akcie lokacyjnym

tworzących wyraźny związek. Sama Lubeka została założona w 1143 roku i otrzymała cesarskie przywileje w 1226 roku (…) przyjęcie jej praw przez dawny Hamburg przypieczętowało prymat Lubeki". D. Matthew, *Europa…*, s. 125. Uzyskanie przez Lubekę statusu wolnego miasta cesarskiego podniosło jej prestiż, dzięki czemu inne miasta hanzeatyckie zaczęły na nią spoglądać jak królowie na cesarza.

[938] Powtarzalność ta być może natchnęła angielskiego utopistę do umieszczenia w wymarzonej idealnej państwowości sieci maksymalnie zestandaryzowanych ośrodków miejskich. Czytamy więc, że „w Utopii jest 54 przestronnych i wspaniałych miast. Mowa ich mieszkańców i obyczaje, urządzenia i prawa są zupełnie jednakowe. Wszystkie miasta założone są według jednego planu i takie same mają budynki, jeśli tylko pozwalają na to warunki miejscowe". Th. More (Morus), *Utopia…,* s. 121. Brytyjski biskup zdawał sobie sprawę, że fizyczno-geograficzny pluralizm przeciwstawia się zamiarowi przekształcenia krajobrazu według jednej sztancy, likwidującej wszelkie wzbudzające zaciekawienie odrębności w imię monotonnego egalitaryzmu.

[939] „Prawo miasta macierzystego miało w dalszym ciągu duży wpływ na rozwój prawa w miastach filialnych, miasta te bowiem zwracały się do miasta macierzystego o pouczenia prawne". K. Koranyi, *Epoka…,* s. 33. Współcześnie schemat ten występuje w postaci pouczeń, wystosowywanych przez „dojrzałe zachodnie demokracje" w kierunku „wschodnioeuropejskich raczkujących młodszych braci", oczekujących jak kania dżdżu autorytatywnych normodawczych wskazówek, mających uwolnić posttotalitarne elity od trudu poszukiwania odpowiednich dla „byłych demoludów" rozwiązań.

[940] K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, s. 56. „Za lokacyjne dokumenty miast należy uważać przede wszystkim nieliczne przywileje wystawiane dla miast powstających «na surowym korzeniu» (…) dalej dokumenty nadające miejskie prawa niemieckie starym (…) ośrodkom handlowym, administracyjnym i religijnym, wreszcie za lokacje od XIV w. trzeba uznać założenie miasta na prawie niemieckim we wsi, posiadającej prawo polskie albo niemieckie". S. Kuraś, *Przywileje prawa niemieckiego miast i wsi małopolskich XIV–XV wieku,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1971, s. 105. Różne przypadki podciąga się pod jednolity wzorzec, ustalony w Magdeburgu albo w Lubece. Przypomina to XX-wieczne praktyki tworzenia, według jednego strychulca, przez tę samą grupę paryskich specjalistów konstytucji dla uzyskujących niepodległość byłych afrykańskich kolonii francuskich, traktowanych jako pozbawione wyrazistej tożsamości przypadki, gdyż istniejące między nimi różnice nie miały większego znaczenia dla znajdujących się na innym kontynencie konstytucjonalistów.

regulacji, gwarantujących mieszczanom ochronę ich swobód. Narastające wraz z upływającym czasem przywiązanie do nich zachęcało do pogłębiania i rozszerzania sfery niezależności od innych bytów.

Gdy została ona ugruntowana, można było pomyśleć o zawieraniu porozumień z innymi miastami, opartymi na założeniu potrzeby integracji niezależnych podmiotów w celu uzyskania efektu synergii. Taki zamiar przyświecał założycielom związku północnoeuropejskich miast, znanemu jako Hanza. Jej prawny status został ugruntowany, gdy „cztery główne miasta związku – Kolonia, Lubeka, Brunszwik i Gdańsk[941] – podpisały w 1557 r. statut (…) składający się z dziesięciu artykułów, który został zaakceptowany przez inne miasta obecne na zjeździe". Oprócz tego miało jeszcze miejsce „zatwierdzenie przez cesarza statutu konfederacji i tym samym uzyskanie najwyższej sankcji prawnopaństwowej, gwarantującej istnienie i rozwój Hanzy"[942], przypominającej tworzone wokół religijnych przybytków starohelleńskie ligi, gromadzące miasta-państwa[943].

[941] Spośród tej czwórki najdłużej utrzymywała ogólnoeuropejskie znaczenie jako częściowo niezależny polityczny podmiot Lubeka. Liczono się z nią w XVIII w., gdy „miastami-państwami pozostały we Włoszech Wenecja, Genua, Lukka i San Marino, a dawna republika Raguza w 1718 r. przestała płacić Turkom daninę. Wszystkie inne miasta podlegały władzy monarszej. Największą niezależnością cieszyły się niemieckie miasta Rzeszy. W 1803 r. było ich jeszcze około pół setki. Znaczenie miały nadal Frankfurt, Norymberga, Augsburg, a przede wszystkim trzy miasta hanzeatyckie Brema, Hamburg i Lubeka". U. Im Hof, *Europa…*, s. 45. Gdańsk dzięki Napoleonowi stał się księstwem, a na skutek decyzji obradujących w Wersalu mocarstw po I wojnie światowej uzyskał, podobnie jak Rijeka, status wolnego miasta. Po kolejnym globalnym konflikcie w tego rodzaju strukturę polityczną przekształcono na kilka lat Triest. Aktualnie za ostatnie w Europie republikańskie państwo-miasto można uznać San Marino. W monarchicznej wersji jego odpowiednikiem jest Luksemburg oraz Monako, a w teokratycznej wewnątrzmiejska państwowość w postaci Watykanu (oraz ewentualnie mający siedzibę również w Rzymie statoidalny Zakon Maltański). Byty te doczekały się już konstytucji, co wymownie świadczy o zasięgu trudnego do okiełznania konstytucjonalizmu.

[942] Torowała ona drogę nowożytnym organizacjom, „które w miejsce starych, średniowiecznych więzi zawodowych, korporacyjnych, wprowadzały dużo mocniejsze: narodowe, stanowe, państwowe". H. Samsonowicz, *Zmierzch Hanzy,* w: *Społeczeństwo, kultura, ekspansja,* w: A. Mączak (red.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej,* t. I, Warszawa 1991, s. 146 i 152. Więzi stanowe zostały zerwane wówczas, gdy sięgające po władzę nowe elity uznały, że spełniły już one swoje integracyjne zadanie i przyszedł czas na ich zniesienie, aby nie krępowały dalszego rozwoju. Dzisiaj często można natknąć się na wypowiedzi, traktujące w podobny sposób więzi narodowe, a czasem także państwowe. Prorokuje się, że miejsce państw narodowych zajmą ponadnarodowe organizacje, w twórczy sposób przezwyciężające stare ograniczenia. Wizja ta wzbudza zarówno pozytywne, jak i negatywne emocje, bowiem przeciwnicy globalizacji obawiają się, że pod wolnościowymi hasłami dojdzie do nałożenia na ludzkość ukrytych łańcuchów, krępujących w znacznie bardziej perfidny sposób niż narodowo-państwowe spoiwa.

[943] Pojawienie się konstrukcji tego rodzaju stanowiło próbę rozwiązania problemów zrodzonych wskutek powstania zaburzających Naturalny Porządek, rozrywających przestrzeń oraz głęboko ingerujących we florę i faunę miast, stwarzających nieistniejące przed nimi zagrożenia. Dostrzegał je biblijny Prorok Micheasz, uważający „urbanizację Izraela za główną przyczynę zepsucia społeczeństwa hebrajskiego i proponował prosty środek zaradczy: burzenie. Izrael nie odzyska nigdy swojej koczowniczej jednolitości bez zniszczenia owych niegodziwych miast (…) Zrobienie tego umożliwiłoby powrót do czystości i prostoty, a dzięki temu do łaski Jahwe". H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego…,* s. 200. Przymierze było

W alternatywnym względem zrealizowanego scenariuszu dziejowym „skonfederowane miasta i ich zamiejscy obywatele dawali narodowi nadzieję" na przyspieszoną demokratyzację ustroju. Jednak „ręce cesarzy okazały się zbyt słabe i niepewne. Zamiast łaskawie obdarzyć (…) sprzymierzeńców jakąś *Magna Charta* i stworzyć z udziałem wszystkich miast i obywateli izbę niższą [Sejm Rzeszy] (…) cesarze wydają kolejno prawa Rzeszy zwrócone przeciw takim związkom i stanowi mieszczańskiemu"[944]. Nie doszło zatem w środkowej Europie do imperatorsko-burżuazyjnego sojuszu, skutkującego konstytucjonalizacją Rzeszy, ale nie przeszkadza to w doszukiwaniu się w Hanzie zapowiedzi Stanów Zjednoczonych, powstałych dzięki temu, że hanzeatycka zurbanizowana formuła została rozszerzona na miejsko-wiejską[945], natomiast statut został zastąpiony przez niewymagającą już monarszej akceptacji Konstytucję.

Rozwój życia miejskiego nie ustawał także wtedy, gdy nadszedł czas tzw. monarszego absolutyzmu. Zazwyczaj nie był on w stanie zatrzeć pamięci o niegdysiejszych przywilejach miejskich komun. Świadomość korzyści wynikających z ich posiadania utrzymywała się w umysłach mieszczan, szczególnie w stolicach, skupiających współpracujących z dworem lub opozycyjnych względem niego intelektualistów, utrzymujących kontakty z szerokim światem, co skłaniało do namysłu nad prawidłowością stosunków w ojczystym kraju, mogących się jawić jako niewłaściwe w zestawieniu z idealizowaną rzeczywistością dalekich krajów. Charakterystyczne dla wielkomiejskich ośrodków umysłowe ożywienie sprawiało, że tradycja miejskiej wolności żyła „w pieśni i powieści", współgrając z narracjami ograniczanych w swoich tradycyjnych uprawnieniach arystokratów, wchodzących w sojusz z co bardziej prominentnymi mieszczanami, zawierany po to, aby przywrócić średniowieczny model ograniczonej monarchii. W wiekach średnich ograniczenia miały charakter zwyczajowy, albo były rozproszone w rozlicznych dokumentach o charakterze przywilejów przyznawanych jednostkom bądź określonym grupom społecznym, przy czym przywileje nadawane miastom najbardziej się nadawały do tego, aby korzystać z nich wówczas, gdy spisane prawa miały być przyznane narodowi politycznemu, zamieszkującemu zarówno miasta, jak i tereny poza

zawarte na wolnej przestrzeni, z czego wynikałoby, że ponowne bytowanie *sub Iove frigido* ułatwiłoby odnowienie kontaktu z Najwyższym, przesłanianym przez miejską architekturę.

[944] J. Möser, *Historia Niemiec,* w: T. Namowicz / K. Sauerland / M.J. Siemek (red.), *Filozofia…,* s. 428.

[945] Porozumienie tego rodzaju zostało wcześniej osiągnięte w Anglii, gdzie „podobną do wolnych miast Rzeszy niezależnością cieszyły się angielskie *boroughs*". U. Im Hof, *Europa…*, s. 46. Ich patrycjaty zawarły sojusz z drobną szlachtą, dzięki czemu ukonstytuowała się Izba Gmin, z powodu swej plebejskiej tożsamości skłonna do typowej dla konstytucjonalizmu jurydycznej egalitaryzacji. Idea ta w symboliczny sposób pokazała swą siłę w 1649 r., gdy w mieście Londynie został ścięty Król, po czym uchwalono Prekonstytucję w postaci *Instrumentu Rządzenia*. Arystokratyczny kontratak doprowadził jednakowoż do remonarchizacji i przywrócenia Izby Lordów oraz odwrócenia konstytucyjnego trendu, który wciąż się uznaje za zbędny pomimo potężnej urbanizacji oraz idącej z nią w parze dominacji Izby Gmin.

nimi. Wiodącą siłą społeczno-polityczną stała się burżuazja, reprezentująca przede wszystkim interesy i sposób myślenia potomków tych, którzy niegdyś otrzymywali akty lokacyjne, a następnie walczyli o ich zachowanie i rozszerzenie zawartych w nich uprawnień. Tradycja ta miała trudne do przecenienia znaczenie wówczas, gdy nadeszła pora spisywania postfeudalnych konstytucji, będących aktami lokacyjnymi ustrojów politycznych przesyconych pierwiastkami burżuazyjnej mentalności[946].

Oddziaływała ona ze wzmożoną siłą na dwór władcy i resztę kraju od tego czasu, gdy kończył się okres wędrowania panującego po swoim państwie i osiadał on na trwałe w jednym, stołecznym mieście[947]. Mieszczaństwo stawało się sojusznikami unowocześniających się monarchów, pragnących osłabić arystokratów, powołujących się na swoje współkonstytuujące monarchię stanową przywileje. Dzięki uzyskiwanym od burżuazji środkom finansowym królom łatwiej było wprowadzać postępowy absolutyzm, mający ujednolicić ustrój dzięki przezwyciężeniu prowincjonalnych partykularyzmów, więdnących w cieniu wielkich metropolii[948]. Centralizacja aparatu władzy prowadziła do koncentracji najzdolniejszych parweniuszy w stolicy, rosnącej w siłę dzięki monarszym snom o potędze. W ich cieniu wyrastała wielka burżuazja, coraz śmielej marząca o politycznym awansie. Stał się on możliwy wówczas, gdy oświeceni królowie, pozbawieni poparcia marginalizowanej przez monarchię duchownej i świeckiej arystokracji, okazali się być słabszymi od trzeciego stanu, którego przedstawiciele domagali się zagwarantowania i rozszerzenia tradycyjnych miejskich swobód. Na ich straży miały stanąć odkurzone parlamenty, w których stołeczni plebejusze odgrywali pierwsze skrzypce, uzurpując sobie prawo występowania w imieniu ogółu poddanych, obwoływanych przez nich narodem, w swojej masie mającym być przenikniętym rozsiewaną przez

[946] Kształtuje się ona w otoczeniu budynków, tworzących architektoniczne kompleksy, co stanowiło zachętę dla postulowania konstruowania w sferze prawnej rozbudowanych instytucjonalnych rozwiązań. Takie przeniesienie urbanistycznego sposobu myślenia na obszar rozważań konstytucyjnych daje się zaobserwować u renomowanego niderlandzkiego teoretyka: „Grocjusz wyróżnia trzy aspekty, czy też gałęzie władzy państwowej. Gałąź pierwsza, «architektoniczna», związana jest z ogólnym stanowieniem praw, zarówno świeckich, jak i religijnych, a przez to stanowi najogólniejszy aspekt władzy państwowej". R.H. Cox, *Hugo…*, s. 393. Holandia wyróżnia się dużym stopniem umiastowienia, co zachęcało twórcę nowożytnego prawa narodów do postulowania zagęszczania materii prawnej, nadawania jej postaci zwartego i uporządkowanego systemu, odpowiedniego dla „wchodzącej w naukowy okres swoich dziejów ludzkości".

[947] „W XV w. (…) w nowej rzeczywistości musiały powstać rządy ze stałymi siedzibami w miastach stołecznych, które od dawnych wielkich miast przejęły wiele ze swych charakterystycznych cech (…) miasta uczyniły wielki krok w kierunku przewartościowania europejskich priorytetów. Nie odcinały się już psychologicznie od pozostałej części kraju". D. Matthew, *Europa…*, s. 126.

[948] Formowały się w nich zalążki globalizacji, co możemy wywnioskować z następującego stwierdzenia: „Z początkiem epoki nowożytnej nagły wzrost coraz bardziej kosmopolitycznych miast w Europie, ich globalny zasięg, rozległe kolonie (…) wymagały nowego rodzaju filozofii". R.L. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…*, s. 205.

mieszczaństwo domniemaną prawością i cnotliwością[949], przeciwstawianym arystokratycznemu zepsuciu, piętnowanemu przez występujących na przedmiejskich placach trybunów, nawołujących lud, „aby wszedł do śródmieścia i wziął sprawy w swoje ręce", co ułatwi wzrost politycznego znaczenia stolicy i innych dużych miast, gdzie wraz z przemysłem wzrastały siły polityczne, wymachujące sztandarem konstytucjonalizmu. Posługujące się nim „mieszczaństwo chciało utrwalić swą władzę. Środkiem ku temu stać się miało spisanie praw określających zasady nowego, republikańskiego" na wzór miejskich rozwiązań „ustroju oraz uprawnienia i obowiązki obywateli". Inicjowanej przez burżuazję „rewolucji francuskiej[950] (…) zawdzięcza świat (…) nowoczesne pojęcie konstytucji jako ustawy zasadniczej, fundamentalnej, na której wspierać się ma i utrzymywać organizacja państwowa"[951]. W ten sposób na płaszczyźnie ustrojowej uwidaczania się ideologiczne zwycięstwo zwolenników konstytucjonalizmu, które może być interpretowane jako wiekopomny sukces odniesiony przez prawnopozytywne Miasto w odwiecznej rywalizacji z wiejską prowincją, bardziej przywiązaną do prawa w jego naturalnej i zwyczajowej postaci.

3. Teoria umowy społecznej

W doktrynie występuje pogląd, zgodnie z którym „istnieją dwa źródła, z których wywodzi się początek prawnej społeczności, mianowicie: dobrowolna umowa (pactum) lub nakaz prawa (ius)"[952]. Rozwój konstytucjonalizmu jest integralnie związany z pierwszą możliwością, rozwiniętą w postaci teorii umowy społecznej[953], zakładającej,

[949] W bardziej zniuansowany sposób postrzegał to Rousseau, który „ze świata finansów, z tego, co nazwał jako pierwszy światem *bourgeois,* powrócił do świata cnoty i miasta (*the city*), do świata *citoyen*". L. Strauss, *Czym jest filozofia…,* s. 63. Przenikliwy ideolog zauważył, że mieszczańska plutokracja przechodzi już na reakcyjne pozycje, co zostanie z całą mocą przedstawione wówczas, gdy przyjdzie pora na socjalistyczny konstytucjonalizm, usuwający niegdysiejszych sojuszników poza nawias sięgającego po suwerenność Ludu Pracującego Miast i Wsi.

[950] Odwoływała się ona do mieszczańskich wartości, ponieważ „za każdym razem, gdy w Europie jakiś porządek polityczny dobiegał swego kresu i powstaje kwestia sukcesji – ożywa idea antycznego miasta i to w jej najkorzystniejszym kształcie, czy wyobrażeniu (…) Tak było i w XVIII wieku, gdy (…) monarchja wyczerpała się już jako określona forma polityczna". P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu,* Wydawnictwo „Kurs" 1990, s. 75.

[951] Na dodatek Konstytucja „jest podstawą wszelkiego prawa". F. Ryszka, *Prawo – państwo…,* s. 20. Skonstatowana prawnopolityczna hegemonia Ustawy Zasadniczej sprawia, że jej przeciwnicy nie mają lekkiego życia, no ale wiadomo przecież, że „Konstytucję lubić trzeba, bo inaczej się władza gniewa". Za potwierdzeniem słuszności tej tezy przemawia nadanie miana *Urzędu Ochrony Konstytucji* niemieckiej policji politycznej. Zamach na Konstytucję stał się współczesnym ekwiwalentem czynu, nazywanego niegdyś *crimen laesae Maiestatis.*

[952] H. Insadowski, *Ustrój prawny…,* s. 111.

[953] Jest ona zdecydowanie kontestowana przez badaczy, stojących na gruncie społecznej nauki Kościoła, co skłania ich do odrzucania kontraktualnej wizji państwowości, ponieważ według eklezjalnej narracji

że pierwotna „forma rządów bierze początek w ustaleniu, w umowie co do przyjętych zasad rządzenia się”[954], przy czym zawarcie takiego porozumienia wymaga typowego dla społeczeństwa zgromadzenia się, zachęcającego do ukonstytuowania władzy, a wraz z władzą powstaje państwowość, skutkująca wywodzącym się z mającej jurydyczny walor założycielskiej umowy prawem państwowym, ewoluującym w kierunku pojawienia się potwierdzenia domniemanego Pierwotnego Aktu Normatywnego w „spisanej umowie społecznej”, jaką jest Konstytucja. Jej ideowy rodowód sięga w zamierzchłą przeszłość, gdyż koncepcję kontraktualnego początku prawa państwowego odnajdziemy „w pismach konfucjańskich wyznawców Mencjusza, w brahmańskich *siastra*, u sofistów, Epikura, Lukrecjusza, rzymskich legistów, Manegolda z Lautenbachu, Williama Ockhama, Tomasza z Akwinu, Marsyliusza z Padwy, Mikołaja z Kuzy, a także monarchomachów z XVI wieku, takich jak Hotman, Languet, Duplessis-Mornay, Knox i Buchanan”[955], poprzedzających najgłośniejszych, bezpośrednio zapowiadających XVIII-wieczny zinstytucjonalizowany konstytucjonalizm pisarzy w osobach Locka i Rousseau.

Przesłankę starożytności doktryny kontraktualnego początku władzy, państwa i zorganizowanego społeczeństwa odnajdziemy w konstatacji, zgodnie z jaką „bardzo znaczna część odkrytych dotychczas dokumentów klinowych – ok. 95% napisanych w języku sumeryjskim i przypuszczalnie nie o wiele mniejsza część dokumentów arkadyjskich (…) składa się z tekstów, które (…) określa się jako «kontrakty»”[956]. W sferze publicznoprawnej „idea umownego początku władzy państwowej da się wyśledzić bardzo już dawno, a więc np. w Izraelu, gdy król Dawid czyni z narodem przymierze w Hebron (Królew., 3)”[957], wzorujące się na Przymierzu z Góry Synaj, przypomnianym w pochodzącym z IX wieku p.n.e. Kodeksie Przymierza[958], prezentującym typowe dla

„państwo jest społecznością naturalną, gdyż powstało z naturalnych potrzeb ludzi, z naturalnej skłonności społecznej człowieka, a nie z woli ludzkiej. Źródłem powstania państwa jest więc nie umowa społeczna, jak to twierdzi Jean Jacques Rousseau, lecz prawo natury”. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna,* Lublin 1994, s. 63.

[954] S. Jedynak, *John Locke. U źródeł nowoczesnej filozofii analityczno-krytycznej,* w: S. Jedynak, *Destruam et aedificabo*..., s. 81.

[955] H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 493.

[956] H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii,* Warszawa 1973, s. 178.

[957] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 98. Jeszcze przed powstaniem żydowskiej monarchii, w epoce sędziów, „idea przymierza między bóstwem a jego ludem była już rozpowszechniona (…) w Sychem znajdowało się sanktuarium poświęcone Baal-Beritowi (Sdz 8,33; 9,4) lub El-Beritowi, to znaczy «Bogu przymierza» (por. Sdz 9,46”. G. Borganovo, *Przymierze…,* s. 618.

[958] Odnajdziemy go w Biblii. Exodus, XX, 23: XXIII, 33. Był on „prostym wykładem dawnych zwyczajów prawnych, które panowały i miały panować w Izraelu”. T.G. Soares, *The Social Institutions and Ideals of the Bible: A Study of the Elements of Hebrew Life in Their Development from the Beginnings to the Time of Christ and of the Social Teachings of the Prophets, of the Sages and of Jesus,* Abingdon Press 1915, s. 140. Dawne zwyczaje powinny lepiej oddawać treść Przymierza niż późniejsze reguły, oddalające się od pierwotnych ustaleń wskutek pojawiających się wraz z upływem czasu nowych wyzwań, wikłających

Izraela „umowne określanie stosunków zarówno pomiędzy ludźmi i Bogiem, jak i między samymi ludźmi”[959], która to wizja odtwarzana jest następnie w chrześcijańskich monarchiach w postaci ludowej aklamacji dla wyświęconego króla.W pogańskiej Europie obok zwolenników doktryny boskiego pochodzenia prawa nie brakowało intelektualistów, zazwyczaj będących zwolennikami prawnonaturalnej doktryny[960], którzy „mieli je za twór ludzki, skąd wywodzili, że jest umowne, pozbawione konieczności, zmienne (ten pogląd miał wielu zwolenników w starożytności)”[961]. Wizja tego rodzaju znajdowała zrozumienie wśród relatywistycznych sofistów, aprobujących „porozumienie między ludźmi w celu obrony przed krzywdami”[962]. Kontraktualną doktrynę odnajduje się w myśli Pitagorasa[963], a następnie mieli ją propagować „stoicy i Epikur w opozycji do naturalizmu politycznego wyznawanego przez Arystotelesa, według którego (…) społeczeństwo i państwo są bytami naturalnymi i koniecznymi”[964]. W najbardziej wyrazisty sposób ideę umownego początku społeczeństwa, państwa i porządku prawnego miał sformułować jeszcze w presokratejskim okresie Antyfont (Antyfon), gdy uznał, że „prawa stanowione są bowiem wprowadzone przez ludzi, prawa natury zaś konieczne. Prawa stanowione są wynikiem umowy”[965], przy czym mogła to być „milcząca umowa dla uzyskania

w bieżące wydarzenia, co sprzyja relatywizacji niegdyś absolutnych reguł, sprzyjającej odchodzeniu od nich na rzecz nowych dogmatów.

[959] L. Dubel, *Historia doktryn…*, s. 41.

[960] „Narodziny idei prawa natury to zarazem początki starożytnych teorii umowy społecznej występujących (…) od VI wieku p.n.e.”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 259.

[961] W. Tatarkiewicz, *Filozofia nowożytna do roku 1830,* w: W. Tatarkiewicz, *Historia…*, t. II, s. 29.

[962] G.L. Seidler, *O istocie władzy państwowej,* Kraków 1946, s. 154. „O ile dla dawnych ludzi prawo było czymś świętym, ponadczasowym i ogólnoważnym, to sofiści przeczyli temu, uważając wszelkie prawo za konwencję dowolną, nie wywodzącą się z natury rzeczy. Wszelkie instytucje prawne są ustanowione przez ludzi i są dowolne, zmienne i mogą być istotnie zróżnicowane”. Cz.S. Bartnik, *Historia…*, s. 114.

[963] W. Makowski, *Teoria państwa,* w: W. Makowski, *Nauka o państwie,* t. I, Warszawa 1939, s. 71. „Indywidualizm Pitagorasa prowadzi do sugestii obowiązywania praw jedynie za zgodą obywateli. Była to pierwsza postać teorii umowy społecznej”. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…*, s. 36.

[964] U. Nicola, *Filozofia…,* s. 280. „Sofiści wystąpili z ideą «umowy społecznej» (συνθήκη) (…) Likofron wyobraża sobie państwo jako ugrupowanie równouprawnionych obywateli, zapewniających sobie wzajemnie bezpieczeństwo i ograniczających swoją naturalną wolność. Trazymach twierdzi, że «ludzie uznali za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało»”. F. Aleksandrow / B.E. Bychowskij / M.B. Mitin / P.F. Judin (red.), *Historia starożytna i średniowieczna,* w: *Historia filozofii,* t. I, Warszawa 1961, s. 152.

[965] G. Reale, *Od początków…,* s. 282. Miał jeszcze dodać, że „prawa, które są oparte na umowie, nie są prawami naturalnymi, natomiast prawa natury – jako że są naturalne – nie są zależne od jakiejkolwiek umowy”. J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu,* Warszawa 1970, s. 117. Jeśli uznamy boski rodowód prawa naturalnego, to w politeistycznym paradygmacie nietrudno jest założyć istnienie umowy między bogami, odnoszącej się do kształtu tworzonego przez nich świata i panujących w nim reguł. Przy założeniu istnienia „doskonale czystego” prawa naturalnego, niezależnego od jakiejkolwiek boskiej ingerencji, dopatrzymy się występowania umów *sensu largo* między takimi zjawiskami, jak morze i ląd, noc i dzień, pory roku, równiny i góry etc. Muszą istnieć pomiędzy nimi pewne niepisane reguły koegzystencji, gdyż w przeciwnym przypadku Ziemia przestałaby tworzyć całość, rozerwana przez nieustannie zwalczających się w szalonych zapasach antagonistów.

spokoju, bezpieczeństwa i sprawiedliwości”[966]. Podobny pogląd wypowiada Glaukon w *Państwie* Platona, przywoływany przez Arystotelesa w *Polityce* Likofron[967], opisywany przez Diogenesa Laertiosa Epikur, który „nakreślił jedno z pierwszych, jasnych, dość rozwiniętych, kontraktualnych wyjaśnień pochodzenia społeczeństwa i państwa”[968] oraz epikurejczyk Lukrecjusz[969]. Do zwolenników kontraktualizmu zalicza się także Demokryta z Abdery, który „przyjął koncepcję «stanu natury»”, zgodnie z jaką „społeczeństwo pojawiło się (…) na określonym etapie dziejów (…) Jego byt jest produktem świadomego aktu kreacji, wytworem wzajemnej umowy, mającej na celu połączenie wysiłków dla wspólnego «pożytku» (…) ten punkt widzenia inicjował teorię umowy społecznej”[970]. Wypowiedzi te poświadczają dość częste występowanie w antycznej doktrynie koncepcji umownej genezy władzy i prawa[971], będącej przejawem zarówno konwencjonalizmu, jak i kontraktualizmu, wyrażających przekonanie co do tego, że „społeczeństwo, państwo, prawo, sprawiedliwość nie mają przedludzkich ani ponadludzkich, transcedentalnych źródeł, lecz są dziełem człowieka”[972].

W najbardziej rozwiniętej postaci kontraktualizm występuje w *Prawach* Platona, gdzie jest opisany proces „formowania się federacji doryckiej”, będący „jednym

[966] G.L. Seidler, *Myśl…,* s. 193.

[967] Wychodząc z przesłanki egalitaryzmu filozof zdaje się uznawać istnienie przysługującego każdemu obywatelowi minimum praw, na straży którego ma stać władza, jaka winna sobie zdawać sprawę z tego, że „państwo jest wyrazem umowy, która każdemu gwarantuje to, co mu się należy”. E. von Aster, *Historia…,* s. 85.

[968] Podobnie jak u Rousseau, umowa zakotwicza w normatywnej sferze „ewolucję człowieka od dzikości do cywilizacji”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 260.

[969] E. Jarra, *Ogólna…,* s. 56. Zwraca uwagę to, że mamy do czynienia z wypowiedziami umieszczonymi w dziełach niekoniecznie napisanych przez osoby przedstawiane jako zwolennicy kontraktualnej natury prawa, które pomimo swego krytycyzmu uznały, że powtarzający się wątek jest na tyle znaczący, że nie można go zbagatelizować. Przedstawianie go w dziełach renomowanych autorów poświadczało istnienie w intelektualnym obiegu kontraktualnej doktryny, a zarazem zwiększało jej popularność.

[970] A. Sikora, *Spotkania z filozofią,* Warszawa 1970, s. 25. Jej sformułowanie wynika z postrzegania całokształtu rzeczywistości społeczno-politycznej przez pryzmat konwencjonalności, co skłania do orzekania, że „nie tylko organizacja społeczna”, ale „także moralność i prawo są tworem ludzkim, dziełem konwencji, produktem wzajemnej umowy. Przecież – dowodził myśliciel z Abdery − «nic nie jest prawem ani bezprawiem dla tych wszystkich stworzeń, które nie potrafiły się ułożyć pomiędzy sobą, by innych nie krzywdzić i samemu krzywdy nie doznawać». W rzeczywistości też ani prawo, ani moralność nie istnieją same przez się, nie są darem niebios, dobrotliwego stwórcy, lecz produktem ustanowienia ludzkiego, które polega «na wzajemnym układzie»”. A. Sikora, *Siedmiu…,* s. 36. Taki pogląd opiera się na dufnym przekonaniu Protagorasa co do tego, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”.

[971] Ponieważ poruszamy się na obszarze nie zajętym przez nauki ścisłe, weryfikacja słuszności tej rozpropagowanej przez Rousseau koncepcji z konieczności jest naznaczona subiektywizmem, co oznacza, można się zgodzić lub nie z opinią, iż „samo pojęcie «kontraktu socjalnego», występujące u sofistów starożytnej Grecji i późniejszych filozofów, jest koncepcją abstrakcyjną i sztuczną, nie mającą wiele wspólnego z rzeczywistym rozwojem życia społeczeństw. Było ono rzutowaniem pojęć prawa cywilnego na dziedzinę całkowicie odmienną, stwarzając fikcję nie mającą uzasadnienia w konkretnej społecznej i psychologicznej rzeczywistości”. W. Strzałkowski, *Dziedzictwo Rousseau,* w: W. Strzałkowski, *Ludzie…*, s. 163.

[972] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 260.

z pierwszych na Zachodzie sformułowań teorii umowy państwowej”[973]. Dowiadujemy się, że „trzy domy królewskie i trzy pod królewskim panowaniem pozostające państwa poprzysięgły sobie wzajemnie zachowywać prawa ustanowione wspólnie dla władców i poddanych. Królowie przyrzekli, że nie będą z biegiem lat i wraz z rozwojem swego rodu sprawować ostrzejszych rządów, a podwładni, że o ile władcy dochowają niezłomnie swych zobowiązań, ani sami nie targną się nigdy na władzę królewską, ani nie dopuszczą, ażeby mieli na nią targnąć się inni. W razie zaś naruszenia praw jednej czy drugiej strony, królowie mieli przyjść z pomocą królom i ludom, a ludy znów ludom i królom”[974].

Spostrzegamy w tej wizji wyobrażenie normatywnego kanonu, uzgodnionego na początku istnienia politycznego związku, znajdującego się pomiędzy jednolitą wewnętrznie państwowością a składającą się z wielu niezależnych podmiotów społecznością międzynarodową. Unia trzech królestw powstaje dzięki jurydycznemu porozumieniu, gwarantowanemu zarówno przez monokratów, jak i ich poddanych. Występuje zatem *consensus* co do słuszności praw założycielskich i konieczności ich trwania, bo zapewniają one podstawy ustrojowe, uznane przez *communis opinio* za jedynie słuszne. Jeśli będziemy szukać w późniejszej historii przykładów, do których można by odnieść ten schemat, to można by brać pod uwagę odnowione w środkowo-zachodniej Europie Cesarstwo Rzymskie, składające się z wielu podmiotów i posiadające od czasu Złotej Bulli Karola IV prawnoustrojowy fundament, ale wydaje się, że bliżej platońskiego wzorca znajdą się Stany Zjednoczone. Są one co prawda pozbawione monarchiczności, ale idea „niezłomnego dochowania spisanych na początku wspólnej historii pierwotnych zobowiązań” jak najbardziej kształtuje tożsamość USA. Królowie zostali zastąpieni przez wybranych przedstawicieli stanowych społeczeństw obywatelskich, którzy w ich imieniu zaprzysięgli „wzajemnie zachowywać prawa”, przybierające kształt będącej inkarnacją „teorii umowy państwowej” Konstytucji.

Twierdzi się, że szeroko rozumiana umowność ma tak poważną rangę w dzisiejszych czasach dzięki temu, że już w antycznej Helladzie uzyskała ona spore znaczenie, szczególnie w antagonistycznym względem Sokratesa i Platona sofistycznym ujęciu, kontynuowanym przez nowoczesny i ponowoczesny humanizm, głoszącym, że wszystko jest konwencjonalne. W sferze jurydycznej takie podejście doskonale tłumaczy występującą w wielu państwach praktykę przyjmowania przez państwowe Najwyższe Prawo różnych postaci wskutek nietrwałości konstytucji, wymienianych na nowsze modele,

[973] H.E. Barnes, *Klasyczne teorie o pochodzeniu społeczeństwa i państwa,* w: H. Becker (współred. nacz.), H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 267. „Niektóre myśli Platona zawarte w *Prawach* antycypowały późniejsze wersje kontraktu rządowego”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…*, s. 260.

[974] Platon, *Prawa,* III, 684, s. 103−104.

gdy zmieni się ideowy trend, skazując na zapomnienie „prawdyjki" z poprzedniego sezonu, zastępowane przez alternatywne „dogmaciki", dla których może zabraknąć miejsca w przyszłej zinstytucjonalizowanej wersji obowiązującej na danym etapie rozwoju Ogólnospołecznej Konwencji, bo przecież i tak można określić przekształcane w konstytucję porozumienie, sygnowane przez śmiertelne podmioty, nie nadające mu sekularnego wymiaru, bo co prawda *pacta sunt servanda*, ale wyłącznie *rebus sic stantibus.*

Poza Europą pogląd o powstaniu państwa wskutek umowy odnajdziemy w świecie arabskim u muzułmańskiego myśliciela al-Farabiego[975]. Za zwolennika państwowotwórczego kontraktualizmu uważa się również żyjącego w latach 280–233 p.n.e. chińskiego legistę, nazywającego się Han-Fei. Uważał on, że w sferze politycznej najważniejszymi pojęciami są „prawo" i „sztuka rządzenia państwem". Proponowany przez niego system społeczno-polityczny opierałby się na centralizacji oraz połączeniu tych dwóch fundamentalnych części czy też zasad rzeczywistości politycznej, w którym to pomyśle ma być zawarta „doktryna umowy społecznej w jej embrionalnej postaci"[976], dość wyraźnie różniącej się od ujęć spotykanych w Europie, co zapewne wynika z cywilizacyjnych różnic. Nie przeszkadzają one bynajmniej w doszukiwaniu się kontraktualizmu w myśli innego znamienitego filozofa z Chin, wskutek czego dowiadujemy się, że „zdaniem Mo-tsy (Mozi, Modi) państwo powstało jako rezultat umowy społecznej"[977].

Indyjska wersja *contrat social* została przedstawiona przez Kautilję w *Arthasiastrze.* Czytamy tam, że ludzie przestali być zadowoleni z „rybiego prawa", polegającego na tym, że małe rybki są bezwzględnie pożerane przez solidniejszych przedstawicieli ichtiofauny. Aby zmienić ten stan rzeczy, „ludzie porozumieli się między sobą i postanowili wezwać Manu, który sprawowałby nad nimi rządy, przestrzegając porządku i sprawiedliwości"[978].

Islamskim ekwiwalentem Manu jest Mahomet, wezwany wszak przez spragnionych Porządku i Sprawiedliwości mieszkańców Jatribu, gdzie pod przywództwem Proroka powstaje Wspólnota, konstytuowana zarówno na płaszczyźnie ziemskiej, jak i transcendentalnej, mająca być „całością wiernych, błogosławionych i aniołów". Jej zadaniem jest prowadzić współkonstytuujących ją ludzi do doskonałości, umożliwionej

[975] S.N. Grigorjanc, *Sriedniewiekowaja fiłosofija…,* s. 340.

[976] Hou Wai-Lou, Chiang Chi-Chih, Li Hsuyeh-Chib, Yang Chao, Lin Ying, *A Short History of Chinese Philosophy,* Peking 1959, s. 15.

[977] L. Dubel, *Historia doktryn…,* s. 35.

[978] W zamian za likwidację chaosu „ludzie zobowiązani byli oddawać mu 1/6 swoich dochodów z ziemi i 1/10 dochodów z handlu". N.P. Anikiejew, *Materialisticzieskije naprawlienija w drewnieindijskoj fiłosofii,* Moskwa 1957, s. 29. Uprzywilejowanie handlarzy być może wynikało z tego, że Założycielski Akt Państwa miał umowny, a zatem typowy dla handlu charakter, w związku z czym ponieważ całe społeczeństwo dokonało pożądanej instytucjonalizacji dzięki typowemu dla kupiectwa rozwiązaniu, to spłacono zaciągnięty dług wdzięczności w ten sposób, że przerzucono główny ciężar utrzymania aparatu państwowego na mniej kreatywnych rolników.

dzięki religijno-politycznemu porozumieniu, dającemu muzułmanom szczególną siłę i jasność spojrzenia, o czym był przekonany Mahomet, gdy orzekł, że „moja gmina nigdy nie będzie zgodna w błędzie". Zbiorowa mądrość, wyrażona w postaci Konstytucji Medyńskich, utrzymuje się w nienaruszonym stanie, co sprawia, że „nie ma i nie może być (…) żadnej mowy o nieomylnym papieskim «ja» czy też jakiejkolwiek innej instancji do ustalania prawd dogmatycznych" lub jakichkolwiek innych. „Zniszczyłoby to całkowicie magiczne pojęcie konsensusu"[979], stanowiące doktrynalną podstawę każdej umowy, a więc także Medyńskiego Kontraktu Założycielskiego, którego konsensualna filozofia była i jest integralnie obecna w ustroju *ummy,* występując jako *idżma*, czyli „jednogłośna zgoda muzułmańskiej społeczności"[980].

O popularności kontraktualnego wątku świadczy to, że odnajdziemy go nie tylko w prawie wewnętrznym, lecz także w stosunkach międzynarodowych, bądź międzyplemiennych. Poniższy opis potwierdza, że w tej sferze zawieranie umów jest czymś naturalnym: „Na małem terytorjum rozpoczyna świat rzymski pierwsze kroki w dziedzinie organizacji prawa, kiedy zawiera «pacta» o prawie przepędzania bydła przez przesmyk «Velia» na stoki sąsiadujących z Palatynem pagórków". Na tym przesmyku „były stawiane pierwsze przyziemne kroki rzymskiego prawa"[981], z czego wynikałoby, że kontraktualność jest obecna w *ius romanum* już w jego początkowej fazie, niewolnej przecież od zagadnień tworzonych przez stosunki z sąsiednimi ludami.

Dzięki relacjom z nim Rzymianie uświadamiali sobie znaczenie swojej republikańskiej tradycji, łączącej się z wizją oddolnej legitymizacji władzy państwowej, z zamiłowaniem podkreślającej swoje związki z ludowymi masami, wyrażane w zawołaniu *Senatus Populusque Romanum* (SPQR). Ideę tę rozwija „teoria prawników rzymskich, rozpatrująca lud jako jedyne źródło władzy państwowej". Zdaje się ona być „zaczątkową formą teorii umowy. Możemy ją nazwać teorią zgody (consent), która nie zawsze jest tym samym, co umowa; jest to w każdym razie zarodek, z jakiego teoria umowy mogła

[979] Przywołanie papieża wzięło się stąd, że mahometańska teokracja przyrównywana jest do *Civitas Dei* św. Augustyna, tudzież do gmin „Mitry (…) manicheizmu i perskiego zaratusztrianizmu". O. Spengler, *Zmierzch…*, s. 335.

[980] Jest ona trzecim po Koranie i tradycji, określanej jako *sunna*, źródłem prawa. S. Vansevičius, *Valstybės ir teisės teorija,* Vilnius 2000, s. 252.

[981] K. Głębocki, *Organizacja…,* s. 39. Przesmyk ów po I wojnie światowej przybiera postać Korytarza, przez który zarówno Polacy, jak i Niemcy, chcieli „przepędzać" swoje ruchome dobra. Polska strona nie zgodziła się, aby *pacta* zostały skorygowane przez budowę eksterytorialnej autostrady między niemieckim Pomorzem a Prusami Wschodnimi, co zachęciło III Rzeszę do wojny, po której sporne zagadnienie zostało rozwiązane dzięki poczdamskiej „umowie międzyspołecznej", przesuwającej całe Niemcy daleko na zachód, co sprawiło, że zagadnienie Korytarza stało się nieaktualne. *Per analogiam* rozrost rzymskiej państwowości odsunął jej granice od przesmyku Velia na dystans wystarczający do tego, aby przestał istnieć problem tranzytu zagranicznych trzód w kierunku położonych obok Palatynu wzniesień.

się rozwinąć"[982]. Odnajdziemy nawet zinstytucjonalizowaną postać tej nadtybrzańskiej wersji antycznego kontraktualizmu w znanym prawu rzymskiemu typie „umowy w formie *lex regia* – lud przenosi władzę na cesarza"[983].

Po przeminięciu nacechowanej dość przejrzystą konstrukcją społeczną i stałością schematu sprawowania władzy Starożytności nadszedł czas Średniowiecza, charakteryzującego się w swojej początkowej fazie wędrówką pogrążonych w niepiśmiennym pogaństwie barbarzyńskich i bojowych ludów, dla jakich „władza była całkowicie świecka i polegała na terminowym kontrakcie między społeczeństwem a dowódcą wojennym"[984]. Gdy następnie nastała dojrzała faza Wieków Średnich, doszło w drugiej połowie XI wieku do wyartykułowania teorii umowy społecznej w jej chrześcijańskiej postaci, wykorzystanej przez papieża Grzegorza VII podczas konfrontacji z cesarzem Henrykiem IV. Papież posłużył się argumentacją księdza Manegolda z Lautenbachu, „który wyraźnie głosił zasadę umowy rządowej jako podstawy władzy politycznej. Chociaż streścił on jedynie uznawaną powszechnie w tym okresie teorię, należy mu się sława autora jej pierwszego (w każdym razie w historii zachodniej Europy), wyraźnego i bezpośredniego sformułowania. Tyranię określił jako złamanie warunków pierwotnej umowy, dzięki której władca uzyskał władzę; fakt złamania umowy został uznany za wystarczającą podstawę do buntu"[985].

Wieki Średnie wyróżniały się daleko posuniętą komplikacją stosunków socjalnych, funkcjonujących w społeczeństwie podzielonym oficjalnie na kilka stanów, w ramach których następowała wewnętrzna dywersyfikacja, idąca w parze z politycznym rozdrobnieniem, będącym czymś niezwykle typowym dla feudalizmu, charakteryzującego się

[982] A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. I, Edinburgh 1927, s. 64. Do rozwoju kontraktualizmu doszło w antycznym Rzymie na obszarze *ius civile*. Odrodzenie prawa rzymskiego u schyłku Średniowiecza zachęciło do wykorzystania jego konstrukcji także w sferze publicznej, szczególnie wówczas, gdy państwo coraz częściej zaczęło być traktowane jako własność ogółu.

[983] G.L. Seidler, *O istocie władzy…,* s. 154.

[984] Prawnopolityczny paradygmat, obejmujący to rozwiązanie, uległ zmianie po przyjęciu chrześcijaństwa, co łączyło się z pojawieniem „piśmiennych duchownych, którzy organizowali (…) administrację" oraz „spisywali (…) nowe prawo, gwałcąc tym samym tradycyjne instytucje plemienne", w tym również elekcyjno-kontraktualne wyłanianie władcy, wypierane przez bardziej odpowiadającą stabilizującym się państwowościom dziedziczność. J. Woziński, *Geniusz barbarzyńskiego prawa,* „Najwyższy Czas!" 2013, nr 25, s. XXXVI.

[985] H. Becker *et al.*, *Chrześcijańska filozofia społeczna do czasów Tomasza z Akwinu,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…*, s. 335. Manegold dostrzegł „uwarunkowania władzy w elekcji monarchy, na niej oparł swoje kontraktualistyczne wywody wskazujące na uprawnienia ludu". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 261. W Niemczech niezwykle często dochodziło do buntów książąt przeciwko następcom Cezara. Normatywną zachętę dla wystąpień tego typu odnajdziemy w praktyce, polegającej na tym, że „przed koronacją zaprzysięgali królowie, poczynając od Karola V, tzw. kapitulacje wyborcze. Były to konstytucyjne dokumenty Rzeszy, przedkładane przez kurfirstów cesarzowi. Miały postać umowy zawieranej między kurfirstami a cesarzem i dotyczyły władania Rzeszą. Ograniczały prawa stanów i panującego". K. Kadlec, *Dějiny…,* s. 100.

kształtowaniem stosunków między najrozmaitszymi podmiotami za pomocą niezliczonej ilości umów, stopniowo podważających przekonanie o odgórnej legitymizacji władzy, zmuszonej do wchodzenia w układy z lennikami i innymi poddanymi. „*Implicite* kontraktualizm przenikał niemal cały feudalny system władzy, wsparty na koncepcji *lex regia*, antycypując niektóre późniejsze teorie kontraktu rządowego”[986]. Przenikająca feudalną rzeczywistość idea kontraktu[987] znalazła swoje odzwierciedlenie w poglądzie XII-wiecznego filozofa Jana z Salisbury (Sarisberiensisa). Ten „czołowy reprezentant filozofii społecznej średniowiecza (…) kładzie nacisk na praworządność i równość wszystkich wobec prawa, u którego podstaw jest, jego zdaniem, zawsze coś z umowy”[988]. Potwierdzające słuszność tego poglądu kontrakty przybierały rozmaite formy w zależności od statusu zawierających je stron i lokalnych zwyczajów. W wymiarze ekonomicznym znaczące były umowy zawierane masowo na rozkwitających jarmarkach. Liczne klasztory funkcjonowały dzięki temu, że wierni dobrowolnie stawali się mnichami na podstawie oświadczenia woli skierowanego do opata, występującego w roli kontrahenta. Niemieccy koloniści podążali na wschód, aby zakładać tam miasta dzięki podpisywanym z książętami porozumieniom. Najemni żołnierze umawiali się z dowódcami co do terminu i warunków zaciężnej służby itd.

Dla europejskiego feudalizmu typowym zjawiskiem jest dwustronność zobowiązań, przejawiająca się w tym, że „wasal winien był posłuszeństwo swemu seniorowi, ten zaś miał w zamian chronić i wspierać wasala (…) powszechna znajomość feudalnego wzorca wzajemnych zobowiązań ułatwiała jej ujęcie w teorii kontraktowej”. Zwolennicy tej koncepcji we wczesnym Średniowieczu głosili, że „chociaż urząd królewski pochodzi od Boga, to podstawą zezwalającą królowi zasiadać na tronie jest dwustronna umowa z jego ludem[989]. Wyobrażenie to wynikało częściowo z przysięgi składanej publicznie

[986] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 261.

[987] C.K. Allen, *Law*…, s. 10. Odnajdziemy ją w „zasadzie średniowiecza”, jaką „było istnienie bezpośredniej więzi politycznej, prawnej i emocjonalnej między poddanymi i monarchą”. W. Fałkowski, (prowadzący rozmowę R. Mazurek), *Średniowiecze – kolorowe i podzielone,* „Rzeczpospolita. Plus Minus” 25-26 VIII 2012, s. 11. Prawdziwy kontrakt powinien mieć postać osobistego spotkania obu stron, co z pewnością generuje czynnik bezpośredniości.

[988] J. Starańczak, *Filozofia czyli umiłowanie…,* s. 123. Przykład dostrzegającego wielkie znaczenie negocjacji i paktów w sferze jurydycznej Jana z Salisbury potwierdza słuszność wypowiedzi, stwierdzającej, że „idea kontraktu (…) jako polityczna teoria posiada długą i cieszącą się poważaniem tradycję, zauważalną już w Rzymie, a następnie kontynuowaną w wiekach średnich”. C. Brinton, *The Shaping of Modern Tradition,* Englewood Cliffs 1963, s. 45.

[989] „W praktyce politycznej wczesnośredniowiecznych monarchii, zwłaszcza Wizygotów, Burgundów, Franków i Karolingów, zawarta była *implicite* umowa o podporządkowanie się poddanych władcy – kontrakt rządowy”, przy czym podległość ta nie była bezwarunkowa, gdyż „w różny sposób zaznaczano, że władza monarchy nie może mieć arbitralnego lub absolutystycznego charakteru. Deklarację tę potwierdzano w rzeczywistości poprzez ugody władcy z poddanymi”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 261. Widzimy, że umowa rządowa miała, podobnie jak Wieki Średnie w swoim całokształcie, złożoną, niejednoznaczną postać, powstającą na drodze ustaleń dokonywanych przez panującego z rozmaitymi podmiotami.

przez średniowiecznych królów w trakcie koronacji, zobowiązującej do rządzenia sprawiedliwie i do przestrzegania praw. Było też wynikiem tzw. przysięgi wierności, którą w tym samym czasie składali co znamienitsi poddani"[990].

Skomplikowanie średniowiecznych stosunków zaburzało prostą relację władca – poddani, typową raczej dla pozaeuropejskich stosunków. Na zachodnich skrajach Eurazji nierzadko królowie byli wasalami innych królów, składając im hołd lenny, a na dodatek dochodziła jeszcze zależność od cesarza bądź papieża, których wybieralna władza też skutkowała zawieraniem mniej lub bardziej formalnych kontraktów z elektorami. Czymś typowym dla Średniowiecza jest ograniczona suwerenność władców, uzależnionych od siebie nawzajem i od rozmaitych wpływowych korporacji, co wzmagało umowny charakter panowania, z założenia unikającego prawnopolitycznie nieograniczonego charakteru[991]. Postulaty uwolnienia monarchów od konieczności wikłania się w krępujące ich poczynania zależności nasiliły się wraz z nastaniem Odrodzenia wraz z charakterystyczną dla niego, zapowiadającą rozwijający się wraz z konstytucjonalizmem nowoczesny prawnopolityczny pozytywizm[992], tendencją doracjonalizacji i wzmacniania państwa.

Spowodowała ona na kontynencie europejskim rozluźnienie możliwości kontrolowania monarchy przez społeczeństwo, co uwalniało władcę od konieczności nadawania poddanym przywilejów albo przestrzegania pokrywających się kurzem zapomnienia, coraz bardziej niezgodnych z Duchem Czasu kart czy bulli, o których przestrzeganie po rozkładzie stanowego parlamentaryzmu nie miał się kto upominać. Nie oznaczało to jednak zupełnego obumarcia w ramach ustroju społeczno-politycznego idei kontraktualnej.

Sprawowanie monarszej władzy *Dei gratia* wiązało się wszak z istnieniem w teologiczno-politycznym wymiarze dwóch nierównoprawnych podmiotów, z których teistyczny legitymizował władzę namaszczanego przez biskupów władcy, co jak najbardziej można interpretować jako odnowienie biblijnego porozumienia zawartego przez Saula, a następnie Dawida z Najwyższym za pośrednictwem Samuela, będącego ostatnim

[990] J.M. Kelly, *Historia…*, s. 119.

[991] Dlatego właśnie powszechne zdumienie wzbudzał Cesarz Fryderyk, nie bez powodu nazywany *Stupor Mundi*. Przeszczepiał on na swój sycylijski dwór orientalne wzorce, szokując Europejczyków wynoszeniem się ponad wszystkich innych władców i lekceważeniem utrwalonych zwyczajów. Fryderyk uważał, że akceptowane przez jego poprzedników konwenanse nie mają już większego znaczenia, bo przecież „trzeba z żywymi naprzód iść". Cesarza nużyły europejskie uwikłania, natomiast chętnie i łatwo porozumiewał się z sułtanem, reprezentującym naśladowany przez Staufa absolutystyczny paradygmat.

[992] „O ile starożytność traktowała prawo natury w pewnej równowadze w odniesieniu do prawa stanowionego, o tyle średniowiecze skłaniało się na rzecz teorii nadrzędności natury (…) Dopiero wieki XIX i XX dokonały przewartościowania pojęć na rzecz dominacji prawa pisanego, a pozytywizm prawniczy dopełnił dzieła zarzucenia teorii praw naturalnych, przekazując inicjatywę w kształtowaniu prawa wyłącznie w ręce ustawodawcy". A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…*, s. 123−124. Konsekwentnym uzupełnieniem tego trendu jest zwieńczenie go w zakresie Najwyższego Prawa Państwowego monopolem zinstytucjonalizowanego w postaci konstytuowanego przez przedstawicieli Narodu ustrojodawcy.

z szeregu żydowskich przywódców, określanych w Biblii mianem sędziów. W oczach hebrajskich współplemieńców byli oni zsyłanymi przez Boga w kryzysowych dla Narodu Wybranego momentach bohaterami, znającymi Prawo i Sprawiedliwość, dzięki czemu mogli przypominać Izraelitom o umowie zawartej z Najwyższym przed wiekami przez Noego czy Abrahama, a później Mojżesza. W przeciwieństwie do egipskich faraonów czy babilońskich despotów żaden z nich nie był w optyce współwyznawców postrzegany ani jako bóg ani jako jego krewny, co skutkowało postrzeganiem relacji między Jahwe a politycznymi przywódcami jako stosunków między wyraźnie oddzielonymi od siebie podmiotami, a taki stan rzeczy skłania do jurydyzacji bosko-ludzkich odniesień. Umawiający się partnerzy poniekąd uznają ontologiczną przewagę boskiego współpodmiotu Kontraktu, ale z drugiej znajdują upodobanie w określaniu pożądanych sposobów postępowania obu stron porozumienia, którego istota wyklucza sytuację czystego dyktatu, łączącego się z brakiem obowiązku podejmowania przez silniejszy byt jakichś działań. Bóg obiecywał żydom, że będzie się nimi opiekował, która to obietnica została następnie przeniesiona na chrześcijańskie ludy. Ich koronowani przywódcy pozostawali z Najwyższym w stosunku, jaki przynajmniej potencjalnie mógł stać się przykładem dla odniesień pomiędzy monarchą a poddanymi. W tym ujęciu umowa społeczna byłaby odwzorowaniem podniebnej umowy między biblijnym patriarchą a Stwórcą.

Z powodu siły chrześcijańskich przekonań stanowiąca naturalną kopię tej wizji koncepcja porozumienia istniejącego pomiędzy Bogiem a monarchą była silnie obecna w ideowym klimacie średniowiecznej Europy. Oznacza to, że, uznawana przez wielu za założycielską dla konstrukcji monarchii konstytucyjnej, koncepcja kontraktualna była obecna w ideowej nadbudowie chrześcijańskiego świata przez wiele wieków niezależnie od rozwoju absolutyzmu, nasilającego się wraz z przechodzeniem Wieków Średnich w coraz dojrzalsze Odrodzenie, a następnie Oświecenie. Monarchowie nie byli w stanie uwolnić swojego panowania od teistycznych uwarunkowań, co kierowało myśli poddanych w stronę norm prawa boskiego, określających kształt prawdziwie chrześcijańskiej monarchii.

Zgodnie z dość powszechnym przekonaniem wszyscy ochrzczeni, a więc także król, byli w niej związani biblijnymi nakazami i zakazami, co w wybitny sposób relatywizuje pogląd o istnieniu w okresie późnego feudalizmu monarszego absolutyzmu. Władcy musieli się cały czas liczyć z chrześcijańskim światopoglądem swoich poddanych, zdecydowanie utrudniającym propagowanie koncepcji monarszej wszechmocy[993].

[993] Z tego względu nawet, jeśli „monarcha miał się za bóstwo, a rządzonych za narzędzia swej dowolności", to trudno było to przekonanie przekuć w ustrojową rzeczywistość. Jeśli uzyskiwał nawet popularność pogląd, że „król jest źródłem wszelkiej prawości, a jego wola prawem", to wynikało z niego, że „jemu samemu przystoi i prawa przysięgać i one wykonywać". M. Dzieduszycki, *Listy o konstytucyi,* Lwów 1848,

Na przeszkodzie jej urzeczywistniania stała również pogańska tradycja demokracji plemiennej, szczególnie istotna zwłaszcza u ludów germańskich. W tym modelu pozbawiony chrześcijańskiej sakry naczelnik był wybierany na wiecu po to, aby odnieść zwycięstwo w działaniach wojennych i rozliczano go z ich rezultatów. Elekcja wodza nie była zatem bezwarunkowa, a jego władza zasadniczo wygasała po zawarciu pokoju.

Wizja uzbrojonego ludu, podnoszącego na tarczy naczelnika bez intencji zasadniczej zmiany jego prawnopolitycznego statusu była atrakcyjna dla nowożytnych heroldów dogmatu umowy społecznej w jej nieabsolutystycznej, ograniczającej zakres władzy monokraty postaci. Odnajdziemy ją w średniowiecznych monarchiach stanowych, gdzie niejednokrotnie występowało postrzeganie stosunków pomiędzy władcą a poddanymi nie w konwencji uwielbiających pomazańca sług, czekających wiernie i cierpliwie na zaszczytną możliwość spełniania jego nieomylnych rozkazów, lecz raczej w postaci obustronnych zobowiązań i praw, które zostają wynegocjowane z monarchą przez „stronę społeczną" i mogą otrzymać pisemną formę, pomagającą ułomnej pamięci w odtworzeniu po czasie szczegółów porozumienia. „Klasycznym przykładem takiego kontraktu jest *Joyeuse Entrée*, określający stosunki brabanckich książąt z ich poddanymi"[994].

Okazuje się zatem, że bez rozlicznych kontraktów trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie średniowiecznego społeczeństwa feudalnego, w którym coraz większe znaczenie przypadało najbardziej aktywnej części Stanu Trzeciego w postaci kupców i innych mieszczan, głęboko przesiąkniętych kontraktową mentalnością, co okazało się mieć niebagatelne znaczenie wówczas, gdy rewolucyjne przemiany doprowadziły do przejęcia sterów władzy przez burżuazję. Na jej światopogląd wpłynął Ryszard Hooker, który jako pierwszy w napisanym na przełomie XVI i XVII stulecia traktacie *The Laws of an Ecclesiastical Polity* „wyraźnie wyłożył doktrynę umowy społecznej"[995]. Stwierdził on,

s. 5. Przysięgało się na Boga, potwierdzając w ten sposób istnienie Wyższej Instancji, oceniającej poczynania wszystkich śmiertelników.

[994] J. Baszkiewicz, *Powszechna historia…*, s. 129. Poddani jawią się jako świadomy swojej krajowej przynależności i tożsamości zbiorowy podmiot, zabezpieczający swoje terytorium przed rozczłonkowaniem wskutek realizacji monarszych planów matrymonialnych: „Szczególnie wyraziście występuje podmiotowość stanów w państwie, gdy w grę wchodzą podziały terytorium. W tzw. Joyeuse Entrée («Radosny Wjazd»), układzie zawartym w r. 1356 ze stanami Brabantu przez dziedziczkę księstwa Joannę i jej małżonka Wacława Luksemburskiego, zagwarantowano niepodzielność księstwa, a nawet konieczność zgody stanów na małżeństwa przyszłych córek Joanny. Wykluczono przy tym włączanie części kraju do ich posagów. Podobne klauzule miały się znaleźć w układzie zawartym przez margrabiego Albrechta Hohenzollerna ze stanami brandenburskimi (1472 r.) i księcia Ulryka ze stanami Wirtembergii (Tybinga, 1514 r.)". A. Mączak, *Rządzący…*, s. 27. Układy te potwierdzają integralność terytorialną państwowości, czyli na płaszczyźnie prawnej konstytuują istniejący już obszar monarchii i jednocześnie ograniczają normatywnie władzę książęcą, pozbawioną możliwości prowadzenia swobodnej polityki matrymonialnej, skutkującej „żonglowaniem" przekazywanymi w ramach ślubnych kontraktów terytoriami. Poddani pragną silniej połączyć władców ze sobą za pomocą prawnych więzów, która to tendencja stanowi zapowiedź rysującej się pomału na horyzoncie dziejów nowożytnej monarchii konstytucyjnej.

[995] H.E. Barnes, *Nowy naród…*, s. 493.

że wskutek wrodzonego instynktu prospołecznego dochodziło do „jednoczenia się ludzi najpierw w społeczeństwa polityczne (politic societies), które to społeczeństwa nie mogły istnieć bez rządu, a rząd bez prawa, odmiennego od tego, które już zostało oznajmione (prawo naturalne). Tak więc" powstaje „porządek, na który zgodzono się jawnie lub nie, a który dotyczy sposobu (…) zjednoczenia dla wspólnego życia. To ostatnie określamy jako prawo rzeczy publicznej. Stanowi ono duszę ciała politycznego, którego części są przez ciało ożywiane, wzajemnie ze sobą wiązane i pobudzane do takiego działania, jakiego wymaga wspólne dobro"[996]. Dostrzegamy w tym ujęciu wizję państwa prawnego, nieróżniącą się specjalnie od tych, jakie znajdują się we współczesnych konstytucjach.

Przyszłe zwycięstwo konstytucjonalizmu dostrzeżemy w poglądzie wybitnego hiszpańskiego XVII-wiecznego scholastyka Suareza, dowodzącego, że „uporządkowane czy zorganizowane życie społeczne było niemożliwe bez owego aktu zbiorowej woli, który miał być znany jako umowa społeczna"[997], z czego wynikałoby, że „jest to już teoria umowy społecznej Rousseau"[998], zapowiedź poruszającego umysły ludzkie traktatu genewskiego myśliciela oraz ideologiczno-politycznych konsekwencji, jakie on wywołał poprzez upowszechnienie obecnego już u Suareza przekonania co do tego, że „zasada władzy, podstawa jej legalizmu" jest „rozumiana jako nakaz sprawiedliwej umowy pomiędzy społeczeństwem a władzą. Władca naruszający tę umowę i stający się tyranem jest godzien śmierci"[999]. Wszak właśnie w ten sposób można doktrynalnie uzasadnić egzekucję konstytucyjnego monarchy Ludwika XVI, potwierdzającą prawo Ludu do oceny wywiązywania się przez władzę z zobowiązań zaciągniętych podczas zawierania z nią przez legitymizujący ją Ustrojodawczy Ogół Umowy Założycielskiej, mającej obowiązywać po kres państwowości.

Odnoszenie się do tej konstrukcji odnajdziemy w nowożytnej historii ustrojowej Prus, w którym to państwie „po długiej dyskusji pomiędzy władcą (czyli Fryderykiem Wilhelmem I) a generalnymi stanami Marchii, zgromadzonymi w mieście Brandenburg, doszło 26 lipca 1653 r. do uchwalenia słynnego «recesu», ustawy tworzącej zasadniczy element umowy społecznej pomiędzy monarchią i junkierstwem oraz (…) fundament pruskiego absolutyzmu. Stany zgodziły się na pobranie ogólnego podatku na rzecz państwa (…) Elektor ze swej strony gwarantował zachowanie podatkowego immunitetu szlachty"[1000]. W tym wypadku powstrzymanie się panującego od fiskalnego gnębienia

[996] R. Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity,* London 1888, ks. I, r. X, s. 63.

[997] H.E. Barnes, *Nowy naród…*, s. 495.

[998] A.L. Lilley, *Francisco Suarez,* w: F.J.C. Hearnshaw (red.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* London 1926, s. 100.

[999] J. Starańczak, *Filozofia czyli umiłowanie…,* s. 228.

[1000] T. Cegielski, *Absolutyzm w Prusach i Austrii,* w: J. Staszewski (red.), *Europa…*, s. 275.

nobilów powinno być odczytane jako przejaw chęci dotrzymania warunków kontraktu, akceptowanego zasadniczo do końca istnienia monarchii przez obie strony, przechowujące pamięć o konkretnym, nie wykoncypowanym przez przenoszących swoje przemyślenia na początki pradawnych państwowości, porozumieniu.

W powyższej sytuacji mamy do czynienia z zawarciem „częściowej umowy społecznej" między już istniejącą władzą a poddanymi, niemającej założycielskiego charakteru. Jest ona raczej kontraktem rządowym niż właściwą umową społeczną[1001]. Obydwie idee „były znane od starożytności, ale w Średniowieczu dominowała pierwsza z nich"[1002]. Wraz z narastaniem Nowożytności coraz większą popularność będzie zdobywać wizja Kontraktu Założycielskiego, umożliwiającego ukonstytuowanie się wtórnej wobec niego władzy.

Za wybitnego teoretyka, wyznającego wiarę w fakt umownych początków państwowości[1003], jest uważany Grocjusz[1004], przekonany co do tego, że kontraktualizm umożliwił zarówno powstanie społeczeństwa, jak i jego społeczno-polityczne ukształtowanie[1005]. „Według niego ludzkość, poruszana nieprzezwyciężonym instynktem, stworzyła państwo poprzez porozumienie. Z tego wynika, że wcześniej ludzie żyli bez państwa"[1006], co nie oznacza bynajmniej, że obchodzili się bez prawa. Istnieje ono jako prawo naturalne od zawsze, które to przekonanie skłania do umieszczenia Grocjusza

[1001] E. Barker, *Essays on Government,* Oxford 1951, s. 89.

[1002] J. Szacki, *Historia myśli…,* s. 69.

[1003] Spowodowany brakiem umiejętności pisania, typowym dla zarania dziejów ludzkości, ustny charakter domniemanej umowy sprawia, że „żadne źródła historyczne nie dają dla tej hipotezy najmniejszego nawet oparcia". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 58.

[1004] Był on przedstawicielem najbardziej aktywnej na gruncie prawnopaństwowym protestanckiej denominacji: „W Holandii Arminius i jego zwolennicy, jak na przykład Hugo Grotius, zwycięsko rozwijali nową, liberalną odmianę kalwinizmu". P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa…,* s. 418.

[1005] „U Grocjusza idea umowy społecznej zaprezentowana została w trzech odmianach: *contractus societatis* – dotyczy utworzenia społeczeństwa; *contractus subiectionis* – wiąże się z powołaniem władzy i *contractus pacta sunt servanda* – obejmuje wszystkie formy stosunków społecznych i politycznych". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 112.

[1006] „Bezpaństwowość jednakże nigdzie nie została znaleziona, wszędzie natrafiamy na przynajmniej zaczątki życia państwowego. Nie znajdziemy przykładu stworzenia państwa na drodze umowy przez ludzi nie znających idei państwa. A zatem państwo jako takie nie może być stworzone przez umowę, w przeciwieństwie do ustroju". E. Winkelmann, *Allgemeine Verfassungsgeschichte als Handbuch für Studierende und Lehrer,* Leipzig 1901, s. 1−2. Według Grocjusza kontraktualne zdeterminowanie ustrojowego kształtu państwowości zachowuje swą ważność *per saecula saeculorum*, jako że uważa on, iż „wybór formy rządu winien należeć do narodu, ale raz dokonany wiąże naród w sposób bezwzględny, zgodnie z zasadą dotrzymywania umów (…) Rozumowanie myśliciela holenderskiego opierało się na przekonaniu, że naród zawierając umowę społeczną zrzekł się tym samym prawa do oporu". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 112. W gruncie rzeczy stanowisko to emanuje reakcyjnością, gdyż nie daje szansy następnym pokoleniom na zrewidowanie ustaleń przodków, uznanych za bezwzględnie słuszne niezależnie od dokonujących się cywilizacyjnych, gospodarczych i świadomościowych zmian. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że sam Grocjusz był świadkiem tego typu zmian, choćby dlatego, że jego wywody mogły ukazać się drukiem, którego przecież nie znali jego przodkowie, to docenimy elastyczność formuły, będącej rozwiniętym wariantem ulubionego przez niego przesłania, w zmodyfikowanej wersji brzmiącego *pacta sunt servanda rebus sic stantibus.*

w gronie współtwórców XVII-wiecznej teorii prawa naturalnego, „uznającej autorytet polityczny za dzieło samych ludzi”[1007]. Pojawienie się państwa przyczynę swą miało w potrzebie ochrony odwiecznej nomokracji przed zagrożeniami, jakie państwo ma zwalczać, nie odbierając bynajmniej prawu prymatu. Zatem państwowość nie jest powołana do tego, aby być czymś innym jak „gwarantem, strażnikiem prawa, które jest od niego niezależne i wcześniejsze”[1008]. Ideę tę odnajdziemy we współczesnym konstytucjonalizmie, traktującym Ustawę Zasadniczą jako dokument mający ujmować państwo w normatywny gorset, odwołujący się do przypominanej przez Konstytucję społeczno-państwowej Umowy Założycielskiej.

Miała ona być klamrą, łączącą pierwotny porządek prawnonaturalny z prawnopaństwowym. Z tego powodu doktryna umowy społecznej stała się niezwykle popularna we wpływowym środowisku teoretyków, będących propagatorami idei prawa naturalnego. Konstrukcja umowy społecznej była im potrzebna do tego, aby „wyjaśnić, w jaki sposób z niezależnych z natury, choć – zdaniem wielu autorów – posiadających wrodzony popęd społeczny jednostek ludzkich powstaje jedno ciało społeczne, *persona moralis composita*, a także, jak spośród jednostek z natury równych, bo obdarzonych taką samą naturą, wyłaniają się rządzący i rządzeni”[1009].

Kontraktualizm wyznawali ci myśliciele, którzy przygotowywali ideowy grunt dla zinstytucjonalizowanego powrotu do mitycznego porozumienia, jakie miało być u zarania państwowości zawarte między ludnością a władzą, aby po wielu wiekach objawić się ponownie w postaci nowożytnych konstytucji[1010]. Zanim to się stało, głoszono potrzebę powrotu do postanowień archaicznego aktu założycielskiego wspólnoty społeczno-politycznej, najlepiej wszak znanych przez przenikliwych „uczonych w pismach wszelakich”. Kult pisanego słowa wymagał tego, aby restytuowana umowa społeczna została przelana na papier, przybierając postać pozytywnoprawnej konstytucji, która może w związku z tym być definiowana jako spisana umowa społeczna[1011].

[1007] Inni propagatorzy tej teorii to Pufendorf, Jurieu i Hobbes. S. Zapaśnik, *Przeciwnicy…*, s. 107.

[1008] E. von Aster, *Historia…*, s. 230.

[1009] J. Szacki, *Historia myśli…,* s. 63.

[1010] Zostały one wykoncypowane przez koryfeuszy nowożytnej filozofii politycznej, zdominowanej „przez koncepcję umowy społecznej (jest to koncepcja scholastyczna, której historię można prześledzić aż do czasów starożytnych Greków). Locke i Rousseau, a nawet (…) Kant będą bronić różnych wersji tej koncepcji, stanie się ona również dominującą koncepcją polityczną – przybierając formę «konstytucji» - w wyniku rewolucji”. R.L. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…*, s. 197.

[1011] „Jedynym aktem, do jakiego zdolna jest wspólnota polityczna pozbawiona rządu, jest powołanie tegoż (…) Doniosły akt, jakim jest ustanowienie podstawy prawa, czyli innymi słowy – konstytucji, musi być dziełem większości (…) Wszyscy ludzie są uczestnikami umowy społecznej; każdy z osobna zgadza się utworzyć z innymi jedno społeczeństwo”. R. Goldwin, *John Locke 1632−1704,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…*, s. 505.

Jej treść powinna zatem odpowiadać ustaleniom poczynionym między „wysokimi umawiającymi się stronami" w czasach poprzedzających pojawienie się opisujących różne wydarzenia świątynnych czy nadwornych kronikarzy, co tłumaczy brak oryginalnej pisanej wersji założycielskiego kontraktu, odpowiadającego zapotrzebowaniu społecznemu, wynikającemu z naturalnych potrzeb ludzkości[1012], znajdujących swój wyraz podczas ustalania zasad współżycia między rządzącymi i rządzonymi. Takie założenie zachęca do stawiania hipotez, odnoszących się do szczegółow ustalonych sformułowań, choć między zwolennikami dogmatu umowy społecznej istnieje zgodność co do jej podstawowego państwowotwórczego skutku. W niektórych ujęciach co prawda nie następował on od razu, ponieważ Althusius odróżnia ustanowienie społeczeństwa politycznego (*pactum unionis*, *contractus societatis*) od stworzenia władzy (*pactum subiectionis*)[1013], a Pufendorf doszedł do wniosku, że osobne, trzecie porozumienie odnosiło się do kształtu ustroju politycznego (*contractus pacta sunt servanda*)[1014]. Tym niemniej poprzez jednokrotny, dwukrotny lub trzykrotny przejaw woli miało dojść do ukonstytuowania się zaaprobowanej przez członków wspólnoty władzy. Natomiast sporną sprawą pozostaje kwestia stopnia ograniczenia przedpaństwowej swobody ludzi, uznających autorytet zalegitymizowanego przez nich przywódcy. Mogą oni podporządkować mu się zupełnie lub postawić warunki.

Pierwszy wariant, teoretycznie opracowany przede wszystkim przez Tomasza Hobbesa, stanowi doskonałe uzasadnienie dla monarchy, pragnącego się pozbyć średniowiecznych, teistycznie uzasadnianych ograniczeń swojego władztwa[1015]. Było wszak ono rozumiane jako powierzana przez Boga szczególnie odpowiedzialna misja, mająca

[1012] Odwołanie się do zasady naturalnej ma uprawdopodobnić przekonanie o wtórności uroczyście deklarowanych aktów konstytucyjnych, w gruncie rzeczy nie ustanawiających niczego nowego, a jedynie przypominających naruszane przez władzę odwieczne prawa: „Jeśli kto sądzi, że Jan bez Ziemi, Władysław i Aleksander Jagiellonowie nadawali coś nowego, jest w błędzie. Dekreta ich są wznowieniem zaniedbanej zasady naturalnej, bliższem jej gramatycznem określeniem (…) Zasługa polityka, ustawodawcy i tych, co zmusili do formuły, polega na trafnej definicyi. Z pozoru zdaje się, że jeden organ społeczny drugiemu coś «nadaje». Owe pozory tem więcej mają prawdy, im bardziej przez całe stulecia rozszerzał się wpływ jakiegoś czynnika kosztem innych (jak np. we Francji do końca wieku XVIII)". F. Ochimowski, *Prawa…*, s, 4.

[1013] H. Höfding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów,* t. I, Warszawa 1906, s. 329.

[1014] Niemiecki teoretyk odróżnia umowę społeczną od państwowej, „przyczym społeczna poprzedza państwową, która z kolei składa się z dwuch, przynoszących ustrój polityczny i władzę państwa (pactum unionis oraz pactum subjectionis)". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 57. Owo separowanie traktatów założycielskich pokazuje, że autor tej konstrukcji rozumiał społeczny kontekst władania, osadzonego wszak w jakiejś grupie ludzkiej, funkcjonującej według praw przynajmniej częściowo niezależnych od państwowych. Dlatego też można uznać, że „mamy u Pufendorfa – wyraźniej niż u Hookera – połączenie umowy społecznej z rządową". H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 504. S. Pufendorf, *The Law of Nature and of Nations,* London 1792, ks. VII, s. 629−633.

[1015] Inny angielski promonarchistyczny teoretyk, a mianowicie bardziej przywiązany do średniowiecznych pojęć Filmer, „był zdecydowanym przeciwnikiem idei praw natury (…) oraz teorii umowy społecznej. Argumentował, iż nie ma dowodów na zaistnienie umowy społecznej kiedykolwiek. Lud jako kategoria

krzewić chrześcijańskie ideały na królewskim dworze i wśród ogółu poddanych w warunkach ciągłej kontroli sprawowanej przez kler, sankcjonujący przecież w trakcie koronacji odgórną legitymizację władzy pomazańca, bez instytucjonalizacji Bożej Łaski będącego wszak jedynie bezbożnym tyranem. Protekcja Najwyższego nie była bynajmniej bezwarunkowa, o czym dobitnie świadczyła groźba klątwy, zwalniającej poddanych od posłuszeństwa względem niegodnego monarchy. Jego władza w średniowiecznym ujęciu była wybitnie ograniczona, co skłaniało do poszukiwania alternatywnej względem boskiej legitymizacji, uzasadniającej wzmocnienie pozycji monarchy, pragnącego być prawdziwą głową państwa.

W nowożytnej wizji Hobbesa przybrało ono kształt Lewiatana, będącego tworem bezproblemowo połykającym wszystkich królewskich poddanych, których przodkowie przed wiekami wyrazili bezwarunkową zgodę na podporządkowanie się monokracie, ponieważ oczekiwali od niego zakończenia uciążliwego przedpaństwowego stanu *bellum omnium contra omnes*. Anarchiczna wojna wszystkich ze wszystkimi została zduszona żelazną pięścią monarchy, zapewniającego spokój dzięki przekazaniu mu pełni władzy przez tęskniących za silnym państwem ludzi, widzących we Władcy ziemskiego Boga (*Rex Deus est*[1016], jak to ujął Leibniz), obdarzonego bezdyskusyjnym Autorytetem i Potęgą, pożądanymi i aprobowanymi przez uznające w Umowie Założycielskiej jego absolutyzm społeczeństwo, instynktownie i rozumowo opowiadające się za jednostkowym, tożsamym z państwowością Suwerenem, samodzielnie kształtującym obowiązujący w królestwie porządek prawny[1017].

niejednoznaczna, różnie rozumiana przez różnych autorów, logicznie biorąc nie może być stroną umowy". L. Dubel, *Historia doktryn…*, s. 220.

[1016] Absolutystyczna tendencja do kojarzenia Panującego z samoistną wszechwładzą, budzącą asocjacje z boskością, osłabiła znaczenie odgórnej legitymizacji władzy monarszej i doprowadziła do tego, że „państwa nie wyprowadza się już z ustanowionej przez Boga harmonii wszechświata jako całości; wyjaśnia się je przez nie same, bez odwoływania się do istnienia owej szerszej całości, od której państwo miałoby być pochodne i której miałoby zawdzięczać swoje trwanie". O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society,* Cambridge 1950, s. 40. Król miał w umysłach poddanych przesłonić Boga, a Państwo zdominować Kościół. Europejskim monokratom nie udało się jednakże uzyskać autorytetu na miarę Stwórcy, co doprowadziło do Rewolucji i demokratyzacji. W klasycznym francuskim przypadku Lud zdekapitował pozbawionego nadprzyrodzonego blasku monarchę, co skutkowało uśmierceniem idei „spływającej z góry", oktrojowanej konstytucji na rzecz „wypływającej z marzeń wielomilionowych mas" alternatywy w postaci uchwalanego i „przepojonego republikańskim duchem Najwyższego Prawa", czerpiącego swą siłę z ubóstwionego Plebsu.

[1017] „Siła umowy (Covenant) opiera się na «publicznym mieczu». Tendencja Bodina do identyfikowania państwa z władcą, została zaakcentowana u Hobbesa poprzez odrzucenie występującej u innych pisarzy różnicy między ustanowieniem społeczeństwa politycznego i instytucji władcy. *Pactum unionis* jest tym samym co *Pactum subiectionis* (…) Nawet prawo natury jest tylko wtedy prawem, jeśli zostanie umieszczone w prawie pozytywnym, jest ono prawem dzięki władzy suwerena". J.W. Jones, *Historical Introduction…*, s. 90–91. Wizja ta niezwykle wyraziście i radykalnie wiąże prawo z państwem. Nie ma tu mowy o prawie boskim, które, podobnie jak w starym Egipcie czy Babilonii, ponownie zlewa się z prawem monarchicznym, skoro

Zamieszkujący jego państwo ludzie stają się w pełnym tego słowa znaczeniu poddanymi, powierzając swoje i swoich potomków losy jednoosobowemu suwerenowi, będącemu uosobieniem nieograniczonej prawem pozytywnym najwyższej władzy państwowej[1018]. Podobnie jak poddaństwo mieszkańców królestwa jest ona dziedzicznie przekazywana z pokolenia na pokolenie, nie zmieniając absolutnego charakteru. Oznacza to, że konstytuująca państwo i władzę umowa pozostaje jednakowa, stanowiąc nienaruszalny fundament prawny zawsze takiego samego ustroju politycznego, będąc doskonałym przykładem idealnie sztywnej konstytucji. Konstrukcja ta przywodzi na myśl ugruntowane w żydowskiej tradycji Przymierze[1019], zawarte na Synaju przez Jehowę z Narodem Wybranym i spisane na wręczonych Mojżeszowi przez Najwyższego Kamiennych Tablicach[1020]. Umieszczony na nich Dekalog jako kluczowy element Przymierza obowiązuje starozakonnych do dzisiaj[1021], podobnie jak chrześcijan i w zasadzie muzułmanów, stanowiąc niekwestionowany zbiór zasad postępowania, obowiązujących

Panujący jest Ziemskim Bogiem. Jeśli nawet istnieją jakieś niezależne od Monokraty niebiańskie przepisy, to nie mają one znaczenia dla poddanych.

[1018] „Nauka Hobbesa (…) zaprzecza (…) możliwości odróżniania między dobrym a złym rządem (…) jak również możliwości istnienia ustrojów mieszanych i «panowania prawa» (…) doktryna Hobbesa o władzy zwierzchniej przypisuje suwerennemu księciu czy suwerennemu narodowi absolutne prawo lekceważenia wszystkich prawnych czy konstytucyjnych ograniczeń i narzuca nawet rozumnym ludziom, na mocy prawa naturalnego, zakaz krytykowania zwierzchnika". L. Strauss, *Prawo naturalne…,* s. 177−178. Inaczej niż współcześni teoretycy prawa naturalnego Hobbes uznaje za zgodną z nim nieograniczoną władzę panującego, przydając jej znacznie większą wartość niż zmiennym konstytucyjnym regulacjom, podlegającym modyfikacjom wskutek zmiany ideologicznej mody.

[1019] „Hebrajskie wyrażenie przymierza (*berit*) pojawia się w Starym Testamencie dwieście osiemdziesiąt pięć razy (…) Przymierze mogło być zawarte między prywatnymi osobami, szczepami, pokoleniami i narodami (…) Partnerzy wchodzili w ten sposób w stosunek prawny, który dokładnie określał prawa i obowiązki obu stron". W biblistyce akcentuje się jurydyczną stronę tego typu porozumienia: „Kiedy Dawid i Jonatan zawierali przymierze, chodziło o coś więcej niż tylko przyjazne stosunki, które mogłyby istnieć także i bez przymierza (1 18). W przymierzu brali na siebie pewne zobowiązania natury prawnej (1 Sm 20. 8)". F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon…,* s. 673. Widzimy, że była to elastyczna formuła, mogąca mieć zarówno prywatnoprawny, jak i publicznoprawny charakter, co było niezwykle przydatne, gdyż w tradycyjnych państwowościach dystynkcja między prawem prywatnym a publicznym była znacznie mniej wyrazista niż w czasach nowożytnych, dzięki czemu przymierza spełniały wielorakie funkcje, podobnie jak współczesne konstytucje, będące wszak „hiperumowami", w których szuka się upoważnienia dla zawierania zwykłych „subumów" pomiędzy podmiotami władzy państwowej, podstawy prawnej działalności aparatu państwowego, legitymizacji całej państwowości oraz natchnienia dla patriotycznych porywów „narodu konstytucyjnego".

[1020] Podobieństwo to jest trudne do przeoczenia. Wynika ono z potężnej roli, jaką odgrywała od niepamiętnych czasów Biblia w procesie formowania wyobrażeń żydów i chrześcijan. Wraz z narastaniem zeświecczenia szukano rozwiązań, jakie mogłyby zastąpić niemodne biblijne konstrukcje, w tym również „wyjątkowe przymierze z Bogiem", skoro pojawiło się przekonanie, że „dziś już nie obowiązuje. Zastępująca je umowa społeczna jest źródłem nowych potrzeb". S. Rosen, *Benedykt Spinoza 1632–1677,* w: L. Strauss / J. Cropsey (red.), *Historia…,* s. 475.

[1021] „Po wyjściu, po wyzwoleniu z niewoli egipskiej, następuje na Synaju zawarcie przymierza z całym ludem Izraela (Wj 24). Zaprzysiężenie dokonuje się na Księgę Przymierza (Wj 24,7) wraz z Dekalogiem (…) Przymierze to obejmowało wszystkie przyszłe pokolenia (Pwt 29,13-14)". P. Navè Levinson, *Judaizm,* w: *Przymierze,* w: A.T. Khoura (red.), *Leksykon…,* s. 852.

Ludy Księgi. Owa idea obowiązującego po kres czasów niezmiennego kontraktu w bardziej upolitycznionej i pozbawionej teistycznego wymiaru wersji pojawia się u Hobbesa, dającego poważne teoretyczne uzasadnienie absolutnej monarchii[1022].

Słabością tej konstrukcji jest jej wybitnie wyrozumowany charakter, przemawiający przede wszystkim do intelektu, natomiast w niewielkim stopniu zaspokajający występującą w rodzaju ludzkim potrzebę dostarczenia mu wzbudzającego zaciekawienie przekazu, niewątpliwie obecnego w Starym Testamencie w tej jego części, gdzie znajduje się opis porozumienia osiągniętego przez Boga z żydami. Biblijny tekst zawiera wiele frapujących szczegółów, budujących atmosferę napięcia i kryzysu, kulminującego w pojawieniu się złotego cielca i potłuczeniu tablic przez Proroka, po czym udaje się jednak ponownie uzyskać od Jahwe spisane dla grzesznych Hebrajczyków przykazania, który to *happy end* dostarcza poznającym ten epizod z Księgi Wyjścia wiernym pochodzące od Najwyższego Niebiańskiego Autorytetu reguły właściwego postępowania. Dokładny opis okoliczności przekazania ich Izraelitom niezwykle ułatwia pojawienie się w duszy przeciętnego adresata Dekalogu emocjonalnej akceptacji dla jego przesłania, docierającego do ludzkości w dramatycznych okolicznościach, podkreślających rangę ustanawianego pomimo stwarzanych przez ludzkie słabości przeszkód Prawa.

Inaczej jest w napisanym przez zracjonalizowanego Hobbesa *Lewiatanie*, gdzie czytelnik na próżno szuka przedstawienia uprawdopodobniających rzekomą umowę społeczną konkretów, odnoszących się do czasu i miejsca jej powstania. Nie wiadomo jak się nazywał pierwszy władca, jak wyglądał i czym zachęcał lud do oddania się pod jego opiekę. W sytuacji braku tak istotnych informacji trudno jest oczekiwać od agitowanych przez brytyjskiego monarchistę osób zauroczenia jego abstrakcyjną tezą. Autor pozbawił ją literackich upiększeń, potrafiących przyciągnąć uwagę spragnionych piękna kręgów opiniotwórczych i urabianych przez nie mas.

[1022] W hobbesowskim ujęciu władza państwowa uniezależnia się od prawa boskiego dzięki autonomicznej konstrukcji prawnej, nie potrzebującej nadprzyrodzonego uzasadnienia, zastępowanego przez antropiczną racjonalizację, zakładającą pojawienie się państwa wskutek zaistnienia społecznego zapotrzebowania na nie. Jednakże XX-wieczny teoretyk na gruncie teologii politycznej podał w wątpliwość rewolucyjność tego rozwiązania, przekonując, że „system prawny, choć w dużej mierze samowystarczalny, spoczywa na archimedesowej podporze pozaprawnej: prawo wychodzi poza siebie i otwiera się na szerszy wymiar, przez co również rozwiązanie Hobbesowskie okazuje się «plonem epoki swoiście teologicznopolitycznej»". C. Schmitt, *Le categorie del „politico"*, Bologna 1972, s. 182. Zupełne uwolnienie prawnopolitycznych rozwiązań od związków z rzeczywistością innego rodzaju niż ta, która wynika z prawnopozytywnych zachowań władzy jest niezwykle ambitnym i utopijnym przedsięwzięciem, gdyż nie jest możliwe skonstruowanie hermetycznej i samowystarczalnej budowli, ozdobionej złoconym napisem *Echte Rechtsstaat*, w magiczny sposób likwidującym wszelkie zewnętrzne oddziaływania. Konstrukcja taka byłaby politycznym odpowiednikiem *perpetuum mobile*, obywającym się bez idei „pochodzących nie wiadomo skąd", a jest ich całkiem sporo. Bez nich władca i poddani nie mieliby motywacji, aby „żyć inaczej niż zwierzęta", a z powodu swojej natury nie mogą wszak żyć tak jak one.

Według Hobbesa ludzie w stanie bezpaństwowym byli tak zmęczeni stanem permanentnej *bellum omnium contra omnes*, że zawierają akt umowy społecznej, „na mocy którego za powszechną zgodą zostaje ukonstytuowane społeczeństwo”[1023], które następnie bezwarunkowo podporządkowuje się władzy absolutnego monarchy. Nie jest on stroną umowy[1024], ale beneficjentem, akceptującym jej postanowienia bez żadnych koncesji ze swej strony[1025]. Angielski filozof dopuszcza możliwość oligarchizacji podmiotu najwyższej władzy państwowej, gdyż „jedna panująca wola nie musi być koniecznie wolą jednego człowieka, może też być wolą pewnej ilości ludzi, np. większości parlamentarnej. Istotne jest tylko istnienie takiego czynnika woli, nie skrępowanego niczym, nawet prawem, stojącego natomiast ponad prawem i wyposażonego w odpowiednią władzę”[1026]. Jej trwałość ma być zagwarantowana za pomocą „nieodwołalnego charakteru umowy społecznej”[1027], co *de lege ferenda* winno być potraktowane jako zachęta dla niezmienności norm konstytuujących spisane Najwyższe Prawo.

Wynikająca z proabsolutystycznej w swojej wymowie wersji umowy społecznej potrzeba bezwarunkowego podporządkowania się władzy nie trafiała w oczekiwania coraz bardziej roszczeniowo nastawionej opinii publicznej, nieskłonnej do zaakceptowania tego, że angielski myśliciel interpretował Umowę Państwowotwórczą inaczej niż niegdyś, wskutek czego „Lewiatan Hobbesa zastąpił średniowieczne państwo feudalne

[1023] Wynika z tego, że społeczeństwo nie istniało przed zawarciem umowy, a według Hobbesa odstąpienie od niej spowodowałoby powrót do aspołecznego stanu natury. Inaczej podszedł do tej kwestii Spinoza, który dopuszczał możliwość utrzymania więzi społecznych pomimo utraty mocy przez umowę założycielską. W. K. Wright, *A History of Modern Philosophy,* New York 1964, s. 110. Możemy zatem uznać Hobbesa za patrona konstytucjonalizmu w stylu północnoamerykańskim, skoro w USA nie odważono się do tej pory na odstąpienie od instytucjonalizującej państwo Konstytucji, natomiast o Spinozie powinno się pamiętać w tych państwach, które, jak Francja, urozmaiciły swą historię polityczną wieloma aktami konstytucyjnymi.

[1024] „Hobbes, podobnie jak Locke, odrzuca ideę umowy poddanych z rządem”. Z. Ogonowski, *Locke,* Warszawa 1972, s. 188.

[1025] „Hobbes twierdził, że jedynym sposobem zapewnienia wiecznego pokoju jest zawarcie przez ludzi paktu, w którym podporządkują się oni tak potężnej władzy monarszej, że bunt przeciwko jej rządom będzie niemożliwy (…) Władza monarsza nie jest związana żadnym kontraktem ani paktem, lecz tylko zobowiązana prawem naturalnym do ustanawiania pokoju i sprawiedliwości”. D. Collinson, *Pięćdziesięciu wielkich filozofów,* Poznań 1997, s. 104. Realizacja przez Panującego owego zbożnego dzieła jest ubrana w jurydyczną postać prawa państwowego, które według Hobbesa powinno pozostawać w ścisłym związku z prawem boskim, skoro „wszyscy poddani są zobowiązani dawać posłuch prawu bożemu, które ogłoszone jest za prawo boże w prawach państwa”. T. Hobbes, *Lewiatan…,* s. 256. Boskie prawo stanowiłoby w tym ujęciu najważniejszą część prawa państwowego, która to idea w zlaicyzowanej postaci przybrała postać konstytucji, pochodzącej od zastępczego względem Stwórcy podmiotu w postaci samowładnego Ludu, „z własnego prawa” budującego nomokrację bez oglądania się na teistyczne, monokratyczne czy jakiekolwiek inne zewnętrzne podmioty. Idea wyróżnienia przez specjalne namaszczenie części prawa została po Rewolucji paradoksalnie urzeczywistniona właśnie w ten sposób, ale tak to już jest z ideami, że miewają nie zawsze pożądane przez ich kreatorów konsekwencje.

[1026] E. von Aster, *Historia…,* s. 274.

[1027] H.E. Barnes, *Nowy naród…*s. 503.

Jana z Salisbury”[1028]. W każdym razie pogląd o kontraktualnej genezie władzy państwowej w coraz bardziej spragmatyzowanej, a w efekcie zlaicyzowanej wersji dalej jest rozpowszechniany, na przykład przez Spinozę, utrzymującego, że „więzi społeczne oparte są na porozumieniu”[1029], co poważnie przyczynia się do odbierania władczemu podmiotowi odgórnej, teistycznej legitymizacji, skłaniając do postrzegania w monarsze takiego samego jak wszyscy inni człowieka, z którym można permanentnie negocjować zakres jego obowiązków i praw, które przestają być traktowane jako coś danego z góry i nie podlegającego weryfikacji przez „osąd opinii publicznej”, nabierającej znaczenia wówczas, gdy uzna się, że władca ma podobny albo i identyczny status ontologiczny jak państwo, które „nie jest (…) jakimś tworem nadprzyrodzonym, lecz jest rezultatem rozumnej umowy społecznej, podobnie jak funkcjonujące w nim prawa”[1030].

Ideologicznym uzasadnieniem nieustannej weryfikacji prawnopolitycznego statusu władzy stała się teoria umowy społecznej w jej odmianie najczęściej kojarzonej z Janem Jakubem Rousseau, choć podążał on szlakiem przetartym przez Hookera, Althusiusa, Thomasiusa, Wolffa[1031] i wiele „klasycznych prac, zwłaszcza Hobbesa, Pufendorfa, Spinozy, Sydneya”[1032], jak również przez Miltona[1033] i Locka[1034], przekonanych co do tego,

[1028] C. Brinton, *The Shaping…,* s. 48.

[1029] Powstałe dzięki niemu państwo ma „tworzyć ustawy i uczyć ludzi kierować się rozumem”. A.S. Braginec’, *Narysy istoriji…*, s. 165.

[1030] J. Starańczak, *Filozofia…*, s. 116. Mają one wtórny charakter, ponieważ według Spinozy „ludzie przy pomocy umowy społecznej zrzekli się swych praw natury (…) nie na rzecz państwa, jak według Hobbesa, lecz na rzecz całego społeczeństwa. Suwerenem jest więc całe społeczeństwo (…) Państwo powstaje na podstawie suwerennego aktu społeczeństwa zmierzającego w ten sposób do osiągnięcia własnych celów – bezpieczeństwa, wolności i szczęścia”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 118.

[1031] „Wolff nauczał, że władza państwowa, wynikająca z pierwotnej umowy społecznej, osadzona jest w ludzkim kolektywie (…) Z wywodów Wolffa wyłania się (…) nowożytna idea państwa konstytucyjnego, podkreślająca zarówno poszanowanie wolności obywatelskich, jak i konieczność zachowywania suwerenności władzy państwowej, utrzymywanej w granicach uzasadnianych wspólnymi interesami obywateli”. *Ibidem,* s. 128.

[1032] H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 490. W gronie autorów „klasycznych prac” na temat umowy społecznej zostali też umieszczeni Kant i Fichte, ale ich twórczość nie miała wpływu na instytucjonalizację konstytucjonalizmu.

[1033] „Z pomieszania państwa z formą państwa wyciągnęli Hobbes i Milton, obaj stojący na gruncie teorii kontraktualnej, dwa przeciwstawne wnioski. Jeden optował za absolutną monarchią, a drugi za suwerennością ludu”. E. Winkelmann, *Allgemeine…,* s. 2. Milton dostrzegał znaczenie tworzących lud jednostek, co wyrażało się w przeświadczeniu, że w umowie społecznej powinien partycypować każdy obywatel. G.P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1927, s. 180. We współczesnych warunkach postulat ten stanowi ideologiczną przesłankę dla organizowania powszechnych referendów konstytucyjnych.

[1034] Ten brytyjski myśliciel zainspirował nie tylko francuskiego preromantyka, bowiem „Montesquieu i Aleksander Hamilton są uczniami Locke’a, doktryna zwierzchnictwa narodu, wypowiedziana przez Rousseau, opiera się na jego zasadach, a rewolucje w Ameryce Północnej i francuska są ilustracjami tego, co Locke nazwał odwołaniem się do nieba. Życie konstytucyjne państw nowożytnych w istocie swojej zbudowane jest na podstawach założonych przez Locke’a”. H. Höffding, *Dzieje…,* s. 459. Ostatnie zdanie sugeruje, że Locke zapoczątkował nowożytną państwowość, ale kreujący nomokratyczną republikę przedstawicielską Kalwin żył wcześniej.

że „państwo powstaje przez dobrowolną umowę, nie jest bytem naturalnym”[1035]. Locke, głoszący dwuetapową wizję umowy społecznej, której „pierwszym aktem (…) jest porozumienie się ze sobą ludzi i utworzenie społeczeństwa, na podstawie zaś aktu drugiego powstaje konkretna władza państwowa”[1036], przedstawia przeciwstawną Hobbesowi, antyabsolutystyczną projekcję kontraktu założycielskiego[1037], ponieważ uważa, że zawierający go ludzie przekazywali władzę nie królowi, lecz wspólnocie, dzięki czemu uzyskiwała ona władzę stanowienia prawa[1038] krępującego króla, związanego niezbywalnymi warunkami pierwotnego kontraktu. „Monarcha nie stoi zatem ponad prawem, lecz podlega prawu, które stanowi władza prawodawcza złożona z przedstawicieli narodu”[1039], co stanowi wszak podstawową przesłankę legitymizowania Konstytucji poprzez głosowanie wyznaczonych przez Lud przedstawicieli bądź całego Ludu, odnawiającego w takim przypadku przez ustrojodawczy przejaw swojej woli domniemany Akt Założycielski. Na Kontynencie jego ludowładcze skutki uwydatniał Spinoza, gdy przekonywał, że „może bez wszelkiej sprzeczności z prawem naturalnym utworzyć się społeczeństwo (…) Następuje to wtedy, gdy każdy przekazuje całą moc, jaką posiada, społeczeństwu, które skutkiem tego samo jedno posiadać będzie najwyższe prawo naturalne do wszystkiego,

[1035] J. Bocheński, *Zarys historii filozofii,* Kraków 1993, s. 174. Locke dowodzi, że „jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności”. J. Locke, *Dwa…*, s. 230.

[1036] Ważniejsza, bo założycielska, „pierwsza umowa dla swej ważności wymaga jednomyślności, druga jedynie większości”. L. Dubel, *Historia doktryn…*, s. 221.

[1037] „W świetle Hobbesa filozofii prawa umowa społeczna, zaznaczająca przejście od stanu natury do stanu państwowego, jednoczyła w sobie dwa akty: narodzin społeczeństwa i powstania władzy. W świetle filozofii prawa Locke’a umowa społeczna składała się z dwóch aktów – najpierw utworzenia społeczeństwa przez umawiające się jednostki ludzkie *(pactum unionis)*, a następnie umowy społeczeństwa z władzą dotyczącej stworzenia państwa i podporządkowania się jego prawom stanowionym (*pactum subiectionis*). Przeto, w odróżnieniu od Hobbesa, pogląd Locke’a wskazuje, że zerwanie *pactum subiectionis* nie unicestwia *pactum unionis*”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 117.

[1038] K.M. Wright, *A History…*, s. 167. Jeśli uznamy, że tworzone bezpośrednio przez prawodawczy podmiot, a pośrednio przez Lud prawo jest nadrzędne nad spersonalizowaną władzą, to będziemy skłonni zaakceptować powiązanie przez Locka istnienia rządów konstytucyjnych z „obowiązkiem poddanego buntować się i złożyć z tronu władcę, który przeciwstawiałby się woli ludu, wyrażonej w aktach parlamentu. Locke opowiadał się za częstą rewizją umowy, na której opierają się rządy, tak iżby ją zawsze doprowadzać do zgodności z nowymi potrzebami i okolicznościami czasu”. B.A.G. Fuller, *Filozofia nowożytna…*, s. 127. Kwestionowanie zasady dożywotniego sprawowania władzy przez głowę państwa zachęca do rewizji ładu konstytucyjnego. Odchodzenie od przedstawiania władcy jako nietykalnego Pomazańca skutkuje negowaniem Tradycyjnego Porządku, drażniącego swoją domniemanie niezmienną postacią ludzi powołujących się na zmienną opinię publiczną. Roszczą oni sobie prawo do ustalania i interpretowania „nowych potrzeb i okoliczności czasu”, dzięki czemu mogą inicjować zmiany ustrojowe, odpowiadające partykularnym interesom mającego większość stronnictwa, wyrażającego emanowane przez „Mądrość Etapu” modne poglądy.

[1039] K. Koranyi, *Powszechna….,* t. IV, Warszawa 1967, s. 85. Rozczłonkowanie władzy jest uzasadniane „zasadą równości wobec prawa, ponieważ poddaje władzę wykonawczą tym samym prawom, które obowiązują wszystkich”. U. Steinvorth, *Sprawiedliwość,* w: E. Martens / H. Schnädelbach (red.), *Podstawowe…,* s. 376. Ponieważ monarsza lub inna egzekutywa może mieć własne wyobrażenie co do tego, jakim prawom ma podlegać, na wszelki wypadek ustanawia się Konstytucję, w której każdy zainteresowany *nolens volens* odnajdzie obowiązujący *erga omnes* zestaw najważniejszych norm jurydycznych.

czyli rząd najwyższy (…) Ustrój prawny takiego społeczeństwa nazywa się demokracją”[1040]. Rozprzestrzeniła się ona w nowożytnym świecie w wyniku rosnącej popularności konstytucyjnej republiki, ideologicznie przygotowanej wskutek tego, że „wielu filozofów, nie tylko Locke, ale i Hobbes, a następnie Hume, Rousseau i Kant, opowiedziało się za koncepcją społeczeństwa jako «umowy społecznej», co doprowadziło do zawalenia się tradycyjnych autorytetów (takich jak «boskie prawo» władców)”[1041], zastąpionych przez pobudzonych do czynu dzięki lekturze podburzających dzieł Rousseau rewolucyjnych herosów.

Ich działania zostały we Francji poprzedzone pojawieniem się nowożytnego kontraktualizmu w wydaniu fizjokratów[1042], ale większe wrażenie wywarł Rousseau, którego koncepcja „w niczym nie przypomina idei umowy społecznej sformułowanej przez Locke’a”[1043], kładzie nacisk na *expressis verbis* wyrażaną wolę Ludu, gromadzącego się po to, aby w sposób nie budzący wątpliwości przejawiać swoją, niezbędną w procesie państwowotwórczym, prospołeczną dążność[1044]. „Według Rousseau, ludzie, będąc wolnymi z natury, jednoczą się w wyniku równoprawnej umowy[1045] i tworzą społeczeństwo obywatelskie, a także wykształcają wspólną wolę, politycznym wyrażeniem której jest władza najwyższa”[1046]. Zgodnie z tą interpretacją konstytuującego egalitarną jurydyczność

[1040] B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny,* w: B. Spinoza, *Dzieła,* t. II, Warszawa 1916, s. 230. „Dochodzi Spinoza do przekonania o niekwestionowanej wyższości demokracji (…) demokracja, gwarantując prawa polityczne, najbardziej zbliża lud do jego praw naturalnych (…) przedstawiona przezeń teoria umowy społecznej inspiracyjnie oddziaływała na skrajnie demokratyczne koncepcje J.J. Rousseau”. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…,* s. 179.

[1041] R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…*, s. 235.

[1042] Według nich „powstałe w wyniku umowy społecznej państwo powinno być gwarantem naturalnych praw jednostki (…) Doktryna ta formułowała teorię państwa jako «stróża nocnego»”, możliwą do pogodzenia z dziedziczną monarchią. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…,* s. 196−197.

[1043] M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne,* Gdańsk 1998, s. 54. Sformułowana przez Rousseau „koncepcja umowy społecznej wydaje się zrazu podobna do koncepcji Locke’owskiej, lecz szybko okazuje się bliższa koncepcji Hobbesowskiej”. B. Russell, *Dzieje…,* s. 792.

[1044] Locke nie jest tak przywiązany do wizji skupiającego się dla decydowania ogółu. Dowodzi on, że powszechny *consensus* co do formy państwowości może być przejawiany indywidualnie i w sposób domniemany, jeśli całokształt działań nie podejmującej wyraźnie antypaństwowych poczynań jednostki zinterpretuje się jako aprobatę dla istniejących porządków. Tak zdaje się trzeba rozumieć sposób rozumowania filozofa, gdy pisze on, że „każdy człowiek, który włada jakimś majątkiem lub własnością stanowiącą część obszaru panowania państwa, wyraża w ten sposób zgodę milczącą. Przez takie uprawnienie jest on zobowiązany do posłuszeństwa prawom jego rządu”. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie,* t. II, Warszawa 1952, s. 248.

[1045] Jest ona efektem zachodzących w obrębie rodzaju ludzkiego przekształceń, umożliwiających podjęcie wspólnotowych działań, galwanizujących prospołeczne nastawienie korzystających z synergicznego efektu współtwórców zbiorowości: „Umowa społeczna wynikała z istotnych przeobrażeń natury ludzkiej, w istotny też sposób tę naturę przeobrażała. W jej rezultacie wielość rozproszonych jednostek ludzkich stała się jednością społeczną i polityczną”. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 130.

[1046] S. Jedynak, *John…,* s. 102.

Założycielskiego Kontraktu[1047] wolni ludzie dzięki paktowi stają się społeczeństwem, przy czym w pierwszej kolejności porozumiewają się co do tego, że pragną stworzyć wspólnotę, a dopiero później zajmują się zagadnieniem władzy. Staje się ona czymś wtórnym względem państwa, połączonego założycielskim węzłem prawnopolitycznym z ogółem obywateli, postawionych doktrynalnie ponad władcą, któremu odjęta zostaje godność suwerena, bowiem według genewskiego filozofa suwerenność spoczywa w Narodzie[1048]. Dobrowolnie nakłada on na siebie nomiczne więzy, ustanawiając takie Prawo, „któremu wszyscy będą jednako podlegali (…) Prawo to – zastępujące naturalne «instynkty» − powstaje z umowy społecznej". Jej drugi twór to „demokratyczny Lewiatan"[1049], na tyle mocarny i pewny siebie, że może nadać temu Prawu postać równego sobie rangą, absolutnego w sferze normatywnej Narodowego Aktu Prawnego, zasługującego zatem na miano „jurydycznego Lewiatana".

W ujęciu Rousseau społeczeństwo organizuje się po to, aby zawrzeć obowiązujące wszystkich porozumienie, będące prawnopolitycznym fundamentem tworzącego się państwa. Sygnatariusze tego paktu zachowują prawo do aktywności obywatelskiej, dzięki której może się realizować wola powszechna (*volonté générale*)[1050], która „działa wyłącznie za pośrednictwem prawa"[1051], co zachęca do nadania jej najbardziej znaczącym przejawom szczególnej normatywnej rangi poprzez konstytucjonalizację. Stanowi ona siłę motoryczną wspólnoty i bynajmniej nie wyczerpuje się w prawnopozytywnym akcie założycielskim[1052]. Doktrynalnie nie upoważnia on rządzących do przyznawania sobie

[1047] W przybranej ojczyźnie Wielkiego Syna Genewy wizja ta była zwalczana przez opiniotwórczego publicystę w następujący sposób: „«Urodzone niemowlę nie ma niczego (…) Niemowlę, aby żyć, musi być pozbawione i wolności i władzy i jakiejkolwiek równości, która dopuszczałaby możliwość umowy, umowy, która (…) wymaga istnienia dwóch świadomych swych działań stron umawiających się». To podstawowe założenie Maurrasa nie jest tylko zwalczaniem teorii umowy społecznej, to równocześnie podwalina całej ideologii opartej na prawach naturalnych dziedzictwa, tradycji, autorytetu, hierarchii". J. Kolipiński, „*Mes idèes politiques" Maurrasa,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/12009/juliusz-kolipinski-mes-idees-politiques-maurrasa, 24 IV 2014, s.p.

[1048] „Umowa społeczna jest podstawowym prawem i została zawarta między jednostkami, a nie jak głosił Hobbes – między władcą a narodem. Podmiotem tej umowy są jednostki, czyli obywatele (…) Naród (…) jest suwerenem, gdyż ogólna wola narodu jest zawsze prawem najwyższym". R. Palacz, *Klasycy filozofii. Biografie, poglądy, pojęcia,* Warszawa – Zielona Góra, s.d., s. 181. Ponieważ ta ogólna wola jest dosyć trudna do ustalenia, nabiera ona metafizycznego charakteru. Unosi się gdzieś w ideosferze, gdzie ją odnajdują filozofowie i konstytucjonaliści.

[1049] J. Szacki, *Historia myśli…,* s. 95.

[1050] „Jeśli idea umowy społecznej tworzy w myśli Rousseau podstawy koncepcji społeczeństwa, idea «woli powszechnej» (*volonté générarale*) konstruuje fundamenty wyobrażenia państwa (…) jest wyrazem rozumności, interesu powszechnego, uporządkowania stosunków międzyludzkich w państwie (…) usprawiedliwia potrzebę państwa (…) Zmierza do uzgodnienia interesu jednostki z interesem społeczeństwa, a władzy suwerennej z władzą podlegających prawu obywateli". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 130.

[1051] S. Zapaśnik, *Przeciwnicy…,* s. 109.

[1052] Oznacza on wyjście ze stanu natury, co jest równoznaczne z porzuceniem prawa naturalnego na rzecz wykoncypowanego państwa, będącego tworem ludzi: „Umowa społeczna wytwarza sztuczną osobę, mianowicie państwo, które ma taką samą wolę jak osoba naturalna (…) wola ogółu staje się prawem. Prawo

pełni władzy, gdyż żadna osoba ani grupa nie może sobie rościć pretensji do odgrywania roli suwerena, bowiem na stałe jest ona przypisana ogółowi, będącemu zbiorowym twórcą konstytuującej wspólnotę polityczną umowy, której przepisów ma strzec na równi z każdorazowym rządzącym, będącym teoretycznie takim samym obywatelem jak inni zgodnie z zasadą egalitarnej nomokracji, opartej ideologicznie na pierwotnej umowie założycielskiej „równych z równymi, wolnych z wolnymi"[1053].

Jest ona aktem abstrahującym od praw boskich, których „nie należy szukać na zapisanych kartach papieru, lecz we własnym sercu"[1054], bijącym dzięki „prawom właściwym dla Natury"[1055]. Ponieważ jednak *natura abhorret vacuum*, miejsce deprecjonowanego Pisma Świętego zajmą ważne akty prawa pozytywnego tworzone przez ludzi, dla których nieustającym ustrojodawczym natchnieniem ma być Umowa Społeczna – owa „najpierwotniejsza konstytucja"[1056], stanowiąca mit założycielski nowożytnego konstytucjonalizmu[1057], mający odzwierciedlać pokonanie starych schematów ustrojowych przez

stanowi wytwór woli powszechnej", A. Bloom, *Jean…*, s. 577. Wychodzi na to, że umowa społeczna zapoczątkowuje historię państwa i prawa.

[1053] „Rousseau twierdzi, że nowe społeczeństwo powinno oprzeć swą organizację na przesłankach racjonalnych, stwarzających warunki zawarcia swego rodzaju umowy społecznej. Podstawą tej umowy ma być zasada wolności (…) oraz zasada równości (…) Społeczeństwo w tym projekcie miałoby charakter ponadindywidualny, zlikwidowane zostałyby wszelkie partykularyzmy". Wizja ta zakłada, że istnieje „ogólnie akceptowalne dobro społeczne (…) skodyfikowane i mające postać powszechnie obowiązującego prawa, rozumianego jako wola wszystkich, dla wszystkich jednakowego". M. Kuziak, S. Rzepczyński, T. Tomasik, D. Sikorski, T. Sucharski, *Słownik myśli filozoficznej,* Bielsko-Biała 2004, s. 201–202. Tan skrajny racjonalizm zmierza do totalnej pozytywnoprawnej normatywizacji całości stosunków społeczno-politycznych, mającej zlikwidować naturalne nierówności, siłą rzeczy obecne w prawie naturalnym, na którym opiera się przednowoczesna monarchia. Niszczący ją projekt republikański, wyrażający obsesyjne przekonanie o konieczności rozumnego przekształcenia zastanej rzeczywistości, wprowadza równość prokrustową metodą, sprowadzającą wszystko i wszystkich do jednego etalonu, w symboliczny sposób reprezentowanego w mającym obowiązywać wszystkich wzorcu metra, dumnie eksponowanym w podparyskim Sèvres.

[1054] „Ze wszystkich odmian prawa najważniejsze są (…) przyzwyczajenia, obyczaje, opinia publiczna. Będąc prawami podstawowymi, są one jednak «zapisane» nie w marmurze, nie w brązie, lecz w sercach obywateli". D.I. Łukowskaja, *Żan-Żak Russo,* w: W.S. Nersesjanc (red. nacz.), P.S. Gracianskij / W.D. Zor'kin / L.S. Mamut / O.W. Martyniszyn (red.), *Istorija…*, s. 127.

[1055] E. von Aster, *Historia…*, s. 328. W renesansowym ujęciu Jana Fortescue klasyczną triadę immanentnie zakorzenionych w Naturze praw tworzą te, które wyrażają się w Życiu, Własności i Wolności. Idea naturalnych i niepozbywalnych praw wszystkich ludzi „została (…) podjęta w połowie XVII wieku przez lewellerów", a „dzięki wpływowi Johna Locke'a uzyskała trwałą pozycję w teorii politycznej". H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 492. Następnie jej twierdzenia stały się typową częścią konstytucji, ale początkowo nie uważano tego za konieczne, skoro oryginalna Konstytucja USA jest ich pozbawiona, z czego wynika, że jednak przede wszystkim doktryna umowy społecznej była tym ideowym orężem, który wyrąbał drogę do spisanych konstytucji.

[1056] A. Marszałek, *Suwerenność…,* s. 88. Jej unowocześnione powtarzanie, ubrane w formę Ustawy Zasadniczej, może sprawić, że pojawia się „wizja prawodawcy jako istoty nadprzyrodzonej". M. Król, *Historia myśli…,* s. 55. Jej aktywizm jest napędzany przez biblijną zachętę „będziecie jako bogowie!"

[1057] Koncepcja „umowy społecznej (…) jest jednym z najważniejszych nowoczesnych mitów społecznych". J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki,* Lublin 2002, s. 85. Oprócz konstytucji mitologizuje się także nagłaśniane dokumenty, będące zapowiedzią niezwykle ekspansywnej ideologii praw człowieka. Czerpie ona swą siłę z „deklaracji praw, przyjmujących (…) teorię umowy społecznej, wyraźnie podkreśloną w niektórych

tryumfujący po Kres Historii Rozum[1058] i żyjący własnym życiem niezależnie od tego, na ile kontraktualna idea odzwierciedla rzeczywiste wydarzenia prowadzące do ukonstytuowania państwowości[1059]. Istotny jest ideologiczny potencjał zawarty w zlaicyzowanym wyobrażeniu rozumnego Przymierza. Siła oddziaływania tej wizji sprawiła, że „ludzie XVIII w. chętnie widzieli w nowej konstytucji, uchwalanej przez sprawujący swoje zwierzchnictwo naród prawdziwe odnowienie umowy społecznej (…) wyrażone w jak najuroczystszej i najpełniejszej formie"[1060], podkreślającej zdolność rodzaju ludzkiego do rozstrzygania swoich problemów we własnym zakresie. Zinstytucjonalizowany konstytucjonalizm był owocem „racjonalnego wskazania na" istnienie w obrębie rodzaju ludzkiego „zdolności do konsensu w postaci fikcyjnej umowy społecznej", intensywnie propagowanej, ponieważ nie udało się „znaleźć żadnej innej alternatywy dla prerogatyw boskich niż ów domniemany kontrakt"[1061], który „legitymizuje koncepcję prawa i państwa"[1062], kojarzonych coraz częściej z radykalną antropokracją w postaci parareligijnego ludowładztwa, budowanego na doktrynalnej podstawie niepodważalnego dogmatu[1063], mającego magiczną siłą zawartą w nazwie *Contrat Social*[1064] legitymizować konstytucyjno-republikański „jedynie słuszny ustrój".

deklaracjach. Por. np. Deklarację praw Stanu Maryland (z 1776 r.), art. 1: That all government of right originates from the people is founded in compact only". K. Koranyi, *Epoka*…, t. IV, s. 200.

[1058] „W filozofii Rousseau umowa społeczna przyjęła formę klasyczną i stała się myślową podstawą porządku normatywnego i politycznego. Uznana została nie za fakt historyczny, ale postulat rozumu, nie za coś ustalonego *a posteriori,* ile za koncepcję *a priori*". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 130.

[1059] Badaczy, powątpiewających w realność kontraktowej genezy państwowości, odnajdziemy w różnych środowiskach. Jednym z nich był renomowany filozof, czerpiący natchnienie z pisarstwa wyrazistego propagatora kontraktualizmu, jakim był Locke. Zafascynowanie nim nie przeszkodziło jego następcy w twierdzeniu, że „kontraktowa idea zgody, konkretnej zapoczątkowującej zgody, nie ma żadnego związku z faktami (Hume)". J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki,* Warszawa 2010, s. 241. Również polski znawca przedmiotu nie wątpi w to, że „umowa społeczna, ta podstawa, uzasadniająca istnienie władz nowoczesnego państwa, jest najpłodniejszą fikcją (…) Umowa społeczna jest świadomie fałszywą hipotezą". G.L. Seidler, *O istocie władzy…,* s. 161.

[1060] A. Esmein, *Zasady…*, s. 489.

[1061] B. Russell, *Dzieje…,* s. 719.

[1062] A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii,* Kraków 2003, s. 298. „W podejściu kontraktacyjnym (…) sprawowanie władzy politycznej domaga się legitymizacji – zgody rządzonych, umowy między rządzącymi i rządzonymi. Ta zgoda jest dziełem rozsądku, który tworzy prawo". J.P. Hudzik, *Wykłady…,* s. 89. Rodzi się pytanie, czy prawodawczy Rozsądek nieuchronnie sprawia, że prawo jest rozsądne? Niekoniecznie, ponieważ rozumni legislatorzy powinni zdawać sobie sprawę z tego, że ludzie są niedoskonali, a zatem zbyt przesycona Rozumem normatywność wpływałaby na nich zbyt przytłaczająco, prowokując w ten sposób nieprzestrzeganie nadmiernie racjonalistycznych regulacji, typowych zdaje się dla socjalistycznych ludowładztw, przepojonych oficjalną wiarą w ontologiczną dobroć kierującego się przede wszystkim swoim przemożnym umysłowym potencjałem rodzaju ludzkiego, *de facto* nie dorastającego jednak do nadmiernie światłych unormowań, co skazuje je na fikcyjność.

[1063] Dogmatyzm ten nakazuje odnieść do ludowładztwa stwierdzenie: „Ustroje autorytatywne, posługując się absolutnymi prawdami, zakładają, że sprawujący władzę najlepiej rozumieją owe absolutne wartości". A. Menger, *Nowa nauka o państwie,* Lwów 1904, s. 129.

[1064] O jego parareligijnym wymiarze świadczy to, że „*umowa społeczna* stała się biblią większości przywódców rewolucji francuskiej". B. Russell, *Dzieje…,* s. 797. Zdaje się, że najgłośniejszy spośród nich

Został on wcielony w praktykę ustrojową dzięki temu, że teoria kontraktualna zyskiwała na znaczeniu wraz z postępami nowoczesności w jej radykalnej, protestancko-oświeceniowej wersji, wyrażającej się po Bostońskim Piciu Herbaty i zburzeniu Bastylii coraz bardziej radykalnymi koncepcjami Nowego Ładu, umieszczanymi w szybko następujących po sobie nad Sekwaną kolejnych konstytucjach, zawierających całościowe wizje ustrojowe, mające odzwierciedlać światopogląd mitycznych Ojców Założycieli, umawiających się w zaraniu dziejów co do potrzeby zakładania państwa i jego ustrojowego kształtu. Znaczenie, jakie posiadały i w dalszym ciągu posiadają dla świata Stany Zjednoczone i Francja sprawiło, że ta „amerykańsko-francuska gorączka" pojawiła się na całym świecie.

* * *

Począwszy od Marsyliusza z Padwy, określanego mianem „prekursora pozytywizmu prawniczego"[1065], lud był coraz częściej postrzegany jako podmiot, który powinien być suwerenny, gdyż kiedyś takim był i bynajmniej nie miał zamiaru przekazać komukolwiek na trwałe swojej najwyższej władzy, która ma być chroniona przez pochodzące od ludu prawo[1066]. W związku z tym szerzyło się przekonanie, że jeśli monarchowie i ich słudzy twierdzą inaczej, to jest to oszustwo i uzurpacja, której należy położyć kres. Ofensywa zaborczej ideologii demokratycznej skutkowała tym, że coraz więcej ludzi było przekonanych o konieczności sprawowania najwyższej władzy wyłącznie przez „uwolniony z wiekowego poddańczego poniżenia lud". Z tego założenia wynika, że plebejski naród polityczny we własnym zakresie ma ustalać zasady ustrojowe i reguły gry politycznej. Po racjonalnej dyskusji, rozważeniu rozmaitych propozycji i przemyślanym wybraniu najlepszych spośród nich lud zawiera umowę sam z sobą.

Przybiera ona postać uchwalonej konstytucji, *de facto* konstruowanej przez legitymowanych poprzez wybory reprezentantów społeczeństwa, zawierających w jego imieniu w swoim gronie odnowione, stanowiące restytucję mitycznej Założycielskiej

pojmował ją według ujęcia Hobbesa, szczególnie poza francuskimi rubieżami, wychodząc z założenia, że „w zdobytej podczas wojny prowincji (…) mamy do czynienia tylko z kontraktem, a nie z prawem państwowym. Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître – odpowiedział Napoleon deputowanym erfurckim (…) naród podbity nie jest w obrębie ustroju identyczny z władcą". G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii*..., s. 427. Jeśli usuwamy Kontrakt poza ramy prawa państwowego, to nabiera on typowego dla patrymonialnej monarchii, gdzie odruchowo przenosi się kategorie cywilnoprawne do sfery monokratycznego władania, prywatnoprawnego charakteru.

[1065] „To samo powiedzieć można o Bodinusie, Grocjuszu, Machiavellim, Monteskiuszu czy Rousseau". A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…*, s. 445.

[1066] „Marsyliusz uznał tylko dwa rodzaje prawa: boskie, stanowiące moralną i religijną treść Objawienia, oraz ludzkie, stanowione przez państwo (…) Prawdziwe prawo wymaga ochrony przez przymus, w efekcie zatem Boże prawo bez ziemskich sankcji jest tylko metaforą. Władzę jako prawodawczą identyfikuje Marsyliusz z ludem czy z jego przedstawicielami, nazwanymi «silniejszą częścią» (*valentior pars*) wspólnoty, czyli jej najbardziej uzdolnionymi członkami". A. Quinton, *Filozofia polityki…,* s. 343−344.

Umowy, Nowożytne Przymierze[1067], odróżniające się od biblijnego wzorca znacznie większym natężeniem laickości. Jeśli nawet ma miejsce odwoływanie się do Boga, to nie jest on już jedną z Wysokich Umawiających się Stron. Nie ma dla nich miejsca w pochodzącej od Rousseau konstrukcji wszechogarniającej Woli Powszechnej, w jakiej ma zniknąć wszelka stronniczość[1068]. Konstytucja jawi się jako symbol jedności moralno-politycznej, wyrażonej przez głosującą za nią większość[1069], do której *post factum* dołącza się pokornie mniejszość, ochoczo aprobująca w imię majorytokracji ostateczne stanowisko zbiorowego ustrojodawcy, owocujące namaszczonym przez lud Najwyższym Prawem, poniekąd ponownie ustanawiającym państwo[1070], a w każdym razie odnawiającym je w sposób przypominający o zmitologizowanym Założycielskim Czynie Ludu. Oddolna legitymizacja jest periodycznie odnawiana dzięki powszechnym wyborom, interpretowanym jako powtórzenie konstytutywnego Aktu Instytucjonalnej Kreacji Nowego Ładu, jakim ma być Konstytucja w jej typowym, nowoczesnym rozumieniu. W swoim głębszym wymiarze ogólnonarodowa elekcja abstrahuje od zwycięstwa tej lub innej opcji, gdyż najistotniejsze jest odnowienie legitymizacji dla działającej w ramach

[1067] Określenie to, odnoszone do działań podejmowanych przez Lud, konstytuujący się w Suwerenny Podmiot, odnajdziemy w oświeceniowej literaturze: „Prawodawstwo jest (…) wynikiem zespolenia się ludu (…) użyteczność tego pierwszego przymierza mogła się stać odczuwalna tylko dzięki sprawionemu przezeń dobru". S.-N.-H. Linguet, *Teoria praw obywatelskich,* w: B. Baczko (red.), *Filozofia…,* s. 381. Wypowiedź ta sugeruje, że monarsze legislacje, tworzone bez zwracania uwagi na „demokratyczne standarty", nie mieszczą się w granicach zbioru słusznych, tworzonych we właściwy sposób przepisów.

[1068] Prędzej czy później jednak jej apologetyka znowu zdobywa rozgłos, spełniając głęboko zakorzenione w naturze przynajmniej sporej części rodzaju ludzkiego zapotrzebowanie społeczne. Pod koniec XX wieku renesans paradygmatu, opartego na przekonaniu o konieczności narzucania słabszemu, czy też mniej sprytnemu kontrahentowi swojej narracji, ozdobionej hasłem realizowania Dobra Wspólnego dzięki zaspokajaniu egoistycznych potrzeb najbardziej prężnych jednostek, narzucających swoją wolę ogółowi, został zauważony przez filozofa Johna Greya, konstatującego, że „neoliberalna rewolucja zastąpiła etos służby – tam, gdzie logika wolnego rynku nie obowiązuje – myśleniem kontraktowym i menedżerskim". Takie „kramarskie" podejście wyraża ducha „doskonale relatywistycznej demokracji", przechodzącej do porządku dziennego nad aksjologicznymi hasłami czy też ograniczeniami, obecnymi w rzeczywistości społeczno-politycznej zarówno tradycyjnej monarchii, jak i klasycznej republiki.

[1069] Doktrynalnie powiązał ją z nowożytną nomokracją Locke poprzez to, że „ustalił główne elementy teorii demokracji, takie jak rządzenie poprzez ogłoszone prawo, doktrynę «praw naturalnych» oraz – co najważniejsze – przez rządy większości". R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia…,* s. 129. Konstytucjonalizm w pewien sposób jest kompatybilny z majorytokracją, bowiem opiera się na założeniu preponderancji dokumentu, zawierającego, jeśli nie wszystkie, to wyraźną większość podstawowych zasad ustrojowych i fundamentalnych norm jurydycznych, umieszczonych w mającej większą niż inne akty moc prawną *Magna Carta*, która jest traktowana, przynajmniej w przypadku USA, jako największe wydarzenie w historii narodu i państwa.

[1070] Spekulacja ta odwołuje się do stwierdzenia Locka, według którego „wraz z ustanowieniem dana jest konstytucja państwa". H. Höffding, *Dzieje…,* s. 458. Wynika z tego, że każda kolejna konstytucja przypomina o stworzeniu państwa, które w symboliczno-ideowy sposób odradza się dzięki nowemu Prawu Najwyższemu, mającemu zlikwidować nieprawidłowości, jakie pojawiły się pod władaniem poprzedniej Ustawy Zasadniczej, widocznie wypaczającej pragnienia Ludu, marzącego o czymś innym wówczas, gdy jako Fundamentalny Podmiot Założycielski tworzył państwowość.

konstytucyjnego porządku zinstytucjonalizowanej reprezentacji[1071], kreującej na drodze deliberacji i głosowania subkonstytucyjne akty prawne, potwierdzając w ten sposób założycielski schemat tworzenia prawnego fundamentu przedstawicielskiej demokracji, mający być, zgodnie z filozofią reprezentacyjnego ludowładztwa, odtwarzany *ad infinitum*.

4. Purytańska wizja Nowego Przymierza w Nowym Świecie

Mające religijną podbudowę zmiany w społecznej świadomości, dokonujące się w Europie na przełomie Średniowiecza i Odrodzenia[1072], zmierzały w stronę przebudowy stosunków społeczno-politycznych, co łączyło się z tym, że „narzucały «Europie» od XVI w. podstawy prawa, a mianowicie przez to, że kapłaństwo burzyło na korzyść reformacyi przekazany ustrój kościelny, a książęta na korzyść absolutyzmu porządek państwowy"[1073]. Działania te doprowadziły z czasem do zwycięstwa zasady suwerenności monarchy, a następnie podniesionego do rangi narodu ludu. Cesarstwo zostało obalone, papiestwo zamknięte w „watykańskim więzieniu"[1074], a Europa uległa przekształceniu w konglomerat formalnie niepodległych królestw i republik. Są to dość istotne zmiany, ale znacznie mniej poważne niż te, do jakich doszło w Ameryce Północnej.

Tam stworzono od podstaw nową państwowość, stanowiącą wyrazistą alternatywę dla europejskich porządków dzięki temu, że powstała Nowożytna Republika Konstytucyjna, przedstawiana pod koniec XVIII w. w Filadelfii *urbi et orbi* jako nowa jakość

[1071] Masowa partycypacja obywateli w jej powoływaniu jest argumentem, służącym do odparcia formułowanych przez doktrynalnych przeciwników państwowości wątpliwości. Według „państwowotwórczych demokratów" udział w powszechnej elekcji oznacza przystąpienie do rosnącego grona sygnatariuszy Mitycznego Aktu Zbiorowej Kreacji.

[1072] Zinstytucjonalizowaną postać przybrały one „w 1530 r. na sejmie Rzeszy Niemieckiej w Augsburgu", kiedy to „zwolennicy Lutra dostarczyli cesarzowi Karolowi V tekst *Augsburskiego Wyznania Wiary* (…) przygotowany przez współpracownika Lutra Filipa Melanchtona. *Wyznanie* to po dzień dzisiejszy stanowi deklarację wyznaniową luteranizmu". J. Wiśniewski, *Luteranizm,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys.*…, s. 195. Ten akt konfesyjnego separatyzmu stanowi zapowiedź Deklaracji Niepodległości USA, przenoszącej pomysł nagłaśniania herezji na posiedzeniu wieloosobowego zgromadzenia z płaszczyzny religijnej na polityczną.

[1073] A. Menger, *Polityka ludowa,* Warszawa 1908, s. 3. Książęta odnieśli taktyczny sukces, ale w dłuższym wymiarze temporalnym podważanie najpoważniejszych eklezjalnych i państwowych autorytetów obróciło się przeciwko nim, gdyż musieli się ugiąć przed rozkołysanym ludowym żywiołem.

[1074] Wydarzenie to zostało przygotowane długotrwałą, konsekwentnie podważająca papieską władzę świecką, twórczością protestanckich autorów, zwracających „szczególnie dużą uwagę na sferę publiczno-prawną". Ewangeliccy propagandyści „sięgają daleko wstecz i udowadniają zwierzchnie prawa państwa (…) znają publicystykę anty-papieską z okresu Grzegorza VII i Ludwika Bawarskiego. Sięgają do Marsyliusza z Padwy *Defensor pacis,* Gersona i innych". L. Halban, *Kilka uwag dotyczących znaczenia naukowego i praktycznego prawa kościelnego,* Lublin 1957, s. 10. Wykuwane przez protestanckich teoretyków nowożytne prawo polityczne, po zanegowaniu immanentnie związanego z papiestwem prawnokanonicznego paradygmatu i utrzymywaniu krytycznego dystansu względem „skażonego łacińskością" prawa rzymskiego, z upodobaniem poszukiwało wzorców na kartach Starego Testamentu.

prawnopolityczna, co stanowiło pewną przesadę, bo przecież w pewien sposób „wszystko już było", tym niemniej trudno z perspektywy czasu nie uznać, że powstanie USA nie było ważnym wydarzeniem w ideowo-politycznej historii. Zdarzenie to trudno jest zaliczyć do kategorii przypadkowych, gdyż Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych byli w dużym stopniu duchowymi spadkobiercami protestanckich myślicieli[1075], pragnących „zmienić postać tego świata" po to, aby przez oczyszczenie go z „błędów i wypaczeń" przywrócić ustrój polityczny opisany w Piśmie[1076], przy czym poszukiwania były nakierowane na Stary Testament, ponieważ w ewangeliach nie odnajdziemy odnośnych wskazań, bo „oczekiwanie królestwa bożego uczyniło Jezusa obojętnym dla wszystkich zagadnień (…) kultury i porządku społecznego; tak więc bezpośrednio od niego nic w tym względzie uzyskać nie można, nie można z niego czerpać żadnej mocy, ani żadnej wskazówki"[1077], w przeciwieństwie do przesłań biblijnych opisujących wydarzenia sprzed pojawienia się Zbawiciela, niejednokrotnie nasyconych prawnopolitycznymi treściami, zawierającymi nadające się do wykorzystania wzorce. Purytanie mogli z nich skorzystać dzięki przekonaniu, „że Prawo Mojżeszowe zostało zawieszone przez Nowe Przymierze tylko o tyle, o ile zawierało ceremonialne lub uwarunkowane historycznie przepisy dotyczące wyłącznie ludu żydowskiego, natomiast poza tym jako *lex naturae* zawsze obowiązywało i tym samym powinno zostać zachowane"[1078].

Pogląd ten wyjaśnia, dlaczego wśród purytańskich reformatorów daje się zauważyć fascynację starotestamentową „republiką żydowską", która stała się swego rodzaju

[1075] „Na konstytucję amerykańską z 1787 roku znaczący wpływ wywarli purytanie". J.-P. Willaime, *Kościoły protestanckie od 1555 roku do czasów współczesnych,* w: F. Lenoir / Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Historia…*, s. 621.

[1076] „Reformacja różni się od właściwej mistyki tym, że trwa przy bezwzględnym autorytecie Pisma. «Słowo niech pozostawią», gdyż jest ono raz na zawsze sformułowaną prawdą objawioną i nie trzeba nią manipulować ani nad nią mędrkować". E. von Aster, *Historia…,* s. 225. „Biblia była papieżem ewangelików". F. Kirchner, *Katechizm historyi filozofii…*, s. 272. To przywiązanie do oryginalnej wersji Uświęconego Tekstu przejawia się w północnoamerykańskim konstytucjonalizmie przekonaniem o szkodliwości zmiany choćby przecinka w obowiązującej wciąż w niezmiennej postaci Konstytucji USA.

[1077] R. Eucken, *Wielcy myśliciele…,* s. 136. Niektórzy dopatrują się zalecenia odnośnie do formy państwa w wypowiedzi, brzmiącej: „Królestwo moje nie jest z tego świata". Miałoby to sugerować predylekcję dla monarchicznej postaci państwowości, ale jest to raczej naciągana interpretacja, gdyż zdanie to stanowi odpowiedź na pytanie Poncjusza Piłata, pragnącego się dowiedzieć od Chrystusa, czy uważa się za żydowskiego króla. A zatem rzymskiego urzędnika frapuje zagadnienie władzy państwowej i kształtu państwowości, natomiast interogowany wyraża swoje *désinteressement* we frazie, która abstrahuje od ziemskich rozwiązań politycznych. Przy innej okazji przekonuje, że trzeba oddać „Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie", z czego nie wynika, że traktuje cesarstwo jako najbardziej pożądaną formę państwa, ograniczając się do skonstatowania jego istnienia i płynącej z tego konsekwencji w postaci płacenia podatków, co nie uległoby zmianie, gdyby doszło do gruntownego nawet przekształcenia ustrojowej formuły, bo przecież „każda władza pochodzi od Boga".

[1078] M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu,* w: M. Weber, *Szkice…,* s. 96. Przekonanie to z całą siłą dało o sobie znać wówczas, gdy w okresie angielskiego Protektoratu purytanie czerpali ustrojowe natchnienie ze Starego Testamentu i rozważano implementację starozakonnego prawa.

teokratycznym prototypem Stanów Zjednoczonych[1079], gdzie odzwierciedlono mozaistyczną koncepcję państwowotwórczego sojuszu kilkunastu bliskowschodnich plemion, które w amerykańskiej wersji przybrały postać łączących się kolonii. Zachętą dla ich syntetyzowania była chrześcijańska myśl społeczno-polityczna, zgalwanizowana przez wystąpienie Lutra, skutkujące stworzeniem zinstytucjonalizowanego protestantyzmu, będącego nie tylko wyznaniowym, ale również owocującym dalekosiężnymi skutkami prawnopolitycznym zjawiskiem[1080], bowiem co prawda uważa się, że „pierwszymi głosicielami teorii umowy społecznej byli duchowni znajdujący się pod władzą z dawna ustalonych systemów prawnych rzymskiej wiary oraz Kościoła anglikańskiego"[1081], ale to radykalna protestancka „teologia federalistyczna (…) legła u podstaw holenderskiego kalwinizmu, angielskiego purytanizmu, a później też religii obywatelskiej w USA"[1082], opartą o spisaną w postaci Konstytucji umowę społeczną, odwołującą się do starotestamentowej idei „paktu Boga z jego ludem".

Oczytany w Biblii szkocki prezbiterianin Jerzy Buchanan, w napisanym w latach 1567−1570 dziele *De iure regni apud Scotos,* przypisuje Najwyższemu oraz naturze obdarzenie rodzaju ludzkiego instynktem wspólnotowym, skutkującym powstaniem społeczeństwa, a następnie władzy. „Buchanan podzielał (…) pogląd o suwerenności ludu i pochodzeniu od ludu władzy politycznej. Władza królewska opiera się na zgodzie ludu, a powstała w wyniku układu, w którym król zgodził się rządzić sprawiedliwie, lud zaś obiecał być mu posłusznym, o ile dopełni on swego zobowiązania"[1083].

[1079] Co do ich jurydyczności, to godna uwagi jest opinia, jaką wyraził „K. Bart, jeden z najbardziej znanych teoretyków neoprotestantyzmu", według którego „wszelkie prawo, nawet konstytucję (…) można wyprowadzać z wiary (…) w judejskiej teokracji boże objawienie miało nie tylko religijne znaczenie, ponieważ stanowiło także podstawę zawiadywania państwem (…) F. Horst uważa, że Stary Testament był prawnopozytywną konstytucją". W.A. Czietwiernin, *Sowriemiennyje konciepcii jestestwiennogo prawa,* Moskwa 1982, s. 47.

[1080] Nazwa denominacji wzięła się stąd, że „ewangelickie stany Rzeszy «protestowały» przeciw wykorzystywaniu zasady większości w sprawach wiary (…) Protest ten był na poły obroną prawa, a na poły wyznaniem wiary (…) Protestantyzm był więc początkowo pojęciem prawno-państwowym" . M. Honecker, *Protestantyzm,* w: F. König / H. Waldenfels (red.), *Leksykon…,* s. 364. Nie utracił on bynajmniej tej konotacji, skoro w niektórych europejskich monarchiach wciąż zachowuje pozycję oficjalnego państwowego wyznania.

[1081] H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 491.

[1082] M. Scattola, *Teologia…,* s. 112.

[1083] H.E. Barnes, H. Becker, *Ekspansja Europy, humanizm, rewolta protestancka,* w: H. Becker / H.E. Barnes (współred. nacz.), E. Benoit-Smullyan (red.), *Rozwój…,* s. 444. Buchanan sprawował opiekę nad królem Jakubem I i zapewne niekoniecznie pozytywne doświadczenia z tym związane sprawiły, że dołączył do grona „monarchomachów domagających się powściągnięcia władzy monarszej na zasadzie szczególnej umowy społecznej", obejmującego oprócz niego takie osoby, jak: „kalwińscy teolodzy Teodor Beza i Lambert Danaeus, klerykalny nauczyciel Ligi Katolickiej Jan Boucher, hiszpański jezuita Juan Mariana". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 262. Zauważamy, że kontraktualizm występował zarówno w katolickiej, jak i protestanckiej postaci, lecz ten drugi odegrał większą rolę w historii ze względu na to, że w naturalny sposób jego reprezentanci związali się z kontestującym tradycyjne monarchie republikanizmem, który początkowo największe sukcesy nie przypadkiem odnosił tam, gdzie święciła tryumfy Reforma.

Kontraktualną doktrynę odnajdziemy też w pochodzącym z 1579 r. i przypisywanym Duplessis-Mornayowi bądź Languetowi monarchomachicznym hugenockim traktacie*Vindiciae contra tyrannos*, gdzie przedstawiony został pogląd, że „istnieją dwie umowy czy przymierza – jedno pomiędzy ludem a władcą, drugie pomiędzy ludem wraz z władcą a Bogiem. Pierwsza umowa stanowi państwo, druga tworzy ze wspólnoty organizm religijny, czyli Kościół"[1084].

W ten właśnie sposób można przedstawić doktrynalny schemat ustroju, ustanowionego w Zurychu wskutek aktywności Zwingliego, któremu „zależało (…) by życie chrześcijanina nie było podzielone na dwie odrębne sfery − religijną i świecką – lecz stanowiło jedność". Wskutek urzeczywistniania tego przesłania Kościół stawał się „wspólnotą świeckich", jaka „kierowała się na co dzień *Pismem Świętym*"[1085]. Idea ta została rozwinięta w Genewie przez Kalwina[1086], będącego gorącym zwolennikiem republikańskiej teokracji, które to połączenie było uważane przez francuskiego herezjarchę za jedynie słuszne, ponieważ według niego republikańska forma państwa „nie czyni z żadnego śmiertelnika ziemskiego Boga i ułatwia realizację boskiej suwerenności (…) W Instytucjach Kalwin przedstawia republikę jako Podarunek Boży i Dobrodziejstwo, zasługujące na najwyższy szacunek". Dzięki tej postaci państwowości powstaje„Konstytucja zapewniająca każdemu obywatelowi wolność i udział w zarządzaniu"[1087]. Wizja ta została zrealizowana na skutek działalności wybranego przez lokalne autorytety jej

[1084] F. Copleston, *Od Ockhama do Suáreza,* w: F. Copleston, *Historia filozofii,* t. III, Warszawa 2004, s. 269. Twierdzi się, że „teorie monarchomachów, a zwłaszcza *Vindiciae contra tyrannos* (…) wyrastały z doktryny politycznej Colonde de Seyszela, przyjętej w zasadzie przez Kalwina, z jego teorii «trzech wędzideł» władzy królewskiej, ze skrępowania monarchy prawami królestwa, przywilejami stanów i miast, wreszcie z rozróżnienia pojęcia «władz», «urzędu» (…) od osoby monarchy". S. Grzybowski, *Poglądy społeczne publicystów hugenockich 1559 – 1598,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1964, s. 137. Realizacja tej koncepcji może prowadzić do konstytucjonalizacji monarchii albo do konstruowania takiego ustroju, w jakim niezależna „od osoby monarchy" władza dostaje się ludziom skutecznie stroniącym od monarchiczności, a zatem takim jak Kalwin.

[1085] Północnoszwajcarskim ewangelikom udało się „nakłonić genewskich kalwinistów do podpisania *Consensus Figurinus* (Zgody zuryskiej) w kwestii nauki o Wieczerzy Pańskiej, a tym samym utrwalić i rozszerzyć reformację w Szwajcarii". H. Smolinsky, *Reformacja*, w: F. Lenoir (współred. nacz.), Y. Tardan-Masquelier (współred. nacz.), M. Meslin (red.), J.-P. Rose (red.), *Historia…*, s. 586. Rzeczona Zgoda zapowiada pojawienie się w zdominowanej przez protestantyzm Ameryce Północnej Konstytucji, „utrwalającej i rozszerzającej Niepodległość" w 13 koloniach, będących zaoceanicznymi ekwiwalentami helweckich kantonów.

[1086] „Kalwin uznał za konieczne budowę instytucji Protestantyzmu (…) Wielkie dzieło Kalwina *Institutio christianae religionis* (…) poświęca wiele uwagi organizacji Kościoła chrześcijańskiego". R.L. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…*, s. 188. Powstaje organizacja eklezjalna porównywalna z papiestwem, jeśli chodzi o logiczną konstrukcję struktur i zakres oddziaływania na społeczeństwo, przy czym Kościół Katolicki jako rozbudowana instytucja powstawał przez wieki, natomiast kalwiński został stworzony w przeciągu kilku lat dzięki energii założyciela i jego pracy pisarskiej, owocującej powstaniem zapisanych zasad organizacyjnych Kościoła Reformowanego, zawartych w jednym dziele, co nadaje mu rys konstytucyjny.

[1087] H. Baron, *Calvins Staatsanschauung und das Konfessionelle Zeitalter,* München 1924, s. 62 i 73.

głosiciela, będącego władcą legitymowanym przez mieszczan[1088], zawierających z nim określający warunki i cele przekształceń ustrojowych kontrakt. Owa umowa jest bardziej namacalna niż ta druga, odnosząca się do relacji zbiorowości z Najwyższym, pomimo że wspólnotę genewską określa się mianem Bibliokracji z tego względu, iż dostrzegano w niej „panowanie biblijnych praw[1089] (…) Wciąż pokazywano palcem na synajskie Tablice z Prawami"[1090], tyle że czcigodne Przymierze ma jednak ogólny charakter i nie determinuje zagadnień ustrojowych, a wiernym nie wolno wszak ingerować w jego niezmienną treść, z czego wynika, że bieżące aspiracje reformujących się chrześcijan lepiej oddaje przymierze między ludem a władzą. Jego autonomiczny charakter ułatwił z pewnością wraz z postępującym oddzielaniem teologii od filozofii politycznej abstrahowanie od przymierza o charakterze religijnym.

Zanim jednak do tego doszło, spod pióra Kalwina wyszły dzieła, w jakich określał on zarówno zasady doktrynalne kalwinizmu, jak i struktury instytucjonalne tworzone przez wyznawców jego wersji chrześcijaństwa. W 1536 r. ukazała się *Christianae religionis institutio* (*Institution et confession de foi dont on use en l'Eglise de Genève*), a w 1541 r. *Articuli de Regimine Ecclesiae (Ordonnances Ecclesiastiques*)[1091], które stanowiły wzorzec dla opracowanego przez specjalnie powołaną komisję dokumentu, nazwanego *Ordonnance sur l'église et econsistoire*. Owa czerpiąca z eklezjalnych rozwiązań zastosowanych w Strasburgu przez Kalwina „konstytucja kościelna regulowała (…)

[1088] Jego przesłanie było szczególnie pociągające „dla mieszczaństwa w nowo rozwijających się miastach europejskich". K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie,* Warszawa 1995, s. 295. Wielki francuski protestant trafił w swój czas i miejsce, w związku z czym „Kalwin był dla rodzącej się burżuazji XVI i XVII w. kimś podobnym do Marksa dla przyszłego proletariatu w XIX w.". P. Ricca, *Protestantyzm,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…,* s. 611−612. Co prawda brodaty filozof z Trewiru nie powoływał się na treści zawarte w Starym Testamencie, ale miał typową dla biblijnych proroków i Kalwina skłonność do rzucania gromów na krytycznie oceniane podmioty, przy czym atakowane przez genewskiego herezjarchę papiestwo zostało zastąpione u eponima marskismu przez burżuazję, która z niegdyś rewolucyjnego czynnika przekształcała się w XIX stuleciu w ostoję porewolucyjnej reakcji.

[1089] Kalwin „zastąpił papiestwo wybieranymi w Genewie ministrami, a Tradycję katolicką Biblią jako jedynym źródłem prawdy". R.H.S. Crossman, *Government.*…, s. 36.

[1090] H. Baron, *Calvins.*…, s. 103. To nieustanne przypominanie nomokracji w jej biblijnej wersji nie jest czymś oczywistym dla całego protestantyzmu. „Według Lutra boskie prawo nie jest przewodnikiem, a raczej «młotem», «kowadłem», które miażdżą duszę grzesznika (…) Luter uważał przepaść między Bogiem a grzesznikiem za absolutną". R.C. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…,* s. 186. Założenie istnienia takiego nieprzekraczalnego *Vacuum* skutkowało tym, że niemiecki herezjarcha uparcie obalał religię „uczynkową", co skłania do zwątpienia w znaczenie Przykazań, skoro ich przestrzeganie nie ma znaczenia. Dochodzi zatem do unieważnienia „Prawa jako wartościowej – z punktu widzenia zbawienia – drogi życia". Następuje „zniesienie Prawa na rzecz miłości". L. Kołakowski, *Filozoficzna…,* s. 168. Zagadnienia prawnopolityczne zostają zatem oddane „w pacht" książętom, organizującym państwowe kościoły według własnych zachceń. Sprawia to, że luteranizm, w przeciwieństwie do kalwinizmu, nie kreuje własnej wizji państwowości.

[1091] Były one „opracowane na wzór Strasburga i Zurychu". M. Banaszak, *Czasy nowożytne 1517–1758,* w: M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego,* t. III, Warszawa 1989, s. 59.

kompetencje i zakres działania wszystkich ministrów, które łącznie obejmowały całość życia każdego uczestnika wspólnoty kościelnej i to na równi w wymiarze duchowym i materialnym, jednostkowym i duchowym”[1092].

W 1559 r. genewski przywódca dla zbierających się w Paryżu uczestników I Francuskiego Soboru Narodowego napisał *Confession de foi* (*Confessio Gallicana*) oraz ustawę kościelną *Discipline ecclesiastique,* w której „ustanowił synodalno-prezbiterialny ustrój dla swego Kościoła”[1093]. Wynika z tego, że można potraktować ją jako zatwierdzony przez przedstawicieli Konfesji akt prawny, konstytuujący składającą się z francuskich gmin wyznaniowych konfederację eklezjalną, przypominającą zorganizowany przez Mojżesza związek żydowskich plemion, co nie powinno dziwić, skoro „w przeciwieństwie do duchowych liderów wczesnej Reformacji Kalwin przeniósł centrum uwagi z ewangelii na Stary Testament”[1094]. Oparta na jego wskazaniach szwajcarska struktura stanowiła zapowiedź północnoamerykańskiej konfederacji, w której kalwińskie gminy zostały zastąpione przez przekształcające się w stany kolonie.

Z kolei stworzone przez Kalwina uczone traktaty[1095], mające dawać współwyznawcom wskazówki odnośnie do zachowań w obrębie Wspólnoty, skutkujące wzmacnianiem jej siły, stanowią prefigurację amerykańskich aktów prawnych, przygotowujących wyłaniającą się za Oceanem z protestanckiej emigracji państwowość. Kulminująca

[1092] S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło,* Warszawa 1995, s. 39.

[1093] G. Denzler, C. Andersen, *Leksykon…*, s. 164. Jego normatywne zacięcie wynika z tego, że „Jan Kalwin jest jurystą (…) człowiekiem świeckim”. G. Bédouelle, *Kościół w dziejach,* Poznań 1994, s. 125. Wypada go więc uznać za „uczonego w Piśmie”, porównywalnego do islamskich teologów, będących jednocześnie nie tworzącymi odrębnego stanu duchownego prawnikami. Właśnie taki model wspólnoty wiernych, w jakim nie ma miejsca na wyodrębniony od ogółu kler, wprowadzał Kalwin w Genewie.

[1094] L.N. Mitrochin (red.), *Protiestantizm. Słowar' atieista,* Moskwa 1990, s. 122. Zwingli skoncentrowany był na Nowym Testamencie, o czym świadczy to, że gdy w 1523 r. „ogłosił swoje 67 Tez (Schlussreden)”, to znalazło się wśród nich „stwierdzenie, że jedynym źródłem mającym teologiczną wartość jest Ewangelia”. O Kalwinie czytamy natomiast, że „zdołał narzuciw Genewie swoją koncepcję Reformy: jedynym autorytetem rozstrzygającym wszystkie kwestie wiary i organizacji Kościoła jest Biblia”. M. Eliade, *Od Mahometa…,* s. 163−165. W momencie, gdy posępny herezjarcha podjął decyzję o oparciu politycznego ustroju gminy na biblijnych wzorcach, to musiał odwołać się do Starego Testamentu, bo przecież w Ewangelii są one nieobecne jako nieistotne w porównaniu ze Zbawieniem zagadnienie.

[1095] Ich ukierunkowanie miało inny charakter niż klasycznych dzieł Ojców Kościoła. Kalwin nie był duchownym, co sprawiało, że „nie był szczególnie zainteresowany dogmatami – skupiał się głównie na społecznych, politycznych i ekonomicznych aspektach religii”. K. Armstrong, *Historia Boga…,* s. 295. Był on zatem mniej rozdarty niż Luter, który porzucił duchowną szatę, ale trudno było mu się uwolnić od całego scholastycznego balastu, jakiego nabył podczas klerykalnej części swojego życia. Kalwin od początku był bardziej świecki, dzięki czemu można go uznać za reprezentanta paradygmatu, będącego zaprzeczeniem klauzurowej *vita contemplativa*. Kalwinizm przynosi maksymalne otwarcie na ziemskość, głosi konieczność poznawania i zdobywania „padołu łez”, stanowi doskonałe wytłumaczenie dla bezwzględnego aktywizmu, nakierowanego na „czynienie Ziemi sobie powinną”. Modlitwa nie powinna przeszkadzać w ekspansjonizmie, sukces którego stanowi potwierdzenie religijnych i ideologicznych racji zwycięzcy. Zdecydowanie odrzuca się opiekuńcze przesłanie feudalizmu, uznając je za krępujące energię aktywnych jednostek. Bezwzględnie wyrzuca się za burtę średniowieczny balast, przeszkadzający w wykuwaniu Nowożytności.

w Konstytucji USA nomokracja mogła powstać dzięki kultywowanemu wśród purytanów przekonaniu o pozytywnej wartości starotestamentowego Prawa, zachowującego swoje znaczenie również dla chrześcijan[1096].

Będący „założycielem nowej cywilizacji"[1097] genewski myśliciel „poświęcał wiele uwagi usuwaniu różnic w obrębie samego protestantyzmu. *Ugoda na temat Wieczerzy Pańskiej (Consensus Figurinus)*, zawarta w 1549 r., doprowadziła do zbliżenia obu – francuskojęzycznego i niemieckojęzycznego narodów Szwajcarii"[1098]. Podobnie jednoczącą rolę odegra Konstytucja Stanów Zjednoczonych, z tym że w szerszym, wybiegającym ponad chrześcijańskie denominacje wymiarze, stając się „ugodą wszystkich porządnych obywateli", stanowiącą ważką część rozległego duchowego dziedzictwa Kalwina, które jest trudne do zanegowania, bo przecież „zarówno Cromwell, jak i Rousseau oraz amerykańscy «Founding Fathers» są nie do pomyślenia bez Kalwina, podobnie jak współczesne społeczeństwa industrialne, nauki pozytywne i państwo konstytucyjne"[1099].

* * *

Fryzyjski kalwinista Johannes Althusius, żyjący w latach 1566–1638, dowodził w napisanej przez siebie w 1603 r. *Polityce*, że ludzie posiadają wrodzoną skłonność do *consociatio symbiosis,* czyli tworzenia wspólnot[1100], kreowanych dzięki dobrowolnym porozumieniom. „Wszelkie społeczności (…) polegają na umowie, przynajmniej w postaci milczącej zgody". Owa wszechobecność kontraktualizmu sprawia, że „założenie określonej rodziny opiera się na umowie. Tak samo jest w wypadku państwa"[1101].

To skonstatowanie takiego samego sposobu tworzenia różnego rodzaju zbiorowości prowadzi teoretyka do wizji harmonijnego współdziałania wspólnot różnego szczebla

[1096] „W odróżnieniu od Lutra, który przeciwstawiał «Ewangelię» i «prawo», Kalwin i kalwinizm podkreślają pozytywną wartość Prawa, utrzymując, że Ewangelia wyraża jego treść i że jest ono formą Ewangelii. Kalwin podkreślał jedność Starego i Nowego Testamentu oraz ciągłość przymierza Boga z Jego ludem". P. Ricca, *Kalwinizm,* w: G. Ambrosio (red. nacz.), H. Witczyk (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia…,* s. 322.

[1097] P. Pierrard, *Historia…*, s. 191.

[1098] A. Lindt, *Jan Kalwin,* w: T. Dowley (red. nacz.), *Historia chrześcijaństwa,* Warszawa 2002, s. 399.

[1099] H. Lüthy, *Le passé present. Combats d'idées de Calvin a Rousseau,* Monaco 1965, s. 29. Co prawda w wielu współczesnych państwach konstytucyjnych, gdzie głosi się wynikającą z eudajmonistycznej, opierającej się na symplicystycznym rozumieniu zawołania o potrzebie dążenia do Szczęścia, interpretację praw człowieka, trudno jest odnaleźć kalwińską surowość, ale urzeczywistnianie jakichkolwiek ideałów na większą skalę sprawia, że ulegają one wypaczeniom, które można dość skutecznie zwalczać jedynie w zamkniętych społecznościach w rodzaju tych, jakie tworzą amisze.

[1100] Polski autor stwierdza, że „prawo natury zatem, a nie jakikolwiek późniejszy fakt lub akt stanowi o tym, że powstaje społeczeństwo". M. Król, *Historia myśli…*, s. 30. Wydaje się jednak, że zawierane umowy są prawnonaturalistycznie determinowanymi faktami bądź aktami.

[1101] F. Copleston, *Od Ockhama…,* s. 268 i 280.

w ramach tego samego społeczeństwa, którego istnienie oparte jest na umowie[1102]. Dowodzi on, że „wspólnota lokalna (…) nie znosi rodzin czy korporacji ją tworzących; zawdzięcza swe istnienie ich zgodzie (…) państwo jest bezpośrednio stworzone raczej przez zgodę prowincji niż wprost przez umowę jednostek i nie czyni to prowincji zbytecznymi czy bezużytecznymi. Wynika z tego w sposób logiczny pewna federacja" wraz z będącą jej prawnym wyrazem konstytucją, bowiem „pewna liczba stowarzyszeń zgadza się utworzyć państwo i wyraża zgodę na konstytucję, czyli prawa regulujące osiąganie wspólnego celu, czyli dobra, dla którego państwo zostało utworzone"[1103].

* * *

Ci, którzy zostali zachęceni do krytycznego spojrzenia fermentem wywołanym przez Lutra[1104], Zwingliego[1105] czy Kalwina i nie mieli zamiaru dłużej znosić drażniącej protestanckie umysły niesprawiedliwej w ich mniemaniu europejskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, wsiadali na statki i udawali się za Wielką Wodę, aby w Ameryce żyć po swojemu. Emigracja ta stwarzała dogodną okazję do tego, aby w swobodniejszych niż w Europie warunkach realizować przesłanie, mające kształtować postać tworzącej się kolonii, uwolnionej od feudalnego bagażu, ale nie wolnej przecież od przywiezionych przez emigrantów wyobrażeń, co sprawia, że „kolonizacja (…) Ameryki nie może być przedstawiona jako przykład oryginalnego tworzenia społeczeństwa"[1106], pozbawionego ukształtowanych wcześniej biblijnych lub innych odniesień.

[1102] „Althusius określa państwo jako ogólnonarodowy związek, w którym kilka wspólnot obowiązuje się posiadać, realizować i bronić prawa władzy (*jus majestatis*) (…) Wzajemne stosunki między rządzącym a narodem określa umowa". F. Aleksandrow / B.E. Bychowskij / M.B. Mitin / P.F. Judin (red.), *Filozofia XV–XVIII w.*, w: *Historia filozofii,* t. II, Warszawa 1961, s. 85.

[1103] F. Copleston, *Od Ockhama…,* s. 280. Według alternatywnej względem powyżej wyeksplikowanej interpretacji Althusiusa nie jest on „wielkim federalistą" i według niego „jakakolwiek umowa jako podstawa symbiotycznej grupy – rodziny, gildii czy państwa – jest czystą fantazją (…) Jeśli nawet istnieją jakieś stosunki oparte na umowie, jest to umowa milcząca i nie uświadamiana sobie przez kontrahentów – w podobny sposób obywatel współczesnego państwa «zgadza się» na konstytucję przyjętą dawno temu". H.E. Barnes, *Nowy naród…,* s. 499. Gdyby zaakceptować taką wykładnię, to Althusius byłby poniekąd jeszcze wyrazistszym „prekonstytucjonalistą" niż wówczas, gdy jawi się on jako zwolennik dosłownie rozumianego, namacalnego kontraktualizmu.

[1104] „Między Lutrem i Chrystusem nie ma pośredników (aniołów, świętych, męczenników, pastorów, kapłanów), lecz jedynie otwarta księga". U. Nicola, *Filozofia…,* s. 275. Próżnia powstała po odrzuceniu papiestwa zajmowana jest przez potężniejącą w swym znaczeniu, przetłumaczoną na niemiecki i czytaną masowo przez samych wiernych Biblię. Uzyskałaby ona takie znaczenie jak Koran w islamie, gdyby nie Chrystus. Został on odsunięty na bok w konstytucyjnych republikach, gdzie Ustawa Zasadnicza stała się świecką Biblią, a Bóg-Człowiek został zastąpiony ubóstwionym Ludem.

[1105] „Zwinglianizm charakteryzuje się humanizmem i radykalizmem, a także racjonalizmem (…) pobożność zwingliańska jest przede wszystkim społeczna (…) Zwinglianizm niewątpliwie przygotował wystąpienie Kalwina". P. Pierrard, *Historia…,* s. 187.

[1106] K. Olivecrona, *Gesetz und Staat,* Kopenhagen – Leipzig 1940, s. 85.

Dla rozczytanych w Starym Testamencie protestantów nowe warunki dawały doskonałą możliwość odtworzenia bliskich związków między Najwyższym a najwierniejszymi, kroczącymi śladami Abrahama i Mojżesza. Za takich uważali siebie kalwiniści, przekonani co do tego, że „Bóg zawarł z ludźmi dobrowolne przymierze czy też pakt, który mógł im zapewnić zbawienie. Analogicznie, zgromadzenie pobożnych chrześcijan może zawrzeć przymierze kościelne, czyli założyć dobrowolny związek, którego celem jest oddawanie czci Najwyższemu Bogu. Stąd był już tylko mały krok do idei dobrowolnego związku mającego na celu sprawowanie władzy. Historia Nowej Anglii dostarcza przykładów kilku takich nieśmiałych jeszcze prób utworzenia rządu konstytucyjnego. Były to: układ z «Mayflower», ugoda z Cambridge, «podstawowe zasady» z Connecticut"[1107]. Po raz pierwszy instytucjonalizowane w Nowym Świecie idee wywierają wrażenie w Europie i stają się zachętą dla ich naśladowania, przecierającego na wschodnich brzegach Atlantyku szlak wiodący w stronę opartych na Konstytucji państwowości. Zapowiedzią ich pojawienia się jest „szerokie rozpowszechnienie się w XVII wieku stowarzyszeń rzeczywiście opartych na umowie, takich np. jak Mayflower, prezbiteriańska *Solemn League and Covenant* i «zrzeszenia» z okresu rzeczypospolitej"[1108] angielskiej, kiedy to widoczny w całym świecie anglosaskim ideowy ferment doprowadził do pojawienia się aktu prawnego o konstytucyjnym charakterze w postaci Instrumentu Rządzenia.

Twierdzi się, że układ zawarty „pod wpływem nauk głoszonych przez kalwinistów"[1109], podpisany w 1620 r. na pokładzie „Mayflower" przez uprzednio tworzących już w niderlandzkiej Lejdzie eklezjalno-polityczną wspólnotę i marzących o stworzeniu „Nowego Kanaanu" purytańskich Pielgrzymów, stanowiący zarazem „pierwszy dokument w historii demokracji w USA"[1110], jak i „prototyp nowożytnej konstytucji"[1111], jest doskonałym przykładem na możliwość zawarcia umowy społecznej, będącej zbiorowym

[1107] G.B. Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, Poznań 2002, s. 126. „Purytanizm angielski doprowadził do pierwszego dosłownego przeniesienia teorii umowy społecznej do rzeczywistości. Uczynili to Ojcowie Założyciele amerykańskich kolonii w Nowej Anglii w pierwszym dziesięcioleciu XVII wieku i później twórcy konstytucji stanowych". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…*, s. 262.

[1108] H.E. Barnes, *Rozwój…*, s. 491.

[1109] Wpływ ten sprawił, że kalwiński model syntetyzowania Kościoła z Państwem odnajdziemy na kartach Wiekopomnego Aktu z „Mayflower", jako że „porozumienie (…) dotyczyło nie tylko kwestii religijnych, lecz również ustroju obywatelskiego kolonii". A.W. Jiefimow, *Oczierki istorii SSzA. Ot otkritija Amieriki do okonczianija graždanskoj wojny,* Moskwa 1955, s. 42.

[1110] L.N. Mitrochin (red.), *Protiestantizm…*, s. 190.

[1111] Jego powstanie ma utwierdzać „w przeświadczeniu, że trzy pierwsze na świecie ustawy zasadnicze: Konstytucja USA z 17 IX 1787 r.; polska Konstytucja 3 maja z 1791 r. oraz francuska Konstytucja z 3 IX 1791 r., poprzedzone zostały przez akty wypełniające podobną rolą ustrojową. Umowa z «Mayflower» czy datowane z 1639 r. «Fundamentalne Prawa Connecticut» formowały podstawy amerykańskiej tradycji konstytucyjnej. I − podobnie jak angielski «Instrument Rządzenia» z 1653 r. − świadczą o ówczesnym zapotrzebowaniu na spisywanie zasad porządku publicznego w osadzie, kolonii czy państwie". A.Z. Zięba, *Konstytucja z „Mayflower"*, http://www.dziennikpolski24.pl/p/aktualnosci/swiat/654333-konstytucja-z-mayflower.html, 7 III 2014, s.p.

aktem założycielskim konstytuowanej dzięki niej wspólnoty, mającej się opierać na zaaprobowanych powszechnie zasadach. W omawianym przypadku aprobata została wyrażona przez ojców rodzin, wcielających się w rolę biblijnych patriarchów. Kalwiniści pragnęli odnaleźć ich dziedzictwo, zniekształcone według nich przez źle interpretujących Pismo Święte papistów[1112]. Po odrzuceniu katolickich, anglikańskich oraz innych „błędów i wypaczeń" powstawała szansa na próbę rekonstrukcji przedstawionego w Biblii modelu patriarchalnej arystokracji[1113], zastąpionej, niepotrzebnie jak się okazało, przez Saula, Dawida, Karola i innych monarchów, odrzucanych przez Pielgrzymów, którzy „poprzez Porozumienie (Covenant)[1114] stworzyli Obywatelskie Ciało Polityczne, w którym miały obowiązywać sprawiedliwe i równe prawa"[1115].

[1112] Emigranci mieli im pokazać, jak powinna wyglądać prawdziwa chrześcijańska wspólnota: „41 «pielgrzymów» jeszcze na pokładzie statku podpisało solenny kontrakt, w którym zobowiązali się do zbudowania zgodnej społeczności, dla szerzenia wiary chrześcijańskiej i chwały Bożej (…) Ta mała konstytucja z *Mayflower* (*Mayflower Compact*) stanowiła niezwykle ważny precedens w dziejach brytyjskiej Ameryki Północnej". M.J. Rozbicki, *U źródeł brytyjskiego imperium w Ameryce,* w: A. Bartnicki / M.J. Rozbicki / I. Wawrzyczek /*1607–1763,* w: A. Bartnicki / D.T. Critchlow (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. I, Warszawa 1995, s. 52.

[1113] „Purytańska myśl polityczna, oparta, jak wszystko u purytanów, na doktrynie grzechu pierworodnego, ze swej natury była niedemokratyczna (…) Purytanie pragnęli poznać nie tyle wolę ludu, ile wolę Boga, najwyższym zaś autorytetem była dla nich Biblia". G.B. Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów…*, s. 126. Zakładano, że najlepiej wolę Stwórcy znają „uczeni w Piśmie", czyli dojrzali mężczyźni, poświęcający każdą wolną chwilę na lekturę Pisma Świętego, co pozwalało im uwolnić się od „tendencyjnej interpretacji", narzucanej przez papieża i jego podwładnych. Purytanie podążali szlakiem przetartym przez takich „kalwinistów jak Knox czy Buchanan", dla których „najwyższym autorytetem był Bóg, czyli Pismo Święte w ich interpretacji". C.N. Parkinson, *The Evolution…,* s. 141.

[1114] Nie jest przypadkiem, że identyczne określenie pojawiło się w publicznym życiu kalwińskiej Szkocji, gdzie prezbiterianie „związali się przysięgą religijną i polityczną dla obrony swej religii". Było nią „protestanckie wyznanie wiary (…) National Covenant (Nowe Przymierze) z 1638 r., które zostało powszechnie podpisane". E. Czerwińska, *Covenant,* w: F.C. Cross / E.A. Livingstone (red.), *Encyklopedia Kościoła,* Warszawa 2004, s. 445. „Kościelna teoria porozumienia (*covenant theory*) była eklezjalną wersją teorii umowy «społeczno-kontraktowej», zmierzającej do przekształcenia występującego w kalwinizmie «statusu» wybranego w «kontrakt», odnoszący się do dobrowolnego zobowiązania". H.W. Schneider, *A History…,* s. 4. Znajdujący się na jednym, niewielkim statku Pielgrzymi w naturalny sposób byli wyróżnieni spośród tych, którzy pozostali w Europie. Z perspektywy tamtejszych władz jawili się jako marginalni uchodźcy, umieszczający siebie poza nawiasem państwowo zinstytucjonalizowanej ludności, natomiast we własnym przekonaniu stanowili grupkę tych, którzy „wiedzą lepiej", ponieważ spoczął na nich Palec Boży, wybierający ich spośród mniej oświeconych bliźnich po to, aby stworzyli *in cruda radice* oparte na Dobrowolnym Przymierzu Doskonałe Społeczeństwo.

[1115] R. Hofstadter, W. Miller, D. Aaron, *The United States. The History of a Republic,* Englewood Cliffs 1967, s. 53. Szukano ich w Piśmie Świętym, przy czym religijna inspiracja sygnatariuszy Porozumienia pozostawała w ścisłym związku z przedsiębiorczością, jako że „przedsięwzięcie braunistów z Lejdy miało komercyjny charakter. Grupa londyńskich kupców (…) otrzymała od Kompanii Londyńskiej patent na utworzenie oddzielnej kolonii na ziemiach kompanii w Ameryce Północnej". A.W. Jiefimow, *Oczierki istorii…*, s. 41–42.

Podróż przez Atlantyk była ucieczką w idealizowaną przeszłość, powrotem do kształtowanych podczas *Exodusu* biblijnych standartów ustrojowych[1116], których odnalezienie miało zostać ułatwione dzięki dokonującemu się na oceanicznych falach *Κάθαρσης*, przypominającego Wielkie Oczyszczenie, jakiemu zostali poddani Izraelici podczas wieloletniej wędrówki przez pustynię z egipskiego Domu Niewoli do wytęsknionej Ziemi Obiecanej. Podobnie jak dla starożytnych Hebrajczyków, również dla Pielgrzymów „celem wyjścia była wolność; trzeba jednak natychmiast dodać, iż obliczem wolności jest przymierze, a formą realizowania wolności – ukazane w prawie do przymierza właściwe relacje ludzi do siebie, oparte na ich właściwym odniesieniu do Boga"[1117]. Oceaniczny, pusty przestwór, będący odpowiednikiem przemierzanej przez Naród Wybrany azjatyckiej pustyni, stwarza sprzyjające warunki dla odnalezienia z Nim kontaktu oraz dla integracji znajdującej się na jednym statku społeczności, dojrzewającej w trakcie rejsu do zrozumienia potrzeby spisania dokumentu, natchnionego prawdziwie biblijnym duchem, którego przestrzeganie pozwoli im odtworzyć w Nowym Świecie starotestamentową aksjologię, utraconą w gąszczu „papiesko-monarszych machinacji". Wśród najbardziej świadomych emigrantów panowało przekonanie co do tego, że to właśnie „oni mieli być wybrani przez Boga i wysłani za ocean, by wśród puszczy w warunkach naturalnej niemal dzikości stworzyć nowe państwo – Świętą Wspólnotę (Holy Commonwealth)"[1118], gdzie zostaną przywrócone właściwe relacje zarówno całej Wspólnoty z Najwyższym, jak i w jej obrębie[1119].

[1116] „Przeprawa Amerykanów przez Ocean ma historyczne precedensy (…) przeprawy: Anglosasów z Germanii na wyspę brytyjską oraz Hebrajczyków z Mojżeszem przez pustynię i Morze Czerwone do Ziemi Obiecanej". J. Baszkiewicz, *Wolność…* , s. 216.

[1117] A. Nowak, *Kultura, chamstwo i wolność,* „Gość Niedzielny" 2013, nr 15, s. 66. Krakowski badacz cytuje J. Ratzingera, dodając od siebie, że niejednokrotnie przywódcy „zrywają przymierza z innymi ludźmi, chcą być tylko przywódcami stada", w związku z czym formułują postulat powrotu „do przymierza z ludźmi", dzięki czemu zostanie odnowiona „idea przymierza z innymi ludźmi i z Bogiem". *Ibidem,* s. 66. Można tę narrację interpretować jako krytykę konstytucjonalizmu w jego rewolucyjnie republikańskiej, francuskiej, a następnie radzieckiej postaci, przejawiającej się w ataku na Boga i Monarchię. W zlaicyzowanej pod wpływem encyklopedystów Nowej Umowie Społecznej, szczególnie w jej bolszewickiej postaci, nie ma miejsca na Teistyczny Autorytet, niepotrzebny wówczas, gdy „brzmiący dumnie Człowiek staje się miarą wszystkiego". Konstytuuje on nowy porządek społeczno-polityczny, mający być przygotowaniem do odnowienia idealizowanej wspólnoty pierwotnej na wyższym etapie rozwoju, co może być określone mianem kultu swobodnej, bezpaństwowej stadności, pozbywającej się religijnych i klasowych więzów, przeszkadzających w osiągnięciu „Prawdziwej Wolności bez Boga i Pana", mającej nastać po obumarciu państwa i związanej z nim nomokracji, dzięki czemu będzie można zupełnie swobodnie „z własnego prawa brać nadania".

[1118] Jej ustanowienie miało pozwolić na szczęśliwy powrót do źródeł, nieskażonych błędami i wypaczeniami Starego Świata, coraz bardziej oddalającego się od biblijnych przesłań. Owa idea Wielkiego Powrotu już po ukonstytuowaniu Stanów Zjednoczonych była wypowiadana na Kapitolu, gdzie senator „Thomas Hart Benton, jeden z twórców idei «objawionego Przeznaczenia» często powtarzał (…) że Amerykanin stanie się nowym Adamem, a Zachód będzie nowym Edenem". W. Osiatyński, *W kręgu mitu amerykańskiego,* Warszawa 1971, s. 30−31.

[1119] W purytańskim zamyśle ów powrót do źródeł wyrażał się w daleko posuniętej teokratyzacji ustroju, ponieważ uważano, że „założenie kolonii było indywidualnym i kolektywnym kontraktem z bóstwem

Płynący przez Bezmiar Wód protestanci próbowali odtworzyć naruszone przez późniejsze historyczne aberracje Przymierze w zdaniach składających się na *Mayflower Compact*. Za pomocą tego porozumienia społecznego odcinano się zatem od europejskich rozwiązań ustrojowych i deklarowano chęć stworzenia porządku społeczno-politycznego, przywracającego jedynie słuszny starożydowski model w jego wczesnej postaci, nie skażonej jeszcze „monarszymi wybrykami". Układ z Mayflower jest prefiguracją republikańskiej Konstytucji USA, której kreatorzy odziedziczyli „dawną władzę tworzenia przymierzy i konstytucji, charakterystyczną dla pierwszych dni kolonizacji"[1120].

W wymiarze doktrynalnym pojawienie się zinstytucjonalizowanej Konstytucji zostało przygotowane dzięki temu, co nazywa się „twórczym wkładem purytanizmu do rozwoju teologii". W obrębie tego odłamu protestantyzmu dokonano mianowicie nowożytnej interpretacji starotestamentowej idei Przymierza. W purytańskiej interpretacji może być ono rozumiane „w 3 aspektach: przymierza łaski (*covenant of grace*), przymierza kościoła (*covenant of church*) i przymierza obywatelskiego (*civil covenant*)"[1121]. To trzecie rozumienie skłania do uznania, że „kościelna teoria kowenancka była w rzeczywistości eklezjalnym aspektem teorii umowy społecznej"[1122], którą bez większego wysiłku odnajdziemy w „teologii paktu wypracowanej w debacie purytanów, najpierw w XVII-wiecznej Anglii, a potem w (…) koloniach"[1123], gdzie się zacznie jej potężna kariera na terenie

w celu utworzenia Kościoła-Państwa", ale „wydarzenia szybko pogrzebały ideę gigantycznej Genewy". P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa…,* s. 544 i 545. Idea Kontraktu Społecznego została zeświecczona, lecz bynajmniej nie porzucona. Jej nowa, tolerancjonistyczna wersja, dopuszczająca istnienie w ramach jednego społeczeństwa równoprawnych wyznań, pasowała jak ulał do święcącego w Ameryce triumfy wolnorynkowego przesłania, głoszącego konieczność istnienia w sferze ekonomicznej nieskrępowanej konkurencji między wieloma niezależnymi podmiotami.

[1120] H. Arendt, *O rewolucji,* Kraków 1991, s. 169. „Idea konstytucji reprezentuje rozwój myśli chrześcijańskiej dotyczącej przymierza (*covenant*). Konstytucje są przykładem sekularyzacji biblijnego przymierza między Bogiem i jego ludem". W.J. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji,* Kraków 2003, s. 161.

[1121] P. Stawiński, *Purytanizm,* w: T. Gadacz / B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VIII, Warszawa 2003, s. 325. Te trzy interpretacje, odmiany czy też postacie Przymierza powstały dzięki temu, że na stronicach Biblii, opisujących dole i niedole Narodu Wybranego paradygmat prawnopolityczny jest ściśle związany z religijnym, z czego wynika, że „prawo zostało uświęcone przez religię (…) Religia jest u żydów równocześnie zarówno Ugodą Prawną, jak też wzajemnym zobowiązaniem względnie związkiem Boga z wybranym przez Niego Ludem". H.E.W. Hinrichs, *Die Könige…,* s. 49.

[1122] H.W. Schneider, *A History…*, s. 4.

[1123] Obowiązujący tam sposób myślenia był zgodny z federalistycznym schematem Althusiusa, w jakim „ustawa i łaska, pośrednie oddziaływanie prawa naturalnego i bezpośredni wybór Boży, są dwiema nierozdzielnymi częściami jednego porządku (…) Wymóg, by zasadę naturalną uzupełniała zasada Bożego objawienia, tłumaczy też wielkie zainteresowanie kultury kalwińskiej urządzeniami społeczności mojżeszowej, gdyż była ona pierwszą manifestacją przymierza, do którego później przyznawały się wspólnoty reformowane". M. Scattola, *Teologia…,* s. 111. Zapatrzenie w starotestamentowe rozwiązania sprawiało, że łatwiej im było zawierać polityczne przymierza ze środowiskami żydowskimi, będącymi naturalnymi sojusznikami w rywalizacji ze wspólnym przeciwnikiem w postaci papiestwa.

prawa państwowego w postaci „przymierza zewnętrznego", czyli konstytucji[1124], dzięki czemu stanie się fundamentalnym pojęciem współczesnego prawa politycznego, syntetyzującego wielowiekową europejską tradycję z północnoamerykańskim przełomem, sprawiającym, że przybrało ono postać antycypowanego przez Locka prawa konstytucyjnego. *Nota bene* dla brytyjskiego teoretyka amerykańskie doświadczenia z tworzeniem wyposażonych w państwowotwórczy potencjał kolonii miały istotne znaczenie dla utwierdzenia się w przekonaniu o słuszności brzemiennej konstytucjonalizmem kontraktualnej wizji początków społeczeństwa i państwa[1125].

Statek z Pielgrzymami na pokładzie budzi skojarzenie z Arką Przymierza, przemierzającą pustynne piaski w kierunku Ziemi Obiecanej[1126]. W XI wieku w jej kierunku udało się europejskie rycerstwo, co zaowocowało powstaniem Assyzów Jerozolimskich. Oddziałały one na świadomość polityczno-prawną Anglików, co przejawiło się w Wielkiej Karcie Swobód i kontynuujących jej przesłanie dokumentach prawnych, tym niemniej kalwiniści uznali, że nie doszło do restauracji opisanej w Starym Testamencie teokracji. Miała ona być odtworzona w Nowym Świecie, dzięki spisaniu dokumentu, przepełnionego biblijnym przesłaniem, zniekształconym przez panujące w Europie monarchiczne reżimy, uprawiające rozmaite bałwochwalcze praktyki. Purytanie topili wspomnienie o nich w bałwanach Atlantyku, oczyszczając w ten sposób swoje dusze

[1124] „Tak jak nawrócenie religijne otwiera się na przymierze, tak rewolucja polityczna na Konstytucję – Konstytucja polityczna stanowi «przymierze zewnętrzne», które pod względem społecznym może działać tylko wtedy, gdy jest połączone z «przymierzem wewnętrznym»". Dostosowuje się ono do nowożytnych reguł gry społeczno-politycznej, co sprawia, że „ustrój amerykański jest (…) jednocześnie i republikański dzięki Deklaracji Niepodległości, i liberalny dzięki Konstytucji". J.P. Willaime, *Religie świeckie,* w: F. Lenoir / Y. Tardan-Mosquelier (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Zagadnienia problemowe,* w: *Encyklopedia…*, t. II, Warszawa 2002. Koncepcja dwóch kompatybilnych przymierzy jest przedstawiona w pracy Roberta Bellaha *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago 1992.

[1125] „Locke (…) mówi o zarzucie, że nie ma przykładów pokazujących, iż ludzie w stanie natury zebrali się razem i zawarli otwarcie umowę o utworzeniu społeczeństwa politycznego. Dowodzi jednak, że przypadki takie można znaleźć, a należy do nich założenie Rzymu i Wenecji oraz niektórych wspólnot politycznych w Ameryce". F. Copleston, *Od Hobbesa do Hume'a,* w: F. Copleston, *Historia filozofii,* t. V, Warszawa 2005, s. 119.

[1126] Jeszcze wcześniej wędrował w jej kierunku pogański Abram, przeistaczając się po drodze w miłego Bogu Abrahama. Osiągnęli oni porozumienie, stanowiące zapowiedź Przymierza z Synaju. Podróż Patriarchy z chaldejskiego Ur na Zachód może być uznana za zapowiedź eksodusu angielskich protestantów. Wszak Praojciec Narodu Wybranego wyruszał z regionu, gdzie znajdował się znieprawiony grzechem Adama i Ewy Raj. Również w tym rejonie wyszedł ze swojej Arki Noe na oczyszczony wodami Potopu świat, który znowu pogrążył się w babilońskich nieprawościach. Żydowski Protoplasta uciekał od nich tak samo, jak kalwiniści uchodzili z grzesznej Europy. Później szlakiem Abrahama podążą wygnani do Babilonu żydzi, gdy Cyrus zezwoli im na powrót. Motyw oczyszczającej wędrówki jest popularny i jego pragnienie jest głęboko osadzone w świadomości i podświadomości każdego poszukującego człowieka. Pielgrzymka uzyskuje na znaczeniu wówczas, gdy kończy się osiedleniem w starym lub nowym Świętym Miejscu. Nowe doznaje sakralizacji dzięki prowadzonym przez Stwórcę pielgrzymom. Przekroczenie Jordanu przez Abrahama spowodowało, że w Palestynie pojawił się *sanctus genius loci*, a dzięki anglojęzycznym peregrynom objawił się on po zachodniej stronie Atlantyku.

i umysły, dzięki czemu mogli odtworzyć nieujęte w Dekalogu boskie prawo, jakie Najwyższy przekazał ustnie Mojżeszowi na Synaju. Zostanie ono spisane na pokładzie statku w podniosłej atmosferze, a następnie powtórzone i rozbudowane w Błyszczącym Mieście na Wzgórzu (*Shining City on the Hill*)[1127] w postaci stanowych, a następnie związkowej konstytucji[1128]. Miały one być gwarantami tego, że nie dojdzie, jak na Starym Kontynencie, do „obrzydłych błędów i wypaczeń". Uległy one odrzuceniu dzięki temu, że „kalwinizm zawierał *in nuce*, pod ciężkim ładunkiem nietolerancji i teokracji, liczne zalążki współczesnego racjonalizmu i zachodniej demokracji"[1129], występującej w uszytej z biblijnej osnowy konstytucyjnej szacie, przefarbowanej na kolor odpowiadający potrzebom nowożytnej republiki.

* * *

W wymiarze prawnoustrojowym krytykowane przez kalwinistów „niewłaściwe chrześcijaństwo" przybrało postać katolickiego, anglikańskiego bądź luterańskiego monarchizmu, którego antytezą stały się tworzone przez purytanów republikańskie teokracje Nowej Anglii. Powstały one m.in. w Salem, Bostonie i New Haven. W miejscowościach tych „ustrój kościelny przyjął formę prezbiterianizmu[1130] (…) bądź kongregacjonalizmu (…) W 1646 kościoły lokalne Massachusetts przyjęły regulamin dyscypliny

[1127] Jego założycielską, brzemienną w wielkie hipostazy inkarnacją, była „mała, lecz dobrze zorganizowana kolonia New Plymouth. Był to piękny przykład władzy politycznej powstałej z woli i zgody członków wspólnoty". J. Baszkiewicz, *Powszechna historia…,* s. 211.

[1128] Jawi się nam ona jako amerykańska „świecka Biblia", powstała wskutek odwołującej się do oryginału ewolucji, możliwej dzięki temu, że „wpływ Biblii na systemy prawne, których korzenie sięgają źródeł zachodnioeuropejskich, jest rozległy". Trend ten uzyskał nową postać w krajach protestanckich, ponieważ „w okresie reformacji zainteresowano się zasadami bezpośrednio zapisanymi w Biblii", dzięki czemu „w XVII i XVIII w. purytanizm wywarł wpływ na angielskie i amerykańskie prawo". F. Lyall, *Prawo i Biblia,* w: B.M. Metzger / M.D. Coogan (red.), *Słownik…,* s. 618–620.

[1129] J.I. Saranyana, *Okres scholastyczny,* w: J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii,* Kraków 1997, s. 183. Doszły one wyraźnie do głosu, gdy nadszedł czas Rewolucji, kiedy to „purytański światopogląd wymieszał się z liberalno-burżuazyjną ideologią oświeceniową oraz z typowym dla nadgranicznych pionierów demokratycznym indywidualizmem". G.E. Müller, *Amerikanische Philosophie,* Stuttgart 1936, s. 16. Amerykańscy rewolucjoniści czerpali natchnienie między innymi z pism człowieka, u którego z kolei odnajduje się purytańską inspirację, skoro uważa się, że *Mayflower Compact* „mógł oddziałać na Rousseau". A.W. Jiefimow, *Oczierki istorii…,* s. 42.

[1130] Na płaszczyźnie prekonstytucyjnej ważne w nim jest to, że, podobnie jak inne inkarnacje protestantyzmu, domaga się on uznania „Biblii za jedyną normę wiary", a oprócz tego żąda aprobaty dla „ksiąg wyznaniowych oraz prezbiteriańskich zasad ustrojowych". J. Wiśniewski, *Kalwinizm,* w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys…,* s. 162. W przyszłości zasady ustrojowe znajdą się w Konstytucji USA, a księgi wyznaniowe przekształcą w subkonstytucyjne akty normatywne. Zresztą konstytucjonalizacja została przeprowadzona również w prezbiteriańskim Kościele Szkockim, gdy po zniesieniu w 1643 r. obowiązywania *Prayer Book* „uchwalono wyznanie wiary w 33 *Artykułach*, które wraz z przyjętą w 1923 roku *Konstytucją Kościoła Szkockiego* stanowią zasady doktrynalne dzisiejszego prezbiterianizmu". J. Wiśniewski, *Prezbiterianizm,* w: Z. Drozdowicz, *Zarys…,* s. 271. Okazuje się więc, że w Zjednoczonym Królestwie obowiązuje pisana Konstytucja, choć poza obszarem prawa politycznego.

kościelnej (*Cambridge*[1131] *Platform*) głoszący duchową łączność przy organizacyjnej niezależności, przyznający synodom jedynie zadania doradcze i pouczające"[1132]. Następnie model ten rozpowszechnił się na amerykańskiej ziemi, co łączyło się z propagowaniem ideowego klimatu zapowiadającego przekształcenie angielskich kolonii w konstytucyjną republikę. Jej zapowiedź dostrzeżemy w tym, że „szkocko-irlandzcy prezbiterianie ze stanów środkowych i ich sojusznicy – kalwiniści i luteranie wśród Niemców, kalwińscy farmerzy holenderskiego pochodzenia (…) byli (…) republikanami egalitarnymi". Szkoci byli szczególnie predestynowani do tego, żeby rozpowszechniać nomokratyczną republikańskość, bo przecież „Szkocja zawsze była bardziej egalitarna i indywidualistyczna niż Anglia (…) Kościół szkocki zarządzany był na modłę prezbiteriańską przez wybrane ciało"[1133].

W takim stanie rzeczy nie było specjalnie trudno propagować kalwiński schemat organizacyjny, stworzony na potrzeby francuskich wyznawców, a następnie implementowany za Atlantykiem[1134]. Na amerykańskiej ziemi powstała eklezjalna konfederacja, na jakiej będą się wzorować później Ojcowie Założyciele USA. Wydaje się, że wykorzystali oni rozwiązania obowiązujące w preferowanym przez Kalwina prezbiterianizmie, gdzie „urząd prezbiterów[1135] przysługiwał zarówno duchownym, jak i świeckim członkom Kościoła, co jednocześnie przesądziło o demokratycznym charakterze struktury kościelnej oraz odrzuceniu instytucji episkopatu (…) Prezbiterzy wybierani przez bratnie zbory zarządzali ich sprawami"[1136]. Dostrzegamy tutaj rozwiązanie, jakie zostanie

[1131] Miasto to było ośrodkiem dużej aktywności „purytanów z Cambridge", propagujących doktrynę kontraktualną „w pismach, które zyskały dużą popularność, takich jak *The Covenant between God and Man* (Przymierze między Bogiem a człowiekiem, 1596 i 1616) Johna Fotherby'ego (…) *The New Covenant, or the Saints Portion* (Nowe przymierze albo udział świętych, 1629) Johna Prestona (…) i *The Covenant of Gods Free Grace* (Przymierze wolnej łaski Bożej, 1645) Johna Cottona, dzieło, które zainicjowało teologię federalistyczną w koloniach Nowej Anglii". M. Scattola, *Teologia…,* s. 114. Sto kilkadziesiąt lat po pojawieniu się na zachodnim brzegu Oceanu teologicznego federalizmu uzyskał on prawnopaństwową postać USA, zainspirowaną porozumieniem między parafiami Massachusetts.

[1132] *Purytanizm,* w: *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia, bogowie i święte księgi,* Warszawa 2006, s. 664.

[1133] R. Kelley, *Ideologia i kultura polityczna od Jeffersona do Nixona,* w: L.D. Orton (red.), *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej,* Warszawa 1984, s. 117.

[1134] Jego zastosowaniu na szerszym niż konfesyjna gmina obszarze nie przeszkodziło to, że „gdy w 1776 r. rewolucjoniści wkraczali do Filadelfii, płomień kalwinizmu zdążył już przygasnąć". A. Schlesinger jr, *Ameryka – eksperyment czy przeznaczenie?,* w: L.D. Orton (red.), *Dwieście lat USA…*, s. 200. Istnieją ogólne prawidłowości odnoszące się do funkcjonowania organizacji niezależnie od ich świeckiego czy konfesyjnego charakteru, co sprawia, że powstałe na wyznaniowym gruncie schematy administracyjne mogą być swobodnie przenoszone gdzie indziej, niezależnie od religijnych lub innych uniesień.

[1135] Prezbiter „(gr. presbyter, „starzec", „najstarszy wiekiem") (…) w kościołach protestanckich określenie urzędu kościelnego (…) bądź też funkcji starszego zboru". A. Orczykowski, *Prezbiter,* w: T. Gadacz / B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VIII, Warszawa 2003, s. 258.

[1136] *Prezbiterianizm,* w: *Religie…,* s. 654. Model ten uzyskał popularność „w schyłkowym okresie rządów Elżbiety I (1533 – 1603), kiedy w wyniku dążenia do przywrócenia pierwotnego modelu Kościoła część przedstawicieli państwowego Kościoła Anglii opowiedziała się za powierzeniem władzy kościelnej

przyjęte w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, gdzie przyjmie postać Prezydenta. Genezy tego urzędu szukać należy zatem w instytucji prezbitera. Była ona co prawda znana już w Kościele pierwszych wieków, tym niemniej w nowożytnych czasach swoje znaczenie zawdzięcza kalwinizmowi[1137], co stanowi niezwykle wyrazisty przykład wielkiego znaczenia, jakie ta ewangelicka denominacja odegrała w procesie tworzenia ideologicznych zrębów konstytucyjnej republiki.

5. Konstytucja a wolnomularstwo

Wiemy już o potężnej roli, jaką odegrało chrześcijaństwo, szczególnie w swojej protestanckiej wersji, w procesie historycznym, jaki doprowadził do powstania konstytucji w ich nowożytnym, formalnoprawnym rozumieniu. Nie znaczy to jednak, że nie można wskazać na alternatywną inspirację, według niektórych istotniejszą, a mianowicie masońską, inaczej nazywaną wolnomularską. Wolni mularze rozmyślali o odmiennej względem chrześcijańsko-monarchicznej wizji politycznego urządzenia świata, opartej na tajemnym gnostyckim przesłaniu, pielęgnowanym rzekomo na europejskim gruncie począwszy od zagadkowego bractwa pitagorejczyków[1138] i ukrywanym podobno przez tysiąclecia przed oficjalnymi „opresyjnymi reżimami". Sporo na ten temat miał wiedzieć Noe, który „musiał być budowniczym", skoro „potrafił skonstruować statek-mieszkanie (…) Noe był więc pierwszym architektem rodzaju ludzkiego"[1139]. Oprócz noachicznej wolnomularstwo odwołuje się do tradycji salomonowej mądrości,

«prezbiterom»". T.J. Zieliński, *Prezbiterianizm,* w: T. Gadacz / B. Milerski (red.), *Religia…*, s. 259. „Prezbiterzy − «starsi zboru», podobnie jak w gminach wczesnochrześcijańskich, zapewniać mieli gwarancję pełnej demokratyczności rządów kościelnych, pełnego «dowartościowania» woli zgromadzenia wiernych". A. Tokarczyk, *Protestantyzm,* Warszawa 1980, s. 110. Koncepcja ta była jednak zbyt radykalna dla konserwatywnej większości angielskiego establishmentu, wolącego swoją *via media* od pogrążania się w „kontynentalnym sekciarstwie", za bardzo przepojonym republikańskim i ludowładczym duchem.

[1137] Trudne do przecenienia polityczne znaczenie kalwińskiego przesłania jest dostrzegane przez wielu badaczy i wyrażane np. w ten sposób: „W dłuższej perspektywie ważniejszą rolę niż Luter odegrał Kalwin (…) Ideami kalwińskimi kierowano się podczas rewolucji purytańskiej pod wodzą Olivera Cromwella w Anglii w 1645 r., a także podczas kolonizacji Nowej Anglii w latach dwudziestych szesnastego stulecia". K. Armstrong, *Historia Boga…,* s. 294–295.

[1138] „Gdybyśmy znali wszystkie szczegóły powstania i rozwoju bractwa Pytagorasa, moglibyśmy dopiero się przekonać, o ile ono się zbliżyło do typu późniejszych bractw i zakonów, które kolejno ludzkością kierowały. Ale w każdym razie najsceptyczniejszy historyk filozofji tej zasługi Pytagoresowi nie odejmie, że był on twórcą najdawniejszego nam znanego tajnego politycznego związku mającego na celu postęp społeczny (…) Takim związkiem była później Akademja Platona, i większość szkół filozoficznych w Atenach. W dalszym ciągu taka forma towarzystw rozwinęła się w lożach masońskich". W. Lutosławski, *Filozofja w kolonjach greckich w VI-m i V-m wieku przed nar. Chr. Od Pytagorasa od Demokryta,* w: W. Lutosławski, *Poprzednicy Platona,* w: W. Lutosławski, *Początki filozofji greckiej. Od Thalesa do Demokryta i Sokratesa,* Warszawa 1910, t. I, rozdz. IV, s. 7 i 8.

[1139] J. Wojtowicz, *Masoneria – wielka niewiadoma? Studium z dziejów tzw. tajnych towarzystw w Europie nowożytnej (XVIII – XX w.),* Toruń 1992, s. 51.

jaka nakazała żydowskiemu królowi sprowadzić do Jerozolimy Pierwszego Masona Hirama po to, aby zbudować doskonałą Świątynię, przepełnioną symbolicznymi znaczeniami, mającymi oświeconym gnostykom pomagać w poznawaniu istoty rzeczywistości w celu jej ulepszenia dzięki obrzędom i dyskusjom prowadzonym w gronie „tych, którzy wiedzą lepiej". Podobno taki paradygmat występował u działających na terenie prekonstytucyjnego Królestwa Jerozolimskiego templariuszy[1140], których nazwa znamiennie wywodzi się od jerozolimskiej Świątyni (*Templum*), w której podziemiach znajdowała się siedziba zakonu i ów *genius loci* inspirował rycerskich zakonników do tworzenia rozległych projektów sanacji ziemskiej rzeczywistości[1141], traktowanej jako konieczność, bo przecież *praeterit figura huius mundi.* Niewykluczone, że wyobraźnię zakonników pobudziły kontakty z asasynami, na których z kolei silnie oddziałała „szyicka idea wiecznej prawdy", propagowana intensywnie przez Braci Czystości, utożsamianych z karmatami, opisywanymi jako „przypominający masonerię związek". Jego członkowie, nieuznający sunnickiego dogmatu istnienia niezmiennego w swoim kształcie gmachu kanonicznego prawa w jego islamskim wydaniu, usilnie dążyli do odnalezienia „ukrytego sensu Księgi", przy czym nie ograniczali się do Koranu, studiując także Torę, Psalmy i Ewangelię, po czym starali się systematyzować na piśmie swoje przemyślenia, wskutek czego powstała „obejmująca całą znaną Arabom wiedzę (…) Encyklopedia"[1142], mogąca być uznana za zapowiedź oświeceniowego encyklopedyzmu i deistycznej tolerancji, owocujących północnoamerykańskim i europejskim konstytucjonalizmem. Hipotetycznymi krzewicielami takiego zdystansowanego od tradycyjnych konfesji światopoglądu poza muzułmańską cywilizacją byli rycerze Zakonu Świątyni, z którego według dość popularnej teorii ma się wywodzić szkocka masoneria, jakiej przypisuje się niebagatelną rolę w dziele powstania Stanów Zjednoczonych.

W każdym razie wolnomularski wkład w aktualną postać euro-amerykańskiego świata jest przedmiotem ożywionych dyskusji, w trakcie których powiększa się lub neguje jego znaczenie, np. w ten sposób: „Wolnomularze świadomi są swej roli na przełomie wieków średnich, dobiegających kresu w epoce baroku i rozpoczynającej się epoki nowego światła. Chcą wypełnić dawne symbole budowy świątyni nową treścią. Oznacza

[1140] „Organizacja templariuszy wzorowała się (…) na ustroju łacińskich państw, zakładanych na zdobytych terenach Bliskiego Wschodu, gdzie władzy monarchicznej nie cechował nieograniczony absolutyzm". J. Wierusz Kowalski, *W świecie…,* s. 159. Oznaczałoby to, że w chrześcijańskim Lewancie został przezwyciężony przy współudziale templariuszy tak gromko potępiany później absolutyzm, co stało się wzorcem dla ulegających masońskim wpływom protestanckich następców krzyżowców, tworzących na transoceanicznym Zachodzie udoskonaloną anglosaską wersję łacińsko-lewantyńskiej państwowości.

[1141] Owa *перестройка* nie mogła się odbyć bez merytorycznie przygotowanych wykonawców w postaci „wybitnych budowniczych", jakich „posiadał zorganizowany w 1118 r. w Jerozolimie Zakon Rycerzy Świątyni, zwany Zakonem Templariuszy". J. Wojtowicz, *Masoneria.…*, s. 53.

[1142] A. Aduszkiewicz, *Przegląd ważniejszych osób, poglądów i wydarzeń w średniowiecznej filozofii arabskiej (Wstęp)*, w: A. Aduszkiewicz /M. Gogacz (red.), *Awicenna.…*, s. 28−30.

to reinterpretację tradycji chrześcijańskiej w duchu oświeconego humanitaryzmu. Odczuwalny wpływ na cały wiek wywarła Chwalebna Rewolucja, która (…) na plan pierwszy wysuwała prawa człowieka i obywatela”[1143], według wolnomularskiej narracji deptane przez naruszające prawo naturalne opresyjne regulacje autorstwa reakcyjnych reżimów, z czego wynikałoby, że należy przywrócić pradawną szczęśliwość, co wypadałoby uznać za hiperreakcyjny, albo, w dialektycznym ujęciu, natchniony postępowością dzięki odwołaniu się do zanieczyszczonych przez późniejsze wstecznictwo prastarych źródeł, projekt. „Według masonerii stan naturalny jest stanem idealnym (…) Masoneria dąży więc do zwrócenia ludziom ich doskonałości i szczęśliwości pierwotnej, ich wolności i równości, ich braterstwa naturalnego”[1144].

Istnieją przesłanki, aby uznać, że masońska aktywność przejawiła się także na gruncie konstytucyjnym. Zastanawiająca jest stosowana przez loże jurydyczna nomenklatura. Dowiadujemy się więc, że „najstarsze akty i konstytucje mularskie[1145] dotyczą mularzy Yorku i są datowane: jeden na r. 1370, a drugi na r. 1409. Następnie idzie akt (…) z XV wieku, między r. 1427 a r. 1445; pod tytułem *De constitutione artis geometriae secundum Euclides*”[1146]. Najbardziej znanym przejawem wolnomularskiej aktywności o charakterze prawodawczym jest będące „zarazem statutem, jak i deklaracją ideową”[1147] dzieło, stworzone przez pozostającego pod dużym wpływem francuskiego hugenoty Desaguliera kaznodzieję szkockich prezbiterian[1148] J. Andersona. Ukazało się ono w Londynie w 1723 r.[1149], a zatem stosunkowo niedługo po Chwalebnej Rewolucji,

[1143] U. Im Hof, *Europa…*, s. 111.

[1144] J.M. Caro Rodriguez, *El misterio de la masonería,* Santiago de Chile 1992, s. 33. Na przeszkodzie urzeczywistnienia tych nowożytnych dogmatów stał broniony przez konserwatystów feudalny porządek, podważany przez szermujące wolnościowymi hasłami stronnictwa, będące naturalnymi sojusznikami wolnych mularzy. Ich „wyznawanym otwarcie (…) celem (…) była propaganda liberalizmu na całym świecie”. A. de Lassus, *Masoneria – intrygująca tajemniczość. Elementarne wiadomości o wolnomularstwie,* s. l. et d., s. 14.

[1145] Źródła akcentują historyczno-prawne potwierdzenie długiej metryki masońskich poczynań, o czym ma świadczyć to, że „tam (…) gdzie brak jest protokołów i akt współczesnych, tam (…) rękopisy konstytucyjne dostarczają dowodów o jeszcze dawniejszych pracach (…) związków wolnomularskich czy mularskich”. *Freemasonry,* w: *The Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*, t. IX, London – New York 1929, s. 232. Wspomniane rękopisy nazywane są „«Staremi Konstytucjami» lub «Staremi Obowiązkami wolnomularzy angielskich». Najstarszy z nich pochodzi wg angielskich historyków z r. 1390”. *Freemasonry,* w: *The Encyclopaedia Americana. A Library of Universal Knowledge*, t. XVIII, New York – Chicago 1929, s. 87.

[1146] *Franc-maçonnerie,* w: *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts,* t. XVII, Paris 1893, s. 103.

[1147] J. Wojtowicz, *Wolnomularstwo europejskie*, w: J. Staszewski (red.), *Europa…*, s. 143.

[1148] Reprezentowali oni w środowisku wolnomularskim alternatywny względem kojarzonego z różokrzyżowcami okultystyczno-kabalistycznego nurtu „kierunek filozoficzny płynący z badań Newtona i filozofii Locke’a”. M. Kukiel, *Dzieje polityczne Europy od rewolucji francuskiej*, Londyn 1992, s. 28.

[1149] Wstępne prace przygotowujące grunt pod ten dokument zostały rozpoczęte kilkadziesiąt lat wcześniej, bo już „w r. 1663 ogólne zgromadzenie (…) przejrzało konstytucje i kazało je przepisać”. *Franc-maçonnerie…*, s. 119.

pod nazwą *Book of Constitutions*[1150], czy też w rozwiniętej wersji polskojęzycznej *Konstytucje masońskie zawierające Przepisy, Statuty tego Najbardziej Starożytnego i Prawego Bractwa*. Według autora Konstytucji starożytność i prawość przejawiają się w tym, że „mularze posiadają od niepamiętnych czasów rękopis, który zawiera, poza regulaminem i konstytucją, historję ich sztuki od początku wieków"[1151]. Londyński dokument byłby zatem kolejną inkarnacją wolnomularskiego konstytucjonalizmu, która zdobyła w środowisku duże uznanie, albowiem „Konstytucje Andersona stały się podstawową masońską księgą zasad, obowiązującą (…) do dzisiaj we wszystkich lożach «regularnych i sprawiedliwych»[1152]. Poszczególne statuty oraz regulaminy lóż i struktur wolnomularskich stanowią w zasadzie rozmaite wersje konstytucji czcigodnego brata Andersona"[1153].

Powstały one po to, aby spełnić zapotrzebowanie społeczne, wynikłe z powodu intensywnego rozwoju wolnomularstwa w Anglii, co rodziło obawę powiększania się różnic między jego odmianami. Aby temu zapobiec jeszcze przed uchwaleniem Konstytucji, nastąpiło „połączenie czterech lóż Londynu zebranych w restauracji Pommier", które to zgromadzenie „przyjęło nazwę Wielkiej Loży Anglii"[1154], mającej odtąd jednoczyć poczynania braci. W dziele Andersona mieli oni odnaleźć „podstawę i rodzaj duchowego

[1150] Liczba mnoga wyraża wieloczłonowość dokumentu. „James Anderson otrzymał od władz Wielkiej Loży zlecenie opracowania nowego statutu, czyli jak wtedy mówiono konstytucji (…) Dokument (The Charges of Freemason) składał się z kilku części: krótkiej historii «Zakonu» wolnomularskiego, właściwego statutu określającego prawa i obowiązki masona oraz z części końcowej (…) ta część statutów, która określała obowiązki masona i jego miejsce w społeczeństwie nawiązywała (…) do treści starych średniowiecznych statutów (…) Statuty mówiły (…) o nowej sztuce «budowania» (…) Konstytucja Andersona proklamowała zasadę równości ludzi (…) Przepisy Andersona (…) podkreślały (…) zasadę pluralizmu (…) Osobne paragrafy określały tryb funkcjonowania loży". J. Wojtowicz, *Masoneria…*, s. 11. Dostrzegamy w tym opisie zalążkowy schemat typowej republikańsko-demoliberalnej konstytucji naszych czasów.

[1151] *Franc-maçonnerie…*, s. 104. Przy takim nastawieniu byłoby dziwne, gdyby Konstytucje dokonały jakiegoś rewolucyjnego przełomu w wolmomularskiej tradycji. Została ona uszanowana, gdyż „dawne prawa («Stare Obowiązki») loży utrzymano nadal; ogłoszono je w r. 1723". *Freimaurerei,* w: *Meyers Lexikon,* t. IV, Leipzig 1926, s. 190−191.

[1152] „*The Constitutions of the Freemasons* (…) pozostaje ustawą zasadniczą Wolnomularstwa, które w swych istotnych cechach zachowało pierwotną fizjognomję". *Franc-maçonnerie…*, s. 124.

[1153] Np. ułożona „w 1769 r. konstytucja «Cnotliwego Sarmaty», loży warszawskiej". J. Siewierski, *Dzieci wdowy czyli opowieści masońskie,* Milanówek 1992, s. 14 i 16. Odnajdujemy w owym odwzorowywaniu „kultowego" tekstu, wywierającego potężne wrażenie swoim ideologicznym ładunkiem, zapowiedź późniejszej fascynacji latynoskich ustrojodawców Konstytucją USA, europejskich monarchów Kartą Ludwika XVIII bądź wschodnioeuropejskich prawodawczych „ciał brzemiennych ustawami zasadniczymi" Konstytucją Stalinowską.

[1154] A. de Lassus, *Masoneria…*, s. 12.

spoiwa”[1155], wyrażającego „idee protestantyzmu liberalnego”, jako że w swoim nowożytnym wydaniu „masoneria jest córką reformacji”[1156].

Przesłanka ta pozwala przypuszczać, że wolnomularstwo odegrało historyczną rolę w ustrojowym ukształtowaniu Stanów Zjednoczonych. Mianowicie Konstytucja USA według tej narracji byłaby przede wszystkim dziełem „braci fartuszkowych”[1157], wyrażających za jej pośrednictwem swoje ideały, będące oficjalnymi przesłaniami tworzącej się federacji.

Stała się ona państwem nowego typu, rzucającym wyzwanie Staremu Światu, trzymającemu się starych paradygmatów pomimo to, że jego co bardziej postępowi mieszkańcy w swoich dziełach przedstawiali zgodne z masońskim przesłaniem tworzenia Lepszego Świata wizje, jakie przynajmniej częściowo znalazły swoje odbicie w „Wiekopomnym Akcie z Filadelfii”. Do grona wizjonerów tego rodzaju wypada zaliczyć św. Tomasza Morusa, który w napisanej w 1516 r. *Utopii* pisze o „najlepszym urządzeniu republiki”, mającym polegać na tym, że panowałyby w niej: „tolerancja religijna, polityczna swoboda, obieralność urzędów”[1158].

Na początku XVII stulecia, w 1602 r., ujrzało światło dzienne *Miasto Słońca* Tomasza Campanelli. Jego wymarzona republika jest idealnym miastem, rządzonym „przez te same prawa, które panują we wszechświecie, a zatem ma stać się międzykosmosem. Magiczny sekret Miasta Słońca polega na jego architekturze. Założone na wzgórzu na szerokiej, pustej równinie składa się ono z nakładających się na siebie kręgów tworzących rodzaj piramidy lub stromej góry”[1159].

[1155] G. Denzler, C. Andersen, *Leksykon…*, s. 451. „«Konstytucja Andersona» tworzyła trwałe podwaliny nowego, trzystopniowego wolnomularstwa spekulatywnego, zwanego też błękitnym, angielskim lub Janowym (…) Konstytucja była zarazem statutem i deklaracją ideową. Określała stosunkowo precyzyjnie zasady członkostwa (…) Konstytucja proklamowała (…) zasady równości ludzi bez względu na ich pochodzenie”. J. Wojtowicz, *Wolnomularstwo..*, s. 143. Łączenie jurydyzmu z ideologicznością stanie się czymś charakterystycznym dla powstających na szczeblu państwowym konstytucji, przypuszczalnie inspirowanych przez dokument autorstwa Andersona.

[1156] A. de Lassus, *Masoneria…*, s. 14. Także Renesansu, ponieważ „w wieku XVII zwycięstwo architektury Odrodzenia wywołało przesilenie także w bractwach mularskich (…) Porzucenie sztuki gotyckiej pozbawiło praktycznego znaczenia starą symbolikę kościelną, która była kiedyś poważnym elementem tajnej nauki (…) Loże stawały się ogniskami idei filozoficznych i klasycznych”. *Franc-maçonnerie…*, s. 116.

[1157] Odgrywali oni niebagatelną rolę „w kraju tym, tradycyjnie dla wolnomularzy łaskawym (byli oni twórcami Deklaracji Niepodległości i Konstytucji USA)”. J. Siewierski, *Dzieci…*, s. 27. Konstytucja powstała w tym samym kręgu rewolucyjnych niepodległościowców, co Deklaracja Niepodległości, w przypadku której „spośród 56 sygnatariuszy (…) poza trzema, wszyscy byli aktywnymi wolnomularzami”. G. Denzler, C. Andersen, *Leksykon…*, s. 451. Trudno się dziwić tak licznej obecności masonów w tym gronie, gdy się pamięta, że „pośród filarów Oświecenia wolnomularzom przypada pierwsze miejsce. Ich stowarzyszenie nadało instytucjonalne ramy ogólnym pragnieniom i wyobrażeniom Oświecenia (…) Wolnomularze znaleźli się wkrótce wśród czołowych gremiów państwowych i reformatorskich”. U. Im Hof, *Europa…*, s. 109.

[1158] U. Nicola, *Filozofia…,* s. 277.

[1159] *Ibidem,* s. 279.

W 1627 r. powstała *Nowa Atlantyda* pióra postrzeganego czasem jako pierwszego przedstawiciela filozofii Oświecenia Franciszka Bacona[1160], którego twórczość wywarła duże wrażenie wśród wolnomularzy[1161], traktujących autora jako bliskiego im duchowo człowieka[1162]. W książce tej, ocenianej jako „tekst prekursorski", opisany jest „okręt geniuszu ludzkiego wypływający poza Słupy Herkulesa, mitologiczny symbol granic nałożonych na ludzką naturę"[1163].

Nowa Atlantyda syntetyzowana jest z Nowym Jeruzalem i Nowym Rzymem, co oznacza, że w Nowym Świecie starotestamentowe przesłanie ma być połączone z dziedzictwem starożytnej Hellady i utrwalona dzięki pochodzącemu z Rzymu prawnemu instrumentarium. „Okręt geniuszu ludzkiego" jest nowożytną Arką Przymierza, wysłaną przez masońskiego Wielkiego Architekta do Ameryki[1164], aby tam na nowo zinterpretować zawarte w niej przesłanie poprzez przyznanie mu suprakonfesyjnego znaczenia. „Nowe braterstwo wolnomularzy miało nadać żywy sens skostniałym więzom religijnym (…) Wolnomularze chcieli kontynuować budowę Świątyni Salomona – budowanie

[1160] „To nie Kartezjusz, a Bacon przedstawił pierwszy «projekt» obiecujący maksimum korzyści społecznych z zastosowania uniwersalnej metody, inaugurując tym samym politykę Oświecenia". R. Kensington, *Kartezjusz,* w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia…,* s. 440.

[1161] „Wśród wpływów, które przyczyniły się do ewolucji bractwa wolnomularzy, wymienić należy pisma Bacona, Dupuy'a, Komensjusza i różokrzyżowców". *Franc-maçonnerie…,* s. 117.

[1162] Podobno był on nawet jednym z nich, gdyż „niektórzy uczeni (spoza kręgów masońskich) twierdzą, że Bacon mógł być tajnym przywódcą wczesnych wolnomularzy". D.A. Shugarts, *Tajemnice syna wdowy,* Warszawa 2005, s. 63.

[1163] U. Nicola, *Filozofia…,* s. 277. Dążenie do przekraczania granic znalazło swój wyraz w popularnych w okresie Renesansu poszukiwaniach, zmierzających do odszukania nieobecnych w Biblii „Pradawnych Prawd". Wybitnym przedstawicielem tego nurtu, nawiązującego do gnozy, był Pico della Mirandola. Podejmuje on „naukę hebrajskiego, by poznać Kabałę, objawienie poprzedzające jego zdaniem i wyjaśniające Stary Testament (…) Dawny Egipt, mityczna Persja Zoroastra, «tajemna doktryna» Orfeusza odsłaniają «tajemnice» wykraczające poza granice judeochrześcijaństwa". M. Eliade, *Od Mahometa…,* s. 168. Zostały one przekroczone w Ameryce, gdzie zadeklarowano, że w Stanach Zjednoczonych ma być zrealizowane Szczęście, nieosiągalne wszak na tym świecie według judeochrześcijańskiej aksjologii, w związku z czym antropocentryczni filozofowie pokroju Mirandoli próbowali odnaleźć je w innych systemach religijno-światopoglądowych, co nie pozostało bez wpływu na prawnopolityczną ideologię USA, współtworzoną przez ludzi za wszelką cenę pragnących przezwyciężyć narzucane według nich przez biblijną narrację ograniczenia człowieczej kondycji.

[1164] Jest to trzeci rejs Arki, stanowiący twórczą kontynuację dwóch poprzednich, owocnych w skutki podróży. Pierwszy rejs odbył się po tym, jak „Bóg, niczym architekt, przekazuje Noemu wymiary arki, podobnie jak w micie o Gilgameszu". Później „hebrajskie słowo oznaczające arkę (*teba*) pojawia się w Biblii jedyny raz w innym kontekście, na oznaczenie kosza, w którym matka powierzyła małego Mojżesza wodom Nilu". J.-M. Husser, *Księga Rodzaju,* w: M. Quesnel / Ph. Gruson (red.), *Biblia i jej kultura. Stary Testament,* Lublin 2008, s. 63. W łacinie *arca* oznacza kosz, skrzynię czy też kufer, a zatem kosz, w którym pływał po nilowych falach Mojżesz stanowi drugie wcielenie statku Noego, tym razem ściślej związane z Żydami. Stanowi on zapowiedź akacjowej Arki, w której dorosły Mojżesz nakaże umieścić Przykazania. Staną się one natchnieniem dla Pielgrzymów, zawierających na swojej Arce (*Mayflower*) nowe Przymierze, które znajdzie swoją rozwiniętą, dostosowaną do oświeceniowych wymogów, wersję w uchwalonej w Mieście Braterskiej Miłości Konstytucji.

Królestwa Bożego na ziemi”[1165]. W narracji Bacona Salomon jest prawodawcą, który „utworzył (…) stowarzyszenie, czy też założył zakon”, noszący „miano Domu Salomona”[1166]. W tej budowli urzęduje władza Nowej Atlantydy[1167], konstytuowana przez członków tego czcigodnego bractwa. Gremium kierownicze składa się, podobnie jak u Platona, z 36 mędrców, stojących na straży założycielskich praw Salomona, przez co podmiot ten nabiera cech sądu najwyższego czy też trybunału konstytucyjnego. Ich pracami kieruje złożone z trzech najmądrzejszych osób prezydium. Jego członkowie „na podstawie wyników badań naukowych uczonych różnych kierunków formułują podstawowe zasady i generalne prawa panujące w przyrodzie i kierujące nią”[1168], co oznaczałoby, że uczeni mężowie dysponują władzą legislacyjną w jej starszym rozumieniu, zakładającym, że nie daje się praw, tylko je stwierdza. Ponieważ stwierdzanie odnosi się do podstawowych praw przyrody, dopuszczalne jest doszukiwanie się w tej działalności próby ustalenia Naturalnej Konstytucji Ziemi.

Zachęta do poznawania najważniejszych Praw Przyrody skłaniała również do formułowania norm, odnoszących się do życia państwowego. Realizacja tego zalecenia doprowadziła do tego, że Dekalog, będący jurydycznym świadectwem Przymierza zawartego między Bogiem a Narodem Wybranym, ulega przekształceniu w Konstytucję, stanowiącą prawny wyraz Przymierza między emigrantami ze Starego Świata, rezygnującymi ze swych niegdysiejszych etnicznych przynależności w imię stworzenia nowego Narodu Wybranego, połączonego więzami przełamującego konfesyjne ograniczenia Braterstwa, mającego umożliwić osiągnięcie Wolności[1169] i Szczęścia, o których jest mowa w Deklaracji Niepodległości[1170], będącej wyznaniem wiary w Świetlistą Przyszłość Amerykanów. Wydostali się oni ze spowitej w tuman nietolerancyjnego monarchizmu

[1165] U. Im Hof, *Europa…*, s. 111.

[1166] W. Durant, *Życie…,* s. 171−172. Salomon miał być tym przywódcą, który „potwierdził regulaminy i obyczaje, jakie ojciec jego zaprowadził wśród mularzy”. *Franc-maçonnerie…*, s. 107.

[1167] Jej wizją miał być zafascynowany jeden z władców USA, a mianowicie Jefferson, „który, proklamując powstanie Stanów Zjednoczonych, był pewien, że spełnia w ten sposób marzenie Bacona o Nowej Atlantydzie”. D.A. Shugarts, *Tajemnice…*, s. 65.

[1168] M. Rode, *Zarys…*, s. 223.

[1169] Powiązanie zinstytucjonalizowanego Przymierza z Wolnością bez trudu odnajdziemy na Synaju, ponieważ „Dekalog nie jest bezosobowym regulaminem, ale kartą przekazaną przez Boga swojemu ludowi po uwolnieniu, aby pozostał wolny”. O. Artus, *Wyjście,* w: M. Quesnel / Ph. Gruson (red.), *Biblia…*, s. 133.

[1170] Jej europejskim odpowiednikiem jest francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona w Paryżu 25 VIII 1789 r.,, kiedy to „Konstytuanta, wśród której więcej niż 300 członków było masonami, przyjęła ostatecznie (…) to wszystko, co było przedmiotem długotrwałego studium w lożach – tekst nieśmiertelnej deklaracji praw człowieka (…) dokonało się zastąpienie dekalogu deklaracją praw człowieka (…) ikonografia tamtej epoki przedstawiała prawa człowieka wyryte na dwóch tablicach w nawiązaniu do kamiennych tablic z góry Synaj”. A. de Cassus, *Masoneria…,* s. 17. Prawa człowieka miały realizować „czołowe hasło rewolucji, owo słynne zawołanie «Wolność, Równość, Braterstwo»”, jakie „widniało i widnieje do dzisiaj w nagłówkach dokumentów wolnomularskich”. J. Siewierski, *Dzieci…,* s. 21−22.

Europy, przywodzącej na myśl biblijny Egipt. Wypowiadająca posłuszeństwo Staremu Światu Deklaracja, uchwalona w mieście, centralnym ośrodku północnoamerykańskiej masonerii[1171], zapowiada Konstytucję, będącą rozszerzeniem Przymierza z Góry Horeb, osiągniętym wskutek powrotu do przesłania zawartego w Księdze Rodzaju. Amerykanie odnajdują noachiczne prawa, nadane całemu rodzajowi ludzkiemu po Potopie, przezwyciężają żydowski ekskluzywizm i ogłaszają *urbi et orbi* swoje Prawa, mające być przekształconą Dobrą Nowiną dla wszystkich ludzi, co oznacza, że przekraczają również granice, zakreślone przez chrześcijaństwo. Wolnomularscy i wolnomyślicielscy ideowi potomkowie budowniczych katedr uznają się za twórców i głosicieli *Novus Ordo Saeclorum* – Nowego Porządku Świata, swój zaczątkowy instytucjonalny wymiar znajdującego w Stanach Zjednoczonych, będących „najlepszą rzeczą, jaką potrafi stworzyć człowiek"[1172].

Tworzący Doskonałe Państwo Amerykanin przezwycięża także ograniczenia pozostawione w spadku ideowym przez starohelleńską filozofię, co oznacza, że wcielona w USA transoceaniczna Nowa Atlantyda to nic innego, jak „odrzucenie mitu platońskiego", zgodnie z którym Atlantyda uległa ostatecznej zagładzie. Dzięki wolnomyślnym kontestatorom europejskich porządków odradza się ona z zapomnienia jak egipski Feniks z popiołów. Ma być ona odnowionym Egiptem, do którego masowo napłyną nowi Hebrajczycy, porzucający niegdyś wskutek „błędów i wypaczeń" Kraj Piramid[1173]. W jego ulepszonej, amerykańskiej postaci starodawna politeistyczna i monokratyczna mądrość znad Nilu zostanie zsyntetyzowana z judaistyczną monoteistyczną i republikańską tęsknotą za liberalizmem, dzięki czemu powstanie konstytucyjna talassokracja[1174],

[1171] Działała tam Wielka Loża, której Wielkim Mistrzem był sam Franklin, który według zamieszczonej w „Pennsylvania Gazette" z 1730 r. informacji „przedstawiał rytuały masońskie albo przechodził na hebrajski, by zacytować Pismo Święte". D.A. Shugarts, *Tajemnice…*, s. 50. Skoro tak prominentny i mający znaczący udział w uniezależnieniu się od Anglii Amerykanin autoryzował swoim autorytetem wolnomularską instytucję, to trudno się dziwić, że „masoni mieli wpływ decydujący na wydanie deklaracji niepodległości", po czym „na wielkiej procesji masońskiej w Filadelfii 27 grudnia 1778 Washington defilował w stroju masońskim, z klejnotami i orderami wysokich stopni zakonu". M. Kukiel, *Dzieje…*, s. 32−33.

[1172] Owo optimum możliwości rodzaju ludzkiego to wcielona „najdoskonalsza republika, republika Nowej Atlantydy, ziemia szczęśliwa (…) Rzecz ta nie istnieje (…) poza umysłem Bacona i jest jego teoretyczną konstrukcją. Zadaniem ludzkości jest nadać jej praktyczny kształt". H.B. White, *Francis Bacon,* w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia…*, s. 370. Ludzkość uporała się z tym wyzwaniem i wykreowała uwielbiane oraz przeklinane Stany Zjednoczone, przez sam fakt swojego funkcjonowania oddalające się od wizji „najdoskonalszej republiki", bo przecież każdy ideał ulega pobrudzeniu w konfrontacji z szarą rzeczywistością.

[1173] „Bacon zapożyczył znaczną część symbolizmu *Nowej Atlantydy* z religii starożytnego Egiptu". H.B. White, *Francis…*, s. 371.

[1174] „Ci, którzy około roku 1600 mogli realnie myśleć o stworzeniu morskiego imperium, byli «nowymi ludźmi» (…) byli prawdziwymi przedstawicielami ducha kapitalizmu, do którego powstania Bacon przyczynił się przynajmniej tak samo jak Kalwin". *Ibidem,* s. 377. Przeciwieństwo kapitalistycznej Ameryki względem bardziej feudalnej Europy znalazło swój wyraz także na gruncie gdzie spisane i przemyślne Prawo Zasadnicze było odpowiednikiem zinstytucjonalizowanej Fabryki z jej maszynami, obsługiwanymi na

która zmusi z czasem do posłuszeństwa ułomne reżimy Starego Świata, co wyrazi się w uznaniu przez nie konieczności prawnopozytywnej konstytucjonalizacji swoich ustrojów.

W powierzchownej optyce proces ten może być interpretowany jako jakościowo nowy, wyrażający antyfeudalne, czyli postępowe tendencje. Jednakże w ezoterycznej, wolnomularskiej narracji jest on próbą odnalezienia archaicznego wzorca, rekonstruowanego dzięki tym, którzy posiedli wiedzę tajemną, na podstawie jakiej mogli na Dalekim Zachodzie odtworzyć Prastary Orientalny Paradygmat Ustrojowy, zachowujący wciąż swoją bezalternatywną doskonałość, pomimo pojawienia się konkurencyjnych modeli, niebędących wszak dla Oświeconych Mędrców poważnymi propozycjami, mogącymi rzucić wyzwanie etalonowi Doskonałego, Przenikniętego Wschodnią Mądrością Państwa, nie tracącego nic ze swojego ponadczasowego uroku[1175].

Zbuntowana przeciw angielskiemu monarsze kolonialna elita nie miała zamiaru wskrzeszać ateńskiej demokracji, kojarzonej z jawnym podejmowaniem decyzji przez tłum wolnych mężczyzn. Nie jest przypadkiem, że Amerykanie bardziej cenili rzymską tradycję, charakteryzującą się większym elitaryzmem, typowym dla arystokratycznej republiki, jaką miano zamiar konstruować na bazie 13 kolonii. Ich uwolnienie spod angielskiego panowania było rozważane na tajnych posiedzeniach, które spokojnie mogły odbywać się w wolnomularskich lożach[1176], stwarzających bardzo dobre warunki dla konspiracji. Regularnie organizowane zebrania służyły wyselekcjonowaniu kadr dla przyszłej państwowości[1177], posiadających opracowany w masońskim środowisku program, mający służyć wychowaniu społeczeństwa poprzez przepojenie go odblaskiem

podstawie przemyślanych i drukowanych instrukcji. Trójczłonowe hasło Masa-Miasto-Maszyna stało się zawołaniem Nowych Czasów, zastępującym „prowincjonalną" Trójcę Świętą, a uczone prawnopaństwowe traktaty wyparły bogobojne wydawnictwa, jakimi „klechy tumaniły lud pracujący".

[1175] „Nowa Atlantyda stanowi ponadhistoryczny ustrój i Bacon wykorzystuje ją, aby obalić pogląd, podzielany nawet przez Machiavellego, że społeczeństwa pojawiają się i znikają". Ową ułudę przemijania można przezwyciężyć dzięki temu, że „istnieje możliwość, aby podążyć na wschód, podróżując na zachód (…) zmienność przestrzeni, jak i czasu, można przekroczyć dzięki dobrze zarządzanemu ustrojowi". Owo dobre zarządzanie jest możliwe dlatego, że istnieje „niemal absolutna władza naukowego bractwa, kolegium Domu Salomona", gdzie zasiadają „władcy po trzykroć wielcy, co sugeruje mityczną figurę Hermesa Trismegistosa (po trzykroć wielkiego)". H.B. White, *Francis…,* s. 379−384. Ta troistość władzy w konstytucyjnym schemacie przybierze postać monteskiuszowskiego trójpodziału, który można interpretować jako uzewnętrznienie trzech emanacji po trzykroć wielkiej, istotowo niepodzielnej Rudymentarnej Władzy Państwowej.

[1176] Obok nich działały podmioty paramasońskie, do których zapewne można zaliczyć założoną w 1728 r. przez Franklina w Filadelfii «juntę», czyli „klub skórzanych fartuchów (…) później powstało z niego Amerykańskie Stowarzyszenie Filozoficzne". A.W. Jiefimow, *Oczierki istorii…*, s. 81.

[1177] Uaktywniły się one po wybuchu konfliktu z Macierzą, który dał masonom okazję wystąpienia w roli wyzwolicieli i możliwość ta została przez nich skrzętnie wykorzystana, jako że „ogromna większość przywódców amerykańskiej wojny o niepodległość i dowódców rewolucyjnej armii była wolnomularzami". J. Siewierski, *Dzieci…,* s. 145.

Odwiecznej Mądrości, poszukiwanej i rozwijanej przez fartuszkowych braci między innymi po to, aby dać jej wyraz w tekście Konstytucji, układanym przez tak wybitnych braci jak Waszyngton czy Jefferson[1178], naśladowanych następnie po orientalnej stronie Wielkiej Wody przez europejskich konfratrów, biorących czynny i prominentny udział w dziele konstytucjonalizacji Starego Kontynentu[1179].

Zarówno europejscy, jak i amerykańscy masoni uważali siebie za kontynuatorów rozpoczętych w Starym Świecie przez niespokojne duchy przedsięwzięć, nakierowanych na odnalezienie cudownych środków, mających polepszyć byt ludzkości. „Wolnomularstwo stało się (…) jedną z wielu długich nici wiążących historię Starego Świata z Nowym[1180] (…) Filozoficzne podstawy amerykańskiej rewolucji (…) wzniosłe ideały racjonalizmu, wiedzy, rozdziału Kościoła od państwa, podziw dla natury – stanowiły odbicie idei masońskich”[1181].

W średniowiecznych oraz późniejszych poszukiwaniach sposobu ich realizacji niezwykle istotną rolę odgrywała idea Kamienia Filozoficznego, który pozwalałby przemieniać mniej szlachetne metale w złoto. Wydaje się, że prawnopolitycznym odpowiednikiem tego Kamienia nad kamieniami stała się Konstytucja[1182], odgrywająca rolę

[1178] Obok nich „wśród wielu wybitnych Amerykanów, którzy należeli do bractwa, wymienić należy (…) Franklina (…) Monroe, Adamsa”. *Freemasonry,* w: *The Encyclopaedia Americana…,* s. 300. Oprócz wymienionych również innych prezydentów, podobno bez wyjątku, należy zaliczyć do masońskiej wspólnoty.

[1179] Zauważony został „wpływ wolnomularstwa na Deklarację Praw Człowieka i Obywatela i na Konstytucję 3. Maja”. *Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj. Wypisy,* Warszawa 1934, s. III. „Wolnomularze, jak twórcy Konstytucji 3-go Maja Ignacy Potocki i ksiądz Piatoli (…) wywierają wielki wpływ na obrady sejmu, i wolnomularstwo staje się bardzo ważnym czynnikiem politycznym”. S. Małachowski-Łempicki, *Wykaz polskich lóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738–1821,* Kraków 1929, s. 16.

[1180] W przypadku Ameryki wkład masonerii w stworzenie państwowości i nadanie jej konstytucyjnego kształtu jest oficjalnie akcentowany choćby wówczas, gdy sam Waszyngton pokazuje się w wolnomularskim fartuszku podczas oficjalnej i publicznej uroczystości w budującej się Stolicy USA, gdzie nie omieszkano umieścić w miejskim pejzażu rozlicznych masońskich symboli.

[1181] D.A. Shugarts, *Tajemnice…*, s. 47.

[1182] Jeśli staniemy na gruncie tej hipotezy, to wówczas uznamy, że prekonstytucjonalistami byli intensywnie szukający Sposobu na Lepszy Świat „hermetyści i «filozofowie-chemicy»”, którzy „oczekiwali – a niektórzy z nich gorączkowo ją przygotowywali – powszechnej i radykalnej reformy wszystkich instytucji religijnych, społecznych i kulturalnych”. Wśród marzycieli tego pokroju wyróżnił się się „Johann Valentin Andreae, uznawany przez niektórych historyków za autora *Fama Fraternitatis*”. Autor tego dziełka „wyjawiał istnienie tajnego stowarzyszenia Róży i Krzyża. Jego założyciel, legendarny Christian Rosenkreutz, posiadł «prawdziwe sekrety medycyny», a zatem i wszystkich innych nauk”. M. Eliade, *Od Mahometa…,* s. 171. Jego zwolennicy, czyli różokrzyżowcy, „łączyli wizję społecznych przemian, naukę alchemii, kabałę i mistycyzm z ortodoksyjną teologią chrześcijańską (…) W wyniku kolejnych fal migracji różokrzyżowcy stworzyli (…) własne skupisko w okolicach Filadelfii”, co mogło mieć znaczenie w aspekcie późniejszego uchwalenia w tym mieście Konstytucji USA. D.A. Shugarts, *Tajemnice…,* s. 76−77. Warto jeszcze dodać, że „Andrae (…) ogłosił w 1629 r. *Christianopolis*; dzieło to wywarło prawdopodobnie wpływ na Nową Atlantydę Franciszka Bacona”. M. Eliade, *Od Mahometa…,* s. 171−172. Z kolei Bacon, będący „nowożytnym Platonem”, wpłynął na północnoamerykańskich ustrojodawców, dzięki czemu to, co nie udało się jego antycznemu odpowiednikowi na Sycylii, czyli stworzenie państwowości opartej na głęboko przemyślanym, naukowo uzasadnionym fundamencie ideowym, udało się w dużym stopniu urzeczywistnić

Ustawy nad ustawami, czyli Ustawy Zasadniczej, mającej przekształcić dotychczasowe, naznaczone piętnem „feudalnych zabobonów" bytowanie, w Świetlistą Przyszłość, konstruowaną na podstawie racjonalnych zasad, ogłaszanych najpierw na dyskretnych wolnomyślicielskich konwentyklach po to, aby dokonać uświadomienia kolonialnej arystokracji, której autorytet miał następnie posłużyć do krzewienia „oczywistych prawd" wśród maluczkich. Długotrwała agitacja postępowych ideologów, kwestionujących teistyczną legitymizację monarszej władzy, osłabiła autorytet angielskiego króla. Aksjologiczna próżnia miała zostać zastąpiona przepełnioną racjonalnymi dogmatami Konstytucją, otaczaną kultem, czyniącym z niej ideowe centrum Nowego Państwa, mającego z czasem przybrać postać ogólnoświatowej republiki[1183], gdzie rząd dusz nie będzie już sprawowany przez mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany kler, lecz przez „poszukiwaczy Prawdy", pragnących przedstawić jej lepszą od tradycyjnej postać w postanowieniach wynoszonej na świeckie ołtarze Republiki Ustawy Zasadniczej.

6. Postantyczna republikańska prekonstytucyjność

Po upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego w politycznym pejzażu Europy dominowały monarchie. Średniowieczno-nowożytne wyjątki od tej reguły odnajdziemy w San Marino i Szwajcarii[1184]. Są one szczególnie interesujące z tego powodu, że zachowały swój republikanizm przez całe stulecia aż do dzisiejszych czasów, gdy nie jest on już niczym wyjątkowym.

San Marino powstało jako podmiot społeczno-polityczny przypuszczalnie między II a IV wiekiem, stanowiąc w Średniowieczu jedną z włoskich komun, konstytuowanych przez osiedle o miejskim charakterze, otoczone przez wiejską okolicę. Wyjątkowość San Marino polega na tym, że podczas gdy inne, niejednokrotnie znacznie potężniejsze, komuny straciły niezależność wskutek dokonujących się procesów unifikacyjnych, prowadzących do powstania państw narodowych, ono przetrwało jako stopniowo uzyskujący

na Dalekim Zachodzie, gdzie ukonstytuowała się Republika, „spełniająca odwieczne marzenia światłej części rodzaju ludzkiego".

[1183] Taką wizję miał przedstawić Mistrz Leroy, stojący na czele francuskiego Wielkiego Wschodu. A. de Lassus, *Masoneria…*, s. 64. W katolickiej narracji „stosownie do pierwszego wydania Konstytucji Masonerii z 1723 i 1740 r, nazywa się ona «Sztuką Królewską» (…) jej zadaniem jest ze swych uczni władców i królów wytworzyć (…) złoty okres dla ludzkości we wszechświatowej wolnomularskiej rzeczypospolitej". S. Gall, J. Niedzielski, H. Przeździecki [*et al*.], *Podręczna encyklopedya kościelna,* t. XXV-XXVI, Warszawa 1911, s. 25.

[1184] Jest ona jakąś kontynuacją rzymskiego modelu państwowości, ponieważ „Rzym nie był w ścisłem znaczeniu rzeczypospolitą miejską", bo „zawierał w sobie coś z pierwiastka federacyjnego". E. Freeman, *Instytucye…*, s. 116.

coraz większą samodzielność podmiot polityczny, troskliwie chroniący swoją odrębność od pozostałego świata.

Tendencja ta swój prawny wyraz znalazła w pochodzącym z 855 r. dokumencie, noszącym nazwę *Placito Feretrano*. Zawarte są w nim podstawowe zasady ustrojowe San Marino, w związku z czym może być on uznany za prekonstytucję najstarszej z istniejących na świecie republik[1185].

Już w czasach nowożytnych ten średniowieczny akt prawny doczekał się w 1600 r. rozmieszczonych w kilku dokumentach następców, noszących nazwę *Leges Statutae Republicae Sancti Marini* (*Statuta Decreta ac Ordinamenta Illustris Reipublicae ac Perpetuae Libertatis Terrae Sancti Marini*) przyjęte w 1600 roku (a będące swego rodzaju uaktualnieniem i znacznym poszerzeniem statutów z XIII i XIV wieku)"[1186]. Chociaż ten dowód prawnej aktywności sanmaryńskich władz jest znacznie mniej znany od Konstytucji USA, niektórzy uważają, że wbrew obiegowej opinii to właśnie „prawa statutowe" Republiki Św. Marinusa wypada uznać za pierwszą republikańską konstytucję, będącą jednocześnie pierwszą spisaną konstytucją w historii świata[1187], choć nie spełnia ona formułowanych dzisiaj w doktrynie wymogów w postaci umieszczenia w jednym akcie prawnym i zawierania przede wszystkim rozwiązań odnoszących się do prawa politycznego.

Podczas gdy ustrój społeczno-polityczny San Marino był zdominowany przez zurbanizowane jądro, gdzie indziej, np. w Norwegii, w roli samoistnego podmiotu prawnopolitycznego występowało wolne chłopstwo, czego dowodem jest pochodzący z przełomu

[1185] Podążając za myślą wielkiego chrześcijańskiego teoretyka z Hippony wypadałoby zdaje się uznać, że być może jest to w ogóle pierwsza republika, skoro „Augustyn, wychodząc z definicji Cycerona, utrzymuje, że rzeczpospolita rzymska nigdy nie była republiką, ponieważ pozbawiona kultu prawdziwego Boga, nie kierowała się prawdziwą sprawiedliwością. Otóż tam, gdzie nie ma sprawiedliwości, nie ma również prawa i konsekwentnie nie ma ludu, czyli, zgodnie z definicją cycerońską, tłumu mającego cechy społeczeństwa w uznaniu prawa". A. Trapè, *Św. Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk,* Warszawa 1987, s. 239.

[1186] Dokumenty te, „obok Deklaracji Praw z roku 1974 roku, wciąż stanowią podstawę systemu prawnego tego niewielkiego państwa". R. Sidorski, *Pierwsze konstytucje europejskie,* http://7cudow.histmag.org/Pierwsze-konstytucje-europejskie-5483, 7 III 2014 s.p. Zob. P. Osóbka, *Systemy konstytucyjne Andory, Liechtensteinu, Monako, San Marino*, Warszawa 2008; *Per Conoscere San Marino*, „Dicastero Pubblica Istruzione e Cultura Scuola Media Statale" 1991.

[1187] M. Wiszowaty, *Konstytucja,* w: A. Szmyt (red.), *Leksykon prawa konstytucyjnego. 100 podstawowych pojęć,* Warszawa 2010, s. 129. Wyznawca antytetycznego poglądu zauważa, że trudno mówić o konstytucji, skoro miałaby się ona znajdować w kilkuczłonowym zestawie rozrzuconych w sześciu księgach norm, którym „bliżej (…) do całościowego zbioru praw niż ustawy definiującej jedynie najważniejsze zasady ustrojowe. Określają one nie tylko uprawnienia Wielkiej Rady Generalnej (jednoizbowy parlament) czy też wybieranych przez nią co pół roku dwóch Kapitanów-regentów (to ich uznaje się za głowy państwa), ale też zawierają swego rodzaju kodeks cywilny oraz karny (wraz z opisem procedur sądowych) i regulują sprawy takie jak handel mięsem, wymogi dotyczące zachowania higieny w mieście, przebieg zmiany warty w siedzibie rządu czy też sposób rozgrywania zawodów w strzelaniu z kuszy i arkebuzów (*Palio dei Balestrieri e degli Archibugieri*). Także San Marino trudno więc przyznać status państwa, które jako pierwsze doczekało się konstytucji w dzisiejszym rozumieniu tego słowa". R. Sidorski, *Pierwsze…*

IX i X wieku zwód praw *Gulatingsloven*[1188], który nie stał się jednakże zapowiedzią republikańskiej formy państwa. Wykształciła się ona natomiast w Szwajcarii, gdzie tamtejsi plebejscy mieszkańcy wsi wystąpili w roli czynnika inicjującego proces państwowotwórczy.

Szwajcarska państwowość nie mieści się w antycznym schemacie państwa-miasta, ponieważ ma wiejski rodowód. Jej pierwotną siłą napędową byli mieszkający w alpejskich dolinach chłopi, żyjący w oddalonych od monarchów i miast gminnych wspólnotach. Byli oni głęboko przywiązani do swoich tradycyjnych praw i wolności[1189], stanowiących dla nich wraz z odziedziczonym po przodkach gminowładztwem niepisaną konstytucję.

Zagrożenie dla niej nadeszło od strony rosnących w siłę Habsburgów, rozpoczynających budowę swojego imperium na północnych stokach zachodnich Alp i pragnących z wolnych górali uczynić swoich poddanych. Ci w poczuciu zagrożenia postanowili zewrzeć szyki, czemu dali formalny wyraz w 1291 r. na położonej nad Jeziorem Czterech Kantonów polanie Rütli, gdzie ludzie z leśnych kantonów Schwytz, Uri i Unterwalden, występując przeciwko naruszającym ich tradycyjnie proste porządki feudalnym uroszczeniom, „przywracają dawną jedność urzędom i własności"[1190] dzięki konstytuującemu Związek i uważanemu za początek szwajcarskiej państwowości[1191] Wieczystemu Porozumieniu[1192], obdarzanemu czasem mianem paktu federacyjnego.

[1188] „Około roku 900 doszło do zwołania pierwszego, jak się wydaje, zgromadzenia wolnych chłopów (…) w miejscowości Gulen (…) Uchwalono wspólny dla całego reprezentowanego w tym zgromadzeniu obszaru zbiór praw, który nazwano Gulatingsloven, czyli prawa Gulatingu". A. Bereza-Jarociński, *Zarys dziejów…*, s. 42−43.

[1189] Przywiązanie owo było nie tylko werbalne, bowiem „ludność pasterska, będąca podstawowym trzonem komun leśnych, rozmiłowana w starych wolnościach i przywilejach, nie stroniła w razie potrzeby nawet od użycia broni". J. Wojtowicz, *Historia Szwajcarii,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1989, s. 41. Aby móc posłużyć się natychmiast orężem w wypadku zamachu ze strony obcych na umiłowaną swobodę, trzeba ją nosić przy sobie, dzięki czemu na pierwszy rzut oka można odróżnić człowieka wolnego od nieuzbrojonego niewolnika. Tradycja ta jest wciąż niezwykle żywotna w USA, gdzie do towarzystw strzeleckich zapisują się najaktywniejsi obywatele. Również w nieskutecznie podbijanym przez Jankesów Afganistanie zamiłowanie do noszenia broni i korzystania z niej jest niezwykle szeroko rozprzestrzenione, co wybitnie utrudnia wszelkim najeźdźcom opanowanie tego górzystego, podobnie jak Helwecja, kraju.

[1190] J. Möser, *Historia Niemiec…,* s. 428.

[1191] „Podstaw obecnej państwowości upatruje się w sojuszu trzech kantonów Uri, Schwyz i Unterwalden, zawartym 1 sierpnia 1291 r., którego celem była obrona przed Habsburgami uzyskanych od cesarstwa wolności i przywilejów. Mieszkańcy tych kantonów, wyrażając przekonanie o wieczystości tego związku, przyrzekali sobie wzajemną pomoc przeciwko zamachom na ich wolność, zobowiązywali się nie uznawać żadnych rozstrzygnięć w ich sprawach pochodzących z zewnątrz oraz rozsądzać wszelkie spory w drodze arbitrażu". Z. Czeszejko-Sochacki, *Wstęp,* w: Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z dnia 18 kwietnia 1999 r., Warszawa 2000, s. 5. Na zasadzie „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem" cesarstwo, mające kłopoty m.in. z Habsburgami, stawało się obiektywnym sojusznikiem uciskanych przez tych ostatnich alpejskich plebejuszy. Być może jakąś rolę odgrywała republikańska geneza cesarstwa, mogąca stanowić, zwłaszcza później, dla co bardziej wyedukowanych Helwetów zachętę do podążania własną, odróżniającą się od otaczającej monarchicznej przeciętnej, drogą.

[1192] „W 1291 roku mieszkańcy Schwytz, społeczność doliny Uri i górale z Unterwalden przysięgli sobie wzajemną pomoc i wsparcie. Postanowili również odrzucić wszelką jurysdykcję jakiegokolwiek sędziego

Trudno nie dostrzec w tym przedsięwzięciu ucieleśnienia idei umowy społecznej, choć tworzona w jej wyniku nowa jakość ma kształt odbiegający od klasycznej republikańskiej bądź monarszej państwowości. Mamy tu raczej do czynienia z umową między istniejącymi już zbiorowymi podmiotami politycznymi, postanawiającymi stworzyć konstrukcję prawnopolityczną wyższego rzędu, będącą raczej podmiotem prawa międzynarodowego niż politycznego. Nie powstaje wyposażony w rozległe kompetencje jednoosobowy lub kolektywny organ, któremu przekazuje się zwierzchnie władztwo. Założycielskie wspólnoty zachowują swoją odrębność i umniejszają swoje prawa na tyle, na ile uznały to za właściwe bez zasadniczego pozbycia się pierwotnej niezależności.

Powstaje „jedyna w miarę udana średniowieczna federacja", a właściwie republikańska konfederacja, bowiem struktura ta była „pozbawiona autentycznej spoistości"[1193], upodabniając się w ten sposób do starohelleńskich amfiktionii, łączących miasta-państwa przywiązaniem do tej samej wyroczni. Możemy też porównywać ją do założonych w Średniowieczu Ligi Lombardzkiej[1194] czy północnej Hanzy, gromadzących miasta zainteresowane we wspólnych handlowych, a czasem i militarnych poczynaniach, wzmacniających ich pozycję względem wielkich świata tego[1195], wśród których zresztą

w sądzie senioralnym, który kupił sobie urząd". Zapewne przekonania wyrażone w sformalizowanym przymierzu istniały już wcześniej i były jakoś wyrażane, co oznaczałoby, że „pakt (…) mógł być jedynie odnowieniem wcześniejszych umów". D. Matthew, *Europa…*, s. 210 i 211. Widzimy w tym akcie wzajemnego zawierzenia urzeczywistnienie idei „wolni z wolnymi, równi z równymi". Mają oni większe zaufanie do bliskich sąsiadów, znajdujących się na mniej więcej tym samym szczeblu feudalnej hierarchii niż do odległej, pożądającej dóbr materialnych władzy. Dla ich pozyskiwania sprzedaje ona stanowiska, co było zwykłą w tych czasach praktyką, ale jak widać, nie była ona powszechnie akceptowana, gdyż w oczach prostych chłopów kłóciła się z ideą nieprzekupnej, czystej Sprawiedliwości. Obawiali się oni, że kupujący sobie stanowisko sędzia zobowiąże się wobec osoby udzielającej mu władzy osądzania i karania do bronienia jej interesów, wyrażającego się w łupieniu za pomocą wyroków poddanych po to, aby następnie podzielić się zyskami. Krzywda czyniona w ten sposób pojedynczym podsądnym jest traktowana jako zamach na gminne dobro wspólne, współtworzone przez majątki wszystkich gospodarzy. Gdy zostanie ono podniesione na wyższy szczebel koncepcyjny i uwolnione od czysto materialnych konotacji, to otrzymamy kształtującą się republikańską wspólnotę helwecką, wykuwaną w oporze przeciwko europejskim monarchom, pragnącym zapanować nad materialnymi dobrami alpejskich górali oraz narzucić im swoje widzenie świata.

[1193] D. Hay, *Europa…*, s. 111 i 112.

[1194] Odegrała ona w Wiekach Średnich dużą rolę, w wybitny sposób utrudniając cesarzom faktyczne opanowanie Italii, ale następnie uległa rozkładowi, gdyż zabrakło szerszej idei, co spowodowało, że miasta skupiły się na własnych partykularnych problemach. „Komuny włoskie nie wystąpiły z programem ani całkowitej niezależności, ani jedności kraju (…) Pozostawała droga konfederacji, jak później w Niderlandach i Szwajcarii". J.A. Gierowski, *Historia Włoch…*, s. 95. W XVIII wieku kolejna republikańska konfederacja powstanie w Ameryce. Dla północnoamerykańskich kolonistów, gdy zawierali międzystanowe porozumienie konstytucyjne, szczególnie ważne zdaje się było to, że idea konfederacyjna była znana już w Starożytności. Uczestniczący w filadelfijskiej Konwencji „delegaci znali pisma Locke'a i Montesquieu, mieli wiedzę na temat konfederacji świata antycznego". G.B. Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów…*, s. 265.

[1195] „Większe miasta tworzyły konfederacje, takie jak Liga Lombardzka czy Liga Hanzeatycka dla obrony ich wolności". R. Muir, *Civilization…*, s. 52. Te związki polityczne mogą być traktowane jako zapowiedzi Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich, zasadniczo mających zurbanizowany charakter. Ten ostatni projekt w przekształconej postaci istnieje do dzisiaj, bowiem łączącym go spoiwem jest nacjonalizm, jaki

też odnajdziemy odpowiednik ogólnohelweckiej konstrukcji ustrojowej, przypominającej w niemałej mierze co prawda bardziej wewnętrznie zróżnicowaną Rzeszę, nie pozbawioną wszak genetycznie związanej z cesarstwem republikańskości, dającej o sobie znać zarówno w jej mediewalnej, jak i bismarckowskiej, formalnie skonstytucjonalizowanej postaci[1196]. Tym niemniej szwajcarski związek wykazał się większą trwałością, co każe spojrzeć na jego akt założycielski jako na przemyślane przedsięwzięcie, rozwijane następnie na płaszczyźnie jurydycznej „w pisanych umowach, które kantony zawierały między sobą i stwierdzały przysięgą"[1197], potwierdzając w ten sposób aksjologiczną wspólnotę.

Konstytuujące ją wartości mają jak najbardziej plebejski charakter, co wiąże się z przeświadczeniem o przechowywaniu przez lud starodawnych cnót, ginących na wielkopańskich dworach z ich odwracającym uwagę od prymarnej aksjologii przepychem. Kusi on swoim zepsuciem co ambitniejszych plebejuszy, którzy mogą się pogrążyć w wielkoświatowym przepychu, jeśli odetną się od swojej warstwy i oddają hołd możnym świata tego. Wydaje się, że właśnie takie przesłanie zawarte jest w helweckim micie założycielskim, zawartym w zachowaniu Wilhelma Tella, który nie chce skłonić się przed zatkniętym na tyce kapeluszem, wyrażającym monarchiczne przesłanie, zawarte w nakryciu głowy habsburskiego namiestnika. Oczekiwane wyrażenie poszanowania dla symbolu książęcej władzy oznaczałoby potwierdzenie domniemania zgody poddanych na podporządkowanie się władzy tych, którzy z racji urodzenia w panującej dynastii są predestynowani do decydowania o losach nisko urodzonych Helwetów.

Ci jednak z naturalnych przyczyn byli skłonni do wywyższania się ponad wszelakich ceprów, niezależnie od natężenia błękitnej krwi w ich żyłach. Poczucie odwiecznej „góralskiej ślebody" skłaniało ich do skupiania się na przekór idącym z pańskich zamków wezwaniom do podporządkowania się władzy tych, którzy uważali się za lepszych, wyniesionych ponad innych. To konwencjonalne przekonanie było kwestionowane przez

wykształcił się również w Szwajcarii, dzięki czemu te dwa obszary zdołały się trwale wyemancypować z Cesarstwa. Tego jednoczącego czynnika zabrakło obu ligom, co walnie przyczyniło się do ich rozpadu.

[1196] „Konstytucja Rzeszy Niemieckiej sformułowana była w ten sposób, że do końca cesarstwa prawnicy i znawcy prawa państwowego spierali się ze sobą, za co należy uznawać Niemcy: za «państwo związkowe» (*Bundesstaat*) czy za «związek państw» (*Staatenbund*)? Pozostali królowie, książęta, lokalne parlamenty, całkowita samodzielność administracji wewnętrznej każdego państewka, które weszło w skład Rzeszy Niemieckiej". E. Tarle, *Dzieje Europy 1871–1919,* Warszawa 1961, s. 109. Za współczesny ekwiwalent tego środkowoeuropejskiego cesarstwa możemy uznać globalną Wspólnotę Narodów. *Commonwealth* oznacza przecież mniej więcej to samo, co *Reich* albo Rzecz Pospolita (Obojga) Narodów. Brytyjski monarcha stoi na czele tworu obejmującego zarówno dominia, jak i republiki, odgrywające w tym kontekście taką rolę jak onegdaj wolne miasta w Rzeszy.

[1197] L. Wasilewski, *Współczesne państwo ...,* s. 36. Podmioty tworzące szerszą wspólnotę czerpały wiarę w słuszność swoich poczynań z wywodzącego się od podmiotu niezwykle wysokiej rangi legatu, albowiem „społeczności zamieszkujące doliny miały poczucie swego tradycyjnego prawa do wolności, nadane im cesarskie przywileje miały zaś konstytucyjny charakter". D. Matthew, *Europa…,* s. 211.

dumnych mieszkańców alpejskich okolic, spoglądających z góry na wszystkich, którzy wysyłali do nich oddolne z ich perspektywy wezwania.

W przeciwieństwie do rozległych, nużących swoją jednostajnością i zachęcających do uległości wobec wielkich równin zróżnicowane śródgórskie doliny skłaniają do samodzielnych poczynań, podejmowanych zgodnie z zawołaniem „wolni z wolnymi, równi z równymi". Znajdująca się za alpejskim grzebieniem dolina jest z założenia zamieszkana przez ludzi, którzy tak samo jak my cenią swoją odrębność, a z drugiej strony reprezentują niezbyt różniący się sposób myślenia, uwarunkowany zbliżonymi warunkami naturalnymi, co skłania do poszukiwania porozumienia, którego naturalną przesłanką są przyrodniczo uwarunkowane podobieństwa, zachęcające do trzymania się razem w opozycji do przychodzących z nizin obcych, inaczej wyglądających, odmiennie mówiących, odwołujących się do egzotycznych wartości i pysznie deklarujących swoją wyższość intruzów. Występujące w imieniu równinnego władcy „niziołki" zachęcają do współpracy, ale na przyniesionych z zewnątrz warunkach, zakładających podporządkowanie Monokratycznej Woli Jaśnie Wielmożnego Pana, oferującego swoją preoświeceniową propozycję „ciemnemu podhalnemu ludowi", któremu w książęcej optyce stwarza się niepowtarzalną rozwojową szansę. Jednak dzięki zwycięstwom pod Morgarten i Sempach Szwajcarzy stworzyli sobie możliwość pójścia własną ustrojową drogą, niezależną od monarchii. Szlakiem tym podążał zbiorowy podmiot, nazywany w średniowiecznej nomenklaturze trzecim stanem, który jednakże w Helwecji stał się stanem przodującym dzięki temu, że wieśniakom udało się osiągnąć trwałe porozumienie z burżujami, co sprawiło, że bogate miasta z Bernem na czele[1198] przeznaczyły swoje siły i środki na obronę sprawy Niepodległości, potwierdzaną samodzielnymi prawnymi rozwiązaniami, dzięki czemu Wieczyste Porozumienie, w rozszerzonej następnie na kolejne kantony wersji, wciąż stanowi Akt Założycielski Szwajcarii, konstytuujący jej republikańską państwowość. Stanowi zatem Pierwotną Konstytucję Konfederacji, będącą europejską zapowiedzią północnoamerykańskich Artykułów Konfederacji oraz Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

W europejskiej części świata zostały one poprzedzone w XVIII stuleciu przez dwie próby konstytucjonalizacji ustroju o republikańskim charakterze, które jednak w „Wielkim Świecie" przeszły bez większego echa. Pierwszą z nich była pochodząca

[1198] „Na północ od Alp największym miastem-państwem było Berno, sięgające od bram Genewy w głąb kraju. Republika włożyła koronę na głowę Berneńskiego Niedźwiedzia i posadziła wójta na tronie". U. Im Hof, *Europa…*, s. 47. Wójt nie przekształcił się w monarchę, gdyż siła Berna była równoważona przez możliwości związanych z nim węzłem konfederacji podmiotów, a poza tym w szwajcarskiej mentalności na trwałe zakorzeniła się, porównywalna ze starorzymską antykrólewską obsesją, głęboka niechęć względem wszelkich koronowanych władców, podejrzewanych o chęć zaprowadzenia *Absolutum Dominium,* niweczącego wymierzone w autokrację Wieczyste Przymierze.

z 1711 r. Konstytucja Orlika, sygnowana przez kozackiego hetmana, który po bitwie pod Połtawą znalazł się na emigracji, gdzie zawarł swoją wizję państwowości we wspomnianym dokumencie, który co prawda jest niejednokrotnie przedstawiany jako początek ukraińskiego konstytucjonalizmu, ale nie wszedł w życie[1199].

Kolejnym aktem prawnym, uznawanym czasem za pierwszą konstytucję w skali światowej, jest Konstytucja Korsyki z 1755 r. Napisał ją Pasquale Paoli, który zadeklarował wyzwolenie wyspy spod genueńskiego jarzma i obdarował ją Konstytucją jako mianowany przez przedstawicieli wyspiarzy Generał Narodu[1200]. W jego prawnonormatywnym dziele zauważalny jest wpływ Jana Jakuba Rousseau[1201]. Ten, będący ewidentnym dowodem stymulującego wpływu autora *Emila* na konstytucjonalizm, akt prawny, rzucający poprzez swoje progresywne rozwiązania wyzwanie feudalnej Europie[1202], przestał obowiązywać w 1769 r., gdy korsykańska niepodległość dobiegła kresu i zdaje się, że nie wywarł większego wrażenia na północnoamerykańskich rewolucjonistach.

Innym, mającym większe znaczenie zwiastunem północnoamerykańskiej konstytucjonalizacji jest wspominany już angielski Instrument Rządzenia. Ustanowiona w nim instytucja Lorda Protektora, będącego wyspiarskim odpowiednikiem niderlandzkiego *Stadhoudera* i weneckiego Doży, zapowiada ustanowienie przez Konstytucję USA urzędu Prezydenta[1203], mającego stać na czele dość konserwatywnej, w sporym stopniu arystokratycznej republiki. Owa zachowawczość może być wytłumaczona przez to, że „pierwsza i ostatnia angielska konstytucja spisana (…) miała charakter bardzo konserwatywny", co przejawiało się także w tym, że „konstytucja nie przewidywała zmian w samym «instrumencie władzy»"[1204], które to rozwiązanie dość wyraźnie antycypuje filadelfijską konstrukcję „ekstremalnie sztywnego" aktu konstytucyjnego. A zatem szczepka, jaka nie przyjęła się na angielskim gruncie, została przesadzona do Ameryki, gdzie eksperyment się powiódł, skoro wciąż jesteśmy świadkami jego trwania.

[1199] Zob. B. Majgier, *Pierwsza Konstytucja dla Ukrainy Hetmana Filipa Orlika z 1710 r.*, Przemyśl, 2005. W. Kononenko, «*Pacta et constitutiones…» Miż tradycijnym ta modernym konstytucionalizmom,* w: „Ukrajin'skyj istorycznyj zbirnyk" 2011, nr 14.

[1200] A. Albitreccia, *Histoire de la Corse,* Paris 1947, s. 85.

[1201] Jego znaczenie dla Wielkiego Bojownika o Niepodległość Korsyki wynikało z tego, że „w XVIII w. teorie francuskich filozofów rozbrzmiewały na wyspie donośnym echem". P. Garelli, *Institutions Démocratiques de la Corse Jusqu'à la Conquête Française,* Paris 1905, s. 63. Trudno, żeby było inaczej, skoro cieszyły się one niezwykłą popularnością w całej euroamerykańskiej części świata.

[1202] „W epoce tej encyklopedyści (…) zwalczali władzę absolutną (…) Paoli uczynił więcej, gdyż na fundamentalnie demokratycznych i egalitarnych zasadach oparł podarowane przez siebie krajowi instytucje". M. Fontana, *La Constitution du Généralat de Pascal Paoli en Corse (1755−1769),* Paris 1907, s. 159.

[1203] Instytucja ta stała się nomenklaturowym symbolem republiki, o czym świadczy to, że „w mowie potocznej pojęcie rzeczypospolitej nasuwa naturalnie pojęcie prezydenta". E. Freeman, *Instytucye…*, s. 91.

[1204] J.Z. Kędzierski, *Dzieje Anglii 1485–1830,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1986, s. 186−187.

Drugą, obok szwajcarskiej, europejską prefiguracją Stanów Zjednoczonych odnajdziemy w Niderlandach. Ich północna część stała się bastionem wypróbowanej w Genewie kalwińskiej wersji protestantyzmu[1205], niosącej, w opozycji do bardziej średniowiecznego z ducha katolicyzmu, zapowiedź nowoczesnej wersji państwowości w postaci konstytucyjnej republiki ewoluującej w stronę masowej demokracji przedstawicielskiej[1206]. Nie jest wszak przypadkiem, że właśnie z tego kraju odpłynęli w swój wiekopomny rejs purytańscy Ojcowie Pielgrzymi po to, by budować za Oceanem swoją oligokratyczną republikę, zbliżoną charakterem do niderlandzkiej, opanowanej przez rozczytane w Starym Testamencie bogate mieszczaństwo, szukające ideologicznego uzasadnienia dla swojej władzy w biblijnych opisach politycznego modelu, realizowanego przez Naród Wybrany przed ustanowieniem monarchii[1207].

W trakcie wykuwania zrębów niderlandzkiej państwowości zapewne pamiętano o tym, że żydowskie społeczeństwo podzielone było na dwanaście pokoleń, jakim udało się ustanowić pewne formy współżycia, oparte na zasadzie dobrowolnego związku,

[1205] „Ewolucje ustroju Genewy i Holandii pokazują wcielanie w życie kalwinizmu". H. Baron, *Calvins…*, s. 75. W obu przypadkach rozwój wydarzeń nie doprowadził do sukcesu mieszczańskich rewolucji w ich radykalnych wcieleniach, co daje asumpt do przekonywania, że „Genewa podobnie jak Holandia była przygrywką do rewolucji paryskiej, zwycięstwem kontrrewolucji". U. Im Hof, *Europa…*, s. 48. Rewolucja paryska, podobnie jak północnoamerykańska, rozgorzała z płomieni rozniecanych nad Lemanem i u ujścia Renu, po czym ich wspólny plon w postaci zinstytucjonalizowanego w Najwyższym Akcie Prawnym konstytucjonalizmu wszeszedł także w Genewie i Holandii.

[1206] „Początki organizacji jakobinów i partii totalitarnych XX wieku znajdziemy u hugonotów i w Św. Lidze we Francji, u gezów morskich i kalwinów niderlandzkich oraz (…) u «braci» Hojna Knota i Lordów Kongregacji w Szkocji (…) Gdziekolwiek została ustanowiona gmina protestancka, wybierała swoich starszych i diakonów (…) W większych miastach gminy te były wyżej zorganizowane (…) W miarę jak społeczności protestanckie wzrastały i przyciągały ludzi z coraz liczniejszych warstw, tajne zgromadzenia religijne przekształcały się w otwarte spotkania masowe". W.G. Koenigsberger, *Partie rewolucyjne we Francji i Niderlandach w XVI wieku,* w: *Społeczeństwo, kultura, ekspansja*, w: A. Mączak (red.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej,* t. I, Warszawa 1991, s. 206–208. Schemat umasowienia konspiracyjnych spotkań religijnych stanowił powtórkę zjawiska, jakie wystąpiło w Imperium Rzymskim po legalizacji chrześcijaństwa. Jednakże wprowadzenie celibatu doprowadziło do wyodrębnienia się oficjalnie oddzielonego od państwa kleru, załatwiającego swoje kadrowe problemy we własnym gronie, co skłaniało bogacące się mieszczaństwo do poszukiwania alternatywy, jaką zaoferował protestantyzm, umożliwiający żonatym plutokratom sięganie po kierownicze stanowiska w strukturach konfesyjnych bez potrzeby zmiany przynależności stanowej. Logika walki o władzę w strategicznej perspektywie prowadziła do upartyjnienia i umasowienia politycznego zaplecza przywódców, przekształcających parlamenty w ekwiwalenty kolegium kardynalskiego, przeciwstawiające autorytetowi Biblii Konstytucję z jej „świeckim wyznaniem wiary w człowieka".

[1207] *Nota bene* holenderska państwowość przeszła taką samą drogę rozwoju, ponieważ wojny napoleońskie przyniosły monarchizację ustroju. Przybrał on postać mieszczańskiej monarchii konstytucyjnej, która w XIX wieku była modnym zjawiskiem w Europie. Holendrzy mieli już wówczas okres największej prężności społeczno-politycznej za sobą, co wiązało się ze znalezieniem się w gronie drugorzędnych państwowości. Czynnik ten zapewne miał duże znaczenie w procesie oswojenia się z monarchiczną formą państwa, charakterystyczną przecież dla ówczesnych mocarstw. Zadziałał ten sam czynnik psychologiczny, jaki napotykamy u Żydów, gdy udają się do Samuela i domagają się, aby sprawił im króla, żeby było u nich „tak, jak u sąsiadów".

pozbawionego despotycznej władzy centralnej. Układ zawarty między Najwyższym a Hebrajczykami skłaniał ich do utrzymywania politycznej jedności, której symbolem była otaczana powszechnym szacunkiem Arka Przymierza, symbolizująca żydowską odrębność od reszty ludzkości. Dzięki niej mogła powstać republikańska unia potomków Izraela, oparta na prawie mojżeszowym i porozumieniach zawieranych przez przedstawicieli poszczególnych plemion podczas spotkań, organizowanych po podboju Kanaanu.

Przypuszczalnie system ten nie był bez znaczenia dla zbuntowanych przeciw monarchicznym porządkom mieszkańców Niderlandów, w których imieniu 8 XI 1576 r. Stany Generalne uchwaliły mającą scalić rewolucyjne wysiłki Pacyfikację Gandawską[1208], a następnie reprezentanci niderlandzkich krain zebrali się w Utrechcie, aby połączyć swoje siły. Zjazd nie był bezowocny, gdyż 23 I 1579 r. „siedem prowincji (Holandia, Zelandia, Fryzja, Utrecht, Geldria, Overijssel, Groningen (…) zawarło tu związek pod hasłem wolności religijnej (z wyjątkiem Holandii i Zelandii, gdzie nie chciano uznać praw katolików) oraz bezkompromisowej walki z feudalnym porządkiem hiszpańskim"[1209]. Ukonstytuowanie się niderlandzkiej unii jawi się zatem w wymiarze społeczno-ekonomicznym jako przejaw kształtującego się kapitalizmu, łączonego w doktrynie z również antyfeudalnie nakierowanym konstytucjonalizmem[1210], szerzącym społeczno-polityczny egalitaryzm.

Podobnie jak w przypadku rzucających wyzwanie swoim feudalnym panom Szwajcarów, także niderlandzka rebelia wymierzona jest przeciwko zasiadającym na szesnastowiecznym hiszpańskim tronie Habsburgom[1211], odgrywającym rolę starożytnych

[1208] Jako *spiritus movens* wystąpił Wilhelm Orański, który „był zwolennikiem jedności wszystkich prowincji niderlandzkich", co walnie przyczyniło się do tego, że „prowincje południowe przyłączyły się do rewolucji", której radykalność ulegała instytucjonalnemu ograniczeniu, skoro „dokument gandawski (…) był (…) próbą konsolidacji konserwatywnej". J. Baszkiewicz, *Wolność…,* s. 56.

[1209] J. Balicki, M. Bogucka, *Historia Holandii,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1989, s. 134. Starotestamentowe natchnienie poczynań niderlandzkich protestantów jest dostrzegane w literaturze przedmiotu, ponieważ możemy przeczytać, że „temat przymierza odegrał ważną rolę w samorozumieniu wielu ugrupowań politycznych, uważających się za Boży lud przymierza, nasuwają się natychmiast przykłady z Anglii Cromwella, Holandii wyzwalającej się spod panowania Hiszpanii, czy Afryki południowej". E. Ball, *Przymierze,* w: R.J. Coggins / J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. polskiej edycji), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 714. W przypadku Afryki południowej mamy do czynienia z kolonistami, którzy, w przeciwieństwie do Amerykanów, przegrali wojnę o niepodległość i zostali zmuszeni do uznania panowania anglikanów, co pogłębiło u nich poczucie kalwińskiej odrębności, sprzyjające stworzeniu systemu apartheidu, przypominającego duchowy klimat panujący w teokratycznych społecznościach Nowej Anglii po wylądowaniu Pielgrzymów.

[1210] „Konstytucjonalizm (…) pobudza gromadzenie kapitału, przyspiesza postęp techniczny oraz pomaga ukształtować kwalifikowaną i posłuszną siłę roboczą". P. Dunleavy, B. O'Leary, *Valstybės teorijos. Liberalosios demokratijos politika,* Vilnius 1999, s. 248.

[1211] Wydaje się jednak, że silniejszą od helweckiej inspirację odnajdywali Holendrzy w skupiającej północnoeuropejskie miasta Hanzie, z którą Zjednoczone Prowincje toczyły długotrwałe, zakończone zwycięstwem boje. T. Płużański, *Filozoficzna…,* s. 120. Hanza była luźniejszą strukturą, grupującą rozrzucone na

Filistynów, mobilizujących do konsolidacji republikańskich bojowników. Ciekawe jest to, że w Holandii doszło jednak po uzyskaniu niepodległości do powtórzenia staroizraelskiego schematu zastąpienia oligarchicznej republiki monarchią konstytucyjną, co stanowi oryginalny przypadek na europejskim gruncie, gdyż obowiązywała na nim reguła, polegająca na tym, że „owocem epoki" nowożytnej „i podstawową formą państw kontynentalnych (…) jest «monarchia konstytucyjna», której skrajną możliwość stanowi republika"[1212]. W tym przypadku wynikająca zazwyczaj z historycznego rozwoju „skrajność" wyprzedziła „rozsądnie dojrzałą postać" państwowości, z tym, że *expressis verbis* konstytucyjną formułę uzyskała ona w 1814 r., a zatem dopiero po „znalezieniu się w monarchicznym jarzmie".

Po upływie dwustu lat od zawarcia utrechckiej unii, gdy podpisywano w Ameryce Artykuły Konfederacji[1213], były one wymierzone w zasiadających na londyńskim tronie Hanowerczyków, postrzeganych przez kolonistów jak Habsburgowie przez Szwajcarów i Holendrów, czyli depczący boskie i ludzkie prawa tyrani. Siłą napędową zaoceanicznego buntu byli fundamentalistycznie nastawieni mieszkańcy Nowej Anglii, stanowiącej odpowiednik nietolerancyjnych Holandii i Zelandii. Panujący w nich duch kalwińskiego wybraństwa objawił się na amerykańskiej ziemi w postaci powstałej w 1643 r. Konfederacji Zjednoczonych Kolonii Nowej Anglii[1214]. Ostatecznie jednak, podobnie jak w niderlandzkim przypadku, przeważyła, jeśli chodzi o wyznaniową formułę nowego związku politycznego, bardziej kompromisowa atmosfera, panująca w pozostałych koloniach, w związku z czym w Konfederacji również proklamowano wolność religijną.

Niechęć sprzężonej z *High Church* londyńskiej władzy do takiego rozwiązania uniemożliwiła realizację koncepcji umiarkowanych amerykańskich protestanckich

znacznej jak na Europę przestrzeni, co zapewne przyczyniło się do porażki w starciu z bardziej zwartym terytorialnie przeciwnikiem, mogącym szybciej skoncentrować znaczne siły, co przyczyniało się do utrwalania federacyjnej państwowości.

[1212] O. Spengler, *Zmierzch…*, s. 408.

[1213] Zapowiedź pojawienia się zarówno ich, jak i federalnej Konstytucji USA, odnajdziemy po zachodniej stronie Atlantyku w Connecticut, ponieważ „idea federalizmu zawdzięcza Hookerowi niektóre inspiracje. Sama Connecticut była pomyślana federalistycznie, bowiem trzy gminy złączyły się ze sobą. Pismo założycielskie, *Podstawowa Formacja* (*Fundamental Orders*), było pierwszym przykładem umowy federalnej w Ameryce". W.J. Hoye, *Demokracja…*, s. 174.

[1214] Rozpadła się ona pod koniec XVII wieku. Z. Rüttimann, *Die Gesetzgebung, Regierung und Rechtspflege in der nordamerikanischer Union und in der Schweizerischen Eidgenossenschaft,* Zürich 1867, s. 12. Przypuszczalnie podstawową przyczyną rozkładu było powstanie odmiennych konfesyjnie południowych kolonii, co stanowiło dowód na to, że Ameryka nie będzie wyłącznie purytańska. Nasilające się kontakty z Dixielandem, jak również rosnąca propaganada oświeceniowych idei, sprawiły, że rozrzedzeniu uległa pierwotna determinacja, nakazująca zamykanie się we własnym, prawowiernym gronie. Idea ta przetrwała wśród amiszów i mormonów, trwających w swoich „gettach", ale trzymanie się jej na szerszą skalę uniemożliwiłoby powstanie zróżnicowanych wyznaniowo Stanów Zjednoczonych.

kongregacjonalistów, mających nadzieję na to, że „pozostaną w obrębie Kościoła Anglikańskiego. Kolonie byłyby traktowane jako wyposażone we własne legislatury «królestwa», zawierające osobne kontrakty posłuszeństwa z Koroną oraz przestrzegające zarówno imperialnego *common law*, jak i własnego prawa stanowionego. Stworzyłyby one wraz z takimi «stowarzyszonymi wolnymi państwami» jak Wielka Brytania, Wyspa Man etc. Imperialną federację wolnych państw, porównywalną do znanej w kongregacjonalistycznej teorii koncepcji federacji parafii Kościoła Anglikańskiego, podległych wyłącznie Chrystusowi jako jedynej suwerennej władzy"[1215].

Być może ta protestancko-monarchistyczna koncepcja, gdyby doczekała się realizacji, sprawiłaby, że nie doszłoby do powstania USA. Stało się jednak inaczej, ponieważ ukonstytuowały się Stany Zjednoczone jako konstytucyjna republika, kontynuująca i przekształcająca rozwiązania istniejące w państwowościach jej europejskich pleonokratycznych poprzedników.

7. Konstytucjonalizacja północnoamerykańskich kolonii i USA

Niepowodzenie kongregacjonalistycznego projektu utorowało drogę do separacji 13 amerykańskich kolonii, przypieczętowanej przez uchwalony w 1787 r. w Filadelfii wiekopomny akt prawny w postaci Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki. Rozstrzygała ona o republikańskiej formie nowego państwa i w sporym stopniu kreowała samą państwowość, wzmacniając luźny do tej pory związek 13 stanów[1216]. Możemy ją w takim stanie rzeczy uznać za dokument współkonstytuujący, obok ogólnikowej Deklaracji Niepodległości, USA, co sprawia, że jego znaczenie jest większe od ogłaszanych następnie w już istniejących państwach konstytucji, jakie jedynie zmieniały lub korygowały ustrój.

[1215] H.W. Schneider, *A History…*, s. 45.

[1216] Jeden z Ojców Założycieli, lubiących przywoływać antyczne wzorce, dopatrywał się podobieństwa tej konfederacji z antycznymi zrzeszeniami. Przekonywał, że „rząd federalny Ligi Achajskiej posiadał podobny stopień i rodzaj władzy jak ten, którego projekt ułożyła konwencja. Rząd konfederacji licyjskiej był bardziej jeszcze podobny do nam proponowanego (…) jednakże nauka (…) nie mówi, czy któraś z wymienionych konfederacji przerodziła się kiedykolwiek lub też okazywała skłonność do przerodzenia się w jedno państwo". Publius (J. Madison), *Do ludności stanu Nowy Jork,* w: W. Osiatyński, *Wizje Stanów…*, s. 42. Wydaje się, że starożytni nie mieli odpowiednich narzędzi jurydycznych, które mogłyby zafiksować domniemany unifikacyjny trend występujący w gronie kilkunastu podmiotów, pozostających w oficjalnie partnerskich stosunkach, nie zmąconych ewidentną dominacją jednego ośrodka. Zjednoczenie następowało wówczas, gdy dochodziło do niego na warunkach narzucanych przez silniejszego, ignorującego obiekcje słabszych. W nowożytnym wariancie zastępująca *Faustrecht* Konstytucja dała im nadzieję na to, że ich interesy będą respektowane dzięki Panowaniu Sprawiedliwego Prawa, nie zezwalającego na swobodne deptanie praw mniej mocarnych bytów.

Konstytucja Stanów Zjednoczonych jest Aktem Założycielskim nowożytnej, racjonalnej państwowości, świadomie tworzonej przez intelektualistów w oparciu o przemyślane założenia teoretyczne, służące powołaniu do życia na obszarach Nowego Świata republikańskiego państwa obywatelskiego, powołanego do tego, żeby przetwarzać najlepsze fragmenty dorobku ideowego Eurazji w nową jakość, mającą być obiektem podziwu dla Amerykanów i wszystkich pozostałych ludzi. Wszyscy oni powinni się wpatrywać z zachwytem w północnoamerykański projekt polityczny, oparty na stabilnym fundamencie normatywnym w postaci wyniesionej na niebotyczny piedestał i otaczanej świeckim kultem Konstytucji[1217].

Jej ogłoszenie poprzedził proces zakładania zamorskich kolonii przez Brytyjczyków i emancypacji kolonistów spod władzy Korony. Od początku procesu kolonizacji obserwujemy ujmowanie amerykańskiego osadnictwa w prawne formy, przybierające postać takich dokumentów, jak Umowa z Mayflower, będących prawnymi podstawami zaoceanicznych skupisk emigrującej z Europy ludności. W przypadku kolonii Connecticut autorami jej praw byli angielscy duchowni Tomasz Hooker i Jan Otton, przy czym „Hookerowi zawdzięcza Connecticut swój ustrój prawny w postaci artykułów fundamentalnych (*The Fundamental Orders*). Hooker stworzył więc w 1639 r. pierwszą konstytucję na świecie"[1218], opierając się, jako uczony w Piśmie duchowny, na Biblii. „Artykuły fundamentalne wyraźnie mówią o państwie, a właściwie o republice"[1219], przedstawianej wszak w Starym Testamencie lepiej niż typowe dla pogan królestwa i ten sposób myślenia zwyciężył, gdy tworzono filadelfijską Konstytucję, potwierdzającą polityczne odseparowanie republikańskiej Ameryki od monarchicznej Europy.

W znajdującym się w Connecticut jego największym mieście New Haven powstał podobny akt konstytucyjny, nazwany *The Fundamental Articles of New Haven*, „podobny do praw Connecticut, tylko z tą różnicą, że cała organizacja państwa ściśle spojona jest z kościołem kongregacjonalnym"[1220]. Wynikało to z tego, że w tej miejscowości

[1217] „Amerykanie «uwierzyli w boskie prerogatywy królewskie, wcielone w napisane prawo» i ustawili konstytucję swą na ołtarzu, «by czcić ją pieśnią i paleniem przed nią kadzidła»". P. Zaremba, *Historia Stanów Zjednoczonych,* Warszawa 1992, s. 59.

[1218] „Pierwsze konstytucje powstały w Ameryce, z tego najwcześniej w Connecticut (…) Po tym jak wspólnota Hookera przetrwała ostrą zimę, ustanowiła w 1639 roku pisemne prawo zasadnicze (*Fundamental Orders*) i za pośrednictwem tego suwerennego pisemnego prawodawstwa powołała do życia państwo, co w Ameryce miało miejsce po raz pierwszy". W.J. Hoye, *Demokracja…,* s. 161. Precedens ten, co prawda w nieco mniej wyrazisty sposób, został powtórzony w 1787 r., kiedy to „suwerenne pisemne prawodawstwo" przekształciło istniejące już od dziesiątków lat podmioty w unifikujące je państwo, mające zatem pośrednio znacznie dłuższą przedkonstytucyjną metrykę niż nowoangielski stan, gdzie Ustawa Zasadnicza pojawiła się kilka miesięcy po osiedleniu się kolonistów nad rzeką Connecticut.

[1219] W.C. Borucki, *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej wraz z przetłumaczoną Konstytucją i Deklaracją Niepodległości,* s. l. 1953, s. 62−63.

[1220] „I art. mówi: «Pismo Św. zawiera doskonałe przepisy» (…) Art. II stwierdza: «W kwestiach kościoła i ustawodawstwa cywilnego osadnicy rządzą się przepisami Pisma Św.»". *Ibidem,* s. 65.

mieszkali wyjątkowo żarliwi kalwiniści, wiernie przenoszący z Europy teokratyczny model zurbanizowanej gminy, gdzie prawo kanoniczne stawało się państwowym. Model ten nie przyjął się w szerszej skali z powodu zbyt daleko idącego zróżnicowania między mnożącymi się protestanckimi denominacjami, co spowodowało, że w konfederujących się stanach przyjęto zasadę separacji świeckości od eklezjalności.

W innym przypadku powtórzyłaby się sytuacja prześladowania przez państwo konfesyjnych mniejszości, a przecież właśnie praktyki tego rodzaju sprawiły, że spora część emigrantów, szczególnie spośród tych, którzy udawali się do Nowej Anglii, szukała za Oceanem „wolności religijnej oraz równości prawnej i politycznej". Dzięki dążeniu do osiągnięcia tych postulatów powstało Rhode Island. Wspomniane wyżej „zasady zostały zawarte w konstytucji kolonii", kiedy udało się uzyskać „dla niej w 1644 r. od Parlamentu w Londynie kartę przywileju. Konstytucja ustanawiała w niej sądy z wyboru wszystkich dorosłych mężczyzn (…) Przyjęto angielskie prawo powszechne"[1221]. Znamienne jest to, że uchwalona przez ciało ustawodawcze karta jest utożsamiana z konstytucją, która przestaje być kojarzona z dokumentem pochodzącym od monokraty. Widzimy tu zapowiedź uchwalenia Konstytucji USA przez wieloosobowy podmiot, co oznacza, że w łonie angielskiej monarchii dochodzi do prerepublikańskiego precedensu.

Nie od razu stał się on na gruncie amerykańskim przedmiotem powszechnego naśladownictwa, bowiem w przypadku Pensylwanii konstytucja powstała w inny sposób. Zapowiadał ją „pochodzący z 1682 r. projekt rządu (Frame of Government) autorstwa Penna"[1222], po czym „nowa kolonia, nazwana Pensylwanią, otrzymała konstytucję pełnej wolności religijnej i politycznej, przypominającej prawa Rhode Island". Autorem fundamentalnego dla kolejnej kolonii aktu prawnego był jej założyciel. „W 1701 r. Penn nadał swej kolonii konstytucję, zwaną *Kartą przywilejów*, której mocą zwiększone zostały uprawnienia ciała przedstawicielskiego"[1223]. W tym przypadku mamy do czynienia z nienoszącym co prawda nazwy konstytucji aktem konstytucyjnym szczególnego rodzaju, bowiem jednoosobowy podmiot konstytuujący wspólnotę polityczną jest zarazem ustrojodawcą. *Casus* ten wypada uznać za wzorcowy, gdyż zawiera w sobie maksymalne stężenie konstytucyjnego pierwiastka, niemożliwe do osiągnięcia w przypadku bytów kolektywnych. Pensylwania powstała dzięki woli jednostki w naturalny sposób przez to upoważnionej do nadania jej konstytucyjnej Karty, co też się stało. Trudno o bardziej

[1221] H. Katz, *Historia Stanów…*, s. 50.

[1222] Zawierał on „elementy systemu oligarchicznego, zasady przedsiębiorczości i moralności utopijnej, stanowił odbicie arystokratycznej mentalności, dystansującej Penna od współczesnych myślicieli liberalnych". P.U. Bonomi, *Kolonie środkowe,* w: M.J. Rozbicki, *Narodziny narodu. Historia Stanów Zjednoczonych do 1861 roku*, Warszawa 1995, s. 84. Duch arystokratycznej utopijności przedostał się następnie do Konstytucji USA wraz z Senatem, mającym „świecić przykładem", „miarkować zapalczywość niższej izby" i „sprawiedliwie osądzać najwyższych urzędników".

[1223] H. Katz, *Historia Stanów…*, s. 57 i 68.

wyrazisty przykład połączenia indywidualnej, potencjalnie państwowotwórczej kreatywności z działalnością ustrojodawczą.

W przypadku innych kolonii ich akty założycielskie były pierwotnie kartami nadania ziemi (*charters*), jakie kompanie handlowe uzyskiwały nie od parlamentu, lecz od brytyjskiego rządu. „Te karty-przywileje w postaci statutów i uchwał spółek" nadawały im „prawo ustanawiania takiej formy rządu, jaka im odpowiadała"[1224].

Do tej kategorii należy stworzony w 1616 r. przez Kompanię Wirgińską statut, przeznaczony dla kolonii w Jamestown, będącej pierwszą udaną próbą anglosaskiego osadnictwa na terytorium dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Dokument ów nosił nazwę Wielkiej Karty Przywilejów, Postanowień i Praw. Opisywał on nie tylko sposób sprawowania władzy w kolonii, ale określał także granice osady i ziem do niej przypisanych[1225], przez co nabierał charakteru aktu konstytuującego nowy podmiot polityczny, posiadający cechy mogące doprowadzić do przekształcenia go w państwo. Upoważnia to do określenia Karty jako „będącej w istocie projektem pierwszej w amerykańskich koloniach pisanej konstytucji"[1226], zapowiedzi konstytucji ponadstanowej.

W 1668 r. ujrzał światło dzienne ciekawy dokument, znany jako Fundamentalne Konstytucje Karoliny, oceniane jako próba „przystosowania systemu feudalnego do społecznej doktryny XVII wieku"[1227]. Zostały one opracowane przez Locka, aby uniknąć „tworzenia zbyt licznej demokracji". Następnie Konstytucje poddano korektom w duchu liberalizacji, „a pod koniec stulecia w praktyce przestały funkcjonować". W 1704 r. ponowiono eksperyment, gdyż ten sam autor ułożył dla Karoliny nową Konstytucję (*Fundamental Constitution* bądź *Grand Model*), lecz nie weszła ona w życie, bowiem „Locke naśladował przestarzałe czasy"[1228]. Próby te nie były więc szczególnie udane[1229], tym niemniej stanowiły dowód na to, że można „sformułować angielskie idee

[1224] Ustrój polityczny kolonii był w takim razie kształtowany przez podmioty nastawione na handel, będące siłą napędową procesu zasiedlania Ameryki przez Anglosasów. W literaturze przedmiotu czytamy, że „kolonizację w zasadzie przeprowadziły towarzystwa handlowe, tak typowe dla historii Anglii, o tej samej podstawie prawnej, co Kompania Wschodnioindyjska". *Ibidem,* s. 17.

[1225] „W 1609 r. Kompania Wirgińska postanowiła wzmocnić kolonię w Jamestown. Zmieniony statut ustalił nowe granice kolonii i zastąpił przeważnie mało skuteczną radę «wszechmocnym» gubernatorem". G.B. Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów…*, s. 62.

[1226] A.M. Karimskij, *Riewoljucija 1776 goda i stanowlienije amierikanskoj fiłosofii,* Moskwa 1976, s. 9.

[1227] A. Kersten, *Historia powszechna…,* s. 174.

[1228] W.C. Borucki, *Historia Stanów…,* s. 80−81.

[1229] Nie oznacza to bynajmniej, że zaszkodziło to autorytetowi Locka na tyle, że koloniści stracili ochotę na czerpanie inspiracji z jego twórczości, bowiem „jeżeli (…) przyjrzeć się dokumentom zredagowanym przez mieszkańców Wirginii, a zwłaszcza *Karcie Praw,* znaleźć tam można więcej z Johna Locke'a niż z Kalwina, więcej z historii brytyjskiej (szczególnie radykalnych wigów) niż z rzymskiej i więcej z nieteologicznego ducha kompromisu niż z surowości wczesnych purytanów". L.D. Orton, *Wprowadzenie,* w: L.D. Orton (red.), *Dwieście lat USA…,* s. 15. Purytanie nie byli zupełnie bezkompromisowi, bo uniemożliwiłoby im to zarówno zawarcie Przymierza z „Mayflower", jak i wspólne życie w Nowej Ziemi Obiecanej. Społeczne bytowanie wymusza konformizm i właśnie z tego powodu najbardziej żarliwe jednostki uciekają

konstytucyjne w przekonującej formie", przybierającej jurydycznie skoncentrowaną postać, syntetyzującą w jednym oficjalnym tekście, obejmującym najważniejsze zagadnienia prawa państwowego, „konstytucyjną tradycję ograniczania władzy rządu"[1230].

Niezwykle pouczający przykład, demonstrujący ścisły związek między prawem handlowym a politycznym, daje nam sposób założenia Massachusetts, która to kolonia należała, podobnie jak Rhode Island i Connecticut, do kategorii kontraktowych, co oznaczało, że „między królem a kolonią istniały umowy (kontrakt)"[1231]. W omawianym przypadku ów kontrakt przyjął postać statutu Kompanii Massachusetts, który nie zawierał normy stwierdzającej, że siedziba Kompanii znajduje się w Anglii. W tej sytuacji „Winthrop wraz ze swoimi towarzyszami postanowił zabrać status ze sobą (…) skutkiem czego angielska kompania handlowa przekształciła się w rząd"[1232]. Uznano, że prawo regulujące sposób funkcjonowania podmiotu, nastawionego przede wszystkim na osiąganie zysków dzięki umiejętnemu obrotowi przedmiotami, równie dobrze może służyć do tego, aby stać się nomiczną opoką nowego społeczeństwa, konstytuującego się w Nowym Świecie wokół zarządu spółki. Pokazuje to, że ideową podstawą tworzonej przez kompanię kolonii była chęć zysku, kojarzona ze sprzyjającą transakcjom wolnością, krępowaną w Europie przez feudalne ograniczenia. Zadowolenie wynikające z instytucjonalnego uwolnienia się od nich było tak znaczące, że „kiedy po ogłoszeniu niepodległości poszczególne dawne kolonie uchwaliły sobie nowe konstytucje, kolonie posiadające karty nadane im przez króla (Charter Colonies) utrzymały je nadal przez długi jeszcze czas"[1233].

Jednoczące się następnie w jedno państwo stany mają więc w wielu przypadkach handlową genezę, co upodabnia je do wielu miejskich republik Starego Kontynentu, tworzących się i bogacących dzięki wymianie towarów. Operacje tego typu są możliwe dzięki zawieranym pomiędzy stronami umowom, przyzwyczajającym mieszkańców do kontraktualności. Jej duch w trudny do przeoczenia sposób przenika historię anglojęzycznych skupisk ludzkich na zachodnim wybrzeżu Atlantyku. W wymiarze prawnopolitycznym kulminuje ona w Konstytucji USA, będącej wszak najbardziej znaną na świecie „spisaną umową społeczną"[1234].

---

na pustkowia lub zamurowują się w celach, aby odpolitycznić swój żywot. Dzięki samotności nie muszą „unikać skrajności" i „ulegać zbiorowemu rozsądkowi".

[1230] R. Hofstadter, W. Miller, D. Aaron, *The United…*, s. 61−62 i 120−121.

[1231] Kontrakty zawierały „zobowiązania i prawa, jakie każda strona posiada. Prawa te nie mogły być zmienione bez obopólnej zgody". W.C. Borucki, *Historia Stanów…*, s. 84.

[1232] *Ibidem*, s. 72−73. Owo przeniesienie potraktowano jako nieodwołalne, łączące na stałe kartę czy też statut z kolonią, zrośniętą ze swoją prawną podstawą i z tego powodu w Ameryce podniosło się oburzenie, gdy „w 1774 r. Rząd Brytyjski zniósł Kartę Massachusetts", wskutek czego „w 1775 r. zaczyna się otwarty sprzeciw", prowadzący do secesji i niepodległości. R. Muir, *Civilization…*, s. 163.

[1233] Connecticut do 1818 r., a Rhode Island do 1842 r. K. Koranyi, *Powszechna*…, t. IV, s. 171.

[1234] Niektórzy twierdzą nawet, że należy jej przyznać palmę pierwszeństwa: „Konstytucja oraz Karta Praw (…) stanowiły chyba pierwszy prawdziwy przykład umowy społecznej – nie fikcji, nie metafory, lecz

Grunt dla jej powstania został przygotowany zatem dzięki temu, że kolonijna rzeczywistość polityczna miała „skodyfikowany charakter. Kolonie – niezależnie od swego rodzaju – opierały się na kartach mających charakter ustaw nadrzędnych wobec woli gubernatora czy zgromadzeń. Polityka ta wywodziła się z długiej tradycji angielskiej, sięgającej Wielkiej Karty Wolności oraz Karty Praw. Podobną rolę odgrywały «ugody» czy «artykuły stowarzyszenia», podpisywane już w XVII w. przez pierwsze kolonie, oraz «plany rządu» przedstawiane koloniom przez ich założycieli. Wszystkie te dokumenty były spisane i miały nadrzędny wobec zwykłych praw, niejako «uświęcony» charakter (…) Konstytucjonalizm i zasada «rządów prawa», a nie urzędników były wysoko rozwinięte w Ameryce już w epoce kolonialnej”[1235].

* * *

Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki powstała dzięki przeniesieniu „predemokratycznej doktryny spisanej konstytucji”[1236], zrealizowanej już na poziomie kolonii[1237], na inny podmiot, stworzony dzięki ich połączeniu w całość polityczną wyższego rzędu[1238]. Potrzebowała ona solidnego fundamentu prawnego i został on znaleziony dzięki urzeczywistnieniu koncepcji Althusiusa, polegającej na tworzeniu kolejnych pięter umów społecznych. Dzięki temu konstytucje stanowe mogły współegzystować z nadrzędną względem nich konstytucją, przekształcającą konfederację 13 kolonii

rzeczywistej ugody, żmudnie negocjowanej i faktycznie sygnowanej przez «naród» lub jego reprezentantów. Konstytucja faktycznie «ukonstytuowała» władzę oraz zasady podziału władzy”. R.L. Solomon, K.M. Higgins, *Krótka historia…,* s. 241. W sporym stopniu dokument podpisany w Filadelfii ukonstytuował również państwo, stanowiąc ważki impuls dla przekształcenia konfederacji w federację. Co prawda sama Konstytucja jednoznacznie tej kwestii nie rozstrzygnęła, ale zacieśniła związki między stanami, o czym dobitnie przekonali się mieszkańcy Dixielandu, gdy powrócili do koncepcji Konfederacji. Została ona rozstrzelana na polach bitew wojny secesyjnej, której wynik dobitnie potwierdził skrajnie integracyjną interpretację Konstytucji, nie dopuszczającą możliwości rozluźnienia międzystanowych więzów, wzmacnianie których stało się Racją Stanu zwycięzców, ogłaszających siebie Strażnikami Dziedzictwa Ojców Założycieli.

[1235] W. Osiatyński, *Wstęp,* w: W. Osiatyński (red.), *Wizje Stanów…*, s. 13.

[1236] M. Römeris, *Suverenitetas,* w: M. Römeris, *Konstitucinės institucijos*, w: M. Römeris, *Valstybė ir jos konstitucinė teisė,* cz. II, t. I, Vilnius 1995, s. 177.

[1237] Formalne ukonstytuowanie dokonało się najpierw w podmiotach, jakie weszły później w skład USA. Dlatego stwierdzana powyżej bezprecedensowość porewolucyjnej konstytucji jest poważnie relatywizowana przez brak pierwszeństwa, chyba że doprecyzujemy, iż chodzi o pierwszy przypadek konstytucji federalnej.

[1238] Jej powstanie propagował Beniamin Franklin, postulujący „utworzenie «ogólnego rządu» dla dwunastu kolonii amerykańskich (…) Na jego czele stałby prezydent-generał mianowany przez koronę”. H. Katz, *Historia Stanów…,* s. 88. Pojawia się tutaj, niewystępujący dotychczas w oficjalnej nomenklaturze politycznej, prezydent. Przypominamy, że przypuszczalnie określenie to wywodzi się od występującego w kalwińskim modelu struktury eklezjalno-politycznej prezbitera. Hipoteza ta znajduje potwierdzenie w następującym opisie: „W trakcie kalwińskiej ceremonii komunii cała kongregacja zbiera się wokół stołu, przystępując do niej jak do normalnego posiłku w otoczeniu całkowicie pozbawionym religijnych przedstawień. Prezydent [podkr. – A. Ł.], u czoła stołu, przewodniczy rytuałowi”. U. Nicola, *Filozofia…,* s. 273.

w państwo związkowe, czyli federację. Była ona pierwszą pozaeuropejską republiką, znacznie większą od jej odpowiedników na Starym Kontynencie.

Amerykanie stanęli przed problemem znalezienia formuły połączenia w jeden podmiot kilkunastu oddzielnych kolonii. Skonstruowana przez nich republika częściowo powieliła konfederacyjny helwecki wzorzec[1239], znacznie wzmacniając spójność wieloczłonowej konstrukcji politycznej, zbliżając ją do modelu, jaki funkcjonował w Republice Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich[1240]. Ta ostatnia, zanim przestała istnieć, nie doczekała się jednak konstytucji, w związku z czym dojrzewająca w Filadelfii ustawa zasadnicza może być traktowana jako pionierska. Panujący w tym kwakierskim mieście duchowy nastrój postępowej mieszczańskości zapewne walnie się przyczynił do konstytucjonalizacji amerykańskiej rewolty, upoważniającej do konstatowania, że „ważną zdobyczą rewolucji burżuazyjnych jest utrwalanie nowych zasad ustroju w wielkich aktach prawnych, które od schyłku XVIII w. przyjmują miano konstytucji. Upatrywano w nich widomy wyraz umowy społecznej i gwarancję stabilności nowego porządku"[1241]. W przypadku Stanów Zjednoczonych ów Nowy Ład wciąż jeszcze jest gwarantowany przez zinstytucjonalizowany na filadelfijskim gruncie wyraz powszechnych impulsów[1242], które jankeskim Ojcom Założycielom udało się zsyntetyzować w „nacechowanym globalną mocą rażenia Symbolicznym Akcie Nowożytności".

[1239] Koincydencje sięgają dalej w przeszłość, ale podobno nie oddziaływały one na aktywność Ojców Założycieli, gdyż twierdzi się, że „pisma założycieli konstytucji Stanów Zjednoczonych wykazują niewątpliwie, że nie mieli oni pojęcia o istocie konstytucji związkowej Ligi Achajskiej (…) gromada rzeczypospolitych została w dwóch rozmaitych epokach i miejscach postawiona w jednakowych warunkach (…) Waszyngton i Hamilton realizowali to samo dzieło, które przed dwudziestu wiekami wykonali Markos z Cyreny i Anatos z Sikyon". Później jednak świadomość wzrosła, bowiem „konstytucya szwajcarska była świadomem odtworzeniem konstytucyi Stanów Zjednoczonych". E. Freeman, *Instytucye…,* s. 19.

[1240] Jej praktyka ustrojowa poważnie oddziałała na oglądającego ją z bliska Althusiusa, który, „mając na uwadze najnowsze dzieje Holandii (…) podkreślał, że prawo wycofania się ze zrzeszenia przysługuje każdej z zawiązujących je stron". A. Quinton, *Filozofia polityki…,* s. 354. Taka „federalistyczna wersja umowy społecznej" była rozgłaszana w Stanach Zjednoczonych przez mieszkańców Dixielandu, uważających przez pierwszych kilkadziesiąt lat istnienia USA, że mają uprawnienie do wystąpienia z tego związku politycznego. Jankesi przypomnieli im jednak na bitewnych polach wojny secesyjnej, że najbardziej przekonującym prawem jest *Faustrecht*, niepozwalający na to, aby Południowcy wydostali się spod panowania wspieranej skutecznymi polityczno-militarnymi środkami Konstytucji, wymagającej czci ze strony wszystkich, którzy zostali objęci zdominowaną przez nią nomokracją.

Toleruje się istnienie pomniejszych ustaw zasadniczych, ale muszą być one podporządkowane Konstytucji USA. W ten sposób powstaje coś w rodzaju jurydycznego henoteizmu, stanowiącego alternatywę dla bardziej monistycznego modelu francuskiego, niedopuszczającego obecności pomniejszych „idoli".

[1241] J. Baszkiewicz, *Wolność…,* s. 229.

[1242] Genezę poprzedzanego wielowiekowymi poszukiwaniami „filadelfijskiego Objawienia" współtworzyły „zarówno czynniki o charakterze powszechnym, w postaci koncepcji filozoficznoprawnych (prawa naturalnego, podziału władz, umowy społecznej i suwerenności narodów) oraz nurtów społecznych (liberalizm, egalitaryzm), jak i indywidualne uwarunkowania poszczególnych państw, najczęściej związane z dążeniami niepodległościowymi". D. Dudek, *Konstytucja,* w: *Encyklopedia powszechna…*, s. 817. W przypadku Stanów Zjednoczonych brzemienne Konstytucją pragnienie wybicia się na niepodległość jest powszechnie konstatowane. Jego konstytucjonalizacja jest traktowana jako sprawdzony schemat, bezrefleksyjnie przyjmowany

Wybór miejsca obrad konwencji konstytucyjnej nie był przypadkowy. Filadelfia jest największym miastem Pensylwanii, stanu nazwanego tak na cześć będącego kwakrem Wilhelma Penna, uznawanego za prekursora północnoamerykańskiego ludowładztwa. W przeciwieństwie do silnie obecnego w nowoangielskim purytanizmie rysu ekskluzywizmu, wywodzącego się z kalwińskiej predestynacji, zakładającej, że zbawieni zostaną jedynie nieliczni, kwakryzm reprezentuje bardziej otwartą wersję ewangelicyzmu[1243]. Jej przesłanie odnajdujemy w używanym przez kwakrów oficjalnym określeniu denominacji, brzmiącym najpierw Dzieci Światła, następnie Przyjaciele Prawdy, aby w końcu otrzymać w 1655 r. postać Stowarzyszenia Przyjaciół, które to przesłanie odnajdziemy w nazwie kojarzonego z pensylwańską i północnoamerykańską konstytucjami miasta, bowiem grecki wyraz Filadelfia (*Φιλαδέλφια*) oznacza Braterską Miłość[1244] lub Braterstwo, a zatem mamy do czynienia z Ideą, jaka miała przenikać platońską Republikę[1245] oraz masonerię[1246]. W Mieście Braterstwa „doszło do ostatniego wyśmienitego rozkwitu purytańskich innowacji politycznych"[1247], prowadzących do zlaicyzowanego konstytucjonalizmu, w wymiarze merytorycznym przygotowywanego właśnie w tej

przez liczne podążające drogą emancypacji narody, pragnące za pomocą własnej Ustawy Zasadniczej przydać ważności swoim państwowościom.

[1243] Owo otwarcie miało ogólnoludzki, niezważający na różnice między cywilizacjami czy rasami charakter, skoro „Penn, zawierając umowy tyczące ziemi, traktował Indian jak równych sobie". U. Im Hof, *Europa…*, s. 171.

[1244] Idea ta cieszyła się popularnością nie tylko w Ameryce, ale także po wschodniej stronie Wielkiej Wody, gdzie „ruch pietystyczno-mistyczny pod przewodem Angielki Jane Leade tworzył od 1694 r. luźno zorganizowane Towarzystwo Filadelfijskie". U. Im Hof, *Europa…*, s. 114. W zachodniej Europie w owym czasie raczej nie zakładano już nowych miast, co sprawiło, że Braterska Miłość, w przeciwieństwie do Nowego Świata, nie została zaznaczona na mapie. Nie doszło do tego nawet wówczas, gdy we wschodniej części Starego Kontynentu nastała po obaleniu caratu moda na nadawanie miastom nowych nazw, ponieważ w roli eponimów występowali konkretni członkowie „bratniego związku" komunistycznego.

[1245] „Przesiąknięte (…) jest to miasto duchem Filadelfii, czyli Braterstwa". A. Riehl, *Führende Denker und Forscher,* Leipzig 1924, s. 23. Niemieckojęzyczne wezwanie do Braterstwa w najbardziej znanej postaci występuje w wierszu Schillera, który stał się tekstem śpiewanej wersji IX Symfonii van Beethovena, gdzie jest przedstawiona wizja przyszłości, w której *alles Menschen werden Brüder.* Aby urzeczywistnić tę zapowiedź przydałoby się dokonać likwidacji formalnych barier dywersyfikujących ludzkość poprzez ustrojowy *Gleichhaltung* w globalnej skali, skutkujący powstaniem Stanów Zjednoczonych Świata, których Konstytucja powinna być uchwalona w symbolicznie predestynowanej do tego Filadelfii.

[1246] Szczególnie w wydaniu założonych przez Salvette de Lange'a „Filaretów" albo „Filadelfów". M. Kukiel, *Dzieje…*, s. 31.

[1247] Purytańska kreatywność znajdowała swoją pożywkę w konfesyjnym i ideologicznym fermencie, charakterystycznym dla osiemnastowiecznej Filadelfii. „Było to miasto kwakrów, twierdza prezbiterian, główna kwatera baptystów, centrum anglikanizmu i ojczyzna wielu grup wyznaniowych z Niemiec, braci morawskich, mennonitów i licznych sekt, ale także miejsce, gdzie był tolerowany i rozkwitał katolicyzm (…) wszyscy zdolni byli żyć tam w zgodzie, obok siedziby Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, w komunikacyjnym i gospodarczym centrum Ameryki. Deklaracja Niepodległości i Konstytucja były w ten sposób wpasowane w najbardziej odpowiedni i proroczy układ". P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa…,* s. 551. Zastanawiająca jest zbieżność nazw między Filadelfią a greckimi Delfami, będącymi duchowym centrum Hellady, odgrywającym dzięki wyroczni rolę ogólnokrajowego centrum opiniodawczego, co sprawiało, że były one predestynowane do odegrania roli ośrodka krystalizacji amfiktionii pylejsko-delfickiej,

części Ameryki dzięki temu, że najważniejsze ośrodki, gdzie gromadzili się obok handlowców, finansistów i wszelkich innych ludzi interesu juryści, znajdowały się w Nowym Jorku i właśnie w Filadelfii[1248]. Przynależność Penna do liberalnego kwakryzmu[1249] spowodowała, że, w przeciwieństwie do spotykanych w Nowej Anglii teokracji, w Pensylwanii zaprowadzono religijną i polityczną tolerancję. Została one zagwarantowana w Konstytucji tego stanu, która „stała się modelem konstytucji Stanów Zjednoczonych"[1250], przy czym nie był to jedyny, choć być może najważniejszy, północnoamerykański dokument prawnopolityczny, jaki naśladowali Ojcowie Konstytucji. Za chronologicznie pierwszą jest uważana Konstytucja Wirginii z 29 VI 1776 r., która „jest właściwie pierwszą konstytucją na świecie – to ona rozpoczyna listę konstytucji pisanych"[1251].

Oprócz pensylwańskiego i wirgińskiego powstało kilkanaście innych aktów konstytucyjnych, które mogą być potraktowane jako «wprawki» czy też ćwiczenia przygotowujące opracowanie Konstytucji USA. Zanim doszło do jej uchwalenia „w okresie 1775−1778 wszystkie stany opracowały swoje konstytucje. W większości stanów były one stworzone i zatwierdzone przez zgromadzenia prawodawcze. W Massachusetts konstytucja została opracowana przez specjalny konwent[1252] i zatwierdzona w ludowym głosowaniu"[1253]. Dostrzegamy, że już wtedy wypróbowane zostały typowe również dla naszych czasów metody ustanawiania ustaw zasadniczych, z czego wynikałoby, że ustalone wówczas sposoby powstawania republikańsko-demokratycznych aktów prawnych tego rodzaju w dalszym ciągu traktowane są jako kanoniczne.

grupującej szereg greckich państw w związku, stanowiącym zapowiedź tworzącej się wokół Filadelfii północnoamerykańskiej Konfederacji.

[1248] G.E. Müller, *Amerikanische…*, s. 41.

[1249] Jego „doktrynalne założenia (…) usystematyzował teolog R. Barclay w dziele Theologiae verae Christianae apologia (1641)". *Kwakrzy* (*ang. quaker, drżący), Society of Friends, Stowarzyszenie Przyjaciół,* w: *Religie…*, s. 408.

[1250] J.P. Willaime, *Wkład chrześcijaństwa w nowoczesność polityczną,* w: F. Lenoir / Y. Tardan-Mosquelier, (współred. nacz.), M. Meslin / J.-P. Rosa (red.), *Zagadnienia…*, s. 386.

[1251] „Zawierała już wszystkie urządzenia uznawane długo potem za kanon konstytucyjny, czyli regulowała organizację władz publicznych". P. Sarnecki, *Słowo wstępne,* w: P. Sarnecki (red.), *Najstarze konstytucje z końca XVIII i I połowy XIX wieku,* Warszawa 1997, s. 6. „Wirgińska Deklaracja Praw z 1776 r. (…) dała dobremu Ludowi Wirginii i jego potomkom reguły określające funkcjonowanie stanowych władz". J. von Kempski, *Recht und Politik. Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft,* Stuttgart 1965, s. 63.

[1252] „Wydaje się, że pierwsza konwencja konstytucyjna odbyła się w Massachusetts w 1780 roku". J. Rawls, *Wykłady*..., s. 206.

[1253] Było ono plebiscytarnym wyrazem postkolonialnej Suwerenności, potwierdzanym przez konstytucje, które „rozpoczynały się Deklaracją Niepodległości lub billem o prawach". A.W. Jiefimow, *Oczierki istorii…*, s. 104. Niepodległość łączyła się z przynajmniej częściowym przekształceniem brytyjskiego systemu jurydycznego, co nieuchronnie stwarzało stan niepewności, którą miały zmniejszać *bills of rights*, pokazujące ludności, że idea *Rule of Law* w dalszym ciągu będzie obowiązywać.

Również jeśli chodzi o treści w nich zawarte, to wypada uznać, że najważniejsze wątki, jakie daje się z nich wysnuć, przewijają się purpurową nicią przez standardowe dokumenty konstytucyjne, jakie powstawały w późniejszych latach w rozmaitych ludowładczych republikach, a wraz z postępami na niwie globalnego krzewienia demokracji także w „odchodzących od mrocznej przeszłości" monarchiach. Takie spostrzeżenie rodzi się wówczas, gdy uświadomimy sobie, że „konstytucje poszczególnych stanów zawierały gwarancje swobód obywatelskich, zabezpieczały przed uzurpowaniem sobie władzy, zapewniały czyste wybory i rotację na stanowiskach urzędników oraz nakładały na władze inne ograniczenia"[1254].

Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki powstała dzięki zsyntetyzowaniu angielskiej tradycji prawnopolitycznej, wraz z obecną w niej monarchiczną prekonstytucją, znaną jako Wielka Karta Swobód oraz republikańską w postaci cromwellowskiego Instrumentu Rządzenia[1255], rozwijającą się w sporym stopniu samodzielnie, niezależnie od rzymskich wzorców[1256], z brytyjską i kontynentalną myślą ustrojową, zawartą w dziełach Locka[1257],

[1254] R.B. Morris, „*My, lud Stanów Zjednoczonych…". Dwóchsetlecie Ludowej Rewolucji,* w: L.D. Orton (red.), *Dwieście lat USA…*, s. 51**.**

[1255] Amerykańscy buntownicy „kontynuowali długą tradycję europejskiej republikańskiej myśli politycznej oraz byli pod silnym wrażeniem Cromwellowskiej republiki". R. Kelley, *Ideologia i kultura polityczna od Jeffersona do Nixona,* w: L.D. Orton (red.), *Dwieście lat USA…,* s. 114. „Żądanie spisania konstytucji (…) wysunięte przez lewellerów i w jakiś sposób spełnione, gdy Cromwell wprowadził «Instrument Rządu» (…) antycypuje (…) najważniejsze z osiągnięć Rewolucji Amerykańskiej". H. Arendt, *O rewolucji…*, s. 42.

[1256] Nie oznacza to wszakże, że nie odnajdziemy nad Tybrem i Tamizą podobieństw. Brytyjski model prawności charakteryzuje się ewolucyjnym tradycjonalizmem, wyrażającym się w niechęci do odrzucania starego prawa, którą to skłonność odnajdziemy zarówno w starożytnej Sparcie, jak i w republikańsko-imperialnym Rzymie. Rzymianie „mimo (…) wybitnie rozwiniętego poczucia prawa i udoskonalonej techniki prawnej, nie byli skorzy do poddawania rewizji ustawy XII tablic, tylko ujęte przez nią zasady wykształcali powoli w ciągu tysiąca lat, kiedy dopiero wybiła godzina zbiorów Justynjana". E. Jarra, *Ogólna…,* s. 278. Anglicy też nie rewidowali Wielkiej Karty Swobód, uznając, że lepiej jest obudowywać ją innymi aktami jurydycznymi, uzupełniającymi ją lub przypominającymi jej ustalenia, generalnie wciąż uważane za słuszne, co powoduje, że nie ma potrzeby jej zastępowania. W porównaniu tym rolę Wielkiej Kodyfikacji Justyniana odgrywa Konstytucja USA, wyrosła z potrzeby zaakcentowania faktu separacji od Macierzy, który to proces dokonywał się także nad Bosforem, przy czym ani w Konstantynopolu, ani w Filadelfii nie zanegowano genetycznych związków z Kolebką, w związku z czym można mówić o twórczym rozwinięciu wyjściowego modelu prawnopolitycznego. Nowy Początek Konstytucyjny nie mógł powstać bez poprzedzającego go Starego Reżimu.

[1257] „W prawie wszystkich szczegółach twórcy Konstytucji pozostali wierni duchowi Locke'a". R.H.S. Crossman, *Government*…, s. 96. „Filozofia prawa Locke'a (…) pochwalała dokonania angielskiej *glorious revolution*, utrwalone aktami *Habeas Corpus* (1679) i *Bill of Rights* (1689) (…) z drugiej zaś strony otwierała uniwersalne możliwości kształtowania liberalnych ustrojów społecznych. Wywarła znaczny wpływ na treści dzieła Monteskiusza *O duchu praw* i założenia ustrojowe Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej". R. Tokarczyk, *Filozofia prawa…,* s. 118. Locke był przekonany co do tego, że „istnieją pewne obszary ludzkiego postępowania, które nie podlegają władzy rządu (…) Doktryna ta jest bezpośrednią poprzedniczką słynnej Karty Praw w Konstytucji USA". R.H. Popkin, A. Stroll, *Filozofia…*, s. 114. Zadaniem tej Karty, tożsamym z „sensem umowy społecznej (…) jest ochrona praw naturalnych, których jednostka nie zrzeka się, lecz uzyskuje silniejszą ich ochronę (…) ze strony władzy publicznej". A. Sylwestrzak, *Historia doktryn…,*

Rousseau[1258] i Monteskiusza[1259]. Francuski propagator dogmatu podziału władzy państwowej wykoncypowany przez siebie schemat ustroju politycznego opierał na obserwacji państwowości po drugiej stronie Kanału, która przedstawiała mu się jako atrakcyjniejsza od francuskiej monarchii absolutnej. Czytający go oświeceni Amerykanie, dziedziczący anglosaską umiejętność lakonicznego ujmowania ważnych problemów, potrafili w krótkich formułach zawrzeć podstawowe przesłanie postępowej postfeudalnej myśli prawnopolitycznej[1260], domagającej się ograniczenia i podziału najwyższej władzy państwowej.

Postulat ten był realizowany w istniejących po wschodniej stronie Oceanu organizacjach politycznych, składających się z wielu zachowujących własną podmiotowość polityczną republikańskich podmiotów, grupujących się w celu zwiększenia wspólnej siły w trwałe unie, spajane prawnopolitycznymi dokumentami, stanowiącymi zapowiedź jankeskiej *Carta Magna*, jurydyzującej „odkrycie przez Madisona federalnej zasady ustanawiania wielkich republik"[1261]. Najdłużej istniejącym tworem tego rodzaju była Konfederacja Helwecka, której przykład skłonił Roussseau do uznania, że to alpejskie rozwiązanie może być zastosowane również w przypadku większych terytorialnie i ludnościowo struktur. Idea ta zainspirowała Hamiltona i znalazła swój amerykański wyraz w filadelfijskiej Konstytucji[1262] z 1787 r., zastępującej wcześniejsze o 10 lat Artykuły

s. 189. „Locke miał najwięcej szczęścia ze wszystkich filozofów (…) Jego doktryny polityczne, wraz z tym, co wniósł do nich Monteskiusz, są wrośnięte w konstytucję amerykańską". B. Russell, *Dzieje…*, s. 694.

[1258] „Zasady, na jakich ma być oparte demokratyczne urządzenie państwa, odnajdziemy w *Umowie społecznej* Rousseau (…) Ojcowie Amerykańskiej Republiki zinstytucjonalizowali przejęte z filozofii Rousseau wartości wkrótce po ujawnieniu ich przez niego". W.K. Wright, *A History of Modern Philosophy,* New York 1946, s. 237. Co prawda Rousseau uważał, że w dużych państwach demokracja jest niemożliwa, ale przecież Ojcowie Założyciele nie we wszystkim musieli się z nim zgadzać. Zresztą wielu z nich nie było demokratami, uważając ludowładztwo za coś substancjonalnie innego niż republika.

[1259] Transkontynentalna popularność twórczości francuskiego arystokraty sprawiła, że „zarówno konstytucja amerykańska, polska Konstytucja 3 Maja, jak i pierwsza konstytucja francuska oparte są w dużej mierze na doktrynie Monsteskiusza". J. Maciszewski, *Historia…*, s. 48. Paradoks polega na tym, że kontestujący absolutyzm teoretyk propagował koncepcję podziału władzy z myślą o monarchii, tymczasem najkonsekwentniej i najbardziej trwale została ona zrealizowana w amerykańskiej republice, no ale w końcu „nikt nie jest prorokiem na własnym kontynencie".

[1260] Północnoamerykańscy rewolucjoniści postrzegali siebie jako jej radykalnych wyrazicieli, odrzucających makiawelizm i gabinetowe kombinacje, dokonywane w imieniu reakcyjnej Racji Stanu, ponieważ wydawało im się, że nad Hudsonem i Potomakiem „tak samo jak u Greków filozoficzna etyka pozostaje w bliskim związku z polityką". G.E. Müller, *Amerikanische…*, s. 68. Wśród Ojców Założycieli najbardziej wyrazistym przedstawicielem takiego moralizatorskiego trendu jest Jefferson, będący zaoceanicznym odpowiednikiem Savonaroli, Cromwella czy Robespierra, z tym, że w nieco spokojniejszej postaci, wynikającej może z tego, że dążył do mającego hedonistyczne konotacje Szczęścia, a nie do bardziej rygorystycznej Cnoty, co przyczyniło się do tego, że amerykański konstytucyjny republikanizm uzyskał otoczkę pewnej łagodności, lansowanej przez plantatorów z Dixielandu na przekór purytańskim Jankesom z Nowej Anglii.

[1261] H. Arendt, *O rewolucji…,* s. 169.

[1262] „Warunkiem wykonywania zwierzchnictwa narodu, według Rousseau, jest możność zgromadzenia się całego narodu. Dla tego też państwo nie powinno być obszerne. Ideałem Rousseau były, oprócz Gienewy, własnej jego ojczyzny, małe państewka w starożytności. Jedyną formą, w której może istnieć w wielkim

Konfederacji[1263], *expressis verbis* odwołujące się nomenklaturowo do szwajcarskiego rozwiązania.

Konstytucja nawiązywała do średniowiecznej, przedabsolutystycznej tradycji braku scentralizowanej, pozbawionej konkurencji, podporządkowującej wyłącznie sobie wszystkie podmioty w państwie, władzy. Dlatego wypada ją uznać za zaoceaniczne wcielenie europejskich kart, bulli, statutów czy przywilejów, mających gwarantować aktywnej części poddanych możliwość ochrony ich praw dzięki sprzyjającym im normatywnym rozwiązaniom, na których straży stały inne niż monarcha organy. Koronowani władcy bywali zmuszani do tego, żeby ograniczać swoje kompetencje, ale w sprzyjających okolicznościach ich następcy starali się ignorować uroczyście potwierdzane akty swoich poprzedników, wymuszane przez poddanych, a przecież deklaracje składane pod przymusem mają wątpliwą wartość. Za Oceanem wyciągnięto z tego wniosek, że każdy monarcha jest potencjalnym tyranem, skłonnym do podeptania zarówno mitycznej założycielskiej umowy społecznej, jak i późniejszych jej wcieleń. Aby zabezpieczyć się przed królewskimi zamachami na prawa człowieka postanowiono zlikwidować w Ameryce instytucję monarchii, co skutkowało tym, że powstała republika konstytucyjna. Ogłoszona w Filadelfii ustawa zasadnicza proklamowała państwo obywatelskie, w którym władza miała pochodzić z nadania obywateli, chronionych przed ewentualnymi ekscesami rządzących przez oparty na Konstytucji ład prawny, mający wyrażać republikańskie wartości, fundamentalnie odmienne od monarchicznych dogmatów. Zostały one uznane za nieodpowiednie dla Nowego Świata, rzucającego swoją Konstytucją potężne wyzwanie starym porządkom, moralnie unieważnianym przez racjonalne przesłanie, wyrażone w Nowej Umowie Społecznej[1264].

państwie zwierzchnictwo narodu, jest ustrój federacyjny. Rousseau opracował artykuł o takiej konstytucji (…) Przed samą rewolucją roztrząsa ten przedmiot w *The Federalist* Aleksander Hamilton, twórca konstytucji Związku Ameryki Północnej". H. Höffding, *Dzieje…*, s. 583.

[1263] Dokument ten wszedł w życie w 1781 r. „Ustanawiał on słaby konstytucyjnoprawny twór, zachowujący rozległe prawa stanów oraz wywołał niezadowolenie ludowych mas z powodu prowadzonej przez niego polityki wewnętrznej". M.B. Smolienskij, S.W. Rybak, *Konstitucionnoje (gosudarstwiennoje) prawo zarubieżnych stran. Uczebnik,* Moskwa 2011, s. 144. Niezadowolenie to było zapewne rozniecane przez zwolenników centralizacji, gdyż ułatwiało im przekonywanie o potrzebie stworzenia ściślej spajającego byłe kolonie nowego aktu normatywnego, konstytuującego federacyjne, łączące byłe kolonie silniejszymi więzami niż do tej pory, Stany Zjednoczone, oznaczające nową jakość w porównaniu z luźną Konfederacją.

[1264] „Amerykanie zinterpretowali angielską praktykę konstytucyjną" w ten sposób, że stworzyli „zaporę przeciw tyranii" w postaci „pisanego tekstu, zawierającego umowę społeczną". A. Kaspi, *La vie politique aux États-Unis,* Paris 1970, s. 22. Jej normatywizacja miała skutkować powstaniem potężnego Symbolu Nomokracji, przydatnego podczas zwalczania negatywnych rezultatów demokratyzacji, prowadzącej do tego, że „szacunek dla wyższej mądrości i umiejętności zanika, wszelkiego rodzaju autorytet ginie, a każdy robi, co mu się podoba, nie zwracając najmniejszej uwagi na to, co w danym momencie jest prawem". B.A-.G. Fuller, *Filozofia…*, s. 151. Prezentowanie Konstytucji jako potężnego Mitu Założycielskiego służy zaczarowaniu ludu, wpojeniu mu bezgranicznej czci dla Omnipotentnego Prawa, będącego pozbawionym

Rzucała ona na najwyższym szczeblu jurydycznym wyzwanie prawnopozytywnej Tradycji Starej Europy, nakazującej wszak podporządkowanie się panującemu w Macierzy polityczno-normatywnemu reżimowi[1265], traktowanemu coraz częściej przez nasiąkających specyfiką Nowego Świata Amerykanów jako przestarzały, przeciwstawiający się odmiennym potrzebom emancypujących się kolonii. Został on zakwestionowany w imię Prawa Naturalnego, łamanego według zbuntowanych kolonistów przez postępującą samowolnie władzę, zwalniającą w ten sposób amerykańskich poddanych od obowiązku posłuszeństwa, którego wypowiedzenie stworzyło wraz z odrzuceniem dotychczasowej państwowości ideologiczno-formalnoprawną próżnię, zapełnioną dzięki Deklaracji Niepodległości, Artykułom Konfederacji i Konstytucji Stanów Zjednoczonych, które z jednej strony są integralnie związane z upaństwowieniem świeżego jankeskiego nacjonalizmu, wzmacniającego swą tożsamość dzięki tym prawnopolitycznym potwierdzeniom amerykańskiej odrębności, a z drugiej mają być dokumentami prawnymi, „odnawiającymi zdeptane przez europejskich tyranów przyrodzone prawa ludzkości"[1266], pragnącej w Nowym Świecie nadać konkretny wymiar temu, co w Anglii było zaledwie abstrakcyjnym konceptem[1267]. Zmaterializował się on dzięki temu, że koloniści zerwali łączące ich z Albionem jurydyczne pęta, wracając przez to „«do stanu naturalnego», − tym samym władza została przywrócona narodowi, przeto władza nowego rządu powinna pochodzić od narodu na mocy nowej umowy społecznej"[1268], której antymonarchiczny wydźwięk zdaje się

ludzkich słabości surowym i sprawiedliwym Abstrakcyjnym Suwerenem, dosięgającym Karzącą Ręką Sprawiedliwości wszelkich naruszycieli Ładu.

[1265] Rewolucyjne przekonanie odnośnie zdolności stworzenia czegoś lepszego niż dzieła kwestionowanych autorytetów znajduje swoje uzasadnienie w wypowiedzi Heraklita z Efezu, wywodzącego, że „to nie gromowładny Zeus jest ojcem wszechrzeczy, ale walka przeciwieństw, wszystkie rzeczy wiodąca do harmonii; przez walkę przeciwieństw toruje sobie drogę również samo prawo, myśl rozumna wszystkim kierująca". R. Palacz, *Klasycy…*, s. 24. Elita buntujących się Jankesów była przekonana co do tego, że właśnie ona reprezentowała ową „myśl rozumną", swobodnie rozkwitającą z dala od wciąż zanurzonej w ciemnych przesądach Europie.

[1266] Nadawanie im fundamentalnego znaczenia stanowi podstawę ideologii, która odniosła w skali całego Zachodu zinstytucjonalizowane zwycięstwo po II wojnie światowej: „Teorie prawnonaturalne można uznać za rodzaj ideologii (…) Od zarania dziejów ludzkości ideologie usiłują decydować o naszych losach (…) Zasady, na których oparta jest Karta NZ, Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości oraz Karta Trybunału Norymberskiego są (…) oddalone od zasad pozytywistycznych. U podstaw tych dokumentów tkwi przekonanie, że uznanie godności wszystkich osób oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie". M. Szyszkowska, *Problem prawa natury,* w: M. Szyszkowska (red.), *Prawo…,* s. 208. Morał z Procesu Norymberskiego jest taki, że „ogólne zasady prawa uznawane przez narody cywilizowane" są ważniejsze od prawa państwowego, mogącego wszak być tworzone przez narody uznane za niecywilizowane, posługujące się przepisami, w których „przejawia się duch najdzikszej barbarii".

[1267] J. Frank, *Law and the Modern Mind,* New York 1963, s. 322.

[1268] K. Koranyi, *Powszechna…,* t. IV, s. 199. Z pewnością ten ponowiony Kontrakt Założycielski jest lepiej udokumentowany od swego mitycznego poprzednika, którego realność w gruncie rzeczy nie ma większego znaczenia, bowiem liczy się popularność Kontraktualnej Idei. Idee mają swoje konsekwencje także, a może zwłaszcza wówczas, gdy oparte są na wydumanych przesłankach.

potwierdzać, że „kontrakt socjalny stanowi podstawę i uzasadnienie logiczne idei demokratyczno-republikańskiej”[1269].

Niektórzy zauważają, że stan zbliżony do naturalnego można było odnaleźć wśród prekolumbijskich ludów Zachodniej Półkuli, którym nieobcy był przecież instynkt społeczny, skoro na szeroką skalę występował u nich trybalizm, a kontraktualizm przejawiał się w zawieranych z białymi osadnikami umowach, stwarzających okazję do przyjrzenia się występującym u czerwonoskórych instytucjom politycznym, co podobno nie pozostało bez znaczenia dla przyszłego kształtowania zaoceanicznej anglosaskiej państwowości. A zatem według zgodnej z polityczną poprawnością teorii poza europejską inspiracją istniało w Ameryce alternatywne, stworzone z zupełnie własnej inicjatywy przez najstarszych mieszkańców tej części świata, zjawisko prawnopolityczne, stanowiące źródło natchnienia dla tworzących konstytucyjną podstawę USA ustrojodawców. Miała nim być „pochodząca z XIII wieku według jednych źródeł, a z połowy XIV wieku według innych, Konfederacja Irokeska. Sam Beniamin Franklin był zafascynowany tym «tworem prymitywnych tubylców», który przez wieki istniał jako unia rządząca się demokratycznym systemem praw (…) W konfederacji, która była jednym wielkim podzielonym na rejony szczepowe państwem[1270], panował wyraźny podział pomiędzy poszczególnymi poziomami władzy, wszyscy obywatele byli równi wobec prawa, obowiązywała powszechna edukacja młodzieży, panowało równouprawnienie kobiet. Wielkie Prawo Pokoju obowiązywało (…) jako legislacja, według której żyli członkowie Pięciu Narodów. Prawo to nie zostało jednak nigdzie zapisane, ponieważ ludy należące do konfederacji nie znały pisma, było więc przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie (…) W jaki sposób Konfederacja Irokeska stała się pierwowzorem dla amerykańskiej konstytucji? Otóż Europejczycy, którzy ją pisali, mieli szacunek dla praw panujących wśród tubylców”[1271].

[1269] R. Battaglia, *Prądy polityczne w Polsce i w Europie w ciągu XIX i XX wieku,* Warszawa 1935, s. 11.

[1270] Według innej narracji, akcentującej wielopoziomową, znacznie wyższą niż „u zbieracy i łowców” złożoność struktury obejmującej całą osiadłą zbiorowość, „u Irokezów najmniejszą jednostką społeczną jest rodzina (…) Większą jednostką jest lineaż (…) jeszcze większą wioska (…) Kilka takich wiosek tworzy plemię. Plemiona czasem łączą się na dłużej w polityczne konfederacje i działają wspólnie (…) Trzeba jednak pamiętać, że więź społeczna na poziomie konfederacji plemion jest u nich dość słaba i nie zawsze uświadamiania przez większość zbiorowości plemiennej”. E. Nowicka, *Świat…,* s. 375−376. Skoro supraplemienna więź jest słaba, a następujące jedna po drugiej konfederacje mają z założenia przejściowy charakter, gdyż tworzone są zapewne z przyczyn militarnych i samorzutnie rozwiązują się po zakończeniu działań wojennych, to mamy do czynienia raczej z zaczepno-obronnymi sojuszami, grupującymi w zależności od zmiennej sytuacji rozmaite podmioty, niż z jako tako ustabilizowanym państwem, chyba że przyjmiemy, iż mamy do czynienia z wzorcowym, nie aspirującym do dłuższego trwania *Saisonstaat.*

[1271] Wydaje się, że jednak większym szacunkiem obdarzali opisane w Starym Testamencie królestwo Saula, będące „luźną federacją plemion, które wybrały go swoim «sługą»” Dostrzega się w tej elekcji „układ państwowy (governmental compact): na władców patrzy się jako na sługi, wybrane przez lud dla ochrony interesów ogółu”. H. Becker, *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego…,* s. 194 i 195. Być może związek

Prekursorem USA byłaby zatem „Konfederacja Irokeska, licząca sobie kilka wieków, indiańska w pełni demokratyczna organizacja państwowa", a „przy tworzeniu amerykańskiego systemu rządzenia opierano się na jej zasadach"[1272]. Urzędowym potwierdzeniem tej teorii jest stanowisko Senatu USA, który w 1988 r. „oficjalnie uznał wkład Konfederacji Irokeskiej w tworzenie narodowej konstytucji"[1273].

Ten domniemany udział odnosi się do jej demokratycznego przesłania. Twierdzenie o naśladowaniu indiańskiej organizacji przez Konstytucję może być ewentualnie słuszne wówczas, gdy będziemy rozumieć tę drugą w materialnym ujęciu, jako ustrój polityczny, a nie jako szczególny akt prawny, bo przecież Irokezi byli niepiśmienni, co łączyło się z tym, że nie kultywowali konstytucjonalizmu. W związku z tym trudno było oczekiwać, że ktoś spośród nich napisze taki tekst, jaki został stworzony przez białoskórego Tomasza Paine'a i w skondensowany sposób pokazuje znaczenie i *differentia specifica* uchwalonego w Filadelfii przez Ojców Założycieli (*the Founding Fathers, the Framers*) aktu prawnego, mającego według niego dla północnoamerykańskiej republiki aksjologiczne znaczenie, nadając jej wyższą rangę jurydyczną od zasklepionej w swoim monarchizmie, niekonstytucyjnej Anglii[1274].

Autor słynnego, zachęcającego Amerykanów do rewolucyjnych poczynań pamfletu *Common Sense*, uświadamia ich oraz innych ludzi, że „Konstytucja chronologicznie poprzedza rządy, które są jedynie jej wytworem. Nie jest bowiem konstytucja danego kraju ustawą wydaną przez rząd, lecz aktem ludu rząd ustanawiającego"[1275].

---

irokeskich plemion w swoim schemacie nie różnił się specjalnie od hebrajskiego, ale rozmiłowani w lekturze Biblii protestanci większą wagę przykładali do starotestamentowych rozwiązań, choć nie można wykluczyć, że indiańskie wysiłki zjednoczeniowe też, choćby i podświadomie, skłoniły ich do prawnopolitycznej unifikacji.

[1272] Czołowym wyznawcą tej koncepcji jest antropolog Ronald Wright, który akcentuje, że „Konferencja Irokeska uważana jest (…) za najstarszą demokrację na amerykańskim kontynencie. Jej system polityczny, który przewiduje prawo głosu dla wszystkich i podział władzy pomiędzy płciami, istniał, gdy Europa ciągle jeszcze była pod niepodzielną i absolutną władzą królów i monarchów". J. Konrat, *Irokezi a Konstytucja 3-go Maja*, http://www.strony.ca/Strony35/articles/a3503.html, 28 I 2014, s.p.

[1273] *Ibidem*, s.p.

[1274] „Tylko republika konsekwentnie zabiega o wspólne interesy (…) Zdaniem Paine'a jest ważne, aby miała rzeczywistą, a więc spisaną konstytucję jak w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Na przekór zachwytom Burke'a nad znakomitością ustroju brytyjskiego Paine zauważa, iż Wielka Brytania nie ma konstytucji, lecz tylko zespół politycznych obyczajów". R.H.S. Crossman, *Government…*, s. 94.

[1275] Th. Paine, *O ograniczeniach prawa konstytucyjnego i prawach człowieka,* w: S. Filipowicz / A. Mielczarek / K. Pieliński / M. Tański (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów,* Warszawa 1998, s. 160. „Tomasz Paine rozsiewał idee ludowej demokracji i, podobnie jak w armii Cromwella, uczucia zwykłych żołnierzy przekroczyły znacznie bariery, stawiane przez ostrożnych dowódców". Aby zapobiec niebezpiecznej eskalacji plebejskiego zapału, stworzono Konstytucję, która „była reakcją przeciw rewolucyjnej gwałtowności (…) zabezpieczeniem przed naruszeniem własności prywatnej". R.H.S. Crossman, *Government…*, s. 94. Sprytni posiadacze, wbrew intencjom mającego jakobińskie inklinacje Paine'a, wykorzystali rewolucyjną frazeologię (*We, the People*) po to, aby uzasadnić uchwalenie konstytucyjnego kagańca, mającego okiełznać nieobliczalny w swych porywach plebs.

Konstytucja stanowi zbiór elementarnych zasad (…) Określają one (…) sposób wyboru i długość kadencji parlamentu (…) oraz władze przysługujące organom wykonawczym, i w ogóle wszystko, co się tyczy organizacji rządu obywatelskiego i zasad, na których ma działać (…) Konstytucja zatem tym jest dla rządu, czym prawa, które rząd stanowi, są dla sądownictwa (…) kieruje konstytucja postępowaniem rządu"[1276].

Stwierdzenia te zostały wyrażone w konstytucyjnych aktach prawnych stanów Wschodniego Wybrzeża Ameryki, będących „ogniwem łączącym proces rozwoju konstytucji pomiędzy formą kolonialną i narodową"[1277], zanim zostały wcielone w artykuły filadelfijskiej Ustawy Zasadniczej. Jej utożsamianie z religijnie umocowaną założycielską Umową Społeczną niepodległej Ameryki znajduje swoje potwierdzenie w przeniknietej purytańskim duchem inspiracji rodem z Nowej Anglii, reprezentowanej przez mającego na swym koncie napisanie Konstytucji Massachusetts Johna Adamsa. Ów, przywiązujący wielką wagę do pierwotnej względem konstytucjonalizmu moralności, statysta reprezentował konserwatywny trend[1278], dzięki jakiemu Konstytucja, pomimo że była pojmowana jako *Contrat Social*[1279], uniknęła „francuskiego radykalizmu", co sprawiło, że, w przeciwieństwie do swoich francuskich ekwiwalentów, wciąż obowiązuje. Dzieje się tak dlatego, że „to, co w amerykańskiej papierowej konstytucji zostało powiedziane i to, co przemilczano, zadziwiająco odpowiada tradycjom, jakie Anglicy zaprowadzili, gdy zamieszkali w nowoangielskim sławnym Massachusetts oraz na sąsiednich terytoriach"[1280].

Zamieszkujący je ludzie przywiązali się do traktowanej jako coś własnego spisanej konstytucji. Jej utrwalenie w gotowego w każdej chwili do odczytania dokumentu,

[1276] Ta szczególna pozycja Konstytucji wynika z nadrzędnej roli prawa, w którym odgrywa ona wszak wiodącą rolę. Rewolucyjny publicysta wyraża znaczenie, przydawane w Nowym Świecie nomokratycznej idei, bez czego trudno byłoby oczekiwać tryumfów konstytucjonalizmu, w następujący sposób: „Czy w Ameryce jest król? Powiem wam, że on panuje (…) Tym królem jest prawo". Th. Paine, *Common Sense,* w: Th. Paine, *Representative Selections,* Cincinnati 1944, s. 33.

[1277] W.J. Hoye, *Demokracja…*, s. 155.

[1278] „W swojej filozofii rządzenia kontynuował on ducha purytańskiej Nowej Anglii", mając jednocześnie silną inklinację w kierunku „angielskiego systemu konstytucjonalnego z całym jego arystokratycznym ukierunkowaniem". P.R. Anderson, M.H. Fisch, *Philosophy in America from the Puritans to James with Representative Selection,* New York – London 1939, s. 209.

[1279] To Nowożytne Przymierze miało w dużej mierze abstrahować od „przepełnionej mediewalnymi miazmatami europeskiej jurydystyki", traktowanej z transoceanicznym dystansem przez Ojców Założycieli, którzy „generalnie byli zwolennikami szkoły prawa natury i teorii umowy społecznej". T. Burke, *Rozważania…*, s. 240.

[1280] Wskutek owego troskliwego poszanowania legatu przeszłości francuski reakcjonista De Maistre złagodził w odniesieniu do USA swój daleko posunięty krytycyzm względem stanowionych konstytucji, gdyż uznał, że „w Ameryce „papierowy dokument" nie narusza „prawdziwej konstytucji", na którą składa się „cała konstelacja zwyczajów i tradycji, jakie powstały w ciągu dwóch wieków bytowania Amerykanów w Nowym Świecie". R. Nisbet, *Konserwatizmas…,* s. 37.

miało stanowić gwarancję utrudniającą recydywę absolutyzmu[1281]. Autorytetowi europejskiego koronowanego monokraty przeciwstawiano argument w postaci pozytywnoprawnego dokumentu najwyższej rangi[1282], mającego wyrażać odczucia uświadomionej, czyli najbardziej cennej i myślącej za pozostałych części społeczeństwa, formułującej w jego imieniu nowożytne zasady ustrojowe, reklamowane jako jedynie słuszne i absolutnie zasługujące na to, aby umieścić je w spisanej na użytek własny i potomnych umowie społecznej, potwierdzającej amerykańską wiarę w siebie, kulminującą następnie w rewolucyjnym ustanowieniu konstytucyjnej republiki, inspirującym wydarzenia na Starym Kontynencie, przede wszystkim we Francji.

Tamtejszy konstytucyjny przewrót miał wyłącznie wewnętrzny charakter, co wybitnie utrudniło spojrzenie z dystansu na państwowoprawne przekształcenia, które nabrały po zburzeniu Bastylii ewidentnego przyspieszenia, podążając od jednej rewolucji do drugiej w poszukiwaniu doskonałego modelu ustrojowego, całkowicie zastępującego poprzedni, co utrudnia dokonywanie porównań i wyciąganie wniosków. Niwelacja królewskiego więzienia nie pociągnęła za sobą zburzenia Stolicy, wchłaniającej i przerabiającej na swoje potrzeby wszelkie poruszenia „cnotliwej prowincji", której przedstawiciele ulegali jednak po wdarciu się na nadsekwańskie salony „zgniłemu urokowi buduarów", co zachęcało kolejnych wichrzycieli z odległych zakątków Francji lub biednych paryskich przedmieść do wznoszenia sanacyjnych haseł i zapisywania ich w następnych konstytucjach. Ich ranga dewaluowała się jednak na skutek kolejnych fal krytyki, prowadzących do ustanawiania kolejnych aktów konstytucyjnych, po czym spotykał je taki sam los, jak poprzednie. W tej historii raczej nie dostrzeżemy przejścia ilości w przekładającą się na doktrynalne walory i ustrojową praktykę jakość, która potrzebuje wszak dłuższego czasu, aby można orzec jej istnienie. Powstał mechanizm błędnego koła, reprodukowany następnie w wielu innych krajach obu półkul, gdzie ów *circulus vitiosus* kręci się w najlepsze.

W przypadku Ameryki mamy natomiast do czynienia z buntem cnotliwych, przynajmniej we własnym mniemaniu, prowincjuszy, jaki zakończył się oficjalną, zinstytucjonalizowaną separacją, skutkującą powstaniem rywalizującego z macierzystym

[1281] „Postulat konstytucji spisanej wiązał się z teorią umowy społecznej, konstytucja stanowić miała niejako jej odnowienie; spisanie jej miało gwarantować podział władzy i prawa obywatelskie". M. Sczaniecki (opr. K. Sójka-Zielińska), *Powszechna historia…,* s. 350.

[1282] Tak właśnie wyjaśniał znaczenie konstytucji wielki propagator jej rozumienia w znaczeniu materialnym Lassalle, który napisał, że „konstytucja – to umowa, zawarta pod przysięgą między królem i narodem; umowa, określająca zasadnicze podstawy prawodawstwa i zarządu krajem". Niemiecki socjalista traktuje konstytucję jako dokument charakterystyczny przede wszystkim dla monarchii, bo dopiero w następnym fragmencie tekstu uświadamia czytelnikom że „są też i konstytucje republikańskie", w związku z czym przeformułowuje definicję konstytucji, która w rozszerzonej postaci brzmi: „Konstytucja jest to ogłoszone w kraju prawo zasadnicze, które postanawia organizację prawa publicznego w danym narodzie". F. Lassalle, *O istocie…,* s. 18.

odrębnego podmiotu, porównywalnego do nowej denominacji eklezjalnej, pojawiającej się na skutek separacji heretyków od ortodoksji, przy czym w mniemaniu tych pierwszych to właśnie oni reprezentują czystą postać doktryny, zniekształconej w ulegającej pokusom tego świata centrali. Tak właśnie uważali onegdaj Ojcowie Założyciele protestantyzmu i ich przykład naśladowali amerykańscy koloniści, gdy sparafrazowali zawołanie *Los von Rom* w hasło *Go West*, co oznacza, że chroniące przed papistami Alpy rozlały się w bezmiar Atlantyku, ułatwiający geograficzne i ideowe oddzielenie się od całego Starego Świata, nie potrafiącego wyzwolić się ze swoich błędów.

Amerykanie dostrzegali je ze swojego oddalonego obserwatorium z całą wyrazistością, co zachęcało ich do dania przykładu właściwej realizacji słusznych koncepcji, ulegających wypaczeniu w niezdrowej atmosferze zmurszałych europejskich reżimów, od jakiej nie mogli uciec francuscy rewolucjoniści pomimo zmiany ustrojowej fasady. W zaoceanicznej optyce szkodliwe feudalne miazmaty przenikały wszystko, a zatem, niezależnie od postępów konstytucjonalizmu, także europejskie prawo, skazując je na gorszość w zestawieniu z amerykańskim, ozdobionym uchwaloną we właściwym miejscu Konstytucją Stanów Zjednoczonych.

W przekonaniu jej redaktorów stanowiła ona jaskrawy dowód na to, że Amerykanie, odcinając się od Brytyjczyków[1283], przejęli jednak z ich doktrynalnego dorobku najwartościowszy element. Uznano, że „jedyna cenna część konstytucji brytyjskiej jest taką tylko dlatego, że określa republikę jako «imperium praw, a nie ludzi»". Owa republikańska nomokracja miałaby funkcjonować dzięki „ukonstytuowaniu zgromadzenia przedstawicielskiego", stanowiącego „miniaturę dokładnego obrazu całego narodu", przekazującego władzę „niewielkiej liczbie delegatów odznaczających się największą mądrością[1284] i prawością charakteru". Dzięki tym cechom tworzona przez nich „Konstytucja (…) krzewi naukę wśród ludu i napełnia go poczuciem godności, jakie przystoi ludziom wolnym"[1285].

[1283] Owa prawnopolityczna separacja, roszcząca sobie pretensje do wykreowania nowej jakości, jak każda herezja nie była w stanie zupełnie przeciąć więzów łączących ją z wyjściowym paradygmatem. Prawidłowość ta została wyrażona przez Jeffersona, gdy zapowiedział, że „konstytucja, którą zaproponuje, podobna będzie do angielskiej w jej podstawowym zarysie, lecz uniknie jej błędów". Z. Libiszowska, *Tomasz Jefferson,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1984, s. 169.

[1284] Przymiot ten był kluczowy dla mającego duży wpływ na północnoamerykańską elitę Monteskiusza, dla którego „nie istniało nic takiego jak pierwsze prawo lub też czyjkolwiek nakaz, który by wyprzedzał prawa (…) W jego dziele nie znajdziemy też idei umowy społecznej (…) Ważne, aby prawo zostało nadane rozumnie, zgodnie z zasadą oraz naturą określonego ustroju. Nawet Locke nie głosił tak liberalnego poglądu". M. Król, *Historia…*, s. 45.

[1285] J. Adams, *Myśli o rządzie,* w: S. Filipowicz (red.), A. Mielczarek / K. Pieliński / M. Tański (red.), *Historia myśli…*, s. 169 i 173. Deklaracja ta miała, oprócz *stricte* politycznego, również konfesyjny wymiar, odwołujący się do Samuela Johnsona, który „dał szkic polemiki filozoficznej, zwróconej przeciw kalwinizmowi i broniącej wolności woli". Antykalwińską „opozycję najbardziej energiczną, jakkolwiek nieco płytką, reprezentowali przedstawiciele Oświecenia: Franklin, Jefferson, Paine i Palmer. Opozycja była skuteczna

Wolność w narracji Ojców Założycieli była zagrożona poprzez poczynania londyńskich władz, jakie naruszały ideę *Rule of Law*. Oznaczać to miało, że amorficzna angielska konstytucja nie stanowi wystarczającego zabezpieczenia przeciw sprzecznym z prawem naturalnym „tyrańskim uroszczeniom" rządzących[1286], zbyt łatwo znajdujących w zawikłanym systemie jurydycznym luki, pozwalające na niesprawiedliwe poczynania[1287]. Oczywiście można było doszukiwać się przyczyn nieprawidłowości w niskiej jakości kadr kierowniczych, ale dla przywódców północnoamerykańskich rebeliantów istotniejszym powodem była przestarzałość istniejącego w Anglii systemu normatywnego, wymagającego melioracji. Skoro nie było na nią szans z powodu oporu elity rządzącej, to należało dokonać prawnopaństwowej separacji, skutkującej jakościowymi zmianami w nowym podmiocie prawa narodów. Najbardziej lapidarnie oddaje je formuła republiki konstytucyjnej, czyli należącego do Ludu państwa, w którym panuje stworzona przez niego jednorazowym aktem woli Konstytucja, będąca „kopernikańskim przewrotem" w dziejach państwowości, gwarantującym właściwą realizację deptanych w Starym Świecie ideałów z Wolnością na czele. W Anglii przywiązywano do niej duże znaczenie, przezierające chociażby z norm Wielkiej Karty Swobód[1288], ale w opinii kolonistów jej przesłanie zbyt często było ignorowane, dlatego należało wykorzystać tkwiącą w niej ideę konstytucyjnego aktu prawnego i rozwinąć w ten

dzięki temu, że jej przedstawiciele brali kierowniczy udział w tworzeniu republiki. Zwłaszcza Jefferson i Paine łączyli swą walkę o wolność i postęp społeczny z wojowniczą nienawiścią do kalwinizmu". B.A.G. Fuller, *Filozofia nowożytna…,* s. 523. Ta zaciekła niechęć ma „ojcobójczy" wymiar, potwierdzając założycielskie zasługi kalwinizmu dla amerykańskiej alternatywy ustrojowej względem Europy, negowane przez „wykształciuchów", wstydzących się siermiężnych prekursorów, nie pasujących zarówno do salonów Starego, jak i Nowego Świata, w których świetnie się czuli inżynierowie ludzkich dusz pokroju Franklina czy Jeffersona, doskonale rozumiejący, w przeciwieństwie do symplicystycznych purytanów, że „trzeba sporo zmienić, aby utrzymać istniejący stan rzeczy".

[1286] Takie zdiagnozowanie poczynań rządzących zachęcało do skorzystania z konkluzji Locka, uznającego, że „umowa społeczna między rządzącymi i rządzonymi dopuszczała możliwość pozbycia się złego władcy. Inaczej mówiąc lud miał niezbywalne prawo do rewolucji". R. Middlekauff, *Rewolucja amerykańska,* w: B.W. Sheehan / I. Wawrzyczek (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki,* t. II, *1763–1840,* Warszawa 1995, s. 23.

[1287] Tęsknota za sprawiedliwością znalazła swoje odbicie w Deklaracji Niepodległości, gdzie została wyrażona „wola Narodu", przejawiająca się poprzednio w poczuciu „sprawiedliwości, połączonej z ideą równości, współtworzącej z nią niepisaną konstytucję". H.R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Civilization,* Lincoln, 1960, s. 83.

[1288] „Duch wolności silnie tkwił w przeszczepionych za ocean tradycjach angielskich sięgających Wielkiej Karty Praw oraz historii parlamentaryzmu angielskiego. Rząd reprezentacyjny, supremacja prawa, konstytucjonalizm i wolność osobista – oto zasady, które już stosunkowo dawno weszły w skład idei wyznawanych przez wykształconych Anglików". W. Osiatyński, *Wstęp…*, s. 11. Wyedukowani synowie Albionu rozumieli skomplikowanie materii świata tego, uniemożliwiające pełną realizację tych ideałów. Zapewne nieco mniej oczytani w niebiblijnej literaturze Pielgrzymi mieli mniej wątpliwości co do szans urzeczywistnienia nowożytnych dogmatów, traktując je jak starotestamentowe przykazania, świadomie łamane przez zakłamane elity, od których trzeba uciec tam, gdzie rośnie pieprz czy też kukurydza.

sposób, aby jej zaoceaniczna kontynuacja objęła swoją mocą całokształt prawa politycznego.

Nowość Konstytucji USA, której uchwalenie oznaczało, że doszło do prawnonormatywnej unifikacji w potencjalnie międzyoceanicznej skali[1289], jest podwójna, gdyż oprócz tego, że kreuje ona w wymiarze jurydycznym antyfeudalny ustrój ekonomiczno-społeczno-polityczny, jest prawnym fundamentem nowej państwowości, w demonstrujący sposób manifestującej swoją odmienność. „Konstytucja była rewolucyjna", gdyż pokazała, „że możliwe jest stworzenie od podstaw nowego społeczeństwa i nowej formy rządów. Jeszcze ważniejszy był republikanizm konstytucji[1290], obecnie przyjmowany jako coś oczywistego, ale wówczas miał on charakter bardzo radykalny"[1291]. Radykalizm ów instytucjonalizuje się w nowożytnych czasach „na oczach całego zapatrzonego z zapartym tchem w amerykańskie zwycięstwo Wolności świata"[1292], co sprawia, że historia Stanów Zjednoczonych, w przeciwieństwie do wielu państwowości Eurazji, nie jest skryta u swoich początków w legendach, opiewających heroiczne wyczyny Żółtego Cesarza, bogini Amaterasu, Lecha czy Czecha. Mieści się ona zupełnie w udokumentowanym, pozbawionym bajecznej legendarności opisie, ściśle

[1289] W Stanach Zjednoczonych prawnopozytywne ujednolicenie zostało złagodzone dzięki istnieniu stanowych prawodawstw, ale w przypadku innych dużych państw, podążających za przykładem USA konstytucyjnym szlakiem, owa unifikacja lubi przyjmować francuską postać, z upodobaniem niwelującą przedrewolucyjne prawne różnice między prowincjami.

[1290] Naturalność występowania *iunctim* między republikańskością a konstytucjonalizmem została z całą mocą podniesiona przez klasycznego już europejskiego teoretyka państwowości, uważającego, że „monarchią kieruje wola fizyczna, republiką – wola prawna. Wola fizyczna jest realizowana w drodze procesu psychologicznego, zaś wola prawna poprzez proces prawny (w porządku określonym konstytucyjnie)". J. Jellinek, *Ogólna nauka prawa państwowego,* w: J. Jellinek *Ogólna nauka…,* t. III, Warszawa 1924, s. 524. Inny badacz podnosi, że „teoretycznie w monarchii wszyscy urzędnicy reprezntujący państwo są legitymizowani przez monarchę, a w republice przez konstytucję". E. Jenks, *The Ship of State. The Essentials of Political Science,* London 1939, s. 74.

[1291] R. Stewart, *Idee, które ukształtowały świat. Filozofia, polityka, nauka, sztuka,* Warszawa 1998, s. 21. „Przez to, że północni Amerykanie odstępując od obowiązującej w Anglii zasady konstytucyjnej stworzyli nową republikę (…) na świecie narodziła się nowa siła (…) pojawiła się teoria, że naród sam musi się rządzić (…) To była większa rewolucja, niż kiedykolwiek wcześniej w świecie (…) wypłynęła idea, że władza musi awansować od dołu (…) W Europie wybuchła ona w rewolucji francuskiej". W.P. Adams, *Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Ameryka,* w: *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten, 4 VII 1776,* Berlin 1994, s. 29−30. Synteza konstytucjonalizmu z republikańskością okazała się być piorunującą mieszanką, w sporym stopniu „zmieniającą postać tego świata", skoro w wielu państwach władza z ochotą pozbyła się noszonych przez wieki pysznych monarchicznych szat, przywdziewając „szarobure, pozbawione fantazji burżuazyjne garnitury", bardziej kompatybilne z egalitarystycznym demokratyczno-republikańskim paradygmatem, wyzierającym także z zestandaryzowanych tekstów konstytucji, propagujących pod różnymi szerokościami geograficznymi te same dogmaty, traktowane jako samoobjawione prawdy progresywnej ludzkości.

[1292] „Podobnie jak rok przedtem przyjęty przez stan Wirginia statut o wolności religii, tak obecnie pierwsza na świecie «Umowa Społeczna» dokonana w *Artykułach Konstytucji* wywołała duże poruszenie w kręgach oświeconych, filozofów, encyklopedystów i wszystkich tych, którzy dążyli do radykalnych zmian". Z. Libiszowska, *Tomasz…*, s. 159.

powiązanym z prawnopozytywnym Aktem Założycielskim, który w społecznym odbiorze przekształcił się w Wielki Mit Tożsamościowy, na przekór jeremiadzie Hamiltona, który w 1802 r. ocenił piętnastoletnią konstytucję jako „twór wątły i bezwartościowy”[1293]. Okazało się jednakże, że po upływie ponad 200 lat ten rzekomy słabeusz wciąż jest Błyszczącą Ikoną republikańskiego imaginarium[1294], stanowiącą symboliczny wyraz zwycięstwa nowożytnej, liberalnej wizji świata nad konserwatywnym paradygmatem, krępującym powstanie i rozwój zinstytucjonalizowanego na modłę północnoamerykańską konstytucjonalizmu[1295].

[1293] A. Schlesinger jr, *Ameryka…*, s. 203.

[1294] Rozwija się ono wskutek tego, że rzucająca wyzwanie Staremu Światu Nowa Republika tworzy alternatywną względem zaoceanicznej oficjalną obrzędowość, mającą kultywować i rozwijać Świecką Wiarę. Jej głównym depozytariuszem jest Prezydent, co jest szczególnie widoczne podczas celebrowania przez niego rocznic świąt państwowych. Tworzą one „Nową Świecką Tradycję”, nadającą aksjologiczny wymiar zwycięskiemu republikanizmowi, we francuskim przypadku z upodobaniem wymieniającemu po kolejnych rewolucjach obalone tablice praw na nowszy model konstytucji, zgodny z „aktualną wersją kapryśnej Woli Ludu”, w USA bardziej spętanej kultem Niezmiennej Założycielskiej Konstytucji.

[1295] „Konstytucjonalizm – teoria traktująca i o podstawach, i o regułach rządzenia. W pierwszym przypadku jej wskazania ucieleśniają zgromadzenia konstytucyjne, które dają początek nie tylko nowym ustrojom politycznym – jak w wielu państwach europejskich po II wojnie światowej – ale nawet całym państwom, jak w przypadku Stanów Zjednoczonych (…) O ile konserwatyści ujmują konstytucje w kategoriach tradycji, które formowały się przez długi czas i dają pierwszeństwo niepisanym konstytucjom zwyczajowym, o tyle liberałowie najczęściej wiążą go z ograniczeniami władzy i są zazwyczaj zwolennikami spisanych konstytucji”. R. Bellamy, *Konstytucjonalizm,* w: T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozofii,* t. I, Poznań 1998, s. 458–459. Schemat ubranego w konstytucyjną szatę liberalnego buntu przeciw konserwatywnej monarchii angielskiej może być podważany ze względu na republikański kult Cnoty, kultywowany przez purytańskich kolonistów, zgorszonych swobodnymi obyczajami, panującymi na królewskim dworze. Amerykańska rewolucja, podobnie jak starorzymska, angielska czy francuska jest przepojona drobnomieszczańską tęsknotą za „starymi, dobrymi czasami”, nie znającymi wyuzdanych tańców, odrywającej od modlitwy gry w szachy i rozpustnych buduarów. Jednakże, biorąc po uwagę biblijne kryterium osądzania po owocach, trudno nie skonstatować, że zwieńczona Konstytucją zaoceaniczna rebelia stała się potężnym bodźcem, zachęcającym w skali globalnej do burzenia Starego Porządku, charakteryzującego się generalnie, niezależnie od intencji jego destruktorów, większym konserwatyzmem niż bardziej liberalny Nowy Ład.

Zakończenie

W każdym państwie istnieją pewne fundamentalne zasady prawa politycznego, obowiązujące wszystkich ludzi tworzących polityczną wspólnotę. Prawidłowość ta odnosi się do wszystkich form ustrojowych, niezależnie od ich postaci i czasów, w jakich przyszło im funkcjonować. Wynika z tego, że żadna państwowość nie może uciec od nomokratyczności, przejawiającej się ze szczególną siłą w najwyższych sferach porządku prawnego, gdzie wypada poszukiwać rozwiązań determinujących prawnopolityczny kształt całości, uszczegóławiany na podrzędnych szczeblach przez przepisy niższego rzędu.

Mogą one mieć wyeksplikowany *expressis verbis* charakter lub funkcjonować w domyślnej postaci jako elementy zwyczajowego prawa publicznego, niejednokrotnie podlegającego z czasem prawnopozytywnej jurydyzacji, łatwo dostrzegalnej w politycznej historii ludzkości. Nie jest ona jednakże zjawiskiem równomiernie występującym w różnych częściach świata. Trudno nie zauważyć daleko posuniętej chińskiej wstrzemięźliwości, wynikającej z preferowania etyki, jak również wymykającego się ogarnięciu hinduskiego pluralizmu religijno-filozoficznych paradygmatów, w zasadzie uniemożliwiającego uzyskanie spójnego poglądu na rzeczywistość, bez czego nie można kreować z założenia jednoznacznych norm prawnych. Bardziej sprzyjające dla nich warunki pojawiły się na bliższym Europie Wschodzie, gdy w Mezopotamii powstały niezależne miasta-państwa, napełnione gwarem przybywających z różnych stron, cywilizacyjnie odmiennych przybyszów, co stworzyło koniunkturę dla biegłych w piśmie specjalistów, pośredniczących w zawieraniu umów między stronami, aprobującymi kreowane dla nich normy, mające zobiektywizować sposób oceniania czynów dokonywanych w środowisku zasadniczo obcych sobie ludzi. Schemat ten w jeszcze większym natężeniu dał o sobie znać w antycznym Rzymie, gdzie wraz z rozrostem państwa kapłani lokalnej religii tracili znaczenie na rzecz bardziej uniwersalnych jurystów, narzucających *ius romanum* coraz odleglejszym okolicom. Wskutek podbojów doszło do implementacji w Imperium lewantyńskiego monoteizmu wraz z ideą normatywnej Świętej Księgi, stanowiącej konfesyjny archetyp Konstytucji, której globalna kariera została przygotowana przez ekspansję Biblii. Poważną konkurencją dla niej okazał się być Koran, objawiony Mahometowi w tej części Arabii, jaka ujrzała ściśle związaną z osobą Proroka Konstytucję Medyńską, która jednakże nie mogła owocować islamską postacią konstytucjonalizmu z powodu niemożliwości zignorowania autorytetu Księgi w przesyconym religijnością muzułmańskim społeczeństwie, pozbawionym laickiej przestrzeni, w jakiej mogłoby się rozwijać skrępowane wszechobecnością fideizmu prawo. W takim stanie rzeczy prekonstytucjonalizm narastał w krajach zamieszkanych przez chrześcijan,

gdzie rywalizacja między papiestwem a cesarstwem dokonywała się także w wymiarze jurydycznym, wykorzystywanym również przez emancypujące się królestwa, coraz mocniej akcentujące znaczenie swych praw kardynalnych, w tym także spisywanych według wzoru Jerozolimskich Assyzów kompromisów między panującym a feudalnymi panami. Ich religijno-politycznym odpowiednikiem stały się inspirowane przez dzieła protestanckich herezjarchów z Kalwinem na czele ugody i pakty, konstytuujące oparte na purytańskim przesłaniu republikańskie wspólnoty. Do dokonanego na amerykańskiej ziemi ich zjednoczenia z innymi koloniami doszło wskutek posłużenia się propagowaną przez Locke'a i Monteskiusza zeświecczoną wersją starotestamentowego Przymierza, nazywaną umową społeczną. Idea ta, pozwalająca w swojej zlaicyzowanej postaci abstrahować od występujących między różnymi chrześcijańskimi denominacjami różnic, znalazła swój najbardziej znany w nowożytnym świecie zinstytucjonalizowany wyraz w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, która stała się niezwykle sugestywną zachętą dla prawodawców na całym świecie, doświadczającym dzięki temu daleko posuniętej konstytucjonalizacji.

Wyraża ona zgodne z nowoczesnym wyznaniem „wiary w Porządek Prawny" przekonanie co do tego, że prawa powinny podlegać sformalizowanemu bytowi w postaci konstytucji. „W najnowszych czasach widzimy prawie we wszystkich państwach dążność do uzyskania konstytucji pisanej, która ma stwierdzić i utrwalić w jednym dokumencie, na arkuszu papieru, wszystkie urządzenia i zasady państwowe kraju"[1296]. Jej pojawienie się w postaci łączonej współcześnie z tym określeniem, mające związek z powstaniem w Ameryce Oświeconej Republiki, jest traktowane przez wyznawców ideologii Postępu jako godne pochwały, moszczące szlak w Świetlaną Przyszłość wydarzenie o wiekopomnym znaczeniu[1297], nieuchronnie determinowane przez prawa rozwoju dziejowego. Tradycyjonaliści będą natomiast dostrzegać w zinstytucjonalizowanej konstytucji oznaki ubolewania godnej dekadencji, oznaczającej aberracyjne odstępstwo od jedynie słusznego wzorca ustrojowego, będącego pochodną archaicznego czy wręcz nawet odwiecznego Prawa, określającego najbardziej odpowiadający ludzkiej naturze model państwowości, będący zaprzeczeniem wydumanej, sztucznej republiki. W tej optyce jest konstytucja papierowym, prawnopozytywnym nieporozumieniem, pozostającym w nieprzezwyciężalnej sprzeczności z Prawdziwą Nomokracją, wyrażającą się

[1296] F. Lassalle, *O istocie…*, s. 33.

[1297] „Przyjęcie konstytucji jest najważniejszym politycznym wydarzeniem w historii kraju". B.H. Siegan, *Projektowanie konstytucji dla narodu lub republiki wybijających się na niepodległość,* Lublin 1993, s. 19. Pomimo tak jednoznacznego stwierdzenia wypada zauważyć, że nawet w przypadku USA Deklaracja Niepodległości jest traktowana jako istotniejsze od uchwalenia Konstytucji wydarzenie, czczone corocznie wielką fetą. W takich państwach jak Polska czy Francja, gdzie mamy do czynienia z „konstytucjami jednego sezonu", tym bardziej nie ma podstaw do traktowania ich pojawiania się jako wydarzeń przyćmiewających wszelkie inne.

w normach prawnych wyższego, ponadpaństwowego charakteru, unoszących się ponad błądzącą ludzkością w postaci odwiecznych, platońskich idei, trwających niewzruszenie w niezmiennym kształcie, nienaruszalnym w swojej doskonałości pomimo trawiących rozgorączkowane ludzkie umysły fluktuacji.

Owe szybujące gdzieś na wysokościach Metanormy tworzą Jurydyczny System Wyższego Rzędu, układający się w jakąś „Niebiańską Konstytucję", w której powinien się znajdować Idealny Wzorzec Ustrojowy. Według monarchistów jest nim państwo z koronowanym władcą na czele, w związku z czym Monarchia Konstytucyjna może być rozumiana jako transcendentny model doskonałego państwa. Nikt nie wykuwa jej w kamieniu ani nie jest ona spisana na żadnym, najszlachetniejszym nawet pergaminie, gdyż wystarczy, że jest zapisana w Boskiej Wizji Świata jako najbardziej optymalny system politycznej organizacji ludzkości.

Problem w tym, że jest ona podzielona w swoich poglądach, dotyczących szczegółowych rozwiązań w niej zapisanych. Taki pluralizm opinii skutkuje zaprowadzeniem w wielu państwach republikańskich porządków oraz funkcjonowaniem zróżnicowanych prawnopolitycznych paradygmatów w istniejących niegdyś i obecnie monarchiach. Niektóre spośród nich były, a czasem nawet są jeszcze dzisiaj nazywane monarchiami konstytucyjnymi, przy czym w tym ujęciu konstytucja jest ujmowana jako stworzony przez ludzi akt prawny, spełniający ewentualnie jakieś ziemskie standardy, ale zasadniczo tworzony i realizowany w oderwaniu od odwiecznej Konstytucji Wszechczasów, niewzruszenie unoszącej się nad „zgiełkiem świata tego"[1298].

W monoteistycznej wizji historiozoficznej powinien on być uspokajany i porządkowany w ramach państw monarchicznych, będących ziemskimi odwzorowaniami Królestwa Bożego, w którym Najwyższy zasiada na Tronie Wszechświata. Wiara w takie zorganizowanie Kosmicznego Porządku zachęca do odtwarzania tego schematu na ziemi, czekającej, aby pokryć ją siecią monarchii, reprezentujących tę formę ustrojową, jaka w najmniej niedoskonały sposób przenosi na ziemskie niwy Niebiański Monarchizm Wyższego Rzędu.

Stanowi on model zbyt doskonały dla tego, aby mógł być skopiowany przez śmiertelnych rządców, co oznacza, że nie są oni w stanie przenieść do swoich państw jakiegokolwiek fragmentu „Konstytucji Niebiańskiego Spokoju". W tym ujęciu żadne

[1298] W wyznawanej przez Carla Schmitta wizji właściwego ułożenia stosunków prawnopolitycznych może on być okiełznany dzięki suwerennej dyktaturze, oznaczającej „zniesienie istniejącego «konkretnego» porządku naturalnego z jego konstytucją i wypracowanie sytuacji, w której możliwe będzie ustanowienie (…) porządku «prawdziwego», tzn. takiego, w którym rządzi już nie tylko papierowa «ustawa konstytucyjna» (*Verfassungsgesetz*), oparta na czysto pozytywnej «legalności» (*Legalität*), ale konstytucja (*Verfassung*) «wieczna», oparta na gwarantowanej metafizycznie «prawowitości» (*Legitimität*)". J. Bartyzel, *Dyktatura*, http://haggard.w.interia.pl/dyktatura.html, 15 XII 2012, s.p.

państwo świata nie zasługuje na miano konstytucyjnego, gdyż jest nim wyłącznie augustiańskie Państwo Boże, stanowiące jednocześnie jedyną monarchię w pełni zasługującą na nazwanie jej właśnie w ten sposób.

Owa chrześcijańska koncepcja, szukająca wzorców dla konstytucyjnych unormowań tworzonych przez ludzi w Prawie Boskim, znajduje swoje uzupełnienie albo alternatywę w mającej już swoją ugruntowaną tradycję, wywodzącej się z przetwarzającej wschodnie koncepcje antycznej Hellady wizji Prawa Naturalnego, podporządkowywanego Porządkowi Teistycznemu lub traktowanemu jako samodzielny byt, funkcjonujący niezależnie od Boga, którego istnienie się kwestionuje lub sugeruje, że nie ma on wpływu na bieg dziejów i sposób organizowania przez rodzaj ludzki swojego bytowania. W obu wersjach zakłada się, że istnieją niezależne od ludzkich poglądów i czynów reguły, będące niewzruszalnymi prawidłowościami przyrodniczej natury. Determinują one zachowania ogółu istot żywych, a próby przeciwstawienia się im każdorazowo przynoszą opłakane skutki. Wynikałoby z tego, że od początku istnienia świata wszyscy jego mieszkańcy *nolens volens* podlegają niezależnym od nich Przepisom Wyższego Rzędu, wśród których można wyróżnić grupę szczególnie ważkich praw, tworzących całość w postaci Konstytucji Natury, czy też Naturalnej Konstytucji, obowiązującej niezmiennie we wszechświatowej skali. Zwolennicy tego poglądu postulują konsekwentnie, aby tworzone przez ziemskie władze prawo pozytywne nie pozostawało w konflikcie z Konstytucją Przyrody[1299], której przestrzeganie pozwoli uniknąć wielu nieszczęść.

Zgodnie z jej nakazami żyją zwierzęta, niezdające sobie sprawy z tego, że istnieje opcja rzucenia jej wyzwania. W przypadku ludzi sytuacja jest bardziej złożona, bowiem wraz z dokonującym się rozwojem społeczno-kulturowym, skutkującym urbanizacją, oddalającą mieszkańców miast od naturalnego środowiska, nasila się skłonność do abstrahowania od przyrodniczych uwarunkowań, przejawiająca się także w sferze prawnej[1300].

[1299] W jej normach raczej nie odnajdziemy współczesnej demokracji, która dość daleko odbiegła od rudymentarnego ludowładztwa w jego wiecowej postaci, wyrażającej naturalną prospołeczną skłonność członków wspólnoty politycznej do skupiania się. Owo gromadzenie dokonuje się także w nowoczesnych parlamentach, z założenia mających oligarchiczną tożsamość, ukrywaną wskutek szermowania demofilną frazeologią, co można potraktować jako maskowanie naturalnej skłonności ustrojów politycznych do oligokratyzacji, ułatwione przez to, że oszukiwanie jak najbardziej leży w naturze ludzkiej. Wynikałoby z tego, że zupełne abstrahowanie od Prawa Naturalnego jest niemożliwe, nawet wówczas, gdy będziemy wszem i wobec głosić całkowite pogrążenie w prawnopozytywno-demokratycznym paradygmacie.

[1300] Wynika z tego, że oddalenie się jakichś grup ludzkich od wielkomiejskiego gwaru powinno skutkować dystansowaniem się od pozytywizmu prawnego. Potwierdzeniem tej hipotezy jest przytoczony przez Herodota przykład „Medów, którzy po odseparowaniu się od Asyrii prowadzili żywot bez ustaw". V. Cathrein, *Recht…*, s. 181. Dzisiaj najbardziej znanym w Europie przykładem etnosu żyjącego bez prawa pisanego są zawieszeni w czasoprzestrzeni Cyganie, dla których autorytet ich stroniących od literatury królów jest oczywistą realnością, niezależną od prasowych i książkowych, w tym także kodeksowych, narracji. Przejmują oni od obcych technikę, ale usilnie starają się zachować własną kulturę, opartą na niezmiennych

Tendencja ta wywołała sprzeciw nastawionych konserwatywnie środowisk, wyznających romantyczny paradygmat tęsknoty za utraconą niewinnością, zagubioną w wielkomiejskim gwarze. Myśliciele z tej szkoły nie mają zaufania do pojedynczej czy zbiorowej ludzkiej przemądrzałości, wysilającej się na modne nowinki w postaci np. spisanych praw, których twórcy przypisują sobie władzę przekreślania „ciemnej, zabobonnej i niepiśmiennej przeszłości". Sentymentalni reakcjoniści są skłonni dostrzegać w niej Złoty Wiek, kiedy w największym stopniu przejawiało się to, co w ludzkości najlepsze, także dane z góry lub samoczynnie zapożyczone od Natury Doskonałe Prawa. Ich pozostałości powinny wciąż tkwić w świadomości upadłego rodzaju ludzkiego, niezdolnego do stworzenia jakościowo zbliżonej do zamierzchłych i niedościgłych wzorców nomokracji. Nadawanie jej kształtu uroczyście stanowionych kodeksów zwiększa pulę nieszczęść, szczególnie wówczas, gdy spisane akty prawne oddalają się od prawnonaturalnego kanonu[1301]. W przypadku zaś pozostawania z nim w zgodzie relatywizują jego znaczenie, gdyż to, co jest zapisane, może być przekreślone, powodując zamęt w umysłach ujarzmianych przez pozytywne prawo państwowe ludzi, zapominających wskutek normatywnych przemian jak brzmiało prawo ich niepiśmiennych przodków, przechowujących w swojej pamięci międzypokoleniowy legat jurydyczny, przestrzegany dzięki swojej bezalternatywności. W tej optyce „gorsze prawo wypiera lepsze", z czego wypływa wniosek, że należy przestrzegać przede wszystkim niepisanych Odwiecznych Praw Kardynalnych[1302], bezdyskusyjnie górujących nad tworzonymi w pocie czoła przez skrybów normami, wyrażającymi jakieś „małe mądrości i wielkie głupstwa aktualnego okresu historii", które tworzą „mnogość praw niezgodnych i niedorzecznych"[1303], niemających szans na dorównanie „staremu, dobremu, legislacyjnie wstrzemięźliwemu Ładowi", jaki został podważony i uległ zapomnieniu wskutek tego, że „głównie pod wpływami francuskimi i amerykańskimi, idea konstytucji pisanej została przejęta przez inne państwa", w związku z czym „dzisiaj konstytucja pisana jest zjawiskiem powszechnym na całym niemal świecie", z czego wyciąga się kategoryczny wniosek co do

trybalnych dogmatach, przekazywanych oralnie z generacji na generację bez oglądania się na wymyślane przez gadziów nowinki.

[1301] Francuski filozof inaczej ujmuje to zagadnienie, gdy dowodzi, że „prawo pozytywne często zacieśnia prawo natury, ponieważ prawa ludzkie nie są tak doskonałe, jak prawa Twórcy przyrody, i bywają niekiedy nadużywane dla przyczyn, których słuszność rozum oświecony nie zawsze uznaje, skutkiem czego mądrzy prawodawcy muszą odwoływać prawa, przez siebie ustanawiane". F. Quesnay, *Prawo natury,* w: B. Baczko (red.), *Filozofia…,* s. 285. Wypowiedź tę można rozumieć w ten sposób, że prawo pozytywne nie może istnieć niezależnie od naturalnego. Nawet kiedy przedstawia sobą karykaturę «praw Twórcy przyrody», to nie jest w stanie się od nich w zupełności oderwać, podobnie jak herezja od ortodoksji.

[1302] Taki pogląd wyznawał Sokrates, przekonany co do tego, że „Νόμοι ἄγραφοι są ponad prawami ludzkimi". B. Mirinesco, *L'Idée…*, s. 10.

[1303] F. Quesnay, *Prawo natury…,* s. 285.

tego, że „weszła na trwałe do kultury politycznej różnych społeczeństw”[1304], tak jakby ktokolwiek wiedział, jak będzie ona wyglądała za kilkaset lat.

Wszak kilkaset lat temu nie za bardzo zdawano sobie sprawę ze skutków, do jakich mogą doprowadzić reformatorskie działania, wynikające z chęci uporządkowania typowego dla Średniowiecza prawnoustrojowego pluralizmu, zawadzającego prekursorom nowożytnych państwowości. Wśród nich w naturalny sposób wyróżniają się władcy, marzący o zwiększeniu swojej potęgi dzięki ujednoliceniu państwa, co łączyło się z racjonalizacją struktur władzy, poddawanych narastającej pozytywnoprawnej uniformizacji, wynikającej z wymogów cywilizacyjnego rozwoju, stwarzającego warunki dla mechanizacji rzeczywistości społeczno-politycznej, której uzupełnieniem albo elementem jest ofensywa prawa stanowionego.

Zwiększanie znaczenia prawnopozytywnego paradygmatu kulminowało konstytucjonalizacją, stanowiącą typowe zjawisko dla nowożytnych państw narodowych, potrzebujących laickich odpowiedników świętych ksiąg, co oznacza, że konstytucyjne zasady ustrojowe spełniają rolę prawd wiary, a pozostałe normy ustaw zasadniczych stanowią ekwiwalent konfesyjnych reguł odnoszących się do sprawowania kultu. Wszak prawo polityczne pełnymi garściami czerpie z chrześcijańskiego dziedzictwa, dostarczającego w postaci prawa kanonicznego niezwykle inspirującego przykładu jurydycznej normatywizacji struktury administracyjnej, na jakiej wzorowały się wkraczające w nowożytność państwa. W ich przypadku noszona przez nie prawnonormatywna szata w dzisiejszej postaci jest nowsza niż ta, w jaką odział się Kościół, tym niemniej można już zauważyć, że konstytucjonalizacja doprowadziła do podobnych skutków jak skorzystanie przez papieży z instytucji *ius romanum* w celu nadania państwowego wymiaru ewangelicznej Dobrej Nowinie, co sprawiło, że prawo polityczne zaczęło wspierać przekaz wiary. W przypadku Konstytucji ona sama staje się obiektem świeckiego kultu, co sprawia, że prawo państwowe nabiera charakteru substytutu zinstytucjonalizowanego przesłania konfesyjnego, podlegając daleko idącej ideologizacji. Ma ona zapewnić obywatelom wyrazistą aksjologiczną wizję, bez której trudno jest utrzymać moralno-polityczną jedność narodowej wspólnoty, która zdaje się ulegać na naszych oczach dezintegracji w wielu miejscach świata.

Jeśli, zgodnie z dość popularnym współcześnie poglądem, koncepcja państwa narodowego szczyt swej świetności ma za sobą i dojdzie do zastąpienia jej przez jakąś ponowoczesną ideę, *de facto* będącą zapewne co nieco przemodelowaną wersją którejś ze starych doktryn, wówczas konstytucjonalizm może zacząć być traktowany jako uciążliwy spadek po krytykowanej i przezwyciężonej przeszłości. Przykład Anglii pokazuje,

[1304] J. Kuciński, *Nauka o państwie i prawie,* Warszawa 2008, s. 275.

że można odejść od uchwalonego już Najwyższego Prawa, nie będącego zatem *conditio sine qua non* postfeudalnej państwowości. Co prawda w przypadku wielu państw ich oficjalna konstytucjonalizacja ma już wiele dziesiątków lat tradycji, ale wciąż jeszcze okres ten jest znacznie krótszy od przedkonstytucyjnego. Istniejące wówczas modele prawnopolityczne wciąż pozostają alternatywą dla dzisiejszych stosunków i do niektórych rozwiązań z tej przeszłości można sięgnąć, gdyby ludzkość wkroczyła w postkonstytucyjne czasy, jawiące się jako możliwe dla sceptycznego obserwatora historii rodzaju ludzkiego. Skoro doszło w niej do zmarginalizowania monarchicznej formy państwa, ongiś traktowanej jako oczywista i zastąpieniem jej w dość powszechnej skali konstytucyjną republiką, to ów przewrót w prawnopolitycznej sferze może stać się zachętą dla przeciwników aktualnych porządków, znużonych postępującą jurydyzacją rzeczywistości społeczno-politycznej. Chiński *casus* skłania do uznania, że ekonomiczny postęp, pomimo powierzchownej konstytucjonalizacji Kraju Środka, jest możliwy bez krępującego ustawowego gorsetu, co niewątpliwie skłania do namysłu nad słusznością obranego przez Zachód kierunku rozwoju, przedstawianego jako jedynie słuszny na kartach ustaw zasadniczych. Wydaje się, że dla zokcydentalizowanych klerków ostatnią spośród nich, która rozbudziła większe nadzieje, była stalinowska Konstytucja z 1936 r., dzisiaj już nieobowiązująca i zapominana z powodu niespełnienia związanych z nią oczekiwań. Znamienne jest to, że po II wojnie światowej żadnemu innemu aktowi prawnemu jej rangi nie udało się przykuć uwagi szerszych kręgów, co wypada uznać za wyraźny przejaw stagnacji pozbawionego niegdysiejszego impetu konstytucjonalizmu. Przypuszczalnie w dobie wirtualnego zanegowania znaczenia niegdyś traktowanego z nabożnym namaszczeniem Pisanego Słowa sceptycyzm co do słuszności utożsamiania Najwyższego Prawa z jakimkolwiek dokumentem ludzkiego autorstwa będzie narastał, co wybitnie utrudni krzewienie przekonania o szczególnym znaczeniu jakiejkolwiek konstytucji, ginącej w nawale wszelakich treści, bombardujących coraz bardziej odseparowanych od siebie obywateli, żyjących w świecie konsekwentnie oddalającym się od tego, w jakim działali śmiesznie dziś wyglądający konstytucjonaliści z XVIII-wiecznej Filadelfii, Warszawy czy Paryża. W naszych czasach coraz mniej ludzi podziela ich oświeceniową wiarę w Ludzkość, potrafiącą uchwalać doskonałe konstytucje i wykuwać coraz lepszą przyszłość. Nie wydaje się, żeby przyniosła ona z sobą rozwój pozbawionego niegdysiejszej świeżości konstytucjonalizmu, który niezwykle ściśle związał się z porewolucyjną formą państwowości i zapewne wraz z nią wyczerpał już możliwości rozwoju na szerszą skalę. Jeśli nawet konstytucjonalizmowi uda się przetrwać, to zapewne będzie wraz z odchodzeniem od Nowoczesności w jej XX-wiecznym wydaniu odgrywał mniej więcej taką rolę, jak republikański sztafaż w cesarskim Rzymie, przykrywający swoją instytucjonalną fasadą rozwiązania negujące filozofię, jaka zrodziła

utrzymywaną dla niepoznaki zewnętrzną formę. *Per analogiam* dominujące w przyszłości imperia mogą w jakimś zakresie korzystać z konstytucyjnego instrumentarium, ale najprawdopodobniej bez utożsamiania się z ideologią, jaka je stworzyła[1305].

[1305] Zdaje się, że właśnie z takim zjawiskiem mamy do czynienia w Chinach oraz wielu innych azjatyckich czy afrykańskich państwach, które są konstytucyjne w formie i zupełnie inne w treści.

Wykaz przywołanych w pracy tekstów

Achtemeier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna,* Warszawa 1999.

Adamek S.A., *Ursprung und Grundlagen des Rechts,* w: Adamek S.A., *Die Ideologie des Rechts,* t. I, Uppsala 1944.

Adams J., *Dysertacja o prawie kościelnym i feudalnym,* w: Osiatyński W. (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli,* Warszawa 1977.

Adams J., *Myśli o rządzie,* w: Filipowicz S. / Mielczarek A. / Pieliński K. / Tański M. (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów,* t. II, Warszawa 1998.

Adams W.P., *Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Ameryka,* w: *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten, 4 VII 1776,* Berlin 1994.

Aduszkiewicz A., *Przegląd ważniejszych osób, poglądów i wydarzeń w średniowiecznej filozofii arabskiej (Wstęp)*, w: Aduszkiewicz A. / Gogacz M. (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska,* w: Bejze B. (przew. kolegium red.), *Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia,* t. IV, Warszawa 1982.

Ahrens H., *Encyklopedja prawa czyli Rys organiczny nauk prawnych i politycznych, na podstawie filozofji prawa osnuty,* Petersburg 1862.

Albitreccia A., *Histoire de la Corse*, Paris 1947.

Aleksandrow F. / Bychowskij B.E. / Mitin M.B. / Judin P.F. (red.), *Filozofia XV – XVIII w.,* w: *Historia filozofii,* Warszawa 1961.

Aleksandrow F. / Bychowskij B.E. / Mitin M.B. / Judin P.F. (red.), *Historia starożytna i średniowieczna,* w: *Historia filozofii,* t. I, Warszawa 1961.

Allen C.K., *Law in the Making*, Oxford 1961.

Althusser L., *Montesquieu – La Politique et l'histoire,* Paris 1959.

Anderson M.S., *Europe in the Eighteenth Century 1713 – 1783,* London 1961.

Anderson N., *Prawo islamu,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Anderson P.R., Fisch M.H., *Philosophy in America from the Puritans to James with Representative Selection,* New York – London 1939.

Angold M., *Cesarstwo Bizantyńskie 1025 – 1204. Historia polityczna,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1993.

Anikiejew N.P., *Materialisticzieskije naprawlienija w drewnieindijskoj fiłosofii,* Moskwa 1957.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii,* Kraków 2003.

Arendt H., *O rewolucji,* Kraków 1991.

Armour R., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji,* Kraków 2004.

Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie,* Warszawa 1995.

Artus O., *Wyjście,* w: Quesnel M. / Gruson Ph. (red.), *Biblia i jej kultura. Stary Testament*, Lublin 2008.

Aster E. von, *Historia filozofii,* Warszawa 1969.

Awdijew W.I., *Historia starożytnego Wschodu,* Warszawa 1957.

Badawi A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe,* Paris 1968.

Bafia S., Kijewska A., *Krąg szkoły w Chartres,* w: Kijewska A. (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od świętego Augustyna do Joachima z Fiore,* Kraków 2012.

Balard M., *Łaciński Wschód. XI – XV wiek,* Kraków 2010.

Balcerowicz P., *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody,* w: Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej,* t. I, Warszawa 2003.

Balić S., *Islam,* w: *Prawo (Prawodawstwo)*, w: Khoura A.T. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Balić S., *Islam,* w: *Przymierze,* w: Khoura A.T. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Balicki J., Bogucka M., *Historia Holandii,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1980.

Ball E., *Przymierze,* w: Coggins R.J. / Houlden J.L. / Chrostowski W. (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej,* Warszawa 2005.

Bała P., *Problem legalności stanu wojennego 13 grudnia 1981 r. jako zagadnienie prawa ustrojowego. Próba interpretacji decyzjonistycznej,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/7831/problem-legalnosci-stanu-wojennego-13-grudnia-1981-r.-jako-zagadnienie-prawa-ustrojowego.-proba-interpretacji-decyzjonistycznej, 15 XII 2012.

Banaszak B., *Prawo chińskie,* w: *Główne kultury prawne współczesnego świata,* Warszawa 1995.

Banaszak M., *Czasy nowożytne 1517–1758,* w: Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego,* t. III, Warszawa 1989.

Banek K., *Islam,* w: Banek K. (red.), *Słownik wiedzy o religiach,* Bielsko-Biała 2007.

Banek K., *Judaizm,* w: Banek K. (red.), *Słownik wiedzy o religiach,* Bielsko-Biała 2007.

Banks R., *Tora i Miszna,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Bańka J., *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów,* Katowice 2001.

Barker E., *Essays on Government,* Oxford 1951.

Barnes H.E., *Klasyczne teorie o pochodzeniu społeczeństwa i państwa,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Barnes H.E., *Nowy naród, nowy obywatel: popularność umowy społecznej,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Barnes H.E., H. Becker, *Ekspansja Europy, humanizm, rewolta protestancka,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Baron H., *Calvins Staatsanschauung und das Konfessionelle Zeitalter,* München 1924.

Barrett T.H., *Tradycje religijne Chin,* w: Clarke P.B., (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994.

Bartnik Cz.S., *Historia filozofii,* Lublin 2001.

Bartyzel J., *Dyktatura,* http://haggard.w.interia.pl/dyktatura.html, 15 XII 2012.

Bartyzel J., *Zasady sukcesji Korony podług praw fundamentalnych Królestwa Francji,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/6670/zasady-sukcesji-korony-podlug-praw-fundamentalnych-krolestwa-francji, 22 XI 2012.

Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.,* Warszawa 1964.

Baszkiewicz J., *Powszechna historia ustrojów państwowych,* Gdańsk 2001.

Baszkiewicz J., *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne,* Warszawa 1981.

Bator W., *Myśl starożytnego Egiptu,* Kraków 1993.

Battaglia R., *Prądy polityczne w Polsce i w Europie w ciągu XIX i XX wieku,* Warszawa 1935.

Becker H., *Myśl społeczna ludów przedpiśmiennych,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Becker H., *Myśl społeczna starożytnego Bliskiego Wschodu,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Becker H., *Myśl społeczna starożytnego Dalekiego Wschodu,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Becker H., Barnes H.E. *et at*., *Spotkanie Wschodu z Zachodem i postępy sekularyzacji,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Becker H. i współpracownicy, *Chrześcijańska filozofia społeczna do czasów Tomasza z Akwinu,* w: Becker H. / Barnes H.E. (współred. nacz.), Benoit-Smullyan E. (red.), *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi,* t. I, Warszawa 1964.

Bédouelle G., *Kościół w dziejach,* Poznań 1994.

Bédouelle G., *Średniowiecze od 1054 roku do reformacji,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Bellah R., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial,* Chicago 1992.

Bellamy R., *Konstytucjonalizm,* w: Honderich T. (red.), *Encyklopedia filozofii,* t. I, Poznań 1998.

Bellinger G.J., *Leksykon religii świata,* Warszawa 1999.

Ben-Shammai H., *Kalām w średniowiecznej filozofii żydowskiej,* w: Frank D.H. / Learnan O. (red.), *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Bereza-Jarociński A., *Zarys dziejów Norwegii,* Warszawa 1991.

Berlinguer L., Colao F., *La «Leopoldina» nel diritto e nella giustizia in Toscana*, Milano 1989.

Berns L., *John Milton 1608−1674*, w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Berns L., *Thomas Hobbes 1588−1679,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Bertrand R., *Nasze nieznane losy,* Warszawa 1993.

Bevetto C., *Purytanizm,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000.

Bielawski J., *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło,* w: Abu Nasr Muhammad Ibn Turhan Ibn Uzlug Al-Farabi, *Państwo doskonałe*. *Polityka,* Warszawa 1967.

Bielawski J., *Islam,* Warszawa 1980.

Bielawski J., *Islam, religia państwa i prawa,* Warszawa 1973.

Bielicki M., *Zapomniany świat Sumerów,* Warszawa 1969.

Bierdiajew M., *O russkoj riewoljucji,* w: Bierdiajew M., *Pisma k' niedrugam po socialnoj fiłosofii,* w: Bierdiajew M., *Fiłosofia nierawienstwa,* http://prawica.net/37955, 3 IV 2014.

Biskupski K., *Problemy ustrojoznawstwa,* Toruń 1968.

Bloom A., *Jean-Jacques Rousseau 1712-1778,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Bocheński J., *Zarys historii filozofii,* Kraków 1993.

Böckenförde E.W., *Historyczny rozwój i różne znaczenia pojęcia konstytucji,* „Civitas" 1997, nr 1.

Boć J. (red.), *Konstytucje Rzeczypospolitej*, Wrocław 2000.

Bodin J. [Bodinus], *Metoda do łatwego poznania dziejów,* w: Nowicki J. (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii,* Warszawa 1973.

Bodin J. [Bodinus], *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.

Bogdan F., *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawno-historyczne*, Poznań 1954.

Bondy W., *The Separation of Governmental Powers,* New York 1893.

Bonomi P.U., *Kolonie środkowe,* w: Rozbicki M.J., *Narodziny narodu. Historia Stanów Zjednoczonych do 1861 roku*, Warszawa 1995.

Borganovo G., *Przymierze,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000.

Borucki W.C., *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej wraz z przetłumaczoną Konstytucją i Deklaracją Niepodległości,* s.l. 1953.

Bosiacki A., *Robert von Mohl i początki koncepcji państwa prawnego,* w: Dubel L. (red.), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych,* Lublin 2003.

Bossuet W., *Das Wesen der Religion,* Walle a. S. 1903.

Brafmann, *Żydzi i kahały,* Warszawa 1914.

Braginec' A.S., *Narysy istoriji filosofiji. Domarksiws'kyj period,* L'wiw 1967.

Bravo B., Wipszycka E., *Do końca wojen perskich,* w: Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków,* t. I, Warszawa 1988.

Bright J., *Historia Izraela,* Warszawa 1994.

Brinton C., *The Shaping of Modern Tradition,* Englewood Cliffs 1963.

Brodow W., *U istokow indijskoj filosofii,* w: *Drewnieindijskaja filosofija. Naczal'nyj pieriod,* Moskwa 1963.

Bromski J., *Historja Azji Przedniej,* w: Bromski J., Czekanowski J., Jaworski J., Narolewski T., Przeworski S., Słuszkiewicz E., Smoleński J., *Pradzieje ludzkości i historja państw Wschodu,* w: Dąbrowski J. / Halecki O. / Kukiel M. / Lam S. (red.), *Wielka historja powszechna,* t. I, Warszawa 1935.

Browning W.R.F., *Słownik biblijny,* Warszawa 2009.

Brunetti Luzzati S., Della Rocca R., *Judaizm,* Warszawa 2010.

Buksiński T., *Prawo a władza polityczna,* Poznań 2009.

Bulavas J., *Buržazinių valstybių konstituciniai institutai,* Vilnius 1968.

Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu,* Warszawa – Kraków 1994.

Byczwarow M. (red.), Pejczew B., Wajsiłow Ł., Sławow S., Stojew S., Subaszki W., *Odinnadcat' wekow byłgarskoj filosofskoj misli,* Sofija 1973.

Bykow F., *Powstanie chińskiej myśli politycznej i filzozoficznej,* Warszawa 1978.

Carlyle A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. I, Edinburgh 1927.

Carlyle R.W., Carlyle A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West,* Edinburgh – London, 1903 – 1936.

Caro Rodriguez J.M., *El misterio de la masonería,* Santiago de Chile 1992.

Carreol H., *Le Royaume et la République,* Paris 1848.

Cary M., Sculland H.H., *Dzieje Rzymu od czasów najdawniejszych do Konstantyna,* Warszawa 1992.

Cathrein V., *Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung,* Freiburg im Breisgau, 1909.

Cegielski T., *Absolutyzm w Prusach i Austrii,* w: Staszewski J. (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991.

Celli N., *Buddyzm,* Warszawa 2010.

Chethimattam J.B., *Nurty myśli indyjskiej,* Warszawa 1974.

Chwalba A., *Historia powszechna. Wiek XIX,* Warszawa 2008.

Ching J., *W Chinach,* w: *Pismo (pisma) święte,* w: König F. / Waldenfels M. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1995.

Ching J., Chan A., *Dao,* w: König F. / Waldenfels H. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997.

Christin P., *Étude des Classes Inférieures d'après des Assises de Jérusalem,* Poitiers 1912.

Chrześcijaństwo. Encyklopedia PWN. Święci, zakony, sanktuaria, Warszawa 2007.

Cicero M.T., *O państwie,* w: Cicero M.T., *Pisma filozoficzne,* t. II, Warszawa 1960.

Clark S.R.L., *Filozofia antyczna,* w: Kenny A. (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia filozofii,* Poznań 2001.

Clarke P.B., *Islam,* w: Clarke P.B., (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994.

Cochrane Ch.N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna,* Warszawa 1960.

Colli G., *Narodziny filozofii,* Warszawa – Kraków 1991.

Collinson D., *Pięćdziesięciu wielkich filozofów,* Poznań 1997.

Condorcet A.-N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego,* w: Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia,* Warszawa 1961.

Cook M., *Mahomet,* Warszawa 1999.

Copleston F.C., *Filozofie i kultury,* Warszawa 1986.

Copleston F.C., *Od Hobbesa do Hume'a,* w: Copleston F.C., *Historia filozofii,* t. V, Warszawa 2005.

Copleston F.C., *Od Ockhama do Suáreza,* w: Copleston F.C., *Historia filozofii,* t. III, Warszawa 2004.

Coudert A., *Mojżesz z Leonu i Zohar,* w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Cowling G., *Ezdrasz,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Cowling G., *Rozwój judaizmu,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Cox R.H., *Hugo Grocjusz 1583-1645,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Creel H.G., *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-View,* Chicago 1929.

Cremaschi L., *Dekalog,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci.*

Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie, Kielce 2000.

Cremaschi L., *Prawo (Tora),* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000.

Crossman R.H.S., *Government and the Governed. A History of Political Ideas and Political Practice,* London 1969.

Czałojan W., *Dziedzictwo idei w filozofii starożytnej i średniowiecznej,* Warszawa 1980.

Czang Tai-nien, *Mała historia chińskiej myśli materialistycznej (Rozwój myśli materialistycznej od okresu Czou i Ts'in do okresu Ming i Ts'ing),* Warszawa 1960.

Czerwińska E., *Covenant,* w: Cross F.L. / Livingstone E.A. (red.), *Encyklopedia Kościoła,* Warszawa 2004.

Czeszejko-Sochacki Z., *Wstęp,* w: Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z dnia 18 kwietnia 1999 r., Warszawa 2000.

Czietwiertienin W.A., *Sowriemiennyje konciepcii jestewstwiennogo prawa,* Moskwa 1982.

Czuma I., *Absolutyzm ustrojowy,* Lublin 1934.

Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie,* t. I, Warszawa 1997.

Danek A., *Czy tylko „cywilizacja łacińska"?,* http://prawica.net/34696, 17 VI 2013.

Daniluk M. (red.), *Konstytucje,* w: Laszczkowski J. (red.), *Życie monastyczne i zakonne. Mały słownik,* Warszawa 2003.

Daniluk M., *Konstytucje zakonne,* w: Szostek A. (przew.), Migut B. (red. nacz.), Sawa R. / Góźdź K. / Herbut J. / Olszak S. / Popowski R. (red.), *Encyklopedia Katolicka,* t. IX, Lublin 2002.

Davies N., *Wyspy. Historia,* Kraków 2003.

Dąbrowski J. *Dzieje Europy od X wieku do schyłku XIV wieku,* w: Dąbrowski J., Halecki O., *Dzieje Europy od X do XIV wiekui Schyłek Średniowiecza*, w: Dąbrowski J. / Halecki O. / Kukiel M. / Lam S. (red.), *Wielka Historia Powszechna,* t. IV, cz. II, Warszawa 1939.

Degrâces A., *Judaizm a religijne odczytanie historii narodu żydowskiego,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Delouche F., Aldebert J., Bender J., Gruša J., Guanaccino S., Masson J., Milne K., Pispiningon F., Sanchez y Garcia Saúco J.A., Simoes Rodrigues A., Smulders B.W.M., Tiemann D., Unwin R., *Historia Europy,* Warszawa 1994.

Dembiński L., *Prawo i władza,* Warszawa 1980.

Denzler G., Andersen C., *Leksykon historii Kościoła,* Warszawa 2005.

Deussen P., *Zarys filozofii indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej,* Lwów 1914.

Dębiński A., *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*, Warszawa 2005.

Dicey A.V., *Wstęp do nauki o prawie konstytucyjnem,* Warszawa 1907.

Diemjanow A., *Obszcziestwo 1789 i podgotowka francuzskoj konstitucii 1791 goda*, Moskwa 2004.

Divéky A., *Pochodzenie węgierskiej Złotej Bulli i jej wpływ na prawo polskie,* Kraków 1938.

Dniestrzański S., *O istocie prawa zwyczajowego,* Lwów 1904.

Dobraczyński J., *Doba krucjat. Szkice historyczne z XI-XIII w.*, Warszawa 1968.

Dodu G., *Histoire des institutions monarchiques du Royaume Latin de Jérusalem,* Paris 1894.

Drozd J., *Konfederacja barska*, „Najwyższy Czas!" 2013, nr 24.

Drzażdzyński S., *Minos*, w: *Wielka encyklopedya powszechna*, Serya I, t. XLVII−XLVIII, Warszawa 1912.

Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku,* Warszawa 2009.

Dubel L., *Podstawowe idee polityczne i prawne starożytności,* w: Dubel L., Kostrubiec J., Ławnikowicz G., Markwart Z., *Elementy nauki o państwie i polityce,* Warszawa 2011.

Dudek D., *Konstytucja*, w: *Encyklopedia Powszechna Filozofii,* t. V, Lublin 2004.

Dumézil B., *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, Kęty 2008.

Dunleavy P., O'Leary B., *Valstybės teorijos. Liberalosios demokratjos politika,* Vilnius 1999.

Dunning W.A., *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu,* New York 1905.

Durant W., *Życie i twórczość wielkich filozofów,* Warszawa – Kraków – Poznań – Lwów, s.d.

Dzieduszycki M., *Listy o konstytucyi*, Lwów 1848.

Dzieduszycki W., *Filozofya starożytna,* w: Dzieduszycki W., *Historya filozofii,* t. I, Brody – Lwów 1914.

Dziekan M.M., *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa 2007.

Dziekan M.M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.

Dzierzgowski Sz., *Demokracja a monarchja*, Warszawa 1925.

Dżinizm, w: *Encyklopedia powszechna PWN,* t. I, Warszawa 1973.

Ehrlich S., *Wiążące wzory zachowania. Rzecz o wielości systemów norm,* Warszawa 1995.

Ehrlich S., *Wstęp do nauki o państwie i prawie,* Warszawa 1979.

Eisenberg J., *Judaizm*, Warszawa 1999.

Eliade M., *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich,* w: Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa 1988.

Eliade M., *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa,* w: Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, Warszawa 1994.

Eliade M., *Od Mahometa do wieku Reform,* w: Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych,* t. III, Warszawa 1995.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.

Elliott Ch., *Chrześcijaństwo,* w: Clarke P.B., (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994.

Esmein A., *Prawo konstytucyjne,* Warszawa 1921.

Esmein A., *Zasady prawa konstytucyjnego,* Warszawa 1904.

Estreicher K., *Historia sztuki w zarysie,* Warszawa – Kraków 1977.

Estreicher S., *Najstarsze kodeksy prawne świata. Kultura prawnicza trzeciego i drugiego tysiąclecia przed Chrystusem,* Kraków 1931.

Eucken R., *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienie życia ludzkości w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów,* Warszawa 1914.

Evdokimov P., *Prawosławie,* Warszawa 1964.

Evers G., *Chrześcijaństwo,* w: *Przymierze,* w: Khoura A.T. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religioznawczych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Ewangelia według św. Mateusza, w: *Nowy Testament,* w: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego dokonany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego,* Warszawa 1975.

Fakhry M., *A History of Islamic Philosophy,* New York 1983.

Fałkowski W., (prowadzący rozmowę Mazurek R.), *Średniowiecze – kolorowe i podzielone,* „Rzeczpospolita. Plus Minus", 25−26 VIII 2012.

Farrand T.M., *The Records of the Federal Constitution of 1787*, New Yale – London 1966.

Findeis H.-J., *Nowy Testament i chrześcijaństwo,* w: *Pismo (pisma) święte,* w: König F. / Waldenfels M. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1995.

Finkel L., *Historya monarchii austriacko-węgierskiej,* w: Finkel L., Głąbiński S., *Historya monarchii austriacko-węgierskiej oraz wiadomości polityczne i społeczne,* Lwów 1915.

Finkielkraut A., *Apostazja Europy,* „Rzeczpospolita. Plus Minus" 2013, nr 24.

Finley M., *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy,* w: Frank D.H. / Learnan O. (red.), *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Fontana M., *La Constitution du Généralat de Pascal Paoli en Corse (1755−1769),* Paris 1907.

Fortin E.L., *Św. Augustyn 354-430,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej,* Warszawa 2010.

Fostowicz-Zahorski M., *Od tłumacza,* w: Lao Tsy, *Droga,* Wrocław 1992.

Franc-maçonnerie, w: *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts,* t. XVII, Paris 1893.

Frank D.H., *Czym jest filozofia żydowska,* w: Frank D.H. / Learnan O. (red.), *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Frank D.H., *Mojżesz Majmonides,* w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Frank J., *Law and the Modern Mind*, New York 1963.

Frauwallner E., *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi,* w: Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej,* t. I, Warszawa 1990.

Fredriksen P., *Prawo,* w: Metzger B.M. / Coogan M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej,* Warszawa 1996.

Freeman E., *Instytucye polityczne Greków, Rzymian* i *Germanów (Polityka porównawcza),* Warszawa 1905.

Freemasonry, w: *The Encyclopaedia Americana. A Library of Universal Knowledge,* t. XVIII, New York – Chicago 1929.

Freemasonry, w: *The Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge,* t. IX, London – New York, 1929.

Freimaurerei, w: *Meyers Lexikon,* t. IV, Leipzig 1926.

Freke T., Gandy P., *Mistycyzm a religie świata. Chrześcijaństwo. Judaizm. Islam. Hinduizm. Buddyzm. Taoizm. Szkoły misteriów. Szamanizm,* Warszawa 2002.

Freund J., *L'Essence du politique,* Paris 1965.

Friedlander A.H., *Judaizm,* w: Clarke P.B. (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994.

Fuller B.A.G., *Filozofia nowożytna,* w: Fuller B.A.G., *Historia filozofii,* t. II, Warszawa 1967.

Fuller B.A.G., *Filozofia starożytna i średniowieczna,* w: Fuller B.A.G., *Historia filozofii,* t. I,Warszawa 1963.

Fuller L.L., *Autonomia prawa,* Lublin 1993.

Gall S., Niedzielski J., Przeździecki H., Sokołowski Cz., Szlagowski A., Gauthier J., Chełmicki Z., *Podręczna encyklopedya kościelna,* t. XXV-XXVI, Warszawa 1911.

Gałanza P.N., *Fieodal'noje gosudarstwo i prawo Giermanii,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Gałanza P.N., *Sriedniewiekowyj gorod,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Garelli P., *Institutions Démocratiques de la Corse Jusqu'à la Conquête Française,* Paris 1905.

Garin E., *Powrót filozofów starożytnych,* Warszawa 1993.

Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne – zarys wykładu,* Warszawa 1999.

Gdulewicz E., Zakrzewski W., *Źródła prawa konstytucyjnego,* w: Skrzydło W. (red.), Gdulewicz W., Granat M., Kręcisz W., Mojak R., Orłowski W., Patyra S., Sobczak J., Zięba-Załucka H., *Polskie prawo konstytucyjne. Stan prawny na dzień 1 września 1999,* Lublin 1999.

Gembarzewski L., *Monarchja narodowa jako hasło XX-go wieku,* Warszawa 1934.

Gierke O. von, *Natural Law and the Theory of Society,* Cambridge 1950.

Gierowski J.A., *Historia Włoch,* Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.

Gilliard Ch., *Quelques réformes de Solon. Essai de critique historique,* Lausanne 1907.

Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* Warszawa 1960.

Giva D., *Budda i narodziny buddyzmu,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Giva D., *Religie Japonii,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Glasenapp H. von, *Der Hindiusmus: Religion und Gesellschaft im heutigen Indien,* München 1922.

Glasenapp H. von, *Religie niechrześcijańskie,* Warszawa 1966.

Głębocki K., *Organizacja prawa,* Warszawa 1932.

Goach G.P., *Political Thought in England: From Bacon to Halifax,* London 1914.

Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne,* Niepokalanów 1993.

Goldwin R., *John Locke 1632 – 1704,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Gombar E. (red. nacz.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu,* Praha 1989.

Gooch G.P., *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1927.

Grandeclaud M., *Essai critique sur les livres des Assises de Jérusalem,* Paris 1923.

Grigorjan S.N., *Sriedniewiekowaja fiłosofija narodow Bliżniego i Sriedniego Wostoka,* Moskwa 1966.

Grimal N., *Dzieje starożytnego Egiptu,* Warszawa 2004.

Gromnicki T., *Teorya o początku prawa kościelnego,* Kraków 1902.

Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju,* Warszawa 1957.

Gródź S., *Islam,* w: Zimoń H. (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej*, Lublin 2000.

Grzybowski M., *Wstęp,* w: *Konstytucja Szwecji*, Warszawa 2000.

Grzybowski M., *Wstęp,* w: *Konstytucja Królestwa Danii*, Wrocław 1982.

Grzybowski S., *Dzieje prawa. Opowieść, refleksje, rozważania,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1981.

Grzybowski S., *Poglądy społeczne publicystów hugenockich 1559 – 1598,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1964.

Hackmann H., *Chinesische Philosophie,* München 1927.

Hackmann H., *Die 300 Mönchengebote des chinesischen Taoismus*, Amsterdam 1931.

Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?,* Warszawa 2000.

Halter M., *Judaizm. Opowieść dla moich chrześniaków,* Warszawa 2001.

Hammond N.G.L., *Dzieje Grecji*, Warszawa 1973.

Harley D., *Naród wybrany: judaizm*, w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Harrington J., *Oceana,* w: Morley H., *Ideal Commonwealths*, New York 1901.

Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, Warszawa 2012.

Hartman J., *Wstęp do filozofii,* Warszawa 2005.

Harvey W.Z., *Chasdaj Kreskas, Józef Albo i Izaak Abrawanel*, w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Hassner P., *Immanuel Kant 1724 – 1804,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Hauziński J., *Absolutyzm orientalny,* w: Staszewski J. (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991.

Hauziński J., *Imperator „końca świata". Fryderyk II Hohenstauf (1194 − 1250),* Gdańsk 2000.

Hauziński J., *Islam,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Hauziński J., *Koran,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Hay D., *Europa w XIV i XV wieku,* Warszawa 2001.

Hearnshaw F.J.C. (red.), *The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age 1650 – 1750*, London 1928.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów,* Warszawa 1958.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa,* Warszawa 1969.

Heindrich W., *Zarys historii filozofii,* Warszawa 1925.

Hertzberg G.F., *Geschichte von Hellas und Rom,* w: Oncken W. (red.), *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen,* Berlin 1887.

Heurgon J., *Rzym i świat śródziemnomorski do wojen punickich,* Warszawa 1973.

Heyck E., *Die Kreuzzüge und die heilige Land,* Bielefeld – Leipzig 1900.

Heywood A., *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci,* Warszawa 2008.

Heywood A., *Politologia,* Warszawa 2006.

Hinrichs H.E.W., *Die Könige. Entwickelungsgeschichte des Königthums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* Leipzig 1852.

Hirsch S.R., *Horeb*, New York 1920.

Historia wieków średnich, t. I, Warszawa 1956.

Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego,* Warszawa 1954.

Höffding H., *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów,* t. I, Warszawa 1906.

Hofmann M., *Die Stellung des Königs von Sizilien nach den Assisen von Aviano (1140),* Münster i. W. 1915.

Hofstadter R., Miller W., Aaron D., *The United States. The History of a Republic,* Englewood Cliffs 1987.

Holt P.H., *Bliski Wschód od wypraw krzyżowych do 1517,* Warszawa 1993.

Homer, *Iliada,* Kraków 1930.

Honecker M., *Protestantyzm,* w: König F. / Waldenfels H. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997.

Hooker R., *The Laws of Ecclesiastical Polity,* London 1888.

Hossfeld F.-L., *Dekalog,* w: König F. / Waldenfels H. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997.

Hou Wai-Lou, Chang Chi-Chih, Li Hsueh-Chin, Yang Chao, Lin Ying, *A Short History of Chinese Philosophy,* Peking 1959.

Hoye W.J., *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji,* Kraków 2003.

Hroch W., Hroch M., *W obronie Grobu Chrystusa. Krzyżowcy w Lewancie,* Warszawa 1992.

Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki,* Lublin 2002.

Hus J., *Obrana některých článků viklefových,* w: Kalivoda R. / Zumr J. (red.), *Antologie z dějin československé filozofie,* Praha 1963.

Husser J.-M. *Księga Rodzaju,* w: Quesnel M. / Gruson Ph. (red.), *Biblia i jej kultura. Stary Testament,* Lublin 2008.

Hymny Rigwedy, Wrocław – Warszawa – Kraków 1971.

Im Hof U., *Europa Oświecenia,* Warszawa 1995.

Insadowski H., *Ustrój prawny Kościoła katolickiego,* Lublin 1926.

Jaczynowska M., *Dzieje Imperium Romanum,* Warszawa 1995.

Jaczynowska M., *Historia starożytnego Rzymu,* Warszawa 1986.

Jaczynowska M., *Rzym,* w: Jaczynowska M. (red.), Musiał D., Stępień M., *Historia starożytna,* Warszawa 1999.

James E.O., *Starożytni bogowie. Historia rozprzestrzeniania się religii starożytnych na Bliskim Wschodzie i we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego,* Warszawa 1970.

Janet P., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, Paris 1872.

Jarra E., *Ogólna teorja prawa,* Warszawa 1922.

Jedynak S., *Heraklit i Demokryt – początki europejskiej myśli społecznej,* w: Jedynak S., *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu,* Lublin 1998.

Jedynak S., *John Locke. U źródeł nowoczesnej filozofii analityczno-krytycznej,* w: Jedynak S., *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myśli społecznej Zachodu,* Lublin 1998.

Jedynak S., *U źródeł filozofii. Egipt, Babilon, Indie, Chiny, Grecja,* Warszawa 1981.

Jefferson T., *Uwagi o stanie Wirginia,* w: Osiatyński W. (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli,* Warszawa 1977.

Jeliński E., *Judaizm,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Jellinek J., *Nauka o państwie z punktu widzenia społecznego,* w: Jellinek J. *Ogólna nauka o państwie,* t. II, Warszawa 1924.

Jellinek J., *Ogólna nauka prawa państwowego,* w: Jellinek J., *Ogólna nauka o państwie,* t. III, Warszawa 1924.

Jenks E., *Law and Politics in the Middle Ages with a Synoptic Table of Sources,* London 1913.

Jenks E., *The Ship of State. The Essentials of Political Science,* London 1939.

Jiefimow A.W., *Oczierki istorii SSzA. Ot otkritija Amieriki do okonczianija graždanskoj wojny,* Moskwa 1955.

Johnson P., *Historia chrześcijaństwa,* Gdańsk 1993.

Johnson P., *Historia Żydów,* Kraków 1993.

Jolliffe J.E.A., *The Constitutional History of Medieval England,* London 1937.

Jones J.W., *Historical Introduction to the Theory of Law,* Oxford 1956.

Jurek M., *Zakazany temat,* „Gość Niedzielny" 2012, nr 9.

Jurewicz J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji,* Warszawa 1994.

Jurewicz O., *Sądownictwo,* w: Jurewicz O., Winniczuk L., *Starożytni Grecy w życiu prywatnym i publicznym,* Warszawa 1973.

Justynian I, *Instytucje Justyniana,* Warszawa 1986.

Kadlec K., *Dějiny veřejného práva ve Střední Evropě,* Praha 1923.

Karimskij A.M., *Riewoljucija 1776 goda i stanowlienije amierikanskoj fiłosofii,* Moskwa 1976.

Karolak S.J., *Filozoficzne inspiracje prawa rzymskiego,* w: Szyszkowska M. (red.), *Prawo a dzieje państwa i ustroju,* Białystok 1996.

Kasia A., *Św. Augustyn,* Warszawa 1960.

Kaspi A., *La vie politique aux États-Unis,* Paris 1970.

Kasprzysiak S., *Będziesz poznawał* (wstęp), w: Colli G., *Narodziny filozofii,* Warszawa – Kraków 1991.

Katz H., *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971.

Kautsky K., *Rozwój ustroju państwowego na Zachodzie,* Warszawa 1905.

Kelley R., *Ideologia i kultura polityczna od Jeffersona do Nixona,* w: Orton L.D. (red.), *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej,* Warszawa 1984.

Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa,* Kraków 2006.

Kempski J. von, *Recht und Politik. Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft,* Stuttgart 1965.

Kensington R., *Kartezjusz 1696-1650,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Kern F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter,* Leipzig 1914.

Kersten A., *Historia powszechna. Wiek XVII,* Warszawa 1984.

Kędzierski J.Z., *Dzieje Anglii 1485 – 1830,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.

Kiecziek'jan S.F., *Gosudarstwo i prawo driewniej Griecii,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Kiecziek'jan S.F., *Gosudarstwo i prawo frankow,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Kiecziek'jan S.F., *Istorija rabowładiel'czieskogo gosudarstwa i prawa,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Kirchner F., *Katechizm historyi filozofii od Talesa aż do naszych czasów,* Warszawa 1902.

Kizwalter T., *Historia powszechna. Wiek XIX,* Warszawa 2003.

Klima J., *Prawa Hammurabiego,* Warszawa 1957.

Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia zakonnego w chrześcijaństwie zachodnim od Starożytności do XV wieku,* Kraków 1964.

Koenigsberger H.G., *Partie rewolucyjne we Francji i Niderlandach w XVI wieku,* w: *Społeczeństwo, kultura, ekspansja,* w: Mączak A. (red.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej,* Warszawa 1991.

Kogan B.S. *Jehuda Halewi*, w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Kohler J. / Scheel W. (red.), *Die Carolina und ihre Vorgängeringen. Text, Erläuterungen, Geschichte,* Halle a.d. Saale 1902.

Kolańczyk K., *Prawo rzymskie,* Warszawa 1999.

Kolipiński J., *„Mes idèes politiques" Maurrasa,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/12009/juliusz-kolipinski-mes-idees-politiques-maurrasa, 24 IV 2014.

Kołakowska A. (prow. rozmowę Bielecki J.), *Zachód jest za słaby,* „Rzeczpospolita. Plus Minus" 2013, nr 24.

Kołakowski L., *Filozoficzna rola reformacji,* w: Augustyn W., Błocian T., Czerkawski J., Domański J., Kołakowski L., Nowicki A., Ochman J., Piwko S., Tazbir J., Voisé W., *Z historii filozofii XVI–XVII w.,* w: Garewicz J. / Ogonowski Z. / Skarga B. / Szczucki L. / Tazbir J. / Walicki A. (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. XV, Warszawa 1969.

Koneczny F., *O ład w historii,* Warszawa – Struga 1991.

Koneczny F., *Państwo i prawo,* Kraków 1997.

Koneczny F., *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej,* Warszawa – Komorów 1999.

Koneczny F., *Prawa dziejowe,* Komorów 2001.

Kononenko W., «*Pacta et constitutiones…» Miż tradycijnym ta modernym konstytucionalizmom,* w: „Ukrajin'skyj istorycznyj zbirnyk" 2011, nr 14.

Konrat J., *Irokezi a Konstytucja 3-go Maja,* http://www.strony.ca/Strony35/articles/a3503.html, 28 I 2014.

Konstytucja Królestwa Norwegii uchwalona przez Zgromadzenie Konstytucyjne w Eidsvold 17 maja 1814 r., z późniejszymi zmianami, ostatnia z 19 czerwca 1992 r., Warszawa 1996.

Konstytucja medyńska, w: Gadacz T. / Milewski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VI,Warszawa 2002.

Kopaliński W., *Abraham*, w: Kopaliński W. *Słownik mitów i tradycji kultury,* Warszawa 1985.

Kopaliński W., *Antygona,* w: Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury,* Warszawa 1985.

Kopaliński W., *Ifigenia,* w: Kopaliński W. *Słownik mitów i tradycji kultury,* Warszawa 1985.

Kopaliński W., *Kamień,* w: Kopaliński W. *Słownik symboli,* Warszawa 1990.

Koranyi K., *Epoka feudalizmu*, w: Koranyi K., *Powszechna historia państwa i prawa*, t. II, Warszawa 1955.

Koranyi K. *Starożytność,* w: Koranyi K., *Powszechna historia państwa i prawa*, t. I, Warszawa 1963.

Korybski A., *Judaistyczna kultura prawna,* w: Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001.

Kosiorkiewicz J., *Wiadomości o ustrojach i prawach państw starożytnych,* w: Kuryłowicz M., Żołnierczuk M., Kosiorkiewicz J., *Historia praw antycznych (ze szczególnym uwzględnieniem prawa rzymskiego)*, Lublin 1990.

Kościelniak K., *Uniwersalistyczne roszczenia islamu,* w: Budzik S. / Kijas Z. (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum. Tarnów − Kraków, 14 −15 kwietnia 1999 r.,* Tarnów 2000.

Kotański W., *Religie Japonii,* w: Keller J. (red. nacz.), Kotański W. / Tyloch W. / Kupis B. (red.), *Zarys dziejów religii,* Warszawa 1988.

Kowalewska M., *Hildegarda z Bingen,* w: Kijewska A. (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od świętego Augustyna do Joachima z Fiore,* Kraków 2012.

Kozyra A., *Filozofia zen,* Warszawa 2004.

Krasiński A.S., *Prawo kanoniczne krótko zebrane,* Wilno 1861.

Krąpiec M., *Człowiek i prawo naturalne,* Lublin 1975.

Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice,* Warszawa 1997.

Krąpiec M.A., *Okresy i głowne nurty filozofii,* w: Krąpiec M.A., Kamiński S., Zdybicka Z.J., Maryniarczyk A., Jaroszyński P., *Wprowadzenie do filozofii,* Lublin 2012.

Kreisel H., *Mojżesz Majmonides,* w: Frank D.H., Learnan O., *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Król M., *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998.

Kubala W., *Wybrane zagadnienia teorii państwa kapitalistycznego,* Warszawa 1980.

Kuciński J., *Nauka o państwie i prawie,* Warszawa 2008.

Kuć K., *Koncepcja człowieka jako podstawa filozofii prawa w tekstach al-Farabiego,* w: Aduszkiewicz A. / Gogacz M. (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska,* w: Bejze B. (przew. kolegium red.), *Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia,* t. IV, Warszawa 1982.

Kukiel M., *Dzieje polityczne Europy od rewolucji francuskiej,* Londyn 1992.

Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej,* Warszawa 1973.

Kunderewicz C., *Najstarsze prawa świata,* Łódź 1990.

Kunderewicz C., *Prawo w starożytnej Mezopotamii,* w: Braun J. (red.), *Mezopotamia,* Warszawa 1971.

Küng H., (van) Ess J., *Křest'anstvi a islam. Na cestě k dialogu,* Vyšehrad 1998.

Kupis B., *Myślenie ma kapitalną przeszłość. W kręgu pierwszych filozofów,* Warszawa 1972.

Kupiszewski H., *Prawo rzymskie a współczesność,* Warszawa 1988.

Kuraś S., *Przywileje prawa niemieckiego miast i wsi małopolskich XIV – XV wieku,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1971.

Kuryłowicz M., Żołnierczuk M., Kosiorkiewicz J., *Historia praw antycznych (ze szczególnym uwzględnieniem prawa rzymskiego),* Lublin 1990.

Kuziak M., Rzepczyński S., Tomasik T., Sikorski D., Sucharski T., *Słownik myśli filozoficznej,* Bielsko-Biała 2004.

Kwakrzy (ang. quaker, drżący), Society of Friends, Stowarzyszenie Przyjaciół, w: *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia, bogowie i święte księgi,* Warszawa 2006.

Lao Tsy, *Droga,* Wrocław 1992.

Larde J., *Norma a zjawisko prawne,* w: Jaworski W.L. (red.), *Prace z dziedziny teorji prawa,* Kraków 1925.

Lasecki R., *Mały przewodnik po gąszczu teorii politycznych,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/12058/maly-przewodnik-po-gaszczu-teorii-politycznych, 6 V 2014.

Lasecki R., *Siedem kwestii. Komentarz do polemiki prof. Jacka Bartyzela,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/7928, 24 XII 2012.

Lassalle F., *O istocie konstytucji,* Warszawa 1905.

Lassus A. de, *Masoneria – intrygująca tajemniczość. Elementarne wiadomości o wolnomularstwie,* s.l. et d.

Lefmann S., *Geschichte des alten Indiens,* w: Oncken W. (red.), *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen,* Berlin 1887.

Legowicz J., *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie,* Warszawa 1962.

Legowicz J. (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu,* Warszawa 1970.

Legowicz J., *Przedmowa,* w: Czang Tai-nien, *Mała historia chińskiej myśli materialistycznej (Rozwój myśli materialistycznej od okresu Czou i Ts'in do okresu Ming i Ts'ing),* Warszawa 1960.

Lerner R., *Mojżesz Majmonides 1135-1204,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Leszczyński L., *Anglosaska kultura prawna (common law)*, w: Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001.

Leszczyński L., *Dalekowschodnia kultura prawna,* w: Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001.

Leszczyński L., *Kultura prawna hindu,* w: Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001.

Leszczyński L., *Kultura prawna islamu,* w: Korybski A., Leszczyński L., Pieniążek A., *Wstęp do prawoznawstwa,* Lublin 2001.

Leśniak K., *Arystoteles,* Warszawa 1989.

Leśniak K., *Platon,* Warszawa 1968.

Lévêque P., *Świat grecki,* Warszawa 1973.

Lévy-Bruhl H., *Sociologie du droit,* Paris 1961.

Lewis B., *Arabowie w historii,* Warszawa 1995.

Libiszowska Z., *Tomasz Jefferson,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.

Liebeskind A., *O filozoficzno-prawny pogląd prof. Jaworskiego,* w: Jaworski W.L. (red.), *Prace z dziedziny teorji prawa,* Kraków 1925.

Lijphardt A., *Democracies,* New Haven 1984.

Lilley A.L., *Francisco Suarez,* w: Hearnshaw F.J.C. (red.), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* London 1926.

Lilly W.S., *Many Mansions. Being Studies in Ancient Religion and Modern Thought,* London 1907.

Lindt A., *Jan Kalwin,* w: Dowley T. (red. nacz.), *Historia chrześcijaństwa,* Warszawa 2002.

Linguet S.-N.-H., *Teoria praw obywatelskich,* w: Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia,* Warszawa 1961.

Liwiusz T., *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1982.

Lloyd D., *The Idea of Law,* London 1966.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie,* Warszawa 1952.

Lomasek M., *The Spirit of 1787. The Making of our Constitution,* New York 1980.

L'Ordre de Chevaliers de Malte. Son passé. Son présent. Son avenir, Vienne s.d.

Lüthy H., *Le passé present. Combats d'idées de Calvin a Rousseau,* Monaco 1965.

Lutosławski W., *Filozofja w kolonjach greckich w VI-m i V-m wieku przed nar. Chr. Od Pytagorasa od Demokryta,* w: Lutosławski W., *Poprzednicy Platona,* w: Lutosławski W., *Początki filozofji greckiej. Od Thalesa do Demokryta i Sokratesa,* Warszawa 1910, t. I, r. IV.

Lyall F., *Prawo i Biblia,* w: Metzger B.M. / Coogan M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej,* Warszawa 1996.

Ławniczak A., *Istota władzy państwowej i jej formy,* Wrocław 2010.

Ławniczak A., *Losowanie w sferze publicznej między wróżeniem a głosowaniem,* Wrocław 2012.

Łojek J., *Geneza i upadek Konstytucji 3 Maja. Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej 1787−1792,* Lublin 1986.

Łukowskaja D.I., *Żan-Żak Russo,* w: Nersesjanc W.S. (red. nacz.), Gracianskij P.S. / Zor'kin W.D. / Mamut L.S. / Martyszin O.W. (red.), *Istorija politiczieskich i prawowych uczenij XVII−XVIII ww.,* Moskwa 1989.

Mably G.B. de, *Zasady praw,* t. I, Warszawa 1952.

Maistre J., *Considérations sur la France*, t. I, Paris 1859.

Maciejewski, T., *Historia powszechna ustroju i prawa,* Warszawa 2011.

Maciejewski T., *Prawo miejskie,* w: Maciejewski T. (red.), *Leksykon historii prawa i ustroju. 100 podstawowych pojęć,* Warszawa 2010.

Maciszewski J., *Historia powszechna. Wiek Oświecenia,* Warszawa 1985.

Majeran R., *Filozofia Piotra Abelarda,* w: Kijewska A. (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od świętego Augustyna do Joachima z Fiore,* Kraków 2012.

Majgier B., *Pierwsza Konstytucja dla Ukrainy Hetmana Filipa Orlika z 1710 r.*, Przemyśl, 2005.

Makar W., *Państwo współczesne i sprawiedliwość,* Bydgoszcz 1991.

Makowski W., *Teoria państwa,* w: Makowski W., *Nauka o państwie,* t. I, Warszawa 1939.

Maliniak W., *Demokracja a parlamentaryzm,* Warszawa 1919.

Maliniak W., *Fetyszyzm prawniczy w doktrynach konstytucyjnych,* Warszawa 1935.

Małachowski-Łempicki S., *Wykaz polskich lóż wolnomularskich oraz ich członków w latach 1738 – 1821,* Kraków 1929.

Manchip White J.E., *Starożytny Egipt. Jego historia i kultura,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

Mandel Khân G., *Islam,* Warszawa 2010.

Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu,* Wydawnictwo „Kurs" 1990.

Mansfield Jr. H., *Edmund Burke 1729 – 1780,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej*. Warszawa 2010.

Marks K., *Kapitał,* t. I, Warszawa 1961.

Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka,* w: Marks K., Engels F., *Dzieła,* t. IV, Warszawa 1975.

Marmura M.E., *Awicenna,* w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Marszałek A., *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej. Spór o istotę suwerenności i integracji,* Łódź 2000.

Masson-Oursel P., *La Pensée en Orient,* Paris 1949.

Matthew D., *Europa średniowieczna,* Warszawa 1996.

Matuszewski J. (red. Rymaszewski Z.), *Powszechna historia państwa i prawa,* Łódź 1968.

Mączak A., *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej,* Warszawa 1986.

Melamed A., *Żydowska filzofia polityczna w Średniowieczu i Odrodzeniu,* w: Frank D.H., Learnan O., *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Mello A., *Judaizm,* Kraków 2003.

Menger A., *Nowa nauka o państwie,* Lwów 1904.

Menger A., *Polityka ludowa,* Warszawa 1908.

Mertens H.A., *Religionen in Ost und West,* Düsseldorf 1972.

Meslin M., *Chrześcijaństwo starożytne (II – V wiek),* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Metz W., *Od pamięci do pisma,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Metz W., *Religia oświecenia: buddyzm,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Meyer E., *Geschichte des alten Aegyptens,* w: Oncken W. (red.), *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen,* t. I, cz. 1, Berlin 1887.

Michaelis J.D., *Prawo Mojżeszowe,* w: Namowicz T. / Sauerland K. / Siemek M.J. (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia,* Warszawa 1973.

Middlekauff R., *Rewolucja amerykańska,* w: Sheehan B.W. / Wawrzyczek I. (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. II, *1763 – 1840,* Warszawa 1995.

Milman R., *Memoir of the Right Reverend Bishop Milman,* London 1879.

Minos, w: Encyklopedyja powszechna, t. XVIII, Warszawa 1864.

Mirinesco B. *L'Idée du Droit et l'Ecole Anglaise,* Paris 1905.

Mitrochin L.N. (red.), *Protiestantizm. Słowar' atieista,* Moskwa 1990.

Mitteis H., *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters,* Weimar 1962.

Mogilnicki A., *Ogólne zasady prawa. Wykład popularny,* Warszawa 1939.

Montaigne M. de, *Próby,* t. I, Warszawa 1985.

Monteskiusz, *O duchu praw,* w: Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia,* Warszawa 1961.

Monti G.M., *Lo Stato Normanno Svevo. Lineamenti e Ricerche,* Napoli 1934.

More (Morus) Th., *Utopia,* Warszawa 1954.

Morgan P., *Buddyzm,* w: Clarke P.B., (red.), *Religie świata. Przegląd współczesnych wyznań,* Warszawa 1994.

Morris R.B., *„My, lud Stanów Zjednoczonych…". Dwóchsetlecie Rewolucji Ludowej,* w: Orton L.D. (red.), *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej,* Warszawa 1984.

Möser J., *Historia Niemiec,* w: Namowicz T. / Sauerland K. / Siemek M.J. (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia,* Warszawa 1973.

Mrozek A., *Koran a kultura arabska,* Warszawa 1967.

Mrozek A., *Średniowieczna filozofia arabska,* Warszawa 1967.

Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej,* Warszawa 2000.

Muir R., *Civilization and Liberty,* London 1940.

Müller B.H., *Ustawy Hammurabiego i ich stosunek do ustawodawstwa mojżeszowego jako też do dwunastu tablic,* Stryj 1905.

Müller G.E., *Amerikanische Philosophie,* Stuttgart 1936.

Munck Th., *Europa XVII wieku 1598 – 1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny,* Warszawa 1998.

Mundy J.H., *Europa średniowieczna: 1150 – 1309,* Warszawa 2001.

Musiał D., *Grecja,* w: Jaczynowska M. (red.), Musiał D., Stępień M., *Historia starożytna,* Warszawa 1999.

Musselli L., *Prawo a chrześcijaństwo,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000.

Myślicki I., *Filozofja ludów pierwotnych i narodów starożytnych,* w: Myślicki I., *Historja filozofji w trzech tomach,* w: Myślicki I., *Encyklopedja filozofji,* cz. I, t. I, Warszawa 1930.

Navè Levinson P., *Judaizm,* w: *Przymierze,* w: Khouri A.T. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religioznawczych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Neminem captivabimus nisi iure victum, w: *Wielka ilustrowana encyklopedja powszechna,* t. XI, Kraków s.d.

Nicola U., *Filozofia,* Warszawa 2006.

Niebuhr H.R., *Radical Monotheism and Western Civilization,* Lincoln, 1960.

Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studya i fragmenty,* Warszawa 1986.

Nisbet R., *Konservatizmas,* Vilnius 1993.

Novak D., *Talmud jako źródło refleksji filozoficznej,* w: Frank D.H., Learnan O., *Historia filozofii żydowskiej,* Kraków 2009.

Nowak A., *Kultura, chamstwo i wolność,* „Gość Niedzielny" 2013, nr 15.

Nowakowski A., *Powszechna historia ustroju państw w zarysie. Od państwa antycznego do roku 1989,* Białystok 1993.

Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury,* Warszawa 2006.

Occhiogrosso P., *Sekty, religie, wyznania,* Warszawa 1999.

Ochimowski F., *Prawa konstytucyjne. Szkic porównawczy,* Warszawa 1906.

Ochman J., *Starożytna filozofia żydowska,* w: Ochman J., *Historia filozofii żydowskiej,* t. I, Kraków 1992.

Oerning M., *Prawo,* w: König F. / Waldenfels M. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997.

Offmański M., *Królestwo Kongresowe. Szkic historyczny i ekonomiczny z tablicami statystycznemi,* Lwów 1897.

Ogonowski Z., *Locke,* Warszawa 1972.

Ogórek P.P., *Konstytucje zakonne,* w: Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości zakonnej,* Lublin – Kraków 2002.

Olendzki W.M., *Teorje polityczne XVI wieku poprzedzone przeglądem sporów politycznych w wiekach średnich,* Poznań 1873.

Olivecrona K., *Gesetz und Staat,* Kopenhagen – Leipzig 1940.

Olmstead A.T., *Dzieje imperium perskiego,* Warszawa 1974.

Onichimowski L., *Prawa konstytucyjne. Szkic porównawczy,* Warszawa 1906.

Opałek K., *Wstęp. Savigny i szkoła historyczna w prawoznawstwie,* w: Savigny F.C. von, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa,* Warszawa 1964.

Orczykowski A., *Prezbiter,* w: Gadacz T. / Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VIII, Warszawa 2003.

Orton L.D., *Wprowadzenie,* w: Orton L.D. (red.), *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej,* Warszawa 1984.

Osiatyński W., *W kręgu mitu amerykańskiego,* Warszawa 1971.

Osiatyński W., *Wstęp,* w: Osiatyński W. (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli,* Warszawa 1977.

Osóbka P., *Systemy konstytucyjne Andory, Liechtensteinu, Monako, San Marino*, Warszawa 2008.

Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum,* Warszawa 2008.

Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych,* Warszawa 2007.

Packer J.I. / Terney M.C. (red.), Chrostowski W. (red. polskiej edycji), *Słownik tła Biblii,* Warszawa 2007.

Paine Th., *Common Sense,* w: Paine Th., *Representative Selections,* Cincinnati 1944.

Paine Th., *O ograniczeniach prawa konstytucyjnego i prawach człowieka,* w: Filipowicz S. / Mielczarek A. / Pieliński K. / Tański M. (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów,* Warszawa 1998.

Palacz R., *Klasycy filozofii,* Warszawa 1988.

Palacz R., *Klasycy filozofii. Biografie, poglądy, pojęcia,* Warszawa – Zielona Góra, s.d.

Pallottino M., *Etruskowie,* Warszawa 1968.

Pańcza Sila, w: *Encyklopedia powszechna PWN,* t. III, Warszawa 1975.

Parkinson C.N., *The Evolution of Political Thought,* London 1958.

Pasquier E. (Paschasius), *Prawo natury,* w: Nowicki A. (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia francuskiego Odrodzenia,* Warszawa 1973.

Patkaniowski M., *Wina i kara. Elementy rzymskie i germańskie w prawie karnym statutów miast włoskich,* Kraków 1939.

Pawlak Z., *Prawo naturalne,* w: Pawlak Z. (red.), *Katolicyzm A-Z,* Poznań 1997.

Pawlik M., *Hinduizm – Chrześcijaństwo. Akomodacja poglądów religijnych,* Warszawa 1986.

Payne R., *The History of Islam,* New York 1990.

Per Conoscere San Marino, „Dicastero Pubblica Istruzione e Cultura Scuola Media Statale" 1991.

Perrot Ch., *Powstanie judaizmu,* w: Quesnel M. / Gruson Ph. (red.), *Biblia i jej kultura. Stary Testament,* Ząbki 2008.

Peter M., *Mojżesz*, w: Pawlak Z. (red.), *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1997.

Pierietierskij I.S., *Gosudarstwo i prawo driewniego Rima,* w: *Istorija gosudarstwa i prawa,* t. I, Moskwa 1949.

Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego,* Warszawa 1981.

Piotrowicz L., *Dzieje rzymskie*, w: Dąbrowski J. / Halecki O. / Kukiel M. / Lam S. (red.), *Wielka historja powszechna,* t. III, Warszawa 1934.

Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło,* Warszawa 1995.

Platon, *Fajdros,* Warszawa 1958.

Platon, *Listy,* Warszawa 1987.

Platon, *Prawa,* Warszawa 1960.

Plauchut E., *Chiny i Chińczycy,* Warszawa 1900.

Płużański T., *Filozoficzna myśl zachodniego chrześcijaństwa,* Warszawa 1989.

Pomeroy S.B., Burstein S.M., Doulan W., Roberts J.T., *Starożytna Grecja. Historia polityczna, społeczna i kulturalna,* Warszawa 2010.

Popkin R.H., A. Stroll, *Filozofia,* Poznań 1994.

Popper K. R., *Urok Platona,* w: Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie,* t. I, Warszawa 1993.

Poradowski M., *Talmud czy Biblia? Gdzie są „korzenie" chrześcijaństwa: W judaizmie czy w mozaizmie? W Talmudzie czy w Biblii?,* Wrocław 2003.

Porte D., *Tradycyjna religia rzymska,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Posner S. (Ptaszycki S.), *Likurg*, w: *Wielka encyklopedya powszechna ilustrowana,* Serya I, t. XLIII−XLIV, Warszawa 1910.

Post G., *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100 – 1322,* Princeton 1964.

Prezbiterianizm, w: *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia, bogowie i święte księgi,* Warszawa 2006.

Publius (Madison J.), *Do ludności stanu Nowy Jork,* w: „Federalista", nr 45, w: Osiatyński W. (red.), *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli,* Warszawa 1977.

Pufendorf S., *The Law of Nature and of Nations*, London 1792.

Purytanizm, w: *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia, bogowie i święte księgi,* Warszawa 2006.

Pye M., *Mozaika tradycji: religie Japonii,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Quesnay F. *Prawo natury,* w: Baczko B. (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia,* Warszawa 1961.

Quinton A., *Filozofia polityki,* w: Kenny A. (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia filozofii,* Poznań 2001.

Radbruch G., Kaufman A., *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina),* Stuttgart 1991.

Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1958.

Ramachandra Dikhshitar V.R., *Hindu Administrative Institutions,* Madras 1929.

Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki,* Warszawa 2010.

Recoura G., *Les Assises de la Romanie,* Paris 1930.

Reale G., *Od początków do Sokratesa,* w: Reale G., *Historia filozofii starożytnej,* Lublin 2005.

Ricca P., *Kalwinizm,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Pa-*

pieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie, Kielce 2000.

Ricca P. *Protestantyzm,* w: Ambrosio G. (red. nacz.), Witczyk H. (red. nacz. polskiej edycji), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Biblia. Teologia. Moralność. Liturgia. Tradycja. Kościół katolicki i wyznania chrześcijańskie. Święci. Papieże. Reformatorzy. Twórcy kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo a inne religie,* Kielce 2000.

Riehl A., *Führende Denker und Forscher,* Leipzig 1924.

Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny,* Warszawa 2001.

Riße G., *Pismo święte w islamie,* w: König F. / Waldenfels M. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1995.

Roberts J.M., *Pierwsi ludzie. Pierwsze cywilizacje,* w: Roberts J.M., *Ilustrowana historia świata,* Łódź 1986.

Rode M., *Myśl filozoficzna starożytności i średniowiecza,* Warszawa 1969.

Rode M., *Zarys dziejów myśli filozoficznej,* Warszawa 1984.

Rodinson M., *Początki islamu i życie Mahometa,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Römeris M., *Suverenitetas,* w: Römeris M., *Konstitucinės institucijos*, w: Römeris M., *Valstybė ir jos konstictucinė teisė,* cz. II, t. I, Vilnius 1995.

Rosen H., *Stosunek szkoły mitologicznej do problemu pochodzenia chrześcijaństwa,* w: Baczko B. / Garewicz J. / Kołakowski L. (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. I, Warszawa 1957.

Rosen S., *Benedykt Spinoza 1632 – 1677,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Rosenthal E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline,* Cambridge 1958.

Rousseau J.J., *Umowa społeczna,* Warszawa 1966.

Roux G., *Mezopotamia,* Warszawa 1998.

Rowse A.L., *Duch dziejów Anglji,* London – New York – Toronto 1946.

Roy L. (Regius) le, *O powszechnym kołowrocie,* w: Nowicki A. (red.), *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia francuskiego Odrodzenia,* Warszawa 1973.

Rozbicki M.J., *U źródeł brytyjskiego imperium,* w: Bartnicki A. / Rozbicki M.J. / Wawrzyczek I. (red.), *1607-1763,* w: Bartnicki A. / Critchlow D.T. (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki,* t. I, Warszawa 1995.

Rozwadowski W., *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł,* Warszawa 1991.

Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego,* Warszawa 2000.

Rüttimann Z., *Die Gesetzgebung, Regierung und Rechtspflege in der nordamerikanischer Union und in der Schweizerischen Eidgenossenschaft,* Zürich 1867.

Rybarski R., *Siła i prawo,* Warszawa 1936.

Ryszka F., *Prawo – państwo – konstytucja,* Warszawa 1965.

Sabine G.H., *A History of Political Theory,* London 1963.

Sabonow M.A., *Kriestowyje pochody,* Moskwa 1956.

Sagan S., *Prawo konstytucyjne Rzeczypospolitej Polskiej,* Warszawa 2001.

Saggs H.W.F., *Wielkość i upadek Babilonii,* Warszawa 1973.

Salmonowicz S., *Narodziny nowożytnej myśli kodyfikacyjnej w Europie,* w: Salmonowicz S., *Studia historycznoprawne,* Toruń 1995.

Samsonowicz H., *Zmierzch Hanzy,* w: *Społeczeństwo, kultura, ekspansja,* w: Mączak A. (red.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej,* t. I., Warszawa 1991.

Saranyana J.I., *Okres scholastyczny,* w: Illanes J.L., Saranyana J.I., *Historia teologii,* Kraków 1997.

Sarkar B.K., *The Political Institutions and Theories of the Hindus. The Study In Comparative Politics,* Leipzig 1922.

Sarnecki P., *Słowo wstępne,* w: Sarnecki P. (red.), *Najstarze konstytucje z końca XVIII i I połowy XIX wieku,* Warszawa 1997.

Savigny F.C. von, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa,* Warszawa 1964.

Scattola M., *Teologia polityczna,* Warszawa 2011.

Schayer S., *Buddyjska krytyka kasty,* w: Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane,* Warszawa 1998.

Schayer S., *Indje starożytne w świetle źródeł,* w: Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane,* Warszawa 1988.

Schayer S., *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów,* w: Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane,* Warszawa 1988.

Schayer S., *Tolerancja, uniwersalizm i ortodoksja w religiach indyjskich,* w: Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane,* Warszawa 1988.

Schayer S., *Zagadnienie osobowości w filozofji starobuddyjskiej,* w: Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane,* Warszawa 1988.

Schlesinger A. jr, *Ameryka – eksperyment czy przeznaczenie?,* w: Orton L.D. (red.), *Dwieście lat USA. Ideały i paradoksy historii amerykańskiej,* Warszawa 1984.

Schmitt C., *Le categorie del „politico",* Bologna 1972.

Schnädelbach H., *Filozofia,* w: Martens E. / Schnädelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania,* Warszawa 1995 ,

Schnädelbach H., *Rozum,* w: Martens E./Schnädelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania,* Warszawa 1995.

Schneider H.W., *A History of American Philosophy,* New York 1947.

Schuler-Libloy F., *Abriß der Europäischen Staats – und Rechtsgeschichte,* Berlin 1874.

Schwegler A., *Historja filozofji w zarysie,* Warszawa 1863.

Schweitzer A., *Wielcy myśliciele Indii,* Warszawa 1993.

Sczaniecki M. (opr. Sójka-Zielińska K.), *Powszechna historia państwa i prawa,* Warszawa 2009.

Seidler G.L., *Myśl polityczna starożytności,* Kraków 1961.

Seidler G.L., *O istocie władzy państwowej,* Kraków 1946.

Sellier Ph., *Biblia w kulturze Zachodu,* Warszawa 2012.

Serczyk W.A., *Absolutyzm w Rosji,* w: Staszewski J. (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991.

Shugarts D.A., *Tajemnice syna wdowy,* Warszawa 2005.

Sidorski R., *Pierwsze konstytucje europejskie,* http://histmag.org/Pierwsze-konstytucje-europejskie-5483, 7 III 2014.

Siegan B.H., *Projektowanie konstytucji dla narodu lub republiki wybijających się na niepodległość,* Lublin 1993.

Siewierski A., *Dzieci wdowy czyli opowieści masońskie,* Milanówek 1992.

Sikora A., *Siedmiu greckich filozofów,* Warszawa 1983.

Sikora A., *Spotkania z filozofią,* Warszawa 1970.

Simon H., Simon M., *Filozofia żydowska,* Warszawa 1990.

Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I – IV w.,* Warszawa 1979.

Sjukijajnen L.R., *Konciepcija musul'manskoj formy prawlienija i sowriemiennoje gosudarstwowiedienije w stranach Arabskogo Wostoka,* w: Kjamilew S.H./ Lewin Z.I. (red.), Smiljanskaja I.M.(red. nacz.), *Social'no-politiczieskije priedstawlienija w islamie. Istorija i sowriemiennost',* Moskwa 1987.

Składankowa M., Składanek B., *Wyprawy krzyżowe,* Warszawa 1968.

Skrzydło W., *Wstęp,* w: *Konstytucja Belgii. Tekst jednolity z 14 lutego 1994 r*., Warszawa 1996.

Skrzypek M., *Holbach,* Warszawa 1978.

Słuszkiewicz E., *Religie Indii,* w: Keller J. (red. nacz.), Kotański W. / Tyloch W. / Kupis B. (red.), *Zarys dziejów religii,* Warszawa 1976.

Smith H., *Religie świata,* Warszawa 1994.

Smith V.A., *The Oxford History of India,* Oxford 1923.

Smolienskij M.B., S.W. Rybak, *Konstitucionnoje (gosudarstwiennoje) prawo zarubieżnych stran. Uczieb*nik, Moskwa 2011.

Smolinsky H., *Reformacja,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Soares T.G., *The Social Institutions and Ideals of the Bible: A Study of the Elements of Hebrew Life in Their Development from the Beginnings to the Time of Christ and of the Social Teachings of the Prophets, of the Sages and of Jesus,* Abingdon Press 1915.

Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa,* Warszawa 1983.

Sobański R., *Teoria prawa kościelnego,* Warszawa 1992.

Solomon R.L., Higgins K.M., *Krótka historia filozofii,* Warszawa 2002.

Sójka-Zielińska K., *Historia prawa,* Warszawa 2011.

Spade V., *Filozofia średniowieczna,* w: Kenny A. (red.), *Oksfordzka ilustrowana historia filozofii,* Poznań 2001.

Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej,* Warszawa 2001.

Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny,* w: Spinoza B., *Dzieła,* t. II, Warszawa 1916.

Sprawski S., *Grecja starożytna,* w: Bonarek J., Czekalski T., Sprawski S., Tulej S., *Historia Grecji,* Kraków 2005.

Starańczak J., *Filozofia czyli umiłowanie mądrości. Od narodzin filozofii do końca XVII wieku,* Olsztyn 1990.

Stawiński P., *Purytanizm,* w: Gadacz T. / Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* Warszawa 2003.

Steiger J., *De vitae religiosae propagatione et diffusione synopsis historica,* Roma 1924.

Steinvorth U., *Sprawiedliwość,* w: Martens E. / Schnädelbach H. (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania,* Warszawa 1995 .

Stephenson C.H.S., Marples E.A., *Western Europe in the Middle Ages,* w: Stephenson C.H.S., Marples E.A., *Law in the Light of History,* t. I, London 1939.

Stern M., *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania,* Kraków 2003.

Stewart R., *Idee, które ukształtowały świat. Filozofia, polityka, nauka, sztuka,* Warszawa 1998.

Stępień A.B., *Wstęp do filozofii,* Lublin 2007.

Stępień M., *Bliski Wschód,* w: Jaczynowska M. (red.), Musiał D., Stępień M., *Historia starożytna,* Warszawa 1999.

Storing H.J., *William Blackstone 1723 – 1780,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Straszewski M., *Dzieje filozofii na Wschodzie z ogólnym do dziejów filozofii wstępem,* w: Straszewski M., *Dzieje filozofii w zarysie,* t. I, Kraków 1894.

Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?,* w: Piekarski R. (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999.

Strauss L., *Platon 427-347 p.n.e.,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii,* Warszawa 1969.

Stryjewski Cz., *Zakony,* Warszawa 1961.

Strzałkowski W., *Dziedzictwo Rousseau,* w: Strzałkowski W., *Ludzie i idee. Od Platona po czasy obecne. Wybór esejów,* Londyn 1987.

Strzałkowski W., *Legat przeszłości,* w: Strzałkowski W., *Ludzie i idee. Od Platona po czasy obecne. Wybór esejów,* Londyn 1987.

Strzałkowski W., *Spotkanie z tyranem, w:* Strzałkowski W., *Ludzie i idee. Od Platona po czasy obecne. Wybór esejów,* Londyn 1987.

Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna,* Lublin 1994.

Subera J., *Historia źródeł i nauki prawa kościelnego,* Warszawa 1977.

Suzuki D.T., *A brief History of early Chinese Philosophy,* London 1914.

Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych,* Warszawa 2013.

Szacki J., *Historia myśli socjologicznej,* Warszawa 2002.

Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789 – 1815,* Warszawa 1965.

Szahak I., *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje – XXX wieków historii,* Warszawa – Chicago 1997.

Szczudłowska A., *Piśmiennictwo staroegipskie,* w: Szczudłowska A. (red.), *Starożytny Egipt,* Warszawa 1978.

Szewciw A., Werbiński I., *Przymierze,* w: Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002.

Szyszkowska M., *Problem prawa natury,* w: Szyszkowska M. (red.), *Prawo a dzieje państwa i ustroju,* Białystok 1996.

Śliwa J., *Państwa i ludy wschodniej części basenu Morza Śródziemnego (ok. 3000/2900 – 332 r. p.n.e.),* w: Śliwa J. (red.), *Stary i Nowy Świat. Od rewolucji neolitycznej do podbojów Aleksandra Wielkiego,* w: Gierowski J.A. / Grodziski S. / Wyrozumski J. (red.), *Wielka historia świata,* t. II, Warszawa 2005.

Świeżawski S., *Bóg,* w: Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku,* t. IV, Warszawa 1979.

Świeżawski S., *Byt,* w: Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku,* t. III, Warszawa 1978.

Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* Warszawa – Wrocław 2000.

Świeżawski S., *Poznanie,* w: Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku,* t. I, Warszawa 1974.

Talmud, w: *Wielka ilustrowana encyklopedja powszechna,* t. XVII, Kraków s.d.

Tardif A., *Histoire des sources du Droit canonique,* Paris 1887.

Tarle E., *Dzieje Europy 1871 – 1919,* Warszawa 1961.

Tatarkiewicz W., *Filozofia nowożytna do roku 1830,* w: Tatarkiewicz W., *Historia filozofii,* t. II, Warszawa 1997.

Tatarkiewicz W., *Filozofia starożytna i średniowieczna,* w: Tatarkiewicz W., *Historia filozofii,* t. I, Warszawa 1997.

Thannippara A., *Dharma,* w: König F. / Waldenfels M. (red.), *Leksykon religii,* Warszawa 1997.

Thomson G., *Pierwsi filozofowie,* Warszawa 1966.

Thoraval Y., *Słownik cywilizacji muzułmańskiej,* Katowice 2002.

Tindall G.B., Shi D.E., *Historia Stanów Zjednoczonych,* Poznań 2002.

Toeplitz K., *Kierkegaard,* Warszawa 1980.

Tokarczyk A., *Protestantyzm,* Warszawa 1980.

Tokarczyk R., *Filozofia prawa,* Lublin 2002.

Tokarczyk R., *Hobbes. Zarys żywota i myśli,* Lublin 1998.

Tokarczyk R., *Współczesne kultury prawne,* Kraków 2001.

Tokarczyk R., *Wstęp,* w: Tokarczyk R. (red.), *Tradycja i postęp w prawie,* Lublin 1983.

Tomaszewski W., Pyffel R., *Chiny rzucają wyzwanie Zachodowi,* „Najwyższy Czas!" 2013, nr 22−23.

Tong-schung Tai, *Der chinesische Legalismus (Fa Chia) unter besonderer Berücksichtigung seiner rechtpolitischen Element,* Mainz 1969.

Trapè A., *Św. Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk,* Warszawa 1987.

Troeltsch E., *The Social Teachings of the Christian Churches,* t. I, New York 1960.

Trojanowska M., *Nowa permanentna rewolucja,* „Opcja na Prawo" 2014, nr 1.

Tsatsos C., *Der Begriff des positiven Rechtes,* Heidelberg, 1928.

Tworuschka M., Tworuschka U., *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995.

Tyloch W., *Judaizm,* Warszawa 1987.

Van De Mieroop M., *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu około 3000 – 323 przed naszą erą,* Kraków 2008.

Vansevičius S., *Valstsybės ir teisės teorija,* Vilnius 2000.

Vetter D., *Judaizm,* w: *Prawo* (*Prawodawstwo*), w: Khoura A.D. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Vico G., *Nauka nowa,* Warszawa 1966.

Voisé W., *Myśl społeczna siedemnastego wieku,* Warszawa 1970.

Voisé W., *Siedemnastowieczna wizja przyszłości,* w: Augustyn W., Błocian T., Czerkawski J., Domański J., Kołakowski L., Nowicki A., Ochman J., Piwko S., Tazbir J., Voisé W., *Z historii filozofii XVI−XVII w.,* w: Garewicz J. / Ogonowski Z. / Skarga B. / Szczucki L. / Tazbir J. / Walicki A. (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. XV, Warszawa 1969.

Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat,* Warszawa 2005.

Wachlowski Z., *Suwerenność prawna i polityczna w historii i teorii angielskiej,* Lwów 1938.

Waley A., *Realiści,* Nowy Jork 1957.

Walicki A. (red.), *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej,* t. XV, Warszawa 1969.

Wałek-Czernecki T., *Grecja w okresie wcześniejszego średniowiecza greckiego (1100 – 750 prz. Chr.),* w: Wałek-Czernecki T., Witkowski S., *Dzieje greckie,* w: Dąbrowski J. / Halecki O. / Kukiel M. / Lam S. (red.), *Wielka Historja Powszechna,* t. II, Warszawa 1934.

Wasilewski L., *Współczesne państwo konstytucyjne,* Kraków 1905.

Wasiliew L., *Kulty, religie i tradycje Chin,* Warszawa 1974.

Weber M., *Asceza i duch kapitalizmu,* w: Weber M., *Szkice z socjologii religii,* Warszawa 1984.

Weber M., *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia,* w: Weber M., *Szkice z socjologii religii,* Warszawa 1984.

Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych,* w: Weber M., *Szkice z socjologii religii,* Warszawa 1984.

Weber M., *Osobliwości kultury zachodniej,* w: Weber M., *Szkice z socjologii religii,* Warszawa 1984.

Weber M., *Stany, klasy i religia,* w: Weber M., *Szkice z socjologii religii,* Warszawa 1984.

Weiser A., *Chrześcijaństwo,* w: *Prawo (Prawodawstwo),* w: Khoura A.D. (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam,* Warszawa 1998.

Wereszycki H., *Historia Austrii,* Wrocław – Warszawa – Kraków 1986.

Wesendonk O., *Das Weltbild der Iranier,* München 1933.

Wesołowski Z., *Konfucjanizm,* w: Zimoń H. (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej,* Lublin 2000.

Wheare K.C., *Modern Constitutions,* London − New York – Toronto 1960.

White H.B., *Francis Bacon 1561-1626,* w: Strauss L. / Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej. Podręcznik,* Warszawa 2010.

Wiek XVIII – wiek oświecenia, w: Salvadori M.L. (red.), *Historia powszechna,* t. XIII, Warszawa 2007.

Wielomski A., *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1799 − 1830,* Kraków 2003.

Wielomski A., *Szkoła rzymska. Szkic o eklezjologii jezuickiej w przededniu Soboru Watykańskiego I,* http://www.konserwatyzm.pl/artykul/11777/szkola-rzymska, 23 III 2014.

Wierusz Kowalski J. *Świat mnichów i zakonów,* Warszawa 1987.

Wilde N., *The Ethical Basis of the State,* Princeton 1924.

Wilhelm II, *Das Königtum im alten Mesopotamien,* Berlin 1936.

Willaime J.-P., *Kościoły protestanckie od 1555 roku do czasów współczesnych,* w: Lenoir F. / Tardan-Masquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Historia,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. I, Warszawa 2002.

Willaime J.-P., *Religie świeckie,* w: Lenoir F. / Tardan-Mosquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Zagadnienia problemowe,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. II, Warszawa 2002.

Willaime J.-.P., *Wkład chrześcijaństwa w nowoczesność polityczną,* w: Lenoir F. / Tardan-Mosquelier Y. (współred. nacz.), Meslin M. / Rosa J.-P. (red.), *Zagadnienia problemowe,* w: *Encyklopedia religii świata,* t. II,Warszawa 2002.

Wilowski W., *Sikhizm,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Wilson M., *Główne odmiany judaizmu,* w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny,* Warszawa 1996.

Wilson M.M., *Indian Wisdom. The Religious, Philosophical and Ethical Doctrines of the Hindus with a Brief History of the Sanskrit Literature*, London 1893.

Winkelmann E., *Allgemeine Verfassungsgeschichte als Handbuch für Studierende und Lehrer.*

Winnicki J.K., *Religia starożytnych Egipcjan,* w: Szczudłowska A. (red.), *Starożytny Egipt,* Warszawa 1978.

Winniczuk L., *Ogólne zasady zakładania miast w Starożytności,* w: Jurewicz O., Winniczuk L., *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i publicznym,* Warszawa 1973.

Winstanley G., *Program ustroju wolności, czyli Prawowita zwierzchność przywrócona z dodaniem innych pism mniejszych,* Warszawa 1959.

Wiszowaty M., *Konstytucja,* w: Szmyt A. (red.), *Leksykon prawa konstytucyjnego. 100 podstawowych pojęć,* Warszawa 2010.

Wiśniewski J., *Kalwinizm,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Wiśniewski J. *Luteranizm,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Wiśniewski J., *Prezbiterianizm,* w: Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii,* Poznań 1992.

Wiśniewski R., *Platon,* w: Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze,* Toruń 2002.

Wiśniewski R., *Powstanie filozofii w starożytnej Grecji,* w: Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze,* Toruń 2002.

Wiśniewski R., *Spotkanie filozofii greckiej i chrześcijaństwa,* w: Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze,* Toruń 2002.

Witaszek G., *Przymierze,* w: Rusecki M. (red. nacz.), Kaucha K. / Ledwoń J.S. / Mastej J. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej,* Lublin – Kraków 2002.

Witkowski S., *Historia Egiptu w epoce Ptolemeuszów. Historia polityczna z 3 mapami, planem, 18 portretami i ilustracjami,* Lwów 1938.

Witkowski S., *Państwo greckie. Historia ustroju państw greckich i obraz ustroju Aten i Sparty,* Warszawa 1938.

Witort J., *Zarysy prawa pierwotnego,* Warszawa 1899.

Wojciech z Medyki, *Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów naszych,* Przemyśl 1864.

Wojciechowska K., *Prawo,* w: Gadacz T. / Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* Warszawa 2003.

Wojtasiewicz O., Żbikowski T., *Religie Chin,* w: Keller J. (red. nacz.), Kotański W. / Tyloch W. / Kupis B. (red.), *Zarys dziejów religii*,Warszawa 1976.

Wojtaszczyk K.A., *Demokracja współczesna,* w: Wojtaszczyk K.A. / Jakubowski W. (red.), *Społeczeństwo i polityka. Zarys wykładu,* Warszawa 2001.

Wojtowicz J., *Historia Szwajcarii,* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.

Wojtowicz J., *Masoneria – wielka niewiadoma? Studium z dziejów tzw. tajnych towarzystw w Europie nowożytnej (XVIII – XX w.),* Toruń 1992.

Wojtowicz J., *Wolnomularstwo europejskie,* w: Staszewski J. (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991.

Wolnomularstwo w świetle encyklopedyj. Wypisy, Warszawa 1934.

Wołodkiewicz W., Zabłocka M., *Prawo rzymskie. Instytucje,* Warszawa 2000.

Worob'jow M.W., *Japonija w III – VII ww.,* Moskwa 1980.

Woziński J., *Geniusz barbarzyńskiego prawa,* „Najwyższy Czas!" 2013, nr 25.

Woziński J., *Przywrócić prawo kanoniczne,* „Najwyższy Czas!" 2013, nr 35/36.

Wright W.K., *A History of Modern Philosophy,* New York 1946.

Wroczyński K., *Aspekt filozoficzny Konstytucji,* w: *Powszechna encyklopedia filozofii,,* t. V, Lublin 2004.

Yuen-Ting Lai, *Chiny i filozofia Zachodu w Epoce Rozumu,* w: Popkin R.H. (red.), *Historia filozofii zachodniej,* Poznań 2003.

Zabłocka J., *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności (od początków osadnictwa do podboju perskiego),* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.

Zakrzewski K., *Historia Bizancjum,* Kraków 1999.

Zapaśnik S., *Przeciwnicy absolutyzmu. Wolter,* w: Staszewski J. (red.), *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu,* Warszawa 1991.

Zaremba P., *Historia Stanów Zjednoczonych,* Warszawa 1992.

Zarzycki S.T., *Buddyzm,* w: Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002.

Zarzycki S.T. *Hinduizm,* w: Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002.

Zarzycki S.T., *Islam,* w: Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej,* Lublin – Kraków 2002.

Zenker E.V., *Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie (206 v. Ch.)*, w: Zenker E.V., *Geschichte der Chinesischen Philosophie,* t. I, Reichenberg 1926, s. 113.

Zenker E.V., *Von der Han-Dynastie bis zur Gegenwart,* w: Zenker E.V, *Geschichte der Chinesischen Philosophie,* t. I, Reichenberg 1926.

Zieliński M., *Człowiek i religie. Hinduizm, buddyzm, judaizm, uniwersalizm chiński, chrześcijaństwo, islam,* Wrocław 2000.

Zieliński T.J., *Prezbiterianizm,* w: Gadacz T. / Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN,* t. VIII, Warszawa 2003.

Ziembiński Z., *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne,* Warszawa 1996.

Zientara B., *Historia powszechna średniowiecza,* Warszawa 1994.

Zięba A.Z., *Konstytucja z „Mayflower",* http://www.dziennikpolski24.pl/p/aktualnosci/swiat/654333-konstytucja-z-mayflower.html, 7 III 2014.

Ziętek A., *Demokracja a islam* w: Ziętek A. / Stachurska K. (red.), *Adaptacja wartości europejskich w państwach islamu,* Lublin 2004.

Zins H., *Historia Anglii,* Wrocław 2009.

Zor'kin W.D., *Anglija,* w: Nersesjanc W.S. (red. nacz.), Gracianskij P.S. / Zor'kin W.D. / Mamut L.S. / Martyszin O.W. (red.), *Istorija politiczieskich i prawowych uczienij XVII − XVIII ww.,* Moskwa 1989.

Żbikowski T., *Dawne religie różnych kontynentów,* w: Keller J., Kotański W., Szafrański W., Szymański E., Tyloch W., Żbikowski T., *Religie wczoraj i dziś,* Warszawa 1971.

Żerelik R., *Smbat Sparapet – człowiek miecza i pióra*, w druku

Żurowski M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim,* Kraków 1985.

Prekonstytucje i wczesne konstytucje

1. Legislacja faraona Menesa / Mnewisa / Manesa / Narmera / Hor-Aha – ok. 3300–2900 r. p.n.e.?
2. Prawa Gudei, monokraty Lagaszu – 2450 r. p.n.e.
3. Zbiór praw Urukaginy (Uruinimginy), władcy Lagaszu – 2400 r. p.n.e.
4. Kodeks Ur-Nammu / Szulgi, króla Ur – 2050 r. p.n.e.
5. Prawa Lipit-Isztara (Lipit-Esztara), monarchy z Isinu – 2000 r. p.n.e.
6. Kodeks Bilalamy, panującego w Esznunie – XIX w. p.n.e.
7. Kodeks Hammurabiego – 1728–1686 r. p.n.e.
8. Rygweda (ऋग्वेद), czyli Mądrość Hymnów – XII w. p.n.e.
9. Prawa Manu (मनुस्मृति, *Manusmryti*), czyli Kodeks Etyki Manu (*Manu-Dharma Siastra* / मानवधर्मशास्त्र, *Manawa Dharmasiastra* / *Manu samhita*) – XII w. p.n.e. (II w. p.n.e. – III w. n.e.).
10. Kodeks króla Mu / Kary Fu/Lu (甫刑, *Fuxing* / 呂刑, *Luxing*) – X w. p. n.e.?
11. Dziesięć Przykazań (Δεκάλογος) albo Dziesięć Oświadczeń (*עשרת הדיברות, Aszeret ha-Dibrot*) – IX w. p.n.e.
12. Kodeks Chou-li (周礼), czyli Rytuały Dynastii Czou – 1100–1000 r. p.n.e.
13. Wielka Retra (*Μεγάλη Ρητρα*) Likurgijsko-Delficka – 884 r. p.n.e.
14. Kodyfikacja faraona Bokchorisa – połowa VIII w. p.n.e.
15. Ustawy Zaleukosa dla Lokrów i Charondasa dla Katanii – VII w. p.n.e.
16. Księga Powtórzonego Prawa, (*Δευτερονομος*) lub Słowa (*דברים, Debarim / Dwarim*) – VII w. p.n.e.
17. Atharwaweda (अथर्ववेद), czyli Mądrość Zaklęć – I tysiąclecie p.n.e.
18. Księga Przemian / Księga o prawach świata i jego działaniu / Księga mądrości i cnoty (易经, *I-cing*) – VIII–V w. p.n.e.
19. Ustawy Drakona, Solona i Klistenesa (Klejstenesa) – VII – VI w. p.n.e.
20. Awesta (أوستا, *Apastak, Awistak*), czyli Prawo – VI w. p.n.e
21. Księga Drogi / Księga o Prawach świata i jego działaniu / Księga mądrości i cnoty (道德經, *Tao Te King*) – VI w. p.n.e.
22. Rozporządzenie o słusznych przepisach Dariusza I Hystaspesa – 522– 486 r. p.n.e.
23. Tripitaka (त्रिपिटक) / Tipitaka, czyli Trzy Kosze z Radżagrihy – 486 r. p.n.e.
24. Prawo XII Tablic (*Lex Duodecim Tabularum*) – 451–449 r. p.n.e.
25. Edykty Asioki (अशोक स्तंभ) – 269–232 r. p.n.e.
26. Pięcioksiąg konfucjański (五經,*Wu-cing*) – III–I w. p.n.e. oraz Czworoksiąg konfucjański (四书, *Si-shu*) – 1130–1200 r.
27. Nowy Testament (*Ἡ Καινή Διαθήκη*) – I–II w.

28. Edykt Karakalli (*Constitutio Antoniniana*) – 212 r.
29. Uchwały soborów powszechnych w Nicei (325 r.), Efezie (431 r.) i Chalcedonie (451 r.)
30. Reguła Bazylego (*Regula Basilii / Ασκήτικον*) – 360 r.
31. Kodeks Teodozjusza (*Codex Theodosianus*) – 438 r.
32. Kodeks Euryka (*Codex Euricianus*) – ok. 475 r.
33. Brewiarz Alaryka (*Breviarium Alaricianum, Breviarium Alarici*), czyli Prawo Rzymsko-Wizygockie (*Lex Romana Visigothorum*) – 506 r.
34. Prawo Franków Salickich (*Lex Salica Francorum / Pactus Legis Salicae*) – 507–511 r.
35. Prawo Rzymskie Ostrogotów króla Teodoryka (*Edictum Theodorici Regis Lex Romana Ostrogotum*) – 511–515 r.
36. Ustawy Chlotara i Childeryka – ok. 524 r.
37. Kodeks Justyniana (*Codex Iustinianus*) – 529–534 r.
38. Reguła Benedykta (*Regula Benedicti*) – 540 r.
39. Talmud (תלמוד) babiloński, czyli Nauka względnie Sześć Porządków (*שישה סדרי משנה, Szisza Sedarim / שישה סדרי משנה, Szisza Sidrej Miszna*) – VI w.
40. Konstytucja siedemnastu artykułów / Siedemnaście Maksym księcia Shotoku (七条憲法, *Jushichi-jo-kenpo*) – 604 r.
41. Konstytucja / Karta Medyńska (صحيفة المدينة, *Ṣaḥīfat al-Madīnah* / ميثاق المدينه, *Mīthāq al-Madīnah*) – 622–623 r.
42. Kodeks Dynastii Tang (唐律, *Tang lu*) – 624 r.
43. Edykt Rotara (*Edictum Rothari / Edictus Rothari / Edictum Rotharis*) – 643 r.
44. Dekret Wielkich Reform (*Toikwa, Taika*) – 645–646 r. oraz Kodeks Karno-Administracyjny (*Taihoritsuryo / Taihoreh*) – 701 r.
45. Zachodniogockie Prawo Receswinda (*Lex Visigothorum Reccesvindiana*), czyli Księga Sądowa (*Liber Judiciorum*) – 645 r.
46. Kanon Prawny (*Νομοκανών*) 14 rozdziałów – VII w.
47. Koran (القُرآن) – 656 r.
48. Ekloga (*Εκλογή τών νόμων*) Leona III i Konstantyna – 726 r.
49. *Constitutio Romana* – 824 r.
50. Prawo Rypuarów (*Lex Ribuaria)*, Prawo Alemanów (*Lex Alamannorum*) i Prawo Bawarów (*Lex Baiuvariorum*) – ok. 850 r.
51. *Placito* (*Placido*) *Feretrano* – 855 r.
52. Prawo Sądowe dla Ludzi (*Закон Судный Людем / Судебник Царя Константина*), *Zakon Sudnyj Ljudem (Sudiebnik cara Konstantyna)* – po 885 r.
53. Kodyfikacja (*Doom Book*) Alfreda Wielkiego – ok. 890 r.
54. Księga Posiadłości (*Landnámabók*) – XI w.
55. Przywilej biskupa Godfryda dla Cambrai (*Loi Godefroid*) – 1077 r.

56. Ruska Prawda (*Руська Правда*) – koniec XI w.
57. Assyzy Królestwa Jerozolimskiego (*Assisses de Jérusalem*), czyli Listy ze Świętego Grobu (*Lettres de Saint Sépulcre*) – 1100 r.
58. Karta Swobód (*Charter of Liberties*), czyli Karta Koronacyjna Henryka I (*Coronation Charter*) – 1100 r.
59. Statut Pistoi (*Lo Statuto dei Consoli dal Comune di Pistoia*) – 1117 r.
60. Pierwsza Reguła Templariuszy (*Regula Pauperum Commilitonum Christi Templi Salomonici*) – 1128 r.
61. Assyzy Królestwa Sycylii (*Assise Regum Regni Sicilie*) Rogera II – 1140 r.
62. Dekret Gracjana (*Decretum Gratiani*) – 1140–1150 r.
63. Konstytucja Ronkalijska / Konstytucja Władzy Królewskiej (*Constitutio de Regalibus*) Fryderyka I Barbarossy – 1157 r.
64. Wielka Karta Leonu (*Carta Magna Leonesa*) Alfonsa IX – 1188 r.
65. Powtórzenie Tory (*משנה הדרה*, *Miszne Tora*), czyli Silna Dłoń (*יד החזקה*, *Jad-ha Chazaka*) Majmonidesa – koniec XII w.
66. Jasa, czyli Wielkie Prawo (*Jehe Zasag*) – 1206 r.
67. Wielka Karta Swobód (*Magna Charta Libertatum*) – 1215 r.
68. Zwierciadło Saskie (*Sachsenspiegel*) Eike von Repkowa – 1220–1235 r.
69. Złota Bulla (*Bulla Aurea*) Andrzeja II – 1222 r.
70. Konstytucje Królestwa Sycylii (*Constitutiones Regni Siciliae / Liber Augustalis*), czyli Konstytucje z Melfi Fryderyka II – 1231 r.
71. Dekretały Grzegorza IX (*Decretales Gregorii IX*) – 1234 r.
72. Wielka księga prawa zwyczajowego Normandii (*Grand Coutumier de Normandie*) – ok. 1250 r.
73. Siedem Ksiąg (*Siete Partidas*) Alfonsa X Mądrego – 1251–1265 r.
74. Assyzy antiochijskie (*Assises d'Antioche*) – XIII w.
75. Księga assyzów i dobrych obyczajów Królestwa Jerozolimskiego (*Livre des assises et des bons usages du Royaume de Jérusalem*) Jana z Ibelinu – 1266 r.
76. Prawo Krajowe (*Landslov*) – 1274 r.
77. Karta Koronacyjna, czyli Poręczenie (*Haandfaestning*) Eryka V – 1284 r.
78. Wieczyste Porozumienie z Rütli (*Der Bundesbrief von Rütlischwur*) – 1291 r.
79. Zarządzenia sprawiedliwości (*Ordinamenti di giustizia*) – 1293–1294 r.
80. Ograniczenia Wielkiej Rady (*Senata del Maggior Consiglio*) – 1297 r.
81. Złota Bulla (*Bulla Aurea*) Karola IV – 1356 r.
82. Radosny Wjazd (*Joyeuse Entrée*) – 1356 r.
83. Konstytucje Egidiańskie (*Constitutiones Egidiane*) – 1357 r.
84. Wielki Kodeks Dynastii Ming (大明律, *Da Ming lü*) – 1397 r.

85. Konstytucja *Nihil novi* – 1505 r.
86. Uroczysty Protest mniejszości sejmowej w Spirze (*Die Protestation zu Speyer*) – 1529 r.
87. Karolińska Konstytucja Karna (*Constitutio Criminalis Carolina*), czyli Dostojna Konstytucja Karolińska (*Constitutio Maiestatis Carolina*) – 1532 r.
88. Ustanowienie (Nauka) religii chrześcijańskiej (*Institutio Christianae religionis / Christianae religionis institutio / Institution et confession de foi dont on use en l'Eglise de Genève*) Kalwina – 1536 r.
89. Konstytucje zakonne Loyoli (*Constitutiones Societatis Iesu. Cum earum Declarationibus*) – 1558 r.
90. Artykuły henrykowskie, *Pacta conventa* i Prawa kardynalne – 1573 r.
91. Unia w Utrechcie (*Unie van Utrecht*) – 1579 r.
92. Zbiór Prawa Kanonicznego (*Corpus Iuris Canonici*) Grzegorza XIII – 1580 r.
93. Paryski Zwód Prawa Zwyczajowego (*Coutume de Paris*) – 1580 r.
94. Statuty, dekrety i regulaminy Najjaśniejszej Republiki oraz odwieczne wolności Ziemi Świętego Marinusa (*Statuta, decreta, ac ordinamenta illustris Reipublicae ac perpetuae libertatis terrae Sancti Marini*), czyli Statuty Republiki Świętego Marinusa (*Leges Statutae Republicae Sancti Marini*) – 1600 r.
95. Królewska Karta Kompanii Wirgińskiej (*Charter of 1606 / First Charter of Virginia*) – 1606 r.
96. Układ / Umowa z Mayflower (*Mayflower Compact / Covenant)* – 1620 r.
97. Petycja w Sprawie Prawa (*Petition of Rights*) – 1628 r.
98. Akt o Formie Rządu (*Regeringsformen*) – 1634 r.
99. Fundamentalne Zasady / Podstawowe Prawa Connecticut (*Fundamental Orders of Connecticut*) – 1639 r.
100. Umowa Założycielska Kolonii New Haven (*The Fundamental Agreement of the New Haven Colony*) – 1639 r.
101. Przywilej dla Rhode Island (*Charter of Providence / Rhode Island*) – 1644 r.
102. Umowa Ludu (*Agreement of People*) – 1647–1649 r.
103. Wielki Kodeks Dynastii Cing (大清律例, *Ta Tsing Lu Li*) – 1650 r.
104. Instrument Rządzenia (*Instrument of Government*) – 1653 r.
105. Reces (*Landtagsrezess / Recess*) – 1653 r.
106. Uniżona Petycja i Porada (*Humble Petition and Advice*) – 1657 r.
107. Karta Karola II dla Connecticut (*Charter of the Colony of Connecticut*) – 1662 r.
108. Akt o władzy królewskiej (*Kongeloven*) – 1665 r.
109. Karta Praw (*Bill of Rights*) – 1689 r.

110. Karta Przywilejów Penna / Pensylwańska Karta Przywilejów (*Pennsylvania Charter of Privileges / Charter of Privileges Granted by William Penn to the Inhabitants of Pennsylvania and Territories*) – 1701 r.
111. Benderska Konstytucja Filipa Orlika, czyli Pakty i Konstytucje dotyczące praw oraz wolności Wojska Zaporoskiego (*Pacta et Constitutiones legum libertatumque Exercitus Zaporoviensis – Договоры и Постановлєп правъ и волностєй войсковыхъ*) – 1711 r.
112. Konstytucje Wolnych Mularzy Andersona (*The Constitutions of the Free-masons*) – 1723 r.
113. Konstytucja korsykańska (*Constitution corse*) – 1755 r.
114. Prawa kardynalne – 1767 r.
115. Terezjańska Konstytucja Karna (*Constitutio Criminalis Theresiana*) – 1768 r.
116. Akt o Formie Rządu (*Regeringsformen*) – 1772 r.
117. Konstytucja New Hampshire (*Constitution of the State of New Hampshire*) – 1776 r.
118. Deklaracja Praw Wirginii (*Virginia Declaration of Rights*) – 1776 r.
119. Deklaracja Niepodległości (*Declaration of Independence*) – 1776 r.
120. Konstytucja Massachusetts (*Massachusetts Constitution*) – 1780 r.
121. Artykuły Konfederacji i Unii Wieczystej Pomiędzy Stanami (*Articles of Confederation and Perpetual Union Between the States*) – 1781 r.
122. Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki (*Constitution of the United States of America*) – 1787 r.
123. Ustawa Rządowa / Konstytucja 3 maja – 1791 r.
124. Konstytucja Francji (*La Constitution Française*) – 1791 r.
125. Konstytucja Haiti (*Constitution d'Haïti*) – 1805 r.
126. Karta Konstytucyjna (*Charte Constitutionnelle*) Ludwika XVIII – 1814 r.

Dr hab. Artur Ławniczak podjął się zadania bardzo trudnego. Jak dotychczas nie ma pracy zajmującej się komplementarnie genezą konstytucji (…).

Książka nie dotyczy, jak sugeruje sam tytuł, kwestii prawnoustrojowych, ale porusza zagadnienia z zakresu wielu nauk, w tym teologii, historii religii, historii idei, filozofii, politologii, historii, źródłoznawstwa i wielu innych. Jest także obszerna chronologicznie; obejmuje bowiem okres od momentu kształtowania się społeczeństw do dzisiaj, a (…) także sięganie do porządku Wszechświata.

(…)

Rozważania dra hab. Artura Ławniczaka upewniają nas (…) w przekonaniu, że ta strona funkcjonowania czy to państw czy grup religijnych zawsze była wśród najważniejszych problemów, jakie podejmował człowiek na przestrzeni tysięcy lat.

Z recenzji prof. zw. dr. hab. Rościsława Żerelika

ISBN 978-83-61370-31-4