

Mroczkowski, Ireneusz

Zarys historii praw człowieka

Studia Płockie 15, 167-202

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

ZARYS HISTORII PRAW CZŁOWIEKA

Hermeneutyka historyczna praw człowieka jest tak samo konieczna jak i trudna. Jest konieczna, ponieważ wyrażenie „prawa człowieka” występuje dzisiaj w różnych znaczeniach¹. Wystarczy wspomnieć, że wyodrębnia się koncepcję laicką, socjalistyczną, katolicką i oengetowską praw człowieka². Powstaje więc pytanie, czy można znaleźć jedną koncepcję praw ludzkich? W. Huber twierdzi, że tak. Uważa, że „prawa człowieka określają pozycję prawną, która odnosi się do wszystkich ludzi w ten sam sposób. Określają one taką pozycję prawną jednostki w społeczeństwie, która jest zgodna z nienaruszalnością osoby ludzkiej. Pozycja ta powinna wyrażać się jako zasada chroniąca godność osoby ludzkiej w stosunkach państwowych i społecznych. Zasadniczymi elementami tej zasady są: wolność, równość i uczestnictwo. Razem stanowią podstawową figurę praw człowieka”³.

Jeden z autorów polskich określając socjalistyczną koncepcję praw i obowiązków pisze: „W przeciwieństwie do burżuazyjnej koncepcji praw, wolności i obowiązków obywatelskich, której genezy doszukiwano się w abstrakcyjnie pojmowanej naturze «człowieka w ogóle» i konstrukcji umowy społecznej, socjalistyczne prawa, wolności i obowiązki obywatelskie są konkretnym efektem zwycięstwa ludu pracującego w walce klasowej. Stanowi je państwo nowego typu w trosce o obywatela, o człowieka pracy, a wynika to z zasad humanizmu socjalistycznego”⁴.

Obydwie wyżej cytowane opinie wywodzą się z różnych tradycji filozoficzno-społecznych. Celem niniejszego artykułu jest nie tylko dotarcie do wszystkich źródeł praw człowieka, ale też krytyczna analiza tych źródeł. Nie ma bowiem wątpliwości, że dzisiejsze zamieszanie na polu praw człowieka nie tylko martwi teoretyków, ale rodzi także poważne problemy praktyczne. W podobnych sytuacjach wzrasta zawsze zainteresowanie historią. Moltmann pisze: „aby móc zrozumieć czas teraźniejszy i żyć nim, trzeba zainteresować się przeszłością. Czyni się tak, by pogodzić nowe doświadczenia z tradycją, jak też, by wyzwolić się z ciężaru przeszłości i być wolnym ku nowej teraźniejszości”⁵.

¹ Zob. W. Huber, *I diritti dell'uomo. Concetto e storia*, „Concilium” (wyd. włoskie) 4(1979) s. 21—34.

² Zob. J. Krukowski, *Koncepcja praw człowieka*. W: *Kościół i prawo*, Lublin 1981, s. 41—64.

³ Huber, art. cyt., s. 32.

⁴ J. Silski, *Socjalistyczna koncepcja praw, wolności i obowiązków obywatelskich*. W: M. Szczepaniak, Red., *Prawa i obowiązki obywatelskie w Polsce i świecie*, Warszawa 1974, s. 124.

⁵ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1976, s. 239.

Hermeneutyka historyczna praw człowieka nie jest zadaniem łatwym. Pierwsza przyczyna trudności związana jest z metodą historyczną⁶. Historia nie jest ani sztuką, ani poezją, ani legendą. Stwierdzenia historyczne powinny ukazać własną prawdziwość poprzez odwołanie się do źródeł. Prawdziwość odkryć historycznych musi być sprawdzalna. Jednak możliwość owej weryfikacji zakłada „zasadniczo możliwość rekonstrukcji umysłowej tego, czym historia się zajmuje. Wnioski historyczne są do przyjęcia tylko wtedy, gdy mogą być sprawdzone w każdym czasie i przez każdego, kto podejmie konieczny wysiłek metodyczny. Aby mogły być jednak sprawdzalne, trzeba, by materiały i wydarzenia udokumentowane w źródłach były na nowo umysłowo rekonstruowalne”⁷.

W wypadku historii praw człowieka „prawda faktu” staje się szczególnie znacząca, ponieważ faktyczny rozwój praw człowieka jest bez wątpienia wcześniejszy niż samo pojęcie. Staje się więc niezbędne wypracowanie poglądów ogólnych, w świetle których staną się zrozumiałe poszczególne deklaracje zawierające odpowiednie prawa człowieka. Tym bardziej, że dotarcie do faktów historycznych nie jest możliwe tylko poprzez „interpretacje ogólne”, w których zawarte zostało doświadczenie faktu. Nie możemy zapomnieć, że przedmiot pracy historyka znajduje się w podwójnej zależności. „Z jednej strony zależy od faktu, że cała przeszłość posiada charakter procesu, z drugiej zaś — zależy od ciągłej zmiany tego, który obserwuje historię i sam jest wydarzeniem historycznym”⁸.

Nasze przepisywanie historii — zgodnie ze starożytnym powiedzeniem, że historia zawsze musi być pisana od nowa — będzie dziełem teologa, który szuka możliwości usprawiedliwienia praw człowieka w teologii moralnej. Jest przy tym przekonany, że nie istnieje sprzeczność między kategorią prawno-polityczną praw człowieka i orędziem ewangelicznym. Dlatego w procesie rozwojowym praw człowieka podkreśli się te kategorie teologiczno-moralne, które rozwijały samoświadomość indywidualną i społeczną człowieka. Więcej miejsca poświęci się tym okresom historycznym chrześcijaństwa, które wpłynęły pozytywnie na rozwój praw człowieka. Nie pominie się jednak okresów mniej pozytywnych. Chcąc dzisiaj rozwijać teologię praw człowieka trzeba poznać zarówno bogactwo i zasługi historii jak jej ograniczenia i błędy.

Dyskusja na te tematy rozpoczęła się 80 lat temu słynną pracą G. Jellinka⁹, w której głosił, że prawa człowieka rozwinęły się z idei wolności sumienia i religii. Teza ta była później krytykowana i w rzeczywistości jest zbyt jednostronna, chociaż należy odczytywać ją jako wyraz pozytywnego wpływu chrześcijaństwa na ideę wolności sumienia. Podobne stwierdzenia spotykamy w sformułowaniach dokumentu Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” na temat praw człowieka¹⁰. Podkreślając pozytywny wpływ Jana XXIII na rozwój idei praw człowieka, w dokumencie stwierdza się, że Papież „broniał natury i niezmiennego potwierdzenia wolności, którą chrześcijaństwo od pierwszych wieków przyznawało każdemu człowiekowi. Bronił ono wolności religijnej, w któ-

⁶ Zob. tamże, s. 245—274.

⁷ Tamże, s. 246.

⁸ Geschichte. W: Fischer — Lexicon, Wyd. W. Besson 24(1961) s. 80.

⁹ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*. W: *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Hrsrg., R. Schnur, Darmstadt 1964, s. 1—77.

¹⁰ Pontificia Commissione „Iustitia et Pax”, *La Chiesa e i diritti dell'uomo*. Documento di lavoro, n. 1, Città del Vaticano 1975, s. 10—21.

rej były zawarte — in nuce — wolności myśli, słowa i zrzeczeń, potwierdzone przez prawodawstwo współczesne”¹¹.

Tak więc stwierdzenia Komisji „Iustitia et Pax” nie odbiegają od tez Jellinka, który — ze swej strony — podkreślał rolę protestantyzmu w Ameryce Północnej. Nie od dzisiaj więc występuje tendencja do instrumentalizacji historycznej praw człowieka. Protestanci negują wkład katolików¹², jedni i drudzy przeciwstawiają się marksistom, którzy — ze swej strony — negatywnie oceniają wpływ chrześcijaństwa na rozwój praw człowieka. Według marksistów, początków tych praw nie trzeba szukać w starożytności, lecz są one wynikiem określonych zmian społecznych, ekonomicznych i politycznych, które doprowadziły do likwidacji systemu wyzysku¹³.

Pierwsze sformułowania praw człowieka — w dzisiejszym rozumieniu tego słowa — spotykamy w Virginia Bill of Rights z 1776 r.¹⁴ Z twierdzeniem tym zgadzają się wszyscy, którzy uważają XVII i XVIII w. za okres najbardziej doniosły dla rozwoju pojęcia praw człowieka¹⁵. Trzeba jednak pytać, czy dopiero w tym czasie można rozpocząć historię praw człowieka. Fakt, że idea tych praw przeżyła oświeceniową koncepcję prawa naturalnego¹⁶, a więc ruch ideologiczny, który był u podstaw współczesnego rozumienia praw człowieka, pokazuje — według nas — nie tylko bogate znaczenie samej koncepcji praw ludzkich, ale pozwala przypuszczać, że w samym pojęciu tych praw zawiera się coś istotnego, co dotyczy człowieka działającego w historii. Czy rzeczywiście przed XVII w. było to całkowicie przemilczane?

Teoretycy racjonalistycznej szkoły praw człowieka wypracowali prawno-moralny system, który miał za zadanie obronę człowieka w określonym miejscu i czasie. Nie ma powodu, by odmawiać im należnych zasług, nie znaczy to jednak, że w innych okresach czasu praktyka praw człowieka była nieznaną. Rozwój tych praw następował w procesie historycznym. M. Schooyans słusznie podkreśla, że prawa człowieka mają podwójny fundament; z jednej strony wyrażają podstawowe warunki bycia człowiekiem, z drugiej — rozwijają się w doświadczeniu historycznym. Istnieje dialektyczny stosunek między źródłem antropologicznym i prawem pozytywnym. W doświadczeniu historycznym prawa człowieka powinny być deklarowane i gwarantowane poprzez kompetentne instytucje życia publicznego¹⁷. Z punktu widzenia historycznego ważne jest przesłedzenie różnych znaczeń, jakie przybierają w każdym wieku.

Mimo owej zależności historycznej, potrzebna jest robocza definicja praw człowieka, która stanowiłaby punkt odniesienia poszukiwań historycznych. Taką definicję podaje G. Oestreich, który definiuje prawa człowieka jako „praw-

¹¹ Tamże, s. 10.

¹² Zob. M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*. W: J. Baur, Hrsg., *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, s. 46.

¹³ Zob. K. Opalek, *Koncepcja praw, wolności i obowiązków człowieka i obywatela*. W: *Prawa i obowiązki...*, jw., s. 15.

¹⁴ Zob. Huber, art. cyt., s. 25.

¹⁵ Por. G. Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*, Berlin 1978, s. 11; H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcia. Historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 63—64(1978) s. 28—29; Opalek, dz. cyt., s. 16.

¹⁶ Zob. Waśkiewicz, art. cyt., s. 28.

¹⁷ Zob. M. Schooyans, *La place des Droits de l'Homme dans le catholicisme*, „Lumen vitae” (wyd. francuskie) 1(1980) s. 8.

ne i moralne zabezpieczenie ludzkiej godności i wolności, w zależności od tego, jak w kulturowym świecie były one rozumiane¹⁸. Autor podkreśla, że tak rozumiane prawa człowieka miały swoje miejsce zarówno w społeczeństwie stanowym jak też w okresie kapitalizmu i socjalizmu¹⁹.

Celem tego artykułu jest przyjrzenie się prawnemu-moralnemu zabezpieczeniu godności ludzkiej w różnych okresach historycznych. Nie mogąc — siłą rzeczy — uczynić tego w detalach, wybieramy te epoki, które wydają się być bardziej znaczące z moralno-teologicznego punktu widzenia.

I. STAROŻYTNÓŚĆ GRECKA

Poszukiwanie śladów idei i praktyki praw człowieka rozpoczynamy w starożytności greckiej. Nie tylko dlatego, że owa starożytność „znajduje się u samych podstaw zachodnioeuropejskiej kultury”²⁰, ale głównie dlatego, że bez „stoików i chrześcijaństwa nie doszłoby nigdy do powstania racjonalnego systemu ponadpaństwowych, tzw. naturalnych praw człowieka”²¹. Nie chcemy tutaj dowodzić, że prawa człowieka pochodzą bezpośrednio ze stoicko-chrześcijańskiej idei prawa naturalnego. Nie można jednak zaprzeczyć, że koncepcja tego prawa odegrała pozytywną rolę w historycznym rozwoju samoświadomości człowieka, szczególnie poprzez podkreślanie idei wolności i równości²².

Przed scharakteryzowaniem stoickiej koncepcji prawa naturalnego wypada zatrzymać się na krótko nad problemem stosunku między jednostką i społecznością w państwie greckim. Grecy nie znali prawa, które broniłoby jednostkę przed wszechwładzą państwa. Państwo ukształtowane było na sposób wspólnoty religijnej. Jednostka otrzymywała wartość poprzez państwo, poza jego strukturą nie znaczyła nic²³. Wolność rozumiano tu w sensie wolności do służby państwu, do współdziałania w rządzeniu, nie było natomiast mowy o wolności od państwa czy przeciw państwu²⁴. Obywatel ateński był dumny ze swoich praw wolnościowych, które były połączeniem elementów religijnych, prawnych i mitycznych²⁵. Trzeba też dodać, że podmiotem praw w państwie był tylko obywatel grecki. Pozbawieni ich byli cudzoziemcy i niewolnicy.

Teoretyczna refleksja na temat stosunku jednostki do społeczeństwa przeszła znamiennej ewolucję. Tak jak cała filozofia grecka, również teoria prawa naturalnego rozpoczęła się od swoistej racjonalizacji mitologii, by skończyć — u stoików — na panteizowaniu świata²⁶. Historycy filozofii zwracają uwagę

¹⁸ Oestreich, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ Zob. tamże, s. 11.

²⁰ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 57.

²¹ G. Ritter, *Ursprung und Wesen der Menschenrechte*. W: *Zur Geschichte der Erklärung...*, jw., s. 205.

²² Zob. tamże, s. 205.

²³ Zob. H. Kipp, *Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie*. W: A. Wimmer, Hrsrg., *Die Menschenrechte in christlicher Sicht*, Freiburg im Breisgau 1953, s. 20.

²⁴ Zob. Ritter, dz. cyt., s. 204.

²⁵ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 15.

²⁶ Zob. W. Jaeger, *Die Theologie der fruhen grichischen Denker*, Stuttgart 1953, s. 11.

na rolę, jaką przypisywano Temidzie i Dike w kształtowaniu idei sprawiedliwości i prawa naturalnego w Grecji²⁷. Temida, jako strażniczka ładu na Olimpie, czuwała nad wypełnieniem przeznaczenia oraz udzielała rad bogom i wskazywała ludziom. Dike, opiekując się ludźmi zrzeszonymi w polis, sama stanowiła prawa i oceniała sprawiedliwość. Z czasem rośnie znaczenie Dike. W społeczeństwie ateńskim, zreformowanym przez Solona, zasadniczą rolę odgrywała Dike. Nomos było prawem ustanowionym przez ludzi, ale odzwierciedlającym boskie idee Dike.

Do Dike nawiązuje Anaksymander z Miletu, uczeń Talesa. Miał on napisać pierwsze w Grecji dzieło filozoficzne o przyrodzie. Według Anaksymandra, w porządku kosmosu zawarta jest myśl — logos. Dike, jako wcielenie wiecznej przemiany, czuwała nad tym, aby były proporcjonalnie uczestniczyły w przybytości boskiego bezkresu. Tak jak Tales, Anaksymander szukał pierwotnej materii, ale pierwotne własności rzeczy rozumiał jako trwałe. W ten sposób „arche” stała się zasadą rzeczy²⁸. Podobną ewolucję przeszło znaczenie drugiego, podstawowego dla Greków terminu filozoficznego — przyroda (natura). Tatarkiewicz pisze: „Etymologicznie ten grecki termin oznaczał to, co staje się, rozrasta i rozradza. Podczas gdy Tales szukał początku natury, to następcy jego zastanawiali się już nie tyle nad początkiem, ile nad tym, co w niej jest od początku; i to, co od początku było, jest i będzie, zaczęto nazywać «natura». (...) Termin, który potocznie oznaczał rzeczy ulegające zmianie, w filozofii zaczął oznaczać to właśnie, co w rzeczach zmianie nie ulega”²⁹.

Nie jest pewne, czy to właśnie Anaksymander był twórcą tej nowej myśli filozoficznej. W każdym razie za jego czasów filozofowie greccy byli przekonani, że zmienne zjawiska posiadają stałą naturę, czyli prawo rządzące nimi, ogólny ład kosmiczny, ogólną zasadę. Pierwszym filozofem greckim, który mówił o rozumie działającym we wszechświecie, był Heraklit z Efezu. Właśnie dlatego — twierdził Heraklit — że wszystko jest zmienne, istnieje stała zmienność, która jest cechą przyrody. Stały jest porządek, według którego dokonuje się przemiana. Prawem, które rządzi przemianami zarówno w człowieku jak i we wszechświecie, jest rozum. Rozum nie jest jednak zdolnością ludzką; jest wieczną siłą kosmiczną, w której człowiek partycypuje³⁰. Verdross podkreśla, że rozum kosmiczny, według Heraklita, podobny jest do konstytucji państwa, która jest wspólna dla wszystkich obywateli. Z drugiej jednak strony, rozum kosmiczny przewyższa prawa ludzkie. Istnieje pewnego rodzaju napięcie między zmiennymi prawami człowieka, określającymi doświadczenie życia politycznego a kosmiczno-boskim nomos³¹.

Sofiści. W V w. przed Chrystusem zaczął dominować w Atenach nowy typ filozofii o orientacji humanistycznej i relatywistycznej. Po zwycięstwie nad Persami zaznaczył się kryzys wiary religijnej. Na pierwszym miejscu postawiono człowieka wraz z jego potrzebami. Razem z tym zmienia się znaczenie pojęcia natury. Podczas gdy początkowo poprzez naturę oznaczano wieczny porządek kosmosu, u sofistów natura staje się wyrazem dążenia subiektywno-ludzkiego. Także w polis odzywa się pragnienie wyzwolenia od porządku bo-

²⁷ Zob. A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Eine Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Wien 1958, s. 1—5.

²⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 27.

³⁰ Zob. tamże, s. 30—32.

³¹ Zob. Verdross, dz. cyt., s. 11—15.

sko-kosmicznego⁸². Związane to było z krytyką porządku w polis. Sofiści podkreślali wolność i równość ludzi⁸³, a Alkidamas wyjaśniał, że Bóg stworzył wszystkich równymi i nikt z natury nie może być niewolnikiem⁸⁴. Mimo to trzeba stwierdzić, że doktryna sofistów nie była homogeniczna. W swoim krytycyzmie wobec polis zbyt mocno podkreślali indywidualizm. Ponadto większa część ich teorii wyczerpywała się w krytycyzmie. W miejsce polis proponowali „civitas maxima” ludzkości, która później znalazła swą realizację w Imperium Rzymskim. Niestety, nie można powiedzieć, że pojedynczy człowiek czuł się wtedy bardziej wolny⁸⁵.

w Sokrates. Na drodze, gdzie poszukujemy moralno-prawnych źródeł praw człowieka, nie może zabraknąć wzmianki o Sokratesie. On połączył skrajny moralizm ze skrajnym intelektualizmem. Cnota była według Sokratesa celem człowieka, a wiedza zasadniczym środkiem osiągnięcia cnoty⁸⁶. Jedność szczęścia, rozumu i cnoty doprowadziła Sokratesa do określenia prawa naturalnego jako „prawa świadomości”. „Jest ono siłą potencjalną człowieka, zdolnością poznania i możliwością rozwoju własnego w kontakcie z innymi”⁸⁷. O ile Sokrates był posłuszny prawom polis, a nawet odczuwał wdzięczność za możliwości, które stwarzało, o tyle widział potrzebę zharmonizowania tych praw z naturą ludzką, ujmowaną w znaczeniu bliższym sofistom. Nie widział sprzeczności między prawami boskimi i własną świadomością. Chciał być wierny prawom polis, ale też nie rezygnował z własnej świadomości. To doprowadziło go ostatecznie do śmierci⁸⁸.

Platon był zgodny z Sokratesem w tym, że człowiek nie może być poddany systemowi politycznemu, który go moralnie poniża⁸⁹. Koncepcja prawa u Platona związana jest z koncepcją człowieka i państwa oraz wprzęgnięta w system wychowawczy. Koncepcja wychowania była potrzebna o tyle, że Platon był świadkiem powolnego upadku społeczeństwa ateńskiego. Swą reformę oparł nie na prawie, lecz na cnotie sprawiedliwości. „Sprawiedliwość w państwie widzi on mianowicie w tym, aby każdy członek społeczeństwa wypełniał w sposób możliwie jak najdoskonalszy swoje określone funkcje. Rządcy, strażnicy i pracownicy mają swoje wyraźnie wyznaczone zadania, a jeśli każdy z tych trzech stanów będzie, ile mu tylko sił starczy, dbał o wypełnienie swej funkcji, to państwo powstałe z ich współdziałania będzie najdoskonalszym, jakie można sobie wyobrazić. Każdy z trzech stanów posiada charakterystyczną dlań cnotę: rządcy winni być mądrzy, wojownicy mężni (...). Trzecia cnota, którą jest roztropne panowanie nad sobą, nie jest co prawda w podobnym stopniu związana ze stanem trzecim, posiada dlań jednak wyjątkowe znaczenie. Na niej opiera się zgoda klas wynikająca stąd, że ci, którzy z natury swej są gorsi, podporządkowują się dobrowolnie lepszym (...).

⁸² Zob. tamże, s. 15.

⁸³ Zob. Kipp, dz. cyt., s. 22.

⁸⁴ Zob. W. Kern, *Menschenrechte und christlicher Glaube*, „*Stimmen der Zeit*” 3(1979) s. 161.

⁸⁵ Zob. Kipp, dz. cyt., s. 22—23.

⁸⁶ Zob. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 78.

⁸⁷ Ph. De La Chapelle, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris 1967. Posługujemy się tłumaczeniem polskim drugiej części oryginału: *Katolicyzm a prawa człowieka*, Londyn 1973, s. 25.

⁸⁸ Zob. Verdross, dz. cyt., s. 29.

⁸⁹ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 15.

Sprawiedliwość jest funkcją tego, w jakim stopniu każdy stan społeczny realizuje w swoim postępowaniu właściwą mu cnotę i jak dalece wypełnia przypadające jej zadania”⁴⁰.

Widać tu wyraźnie, jak idealista Platon cofnął się w porównaniu z poglądami pewnych sofistów. Jego koncepcja idei zaznaczyła swój wpływ na teorię prawa naturalnego. Idee były dla Platona „koniecznym, stałym i ogólnym przedmiotem ludzkiego pojęciowego poznania”⁴¹. Brak tu docenienia historycznego znaczenia zwyczaju jak również nadmierne zaufanie ogólnemu i powszechnemu poznaniu. Trudno więc byłoby — jak chcieli niektórzy — poszukiwać u Platona pierwszych zwiastunów idei praw człowieka. Zwłaszcza gdy się wspomni, że właśnie on nie tylko był wierny tradycji niewolnictwa, ale żądał wykluczenia ze społeczności chorych dzieci (Politeia, V, 460 c) jak również odmawiał pomocy lekarskiej osobom upośledzonym (Politeia, III, 407 c)⁴².

Arystoteles, genialny uczeń Platona, stworzył filozoficzną doktrynę średka. Tatarakiewicz w ten sposób ją charakteryzuje: „Arystotelizm w metafizyce jest twierdzeniem, że (wbrew idealizmowi) nie ma innych substancji niż materialne, ale że (wbrew materializmowi) osnowę substancji stanowi idealna ich istota; że substancje są jednostkowe, ale istota ich jest ogólna. W jednostkowych rzeczach odnajdywać ogólną istotę — to arystotelizm. W teorii poznania arystotelizm jest twierdzeniem, że (wbrew aprioryzmowi) pochodzenie poznania jest empiryczne, ale że (wbrew empiryzmowi) wyniki jego są racjonalne. Empiryczną drogą znajdując racjonalną wiedzę — to arystotelizm. W etyce jest twierdzeniem, że (wbrew moralizmowi) najwyższym dobrem jest nie cnota, lecz szczęście, ale że (wbrew hedonizmowi) osnowę szczęścia stanowi nie doznawanie przyjemności, lecz działalność godna człowieka, rozumna i cnotliwa. Przez cnotę dochodzić szczęścia — to arystotelizm”⁴³.

Jeśli Platon zwalczał naukę o prawie natury u sofistów, to Arystoteles potraktował prawa natury jako część prawa obowiązującego w społecznej strukturze państwa. Prawa pochodzące z natury są podstawowe, manifestują się poprzez zwyczaje, tradycję i moralność, są niezależne od przypadkowych rozstrzygnięć ludzkich. Prawo natury jest oparte na naturze człowieka i wszędzie posiada jednakową moc⁴⁴. W ten sposób Arystoteles wiązał prawo naturalne z człowiekiem, odrzucał kosmiczne idee platońskie, duszę ludzką czynił jedną formą wszystkich naturalnych skłonności człowieka. W życiu indywidualnym istnieją naturalne skłonności ku dobru, w życiu społecznym występują naturalne skłonności do życia w rodzinie, państwie i wspólnocie. Tworzy to konieczną zbieżność interesów jednostki i społeczeństwa. J. Szacki pisze, że „Arystoteles — podobnie jak Platon — traktował państwo jako swego rodzaju organizm. Jeżeli wszakże Platon położył nacisk przede wszystkim na jedność tego organizmu i podporządkowanie wszystkich jego części potrzebom całości, to Arystoteles uwydatnił raczej współpracę części, które — działając każda zgodnie ze swą naturą — wytwarzają tym samym harmonię całości; nie tylko nie tracą one swej względnej niezależności, ale właśnie dzięki niej należycie wypełniają swe funkcje”⁴⁵.

⁴⁰ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 288—289.

⁴¹ Krapiec, dz. cyt., s. 63.

⁴² Zob. Verdross, dz. cyt., s. 38.

⁴³ Tatarakiewicz, dz. cyt., s. 120.

⁴⁴ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 16.

⁴⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 1, Warszawa 1983, s. 42.

Dodać tu trzeba, że podstawowymi wyznacznikami postępowania ludzkiego są sprawiedliwość, słuszność i prawość. W wyjaśnianiu prawego postępowania Arystoteles opierał się na decyzji ludzkiego rozumu. Wraz z taką koncepcją człowieka i społeczeństwa nie idzie w parze ocena niewolnictwa. Mało miejsca zajmuje w jego doktrynie społecznej podział na wolnych i niewolników. Niewolnik jako „mówiące narzędzie” był wprawdzie elementem rodziny, nie był jednak częścią państwa. Niewolnicy posiadają tylko część rozumu, tę, która służy im do rozumienia rozkazów swoich panów. Posiadają za to mocne ciało, które w pełni jest użyteczne przy pracy. Niewolnictwo — w sumie — nie tylko jest użyteczne, ale i usprawiedliwione (Polityka, I) ⁴⁶.

Stoicy. Jest rzeczą godną uwagi, że wspomniane wyżej systemy filozoficzne Platona i Arystotelesa, mimo bogactwa idei, głębi analiz metafizycznych nie wypracowały przekonującej perspektywy w pojmowaniu godności człowieka. Spośród trzech najdojrzszych systemów filozoficznych Grecji: platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu, ten ostatni głosił najbardziej humanitarne idee. Stoicy wyszli z przekonania, że świat jest materialny, ożywiony i doskonały. „Materialna natura jest jedynym bytem rzeczowym, jedyną miarą dobra w etyce i prawdy w logice. Ale natura jest racjonalna, podlega prawom rozumu” ⁴⁷. Materia, według stoików, jest czymś żywym, boskim, rozwija się celowo. Powraca u nich pojęcie logosu, ale w innym znaczeniu niż u Heraklita. Wspólne wszystkim ludziom prawo nie jest prawem przez kogoś ustanowionym. Jest prawem Wiecznego Rozumu. Człowiek odkrywa je w swojej duszy wbrew zastanym obyczajom i ustawom. „Stoicy dochodzą zatem do odkrycia — w opozycji do doktryn klasycznych — podwójnej przynależności jednostki ludzkiej; z jednej strony, należy ona do rodzaju ludzkiego i jako taka podlega normom prawa naturalnego, z drugiej strony, należy do państwa i jako taka podlega jego ustawom, obyczajom, nierzadko sprzecznym z zasadami Rozumu powszechnego” ⁴⁸.

Życie powinno być zgodne z naturą człowieka, co czyni je zgodnym z naturą w ogóle. Jest wtedy cnotliwe i wolne. Konieczność panująca we wszechświecie nie wyklucza wolności ani rozumności. Stąd też — jak pisze Tatarkiewicz — „stoicy definiowali cnotę wręcz jako rozsądek, jako wiedzę, jako rozum (ratio perfecta u Seneki, recta ratio u Cyserona)” ⁴⁹. Tak pojmowana etyka indywidualna pozwalała im stwierdzić, iż nie istnieje przeciwieństwo między interesem osobistym i społecznym. Każdy człowiek jest członkiem różnych grup społecznych, wobec których ma określone obowiązki. Dadzą się one pogodzić nawzajem i wtedy jednostka staje się członkiem społeczności powszechnej, ludzkości. Właśnie „ludzkość” była ulubionym hasłem stoików. Dążyli oni do zniesienia granic między państwami, do zlikwidowania, występujących jeszcze u Arystotelesa, przeciwstawień między Hellenami i barbarzyńcami ⁵⁰.

Według stoików, wszyscy ludzie z natury są wolni. Seneka nazywał człowieka obrazem Boga i świętością dla innych. Epiktet, sam niewolnik, wołał: „Wszyscy ludzie są braćmi, ponieważ Boga mają za ojca” ⁵¹. Widać tutaj, jak wraz ze zmianą filozofii człowieka podważony został jeden z dogmatów myśli

⁴⁶ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 16.

⁴⁷ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 137.

⁴⁸ Szacki, dz. cyt., s. 47.

⁴⁹ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 133.

⁵⁰ Zob. F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, Zürich 1954.

⁵¹ Cyt. za W. Kern, *Menschenrechte und christlicher Glaube...*, jw., s. 161.

klasycznej — bezwzględny podział na wolnych i niewolników. Można powiedzieć, że stoicyzm przeszedł od problematyki politycznej do etycznej. Była to filozofia moralna, która bardziej uczyła cnoty niż polityki. Poglądy te stoją bardzo blisko chrześcijaństwa, dlatego też w przyszłości będą odgrywać wciąż wzrastającą rolę w budzeniu świadomości indywidualnej. Na tej drodze stoicyzm grecko-rzymski odegrał dużą rolę w rozwoju idei praw człowieka. Pamiętać jednak trzeba, że stoicka nauka o równości wszystkich ludzi miała raczej duchowo-etyczny wydźwięk. Nie było wyraźnej mowy o zmianach ekonomicznych, politycznych czy społecznych. Trudno jednak z tego powodu czynić zarzuty stoikom. Można tylko skonstatować, że droga od idei do praktyki politycznej jest długa.

II. WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Wraz z biegiem czasu doświadczenie moralne ludzkości ubogacało się w dialogu z nowymi prądami religijnymi i filozoficznymi. Powstało Imperium Rzymskie, w którym stoickie idee o „civitas maxima” znalazły podatny grunt do rozwoju. Chrześcijaństwo pozwoliło spojrzeć na równość i wolność człowieka w głębszym świetle. Szczególnie biblijna nauka o człowieku, stworzonym na obraz Boga, odegrała tu znaczną rolę⁵². Biblijno-teologiczne aspekty zagadnienia wymagają oddzielnego potraktowania. Tutaj chcemy zwrócić uwagę na rzymsko-prawną recepcję myśli greckiej i patrystyczną interpretację prawa naturalnego z zaakcentowaniem konkretnych problemów społecznych. Warto zauważyć, że w tych czasach zaczyna się wypracowywać myśl chrześcijańska, która będzie podstawą praktyki społecznej aż do średniowiecza.

Stoicką myśl filozoficzno-prawną przeniósł na teren rzymski M. T. Ciceron⁵³. Dokonał on pewnych uściśleń w rozumieniu prawa naturalnego. Warto pamiętać, że mimo długiej tradycji w użyciu terminu „natura” do dzisiaj nie jest on jasny⁵⁴. Tak też Ciceron odziedziczył po starożytności greckiej bardzo dyskusyjną koncepcję natury. Sam uważał rozum jako podstawę natury ludzkiej. W „Republice” podkreślając racjonalność, powszechność i niezmienność natury ludzkiej pisał: „Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probus frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explinator aut interpres Sextus Aelius nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed ad omnes gentes et omni tempore una lex est sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia que putantur effugerit”. (De Republica, Lib. III, c. 22).

W innym dziele Ciceron pisze, że prawo jest najwyższym rozumem wpisa-

⁵² Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 19.

⁵³ Zob. Krapiec, dz. cyt., s. 67.

⁵⁴ Zob. Ph. Delhaye, *Droits naturels et théologie moral: perspectives actuelles*, „Revue Théologique de Lovain” 6(1975) s. 139—140.

nym w naturę⁵⁵. Cynceron był głęboko związany z polityką i dlatego podjął problematykę prawa pozytywnego. Wyraźniej niż stoicy stwierdzał, że państwo jest tworem prawa i nie wystarczy rozpatrywanie go z punktu widzenia moralnego⁵⁶. Mimo uściśleń Cyncerona, w prawodawstwie rzymskim utrzymują się długo niejasności w rozumieniu prawa naturalnego. Podczas gdy Gajus pojmował prawo naturalne jako skutek działania *naturalis ratio*, Ulpian definiował je jako pierwotny instynkt wspólny ludziom i zwierzętom⁵⁷. Od Gajusa pochodzi rozróżnienie na *ius naturale* i *ius gentium*, które poprzez Ulpiana przeszło wraz z *ius civile* do praktyki prawnej Imperium Rzymskiego⁵⁸.

Obok prawniczej linii rozwojowej stoicyzmu była też druga, związana z kontaktem stoicyzmu z chrześcijaństwem. W. Kern, pisząc na temat wzajemnego wpływu stoicyzmu i chrześcijaństwa, wysunął następujące tezy: 1. Chrześcijaństwo sprzyjało ochronie wszystkich humanistycznych idei stoickich. 2. Idee te znalazły w chrześcijaństwie podatny grunt do rozwoju i urzeczywistnienia. 3. Wiara chrześcijańska pogłębiła stoickie rozumienie godności człowieka i opierające się na niej prawa do wolności⁵⁹.

Nie negując tych tez trzeba jednak dodać, że poza Laktancjuszem, wszyscy pierwsi Ojcowie Kościoła nawołują do życia zgodnie z naturą, pojętą jako rozum⁶⁰. Św. Ambroży przywołuje bliską Markowi Aureliuszowi ideę dobra jako jedności bytu. Według Orygenesisa, prawo naturalne wpisane jest w rozum człowieka. M. Spanneut pisze, że „wszyscy Ojcowie szeroko wykorzystują prawo naturalne w teologii moralnej”⁶¹. Większość pism moralnych tego okresu cechuje charakter racjonalistyczny. Widać to zwłaszcza przy definiowaniu cnót. Charakterystyczna jest też precyzacja darów naturalnych, rozumianych jako znajomość samego siebie, nieśmiertelność duszy, istnienie Opatrzności Bożej, zdolność rozróżniania dobra i zła. Orygenes, Ambroży i Augustyn akcentują złotą regułę postępowania. Tertulian, Laktancjusz i Ambroży w prawie naturalnym widzą podstawę *aequitas*. Prawo naturalne jawi się jako najwyższy świadek moralności w obliczu ludzkich rozstrzygnięć. Widać więc, że stoickie idee odcisnęły ślad w chrześcijańskiej teologii. Poprzez Ambrożego przyjęto ze stoicyzmu etykę cnót i naukę o obowiązkach. Miłość własną zaczęto traktować jako przykazanie porządku naturalnego, natomiast chrześcijańskie przykazanie miłości połączyło w sobie miłość bliźniego ze stoicką zasadą samozachowania⁶².

Nie można jednak powiedzieć, że pod jednakowo brzmiącymi pojęciami zniwelowano istotne jednak różnice, istniejące między stoicyzmem i chrześcijaństwem. Przykładem odrębności jest dzieło Laktancjusza „*Divinae institutiones*”⁶³. Stwierdza on, że dotychczasowi filozofowie nie wiedzieli, czym w istocie jest sprawiedliwość i dlatego nie byli w stanie skutecznie jej bronić. Dla Laktancjusza sprawiedliwość, jako najwyższa cnota, ma swoje źródło w religii i swój sens w równości. Stąd pobożność i równość należą do sprawiedli-

⁵⁵ Por. Cicero, *De legibus*, I, c. 6, 18.

⁵⁶ Zob. Szacki, dz. cyt., s. 49.

⁵⁷ Zob. Delhaye, art. cyt., s. 141.

⁵⁸ Zob. De La Chapelle, dz. cyt., s. 141.

⁵⁹ Zob. Kern, art. cyt., s. 162.

⁶⁰ Zob. M. Spanneut, *Les normes morales du stoicisme chez les Pères de l'Église*, „*Studia Moralia*” 2(1981) s. 153—175.

⁶¹ Tamże, s. 173.

⁶² Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 20.

wości, a nawet są jej źródłami. Pobożność nie jest niczym innym jak poznaniem Boga. Interesujące jest, że równość pojmuje Laktancjusz nie w sensie słuszności, jako zdolności poprawnego osądu, ale rozumie ją jako równość wobec prawa. Uzasadnieniem owej równości był stwórczy akt Boga, który wszystkim ludziom obiecał nieśmiertelność⁶⁴.

Jak więc, w świetle tych stwierdzeń, Ojcowie Kościoła rozwiązywali praktyczne problemy swego czasu, choćby kwestię niewolnictwa? Laktancjusz podkreśla, że między chrześcijanami panuje duch braterstwa. Nie sądzą oni według ciała, ale według ducha. I chociaż w społeczeństwie pogańskim istnieje niewolnictwo, chrześcijanie powinni traktować niewolników jak braci. W podobnym duchu mówi Laktancjusz o obowiązkach społecznych ludzi bogatych. Bogaty jest ten, kto rozdaje swoje zasoby dla dobra innych⁶⁵. Należy przyznać, że problem widziany jest tutaj z jednej strony w duchu stoickiego dążenia do równości, z drugiej zaś, w aspekcie chrześcijańskiej idei zbawienia i braterstwa. Podczas gdy myśl prawna rzymska łączy niewolnictwo z „*ius gentium*” (Gajus) albo z „*ius civile*” (Ulpian), Kościół pierwszych wieków traktuje niewolnictwo jako owoc grzechu pierworodnego⁶⁶.

W sumie, należy powiedzieć, że choć występują różnice w traktowaniu niewolnictwa przez Ojców Kościoła, to jednak w ostatecznym wymiarze widać działanie pewnego mechanizmu odnowy na płaszczyźnie społecznej. Symptomy tego mechanizmu były różne: od uwolnień niewolników, dokonywanych przez chrześcijan przyjmujących chrzest, wstępujących do zakonu czy obejmujących urzędy kościelne, poprzez łagodzenie przepisów prawnych dotyczących niewolników, jak np. zakaz wypalania specjalnego znaku na twarzach skazanych na ciężkie roboty (oblicze ludzkie stworzone na podobieństwo Boga nie może być szpeczone), aż do zakazu posiadania przez Żydów i pogan niewolników chrześcijańskich i obowiązku przestrzegania jedności rodzin niewolniczych w wypadku ich sprzedaży⁶⁷.

Podobnie jak w kwestii niewolnictwa, także w innych dziedzinach życia społecznego Ojcowie Kościoła próbowali wypracować konkretny program, zgodny z duchem Ewangelii. W *Didaskaliach Apostolskich* czytamy: „W każdym momencie życia wytrwajcie w Bożych postanowieniach; pracujcie zawsze, ponieważ lenistwo jest nieszczęściem nie do naprawienia”⁶⁸. Z tym stwierdzeniem zgadza się zasada własności prywatnej, którą wyczytać można w *Didache*, „*Pasterzu*” Hermasa, u Ireneusza, Nowacjana i Orygenesza⁶⁹. Szybko okazało się problemem społecznym słuszna zapłata i opieka nad niepełnosprawnymi.

⁶⁴ Por. C. I. Lactantius, *Divinae Institutiones*. W: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 19; Zob. M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*. W: J. Baur, Hrsg., *Zum Thema Menschenrechte...*, jw., s. 42—43.

⁶⁵ Laktancjusz mówi dosłownie: „Nikt wobec Boga nie jest niewolnikiem, nikt panem. Jeśli Bóg dla wszystkich jest Ojcem, wszyscy jesteśmy dziećmi mającymi takie same prawa”. *Divinae Institutiones*, V, 14—15, CSEL, s. 445.

⁶⁶ Zob. Brecht, dz. cyt., s. 44—45.

⁶⁷ Zob. G. Crisostomo, *In Gen.*, Ser. 5,1. W: PG 54, s. 590; Agostino, *De civ. Dei*, 19,15. W: *Corpus Christianorum. Series Latina*, 48, s. 682—683.

⁶⁸ Zob. V. Recchia, *I diritti umani nella patristica postnicena*. W: G. Concetti, *I Diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma 1982, s. 145.

⁶⁹ *Didascalia Apostolorum*, 2,63,5. Ed. F. X. Funk, Paderborn 1905, s. 180—181.

⁷⁰ Zob. A. Quacquarelli, *I Diritti umani nella patristica antenica*. W: Concetti, dz. cyt., s. 120—121.

Tutaj trzeba powiedzieć, że jeśli nawet nie zostały potępione bogactwa, ostro krytykuje się niewłaściwe ich użycie. Ojcowie Kościoła byli świadomi, iż sprawiedliwości nie realizuje się poprzez same prawa i dekryty. Powinna ona wypływać z wnętrza człowieka, z jego sumienia.

Zasada wolności religijnej była bardzo często podkreślana przez pierwszych Ojców Kościoła. Według Tertuliana, zakaz wyznawania chrześcijaństwa jest prawdziwą dyskryminacją⁷⁰. Laktancjusz stwierdzał, że nikt nie może być przymuszany do religii, Justyn zaś napominał władze śledcze, by skrupulatnie badały zarzuty, udawadniały przestępstwa, a nie dawały posłuchu uprzedzeniom, fanatyzmowi i ślepego gniewowi⁷¹. Można więc powiedzieć, że Ojcowie przedniejszy, zmuszeni do obrony chrześcijaństwa przeciw prześladowaniom, mieli jasny pogląd na sprawę wolności religijnej. Bronili jej i związanych z nią wolności sumienia i myśli.

Bardziej zróżnicowane i mniej jasne było zachowanie Ojców Kościoła wobec herezyków po Konstantynie. Ojcowie ponicejszy, jak pisze Recchia, „oscylowali między postawą liberalną i pewnym nieprzejednaniem”⁷². Gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, poszły w zapomnienie próby zmiany systemu społecznego⁷³, zjawiał się natomiast problem obrony czystości wiary i wykorzystania w tym celu władzy świeckiej, która skłonna była traktować herezyków jako przestępców państwowych. Na Wschodzie już w 385 r. zostały wydane pierwsze wyroki śmierci⁷⁴. Św. Augustyn na początku był przeciwny takiej praktyce. Potem zmienił swoją opinię. „Od poglądu, że nikt nie może być siłą zmuszany do wyznawania Chrystusa i że należy oddziaływać słowem, zwalczać dyskusją i wiązać rozumem, by nie mnożyć udawanych katolików, przeszedł do przekonania, że wiele osób osiągnęło faktyczne nawrócenie wewnętrzne, gdy wcześniej zostały zmuszone sankcjami imperatora”⁷⁵. W swoich *Retractationes* Augustyn mówił o „ostrożnym i przezornym przymusie”⁷⁶ i nie ulega wątpliwości, że pisał to w dobrej wierze. Nie można jednak nie zauważyć, że opinia ta przez wieki pokutowała w tradycji Kościoła. Poprzez dekret Gracjana znalazła drogę do *Corpus Iuris Canonici*, by być usprawiedliwieniem dla późniejszych prześladowań i działalności Inkwizycji.

Oceniając ogólnie postawę Kościoła wobec problemów społecznych należy zgodzić się z Recchią, który pisze, że „Kościół pierwszych wieków nie wzniesiał walk społecznych, które były obce mentalności czasu i nieskuteczne w konkretnych warunkach społeczno-politycznych. Uczył raczej zasady miłości, według której jedni są sługami drugich w wielkiej rodzinie ludzkiej, pod wspólnym ojcostwem Boga, gdzie nie tyle walka, ile wychowanie czyni człowieka wolnym”⁷⁷.

⁷⁰ Zob. *Apologeticum*, 24,6—10. Ed. E. Dekkers, *Corpus Christianorum*. Series Latina, 1, s. 134—135.

⁷¹ Zob. Quacquarelli, dz. cyt., s. 123.

⁷² Recchia, dz. cyt., s. 147.

⁷³ Zob. Brecht, dz. cyt., s. 44.

⁷⁴ Zob. Kipp, dz. cyt., s. 25.

⁷⁵ Recchia, dz. cyt., s. 147.

⁷⁶ Zob. Kipp, dz. cyt., s. 27.

⁷⁷ Recchia, dz. cyt., s. 145—146.

III. ŚREDNIOWIECZNE PRAWO NATURALNE

Pomimo panującego krytycyzmu wobec średniowiecza, nie można przeczyć znaczenia tego okresu w rozwoju idei praw człowieka. Właśnie w średniowieczu, zwłaszcza w drugiej jego połowie, rodzą się idee, które uważa się za bezpośrednie zwiastuny dzisiejszego rozumienia praw człowieka. Z teologicznego punktu widzenia, nie można pominąć nauki św. Tomasza, która sama w sobie posiada wyjątkowe znaczenie.

Wśród wielu zmian polityczno-społecznych, zachodzących w średniowieczu, jedną z najbardziej interesujących jest rozwój struktury politycznej⁷⁸. Heydte pisze, że „porządek społeczny został zmieniony prawie całkowicie wraz z pojawieniem się stanu rycerskiego i powstaniem miast, których obywatele są coraz bardziej świadomi swoich praw; przez dwa wieki rycerstwo i miasta stanowiły podstawę społeczności europejskiej”⁷⁹. W czasach św. Tomasza pojawia się nowa formacja polityczna — państwo. Rozpoczyna się walka między władzą cywilną i religijną⁸⁰. Walka ta przybierała różne formy i przynosiła zwycięstwa jednej i drugiej stronie. Trzeba jednak przyznać, że sama w sobie stwarzała szansę do ograniczenia jednej i drugiej⁸¹.

Na początku XIII w. doszło w Anglii do ostrych walk między królem i możnowładztwem domagającym się ograniczenia władzy królewskiej. Starcia króla Jana bez Ziemi z oligarchią baronów doprowadziły do podpisania w 1215 r. tzw. Wielkiej Karty Swobód (Magna Charta Libertatum)⁸². Źródła tej karty sięgają przysięgi składanej przez pierwszych królów angielskich, przestrzeganej również przez Normanów. Do dzisiaj trwają dyskusje nad charakterem prawnym Wielkiej Karty Swobód. Jakkolwiek byśmy ją oceniali, pozostaje faktem, że w 63 artykułach dokument ten ograniczał władzę króla, nadawał prawa radzie królewskiej i poszczególnym stanom.

Wśród „wolności” nadawanych „wszystkim wolnym ludziom Królestwa” znajdują się następujące: zakaz nakładania „tarczowego” bez zgody rady królestwa, zakaz zwiększania obowiązków lenna rycerskiego, zakaz karania bez sądów i bez świadków. W artykule 39 Wielkiej Karty Swobód czytamy: „Żaden wolny nie może być pojmany ani więziony albo wyrzucony z posiadłości, albo proskrybowany, ani wygnany lub innym sposobem pognębiony, i ani sami na niego nie wyruszymy, ani nikogo innego przeciw niemu nie wyślemy, jak tylko na podstawie legalnego wyroku równych jemu, albo na podstawie prawa ziemskiego”⁸³.

Król gwarantował ponadto prawo „swobodnego i bezpiecznego wyjazdu i przyjazdu” do Anglii wszystkim kupcom, przyrzekał wynagrodzenie krzywd

⁷⁸ Zob. F. Heydte, *Politicità nella Summa Theologica di San Tommaso*. W: *Studi Tomistici*. 4. San Tommaso e la filosofia del diritto oggi, Roma 1974, s. 128—130.

⁷⁹ Tamże, s. 129.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 130.

⁸¹ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 22—23.

⁸² Zob. *Magna Charta*. W: *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed. Arti*, t. 21, Roma 1934, s. 908; Por. W. S. Holdsworth, *History of English Law*, London 1903.

⁸³ *Magna Charta Libertatum Jana bez Ziemi*. W: *Teksty źródłowe do Historii Powszechnej Wieków Średnich*, opr. J. Garbacik, K. Pieradzka, cz. 1, Kraków 1951, s. 64.

wywłaszczone, by w ostatnim 63 artykule stwierdzić: „Chcemy przeto i stanowczo nakazujemy, aby Kościół angielski był wolny i aby ludzie w Królestwie naszym mieli i wykonywali wszystkie wolności, prawa i ustępstwa dobrze i w pokoju, swobodnie i spokojnie w sposób pełny i nieuszczerplony, sami i ich dziedzice od nas i od naszych dziedziców we wszystkich sprawach i miejscach wyczytać, jak wyżej powiedziano”⁸⁴. Można więc w Wielkiej Karcie Swobód wyczytać równość wszystkich wobec prawa, koncepcję narodowości aplikowaną wobec wszystkich klas społecznych. Choć byłoby przesadą sądzić, że w dokumencie tym wszyscy wolni Anglicy znaleźli skuteczny środek obrony, to jednak trzeba przyznać, że był on narzędziem ograniczającym wszechwładzę króla i niesprawiedliwość urzędników. Była więc Magna Charta gwarantem przyrzeczeń i początkiem podstawowego prawa politycznego⁸⁵.

1. Św. Tomasz. Choć żył on w czasie wielkich przemian politycznych, nie fascynował się filozofią polityczną. „Filozofia społeczna — jak pisze Heydte — która jest częścią etyki Tomasza, nie może być nazwana prawdziwą filozofią polityczną”⁸⁶. U podstaw teorii św. Tomasza dotyczącej życia publicznego znajdują się dwa fundamentalne pojęcia: idea wspólnoty doskonałej, reprezentowanej przez państwo i idea dobra wspólnego, które jest celem każdej akcji politycznej⁸⁷.

Św. Tomasz wychodzi z wczesnośredniowiecznej hierarchii społecznej, u której podstaw stoi rodzina⁸⁸, a na jej szczycie znajduje się „społeczność doskonała”⁸⁹. Rozumiejąc doskonałość wspólnoty jako zdolność do zaspokajania wszystkich potrzeb ludzkich⁹⁰, Akwinata zwraca uwagę na znaczenie państwa, jako wspólnoty doskonałej. Jest ono doskonałe nie tyle z powodu monopolu władzy, ile raczej z powodu szerokiego zasięgu tej władzy, mogącej zaspokoić potrzeby ludzi. Pojęcie doskonałości przybierało tu znaczenie bardzo szerokie. Cała zresztą etyka św. Tomasza opiera się na idei doskonałości. Bóg jest doskonałością osobową, najdoskonalszym Bytem, stąd życie ludzkie skierowane ku Bogu jest drogą wciąż wzrastającej doskonałości⁹¹. Przy takim rozumieniu doskonałości nastąpiło złagodzenie opozycji nieba i ziemi, porządku boskiego i ziemskiego. Nisbet mówi, że „... funkcjonalistyczno-organicystyczny ideał stosunków międzyludzkich, umieszczony przez św. Augustyna w życiu przyszłym, w wieczystej wspólnocie wybrańców, miał stać się, zwłaszcza w pismach Tomasza z Akwinu ... ideałem dla społeczeństwa tego świata”⁹².

Zanim omówimy koncepcję dobra wspólnego, wypada scharakteryzować

⁸⁴ Tamże, s. 67—68.

⁸⁵ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 26.

⁸⁶ Heydte, dz. cyt., s. 130.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 131.

⁸⁸ Zob. Summa theol. II/II, q. 47, a. 10, ad 2.

⁸⁹ „Cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem... Perfecta enim communitas caritas est”. Summa theol., I/II, q. 90, s. 2.

⁹⁰ Na specyfikę Tomaszowej interpretacji potrzeb człowieka, jakże różną od analizy heglowskiej i marksistowskiej, zwraca uwagę: D. Composta, *I Diritti umani dal medioevo all'età moderna*. W: Concetti, dz. cyt., s. 170.

⁹¹ Zob. Haydte, dz. cyt., s. 132.

⁹² R. A. Nisbet, *The Social Philosophers. Community and Conflict in Western Thought*, New York 1973, s. 192. Cyt. za Szacki, dz. cyt., s. 56.

Tomaszową ideę prawa naturalnego⁹⁸. Można wyróżnić u niego różne przykazania prawa naturalnego, w zależności od różnych inklinacji, które praktycznie wyrażają się jako linie rozwoju i wartości. Stąd prawo naturalne jest normą racjonalną inklinacji i dążenia do celu⁹⁴. Pierwszą, najbardziej ogólną normą prawa naturalnego jest: „bonum est faciendum, malum est vitandum”. Na bazie tej zasadniczej normy św. Tomasz buduje bardziej konkretne, które również należą do prawa naturalnego. Wyrażają one podstawowe tendencje rozwojowe człowieka. W istocie są to dane przez Boga⁹⁵ ukierunkowania rozwoju ludzkiego, odpowiadające jego rozumności, jako że działanie „secundum naturam” jest działaniem „secundum rationem”⁹⁶.

W konsekwencji racjonalnego dążenia do celu, człowiek pragnie wiedzieć: 1. Jak zachować własne życie indywidualne; 2. Jak zachować gatunek ludzki; 3. Co służy ludzkiemu rozwojowi w aspekcie jego rozumności⁹⁷. Stąd wywodzą się trzy grupy praw człowieka, jako bytu jednostkowego, społecznego i duchowego. Pizzorni wymienia je w następującej kolejności: 1. Prawa życia lub egzystencji — o ile człowiek jest substancją i bytem żyjącym; 2. Prawa rodzinne lub prawo do rozwoju — o ile człowiek jest członkiem gatunku; 3. Prawa duchowe albo prawo do życia cywilnego — o ile człowiek jest rozumnym bytem społecznym⁹⁸. Podkreślając racjonalno-naturalny charakter prawa naturalnego u św. Tomasza, nie można zapomnieć, że według Akwinaty „lex naturalis” jest partycypacją w „lex aeterna”. Mimo daleko idącego podobieństwa między prawem naturalnym i Bożym, istnieje jednak różnica między nimi. Dotyczy ona nie tyle treści, ile ducha obu praw. Jak mówi Schmaus, „różnica polega na chrystologicznej koncentracji prawa Bożego, które jest działaniem Ducha Świętego w poszczególnych osobach i wspólnocie wierzących”⁹⁹.

Drugim, podstawowym pojęciem społecznej etyki Tomasza jest „bonum commune”. Definiuje je Tomasz w sposób następujący: „bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium”¹⁰⁰. Rozumienie tej definicji nastęrczało wiele trudności. Znane są dwa przeciwstawne stanowiska. Jedni — a wśród nich Maritain¹⁰¹ — uważają, że prymat należy się jednostce, drudzy zaś, że wspólnocie¹⁰². Rację ma Verdross, który pisze, że „Św. Tomasz nie był ani indywidualistą, ani kolektywistą. Odróżnia się on od indywidualistów, ponieważ nie akcentuje autonomii jednostki z jej życzeniami i potrzebami. Akcentuje on

⁹⁸ Zob. R. M. Pizzorini OP, *Il contenuto del diritto naturale secondo S. Tomaso d'Aquino*. W: *Studi Tomistici...*, jw., s. 190—191.

⁹⁴ „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”. *Summa theol.*, I/II, q. 94, a. 2.

⁹⁵ „Inclinationes naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit”. S. Thomas, *Contra Gentiles*, L. III, c. 88.

⁹⁶ Zob. Pizzorni, dz. cyt., s. 210.

⁹⁷ Zob. tamże, s. 211.

⁹⁸ Zob. tamże, s. 213.

⁹⁹ M. Schmaus, *Das natürliche Sittengesetz und des Gesetz des Evangeliums*. W: *Studi Tomistici...*, jw., s. 238.

¹⁰⁰ *Summa theol.*, II/II, q. 58, a. 9, ad 3.

¹⁰¹ Zob. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, wyd. Paul Hartmann 1945, s. 80.

¹⁰² Por. Verdross, *Begriff und Bedeutung des „Bonum commune”*. W: *Studi Tomistici...*, jw., s. 249.

rolę natury, która zorientowana jest na właściwe jej cele. Jednakowoż nie był Akwinata kolektywistą, chociaż traktował człowieka jako istotę społeczną. Swoją strukturą duchową przewyższa człowiek wspólnotę ziemską. Także w nadnaturalnej wspólnocie zachowana zostaje godność ludzka, ponieważ w służbie dobru wspólnemu osiąga człowiek zbawienie. Nie istnieje więc żadne napięcie między wspólnotą i jednostką, ponieważ człowiek przyczyniając się do dobra wspólnego osiąga najwyższy swój cel”¹⁰³.

Ogólny sąd Verdrossa wskazuje na głębię myśli św. Tomasza. Z drugiej strony, nie można nie zauważyć, że metafizyczny język św. Tomasza pozwala mu dotrzeć do prawdy teoretycznej bez zwrócenia należytej uwagi na praktykę społeczną. Wyżej wspomnieliśmy, że zmiany społeczne pozostawiły niewielki ślad w Tomaszowej filozofii politycznej. Istnieje pewien rozdział między jego teorią godności człowieka i praktycznymi wskazówkami, dotyczącymi takich zagadnień jak niewolnictwo, narody kolonialne czy różnowiercy¹⁰⁴.

2. Koniec średniowiecza. Wspomniana wyżej Magna Charta Libertatum nie była wyjątkiem w obronie praw człowieka w Europie. Już w 1188 r. Kortezy Królestwa León wywalczyły potwierdzenie przez Alfonsa IX prawa do zamieszkania, zaskarżania decyzji królewskich, nienaruszalności życia, szacunku, domu i własności. Hiszpania była zresztą pod tym względem bardzo aktywna. Jak wykazał W. Berges, już od wczesnego średniowiecza można spotkać tam dążenia wolnościowe¹⁰⁵. Odzywały się one także w Polsce, na Węgrzech, w Portugalii¹⁰⁶. Średniowieczny ruch wolnościowy w obronie praw stanów w połączeniu z prawnymi koncepcjami moralistów i prawników był znaczącym wkładem w rozwój idei praw człowieka. Pod koniec średniowiecza znalazł on rozwinięcie w nowych ideach takich myślicieli i działaczy, jak Jan z Paryża, Marsyliusz z Padwy, Wilhelm Ockham¹⁰⁷.

Słynne dzieło Marsyliusza z Padwy „Defensor Pacis” (1324 r.) jest studium struktury wewnętrznej państwa i Kościoła. Pisane jest z punktu widzenia laickiego. Autor domaga się uznania przez Kościół autonomii narodowej, praw księcia i wyższości władzy świeckiej nad papieską. Człowiek dąży do dwóch wyraźnie oddzielonych celów, którym odpowiadają dwie wyraźnie rozróżnione władze: świecka i religijna. Bóg, według Marsyliusza z Padwy, przestaje być ostatecznym źródłem władzy; na pierwszym miejscu pojawia się człowiek. Wspólnota polityczna jest zgromadzeniem wolnych i równych ludzi. Trzeba dodać, że nie chodziło tylko o odrzucenie władzy papieskiej, lecz również o ograniczenie wszechwładzy księcia¹⁰⁸. Ogólnie więc można powiedzieć, że pod koniec średniowiecza spotykamy się z myślicielami, u których nad pojęciami o dobru wspólnym, Bogu jako źródle „lex aeterna” zaczęły dominować rozważania o władztwie ludu, narodzie, jego autonomii, niezależności i własnym celu¹⁰⁹.

¹⁰³ Tamże, s. 250.

¹⁰⁴ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁵ Zob. W. Berges, *Die sogenannte spanische Magna Carta*. W: *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie*, Berlin 1958, s. 256.

¹⁰⁶ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 27.

¹⁰⁷ Zob. J. Chevalier, *Histoire de la pensée chrétienne*. II. *Des origines à la fin du XVI-e siècle*, Paris 1956, s. 549.

¹⁰⁸ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 28.

¹⁰⁹ Zob. Chevalier, dz. cyt., s. 532.

IV. B. DE LAS CASAS, F. DE VITTORIA, F. SUAREZ

Przyjmuje się, że średniowiecze skończyło się wraz ze zdobyciem Konstantynopola przez Turków (1453). Chociaż trudno jest wyznaczać precyzyjne daty w procesie rozwoju ludzkości, to jednak jest faktem, że XV wiek zaowocował renesansem włoskim, nawrotem do idei starożytno-greckich, odkryciem Gutenberga, podbojem Ameryki. Na początku XVI w. protestantyzm podzielił Kościół i Europę powodując nieustanny proces reformy. Renesans i reformacja stały się dwoma prądami związanymi ze sobą w tworzeniu nowego, częściowo wyzwolonego spod władzy Kościoła, porządku¹¹⁰.

Nie tutaj miejsce na omawianie wszystkich problemów związanych z tym nowym duchem czasu. Szukając gwarancji prawno-moralnych godności człowieka, zatrzymamy się na krótko w XVI-wiecznej Hiszpanii Karola V. Tu następowała reforma Kościoła, rozwijała się myśl filozoficzna, mistyczna, polityczna i społeczna. Interesują nas trzy nazwiska: Las Casas, Vittoria i Suarez. Dwaj ostatni nadali nową orientację filozofii scholastycznej, ukierunkowanej bardziej ku praktyce polityczno-społecznej swego czasu. Las Casas¹¹¹ jest zaś przykładem wrażliwości sumienia chrześcijańskiego, które potrafiło skutecznie przeciwstawić się panującej niesprawiedliwości.

Urodzony w 1474 r. w Sewilli, od 1502 r. przebywał na San Domingo, potem na Kubie, w Wenezueli, Gwatemali i Meksyku. W 1510 r. zostaje księdzem, od 1514 r. jest już zdecydowanym przeciwnikiem hiszpańskich praktyk „misyjnych”. Przygotowując kazanie na Zielone Świątki 1514 r. natknął się na tekst z Księgi Syrracha (34,21—22): „Nędzny chleb jest życiem biednych, a kto go zabiera, jest zabójcą. Zabija bliźniego, kto mu zabiera środki do życia i krew wylewa, kto pozbawia zapłaty robotnika”. Las Casas postanowił nie tylko zmienić swoją postawę wobec Indian, ale całkowicie poświęcił się walce o poszanowanie ich godności. Najpierw pracuje z Dominikanami w Wenezueli jako misjonarz. Szybko przekonuje się jednak, że trzeba zmienić cały system kolonizacji Ameryki, by doprowadzić do ustanowienia bardziej ludzkich stosunków. W 1522 r. wstępuje do Dominikanów, zaczyna studiować Biblię i Ojców Kościoła. Owocem tych studiów jest dzieło „De unico vocationis modo”¹¹², w którym pisze o metodzie prowadzenia misji. Ludzie, którym niesiona jest Ewangelia, nie są niewolnikami. Wiara nie może więc być rozszerzana przy użyciu siły, a wojna w żaden sposób nie jest metodą godną ewangelizacji. Las Casas zdecydowanie występował przeciwko zniewalaniu Indian i demaskował obłudę hiszpańskiego systemu kolonialnego, który pod zasłoną misji ukrywał krzywdę i wyzysk.

Stopniowo jego walka znajdowała echo na dworze Karola V i Filipa II. Papież Paweł III w r. 1537 zakazał brania do niewoli Indian i rabowania ich posiadłości. Las Casas w dalszym ciągu interweniuje na dworze hiszpańskim pisząc doniesienia o krzywdach, kradzieżach i gwałtach kolonizatorów. Bezpośrednim skutkiem tych interwencji były nowe prawa z 1543 r., zakazujące na przyszłość systemu „encomienda” i przywracające wolność zniewolonym Indianom. „Nowe prawa” nie zmieniły radykalnie sytuacji w koloniach, tym bardziej, że znaleźli się teoretycy, którzy bazując na poglądach średniowiecz-

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 567.

¹¹¹ Zob. Brecht, dz. cyt., s. 46—54; Por. B. M. Bierman OP, *Las Casas und seine Sendung*, Mainz 1968.

¹¹² Zob. Brecht, dz. cyt., s. 47—48.

nych, uzasadniali słusność postępowania kolonizatorów¹¹³. Nie umniejsza to jednak w niczym zasług gorliwego misjonarza hiszpańskiego, który opierając się na Ewangelii, zasłużył sobie na miano wielkiego obrońcy godności ludzkiej Indian. Tym samym praktycznie wskazał na skuteczność Ewangelii w obronie praw człowieka.

Vittoria i Suarez należą do tych ludzi, których bez wątpienia należy wymienić w szeregu prekursorów praw człowieka. Ich nauka uzupełnia się, choć Suarez urodził się dwa lata po śmierci Vittori (1548). Obaj byli tomistami, otwartymi na „znaki czasu”. Obaj też byli zwolennikami prawa naturalnego. Ich pierwszym zmartwieniem było uwolnienie teorii prawa naturalnego od wpływów woluntaryzmu i nominalizmu. Graneris pisze, że unikając woluntaryzmu „wystawiają prawo naturalne na niebezpieczeństwo pozbawienia go charakteru obligatoryjnego i praktycznie ograniczają to prawo do zwyczajnego indykatywu (...) W ten sposób otworzyli drzwi — lub co najmniej utorowali drogę — słynnemu twierdzeniu, które później — sformułowane wyraźnie — spowodowało skandal. Chodziło o twierdzenie, że prawo naturalne zachowałoby swą moc nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał”¹¹⁴.

W poglądach Vittori i Suareza Bóg stanowi podstawę odniesienia do rzeczywistości, jest fundamentem moralności i wartości. Nie jest to jednak Bóg arbitralny i ponadludzki. Jest to sprawiedliwy, dobry i Najwyższy Rozum, w którym partycypuje rozum ludzki¹¹⁵.

Vittoria i Suarez przyczynili się do rozwoju prawa międzynarodowego. Centralną ideą Vittori była koncepcja „świata” (totus orbis), jako powszechna wspólnota ludów, oparta na prawie naturalnym. Każdy naród z prawa naturalnego wezwany jest do ukonstytuowania się w państwo ... Wszystkie narody, zorganizowane politycznie są zjednoczone węzłem wspólnej natury ludzkiej. W ten sposób tworzy się moralna osoba świata”¹¹⁶. Vittoria definiuje prawo naturalne w następujący sposób: „habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium” (De pot. civ., 21)¹¹⁷. Prawo międzynarodowe — ius inter gentes — zdefiniował Vittoria zastępując termin „homines” przez „gentes” w definicji Ulpiana: „quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium” (De Ind. de tit. leg., 2)¹¹⁸.

Według Suareza prawo międzynarodowe nie jest prawem naturalnym, ale pozytywnym, chociaż poprzez swoją powszechność, bardzo zbliża się do naturalnego. W dziełach Suareza można znaleźć rozróżnienie między prawem „inter gentes” i prawem „intra gentes”. Pierwsze jest zbiorem norm regulujących stosunki między narodami, drugie natomiast porządkuje życie w granicach poszczególnych narodów. Wszystkie te definicje i rozróżnienia zrodziły się z potrzeby zagwarantowania praw narodów podbitych. Vittoria pytał wprost, jakie prawa mają koloniści hiszpańscy do ludów Nowego Świata? Odpowiadał z godną uwagi jasnością, iż zanim Hiszpanie przybyli do Ameryki, Indianie byli prawymi właścicielami tej ziemi. Ich państwo jest więc kompletne i po-

¹¹³ Zob. tamże, s. 52.

¹¹⁴ G. Graneris, *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Città di Castello 1961, s. 81—82.

¹¹⁵ Zob. Chevalier, dz. cyt., s. 659.

¹¹⁶ Vittoria Francesco. W: *Enciclopedia Filosofica*, t. 8, Roma 1979, col. 760—761.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Zob. tamże.

winno wchodzić w skład rodziny narodów, tak samo jak Hiszpania¹¹⁹. Z naszego punktu widzenia, ważne jest to, co Graneris nazywa aspektem podmiotowym prawa i „prezentuje się jako uprawnienie. Podczas gdy św. Tomasz wymieniając różne znaczenia «ius», nie wspominał nawet o «*facultas*», Suarez napisze, że najczęstszą definicją prawa jest «*facultas quaedam moralis*»...” (De legibus, I, 3, n. 5)¹²⁰. Stąd już tylko krok do szkoły prawa naturalnego i potwierdzenia podmiotowych praw osoby ludzkiej.

V. LIBERALNA KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA

Wyżej wzmiankowaliśmy, że Vittoria i Suarez, z jednej strony, pozostawali wierni tradycji scholastycznej, z drugiej zaś — byli wrażliwi na znaki czasu. Następane wieki (XVII i XVIII) przyniosły wyraźnie sformułowaną ideę praw człowieka. Poza pojęciami i deklaracjami stoi skomplikowany proces zmian religijnych, społecznych i politycznych. Proces ten żywił się impulsami renesansu i reformacji, rozwinięcie znajdował zaś w zmianach społecznych i politycznych¹²¹. Autorzy piszący na temat powstania praw człowieka zgadzają się co do tego, różnice występują tylko w akcentowaniu poszczególnych elementów owego procesu historycznego¹²². Wydaje się, że w końcowym etapie powstawania praw człowieka decydującą rolę odegrały następujące procesy: 1. Konflikty religijne, związane z rozwojem protestantyzmu; 2. Rozwój teorii racjonalnego prawa naturalnego; 3. Zmiany polityczno-społeczne w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i we Francji; 4. Deklaracja Praw w Wirginii (Virginia Bill of Rights) oraz słynna francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen).

1. TEORIA I PRAKTYKA PROTESTANTYZMU

Wpływ protestantyzmu na rozwój praw człowieka jest sprawą kontrowersyjną. Stanowiska na ten temat są krańcowo różne¹²³. Wystarczy przypomnieć słynną pracę G. Jellinka: *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* i dyskusję, jaką ona wywołała¹²⁴. Jellinek twierdził: 1. Źródło Francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela (1789) należy szukać w północno-amerykańskich Bills of Rights; 2. Najważniejszym spośród Bills of Rights jest prawo do wolności wyznania; 3. Wolność wyznania jest zaś zdobyczą protestantyzmu w Ameryce Północnej¹²⁵. Z dyskusji, jaka się rozwinęła po pracy Jellinka, wynika, iż należy odróżnić twierdzenia Ojców reformacji od walki protestantów o wolność głoszenia i wyznawania swojej religii. Ekspansja protestantyzmu, która najczęściej była nieustanną walką o prawo do istnienia, wpisała się w rozległy proces powstawania praw człowieka. W tym sensie protestantyzm był stymulatorem dążeń wolnościowych i politycznych.

¹¹⁹ Zob. Chevalier, dz. cyt., s. 662.

¹²⁰ Graneris, dz. cyt., s. 83.

¹²¹ Zob. Z. Kędzia, *Współczesna burżuazyjna koncepcja podstawowych praw, wolności i obowiązków obywatelskich*. W: Szczepaniak, dz. cyt., s. 31.

¹²² Zob. tamże, s. 31.

¹²³ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 31.

¹²⁴ Jellinek, dz. cyt., s. 78—112, 129—165, 202—237.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 67.

Luter oparł swoje nauczanie społeczne na zdecydowanym oddzieleniu Królestwa Ducha od Królestwa Świata. Z. Kędzia pisze, że „Luter odrzucał wprowadzenie jakichkolwiek pomostów pomiędzy postulatami wolności sumienia, a żądaniami wolności politycznej”¹²⁶. Wydaje się, że jest to twierdzenie jednostronne. Nie można zapomnieć, że reformacja będąc ruchem religijnym wywierała jednak wpływ na sposób rozważania spraw świeckich. Krytykowała przecież średniowieczną zasadę hierarchiczności, jak też głosiła ideał Kościoła jako wspólnoty wiernych. „Wpływ Reformacji na myśl społeczną był zresztą pod pewnym względem doskonale zbieżny z wpływem odrodzenia i jeśli to drugie (...) uwolniło politykę od teologii, to ta pierwsza — zwłaszcza w wydaniu Lutera — dokonała emancypacji teologii od polityki”¹²⁷.

Trzeba jednak stwierdzić, że w początkach reformacji spotykamy pewną dwuznaczność, gdy chodzi o podstawowe wolności człowieka. Z jednej strony, głosiło się kapłaństwo powszechne i związaną z nim indywidualną odpowiedzialność przed Bogiem. Z drugiej strony, obowiązywało poddanie jednostki władzy rządzącego¹²⁸. Dwuznaczność stanowiska protestanckiego objawiła się w czasie tzw. „wojny chłopskiej” z 1525 r. Wśród 12 artykułów, znanych jako Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben¹²⁹, na trzecim miejscu znajdowało się żądanie zniesienia pańszczyzny. Żądanie motywowano prawem Bożym i Pismem świętym. Chrystus odkupił wszystkich, stąd każdy człowiek posiada godność, której nikt mu nie może odebrać. Wyraźnie powoływano się na słowa św. Pawła: „Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi” (I Kor 7,23). Autorzy wspomnianego dokumentu uważali, że wolności, o jakiej mówi św. Paweł, nie należy rozumieć utopijnie czy eschatologicznie. Dlatego zniesienie pańszczyzny było — w ich mniemaniu — postulatem Ewangelii.

Nad tą kwestią rozgorzała niebawem dyskusja. Sam Luter zarzucił autorom dokumentu, iż chrześcijańską wolność traktują zbyt cieleśnie. Słusznie pisze Szacki, że „Luter nie był bynajmniej radykałem w politycznym czy społecznym znaczeniu tego słowa i wprost sprzeciwiał się stosowaniu zasady równości w życiu świeckim (...). Można nawet powiedzieć, że religijny egalitaryzm sprzyjał w tym wypadku uznaniu potrzeby silnej władzy i nierówności w sprawach tej ziemi; religia bowiem wskazywała jednostkom drogę do zbawienia, ale — inaczej niż w wiekach średnich — nie dostarczała wzoru politycznej organizacji społeczeństwa świeckiego”¹³⁰.

Wszystko to nie zmienia jednak faktu, że rozszerzający się protestantyzm przyczynił się do rozbudzenia idei wolności religijnej. Ritter uważa, że żar kaznodziejów protestanckich — z jednej strony — i opór, z jakim się spotykali wśród katolików — z drugiej strony — powodowały, że walka o tolerancję religijną pociągała za sobą roszczenia żądań wolnościowych¹³¹. Tak działo się zwłaszcza w XVII-wiecznej Anglii, gdzie angielsko-szkoccy purytanie mieli znaczny udział w uchwaleniu Bill of Rights z 1689 r., ustawy ograniczającej władzę króla na rzecz parlamentu. Ritter uważa, że można ją naz-

¹²⁶ Kędzia, art. cyt., s. 31.

¹²⁷ Szacki, dz. cyt., s. 69—70; Por. Chevalier, dz. cyt., s. 602.

¹²⁸ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 31.

¹²⁹ Por. Brecht, dz. cyt., s. 54; M. Lienhard, *Luther et les Droits de l'Homme*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse” 54(1974) s. 15—29.

¹³⁰ Szacki, dz. cyt., s. 70—71.

¹³¹ Zob. Ritter, dz. cyt., s. 208—210.

wać „pierwszą konstytucyjną gwarancją wolności indywidualnej w duchu późniejszego liberalizmu”¹⁸². Podobnie działo się w Holandii, gdzie kalwini walczyli z katolickimi królami hiszpańskimi; w tym wypadku walka o wolność religijną łączyła się z walką o swobodę handlu, a więc źródło bogactwa i władzy.

Jako przykład nieustępliwości w walce o tolerancję religijną wymienia się postać Rogera Williama (1603—1684), urodzonego w Londynie angielskiego purytanina, który emigrował do Nowej Anglii, by tam walczyć o wolność religijną. Stworzył nawet Nową Kolonie (Rhode Island), której konstytucję oparł na podstawach nauki chrześcijańskiej. Był zdecydowanym zwolennikiem oddzielenia Kościoła od państwa i — chociaż nie mówił bezpośrednio o prawach człowieka — poprzez swoją działalność przyczynił się do rozbudzenia świadomości liberalnej¹⁸³.

2. ROZWÓJ RACJONALISTYCZNEGO PRAWA NATURY

Pierwsze ślady racjonalistycznej doktryny prawa naturalnego można było odkryć u Vittori i Suareza. Rozwinięta została jednak w pismach J. Althusiusa (1557—1638), T. Hobbesa (1588—1679), H. Grotiusa (1583—1645), S. Pufendorfa (1632—1694), B. Spinozy (1632—1677), J. Locke’a (1632—1704). Teorie racjonalistycznego prawa natury zachowały świecką orientację renesansu, odwoływały się do koncepcji starożytnych i związane były z chęcią usprawiedliwienia aspiracji rozwijającego się szybko mieszczaństwa. Zakazy i nakazy prawa naturalnego okazywały się „gwarancjami bezpieczeństwa własności, wolności handlu i rzetelności w dotrzymywaniu umów”¹⁸⁴.

Nie mamy tutaj miejsca, aby w detalach przedstawić teorię racjonalnego prawa naturalnego, tym bardziej że wewnętrzne jej zróżnicowanie jest duże. Ujmujemy więc zasadnicze elementy tej teorii z podkreśleniem tych, które miały bezpośredni wpływ na praktykę i teorię praw człowieka. Omówimy następujące cztery elementy: a. Podstawy racjonalistyczne i ateologiczne; b. Wypracowanie koncepcji prawa podmiotowego; c. Definicja stanu natury; d. Idea umowy społecznej.

Ad a. Późnośredniowieczne prawo naturalne już było pod urokiem stoickiego humanizmu, a prawnik F. Vasquez oparł się w swoich twierdzeniach na Ciceronie i Senece¹⁸⁵. W XVII w. nastąpił dalszy zwrot w dziejach prawa naturalnego. Arystotelesowo-tomaszowe rozumienie człowieka, jako istoty społecznej, zastąpione zostało akcentowaniem jego instynktu samozachowawczego. „Niezależnie od tego, czy jednostkom ludzkim przypisywano wrodzony appetitus societatis czy też — przeciwnie — uważano je za naturalnie aspołeczne, widziano w prawie naturalnym zasady odnoszące się do jednostek właśnie, a nie do społeczeństwa jako całości”¹⁸⁶. Wraz z tą zmianą następował proces sekularyzacji prawa naturalnego. Jeśli u Suareza prawo to było oparte jeszcze na prawie Bożym, inaczej sprawa wygląda u Grocjusza. To on napisał, że normy prawa naturalnego „Locum aliquem haberet, etiamsi daremus quod sine summo scelere dari nequit non esse Deum, aut non curarsi ab Eo negotia hu-

¹⁸² Tamże, s. 212.

¹⁸³ Zob. Brecht, dz. cyt., s. 70—76.

¹⁸⁴ Szacki, dz. cyt., s. 76.

¹⁸⁵ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 34.

¹⁸⁶ Szacki, dz. cyt., s. 74.

mana”¹⁸⁷. Na innym miejscu, w tym samym dziele, ta drastyczna formuła zostaje złagodzona. Grocjusz pisze, „że prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który ukazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub je nakazuje”¹⁸⁸. Występuje tu jeszcze Bóg, jako gwarant prawa; pojęty jest jednak bardziej jako inżynier świata i twórca natury, niż ten, w którym natura ludzka partycypuje¹⁸⁹. Treści prawa naturalnego powoli zostają uniezależnione od woli Boga i można mówić o pewnego rodzaju „deizacji” prawa naturalnego. L. Kołakowski napisał wprost: „Jeśli natura ludzka jest dziełem Bożym, to fakt ten pozostaje jednak bez znaczenia dla analizy jej własności; prawo naturalne może być wywiedzione z własności ludzkiej natury i tylko z niej, nie zaś przez dedukcję z prawa boskiego”¹⁴⁰. Wraz ze zmniejszaniem się wpływu chrześcijaństwa, następuje zeświecczenie kultury europejskiej. W oświeceniu francuskim przyjmie ono nastawienie wprost antyreligijne i antykościelne.

Ad b. Drugim elementem racjonalnej szkoły prawa natury, ważnym z naszego punktu widzenia, było pojęcie prawa podmiotowego, czyli uprawnienia. Sposób ukształtowania tego pojęcia jest żywo dyskutowany¹⁴¹. Szczególnie sporna jest rola prawników rzymskich w tym zakresie¹⁴². Nie ulega natomiast wątpliwości, że tacy myśliciele jak Grotius, Pufendorf, Thomasius, Gundling i Wolf koncentrowali swoje wysiłki na wypracowaniu prawa podmiotowego. Zagadnienie pojawiło się wtedy, gdy chcieli określić różnicę między prawem naturalnym i moralnością. „Prawo natury miało się według nich różnić od moralności tym, iż zawiera ono (na równi zresztą z prawem pozytywnym) element uprawnienia — prawa podmiotowego w sensie „dozwolenia przymusu” czy też mocy wymuszania (władztwa uprawnionego nad zobowiązanym)”¹⁴³.

Zaczęto się zastanawiać nad charakterem owej „mocy” w prawie natury. Grotius wprowadził rozróżnienie między uprawnieniem doskonałym (facultas) i niepełnym (aptitudo)¹⁴⁴. Było i jest sprawą dyskusyjną ustalenie, jakie uprawnienie przysługuje prawu naturalnemu. Jest jednak faktem, że „(...) dzięki pracom szkoły prawa natury XVII i XVIII w. doktryna ta uzyskała «prawno-podmiotowy» charakter, przy czym element prawa podmiotowego — uprawnienia — nadawał się do włączenia zarówno do systemów racjonalistyczno-dedukcyjnych, jak i do empiryczno-analitycznych. W prawie natury nastąpił okres katalogowania — stopniowo coraz to bardziej szczegółowego — przyrodzonych praw człowieka czy też jego korelatywnych uprawnień i obowiązków”¹⁴⁵. Ze ściśle filozoficzno-prawniczego podwórka teoria ta przeniesiona

¹⁸⁷ Grotius, *De iure belli ac pacis*, 11.

¹⁸⁸ Tamże, 10.

¹⁸⁹ Zob. Krąpiec, dz. cyt., s. 78.

¹⁴⁰ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 520.

¹⁴¹ Zob. Opalek, dz. cyt., s. 18—19.

¹⁴² Por. A. Ross, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis. Zugleich Prologomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft*, Kopenhagen—Leipzig 1933, s. 232.

¹⁴³ Opalek, dz. cyt., s. 18.

¹⁴⁴ Zob. J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1970, s. 218.

¹⁴⁵ Opalek, dz. cyt., s. 19.

została na teren szerszy; filozofowie, politycy i publicyści nadali jej większą nośność i oddziaływanie praktyczne.

Ad c. Trzecim, ważnym z punktu widzenia praw człowieka, elementem teorii praw natury w XVII i XVIII w. było pojęcie stanu natury. Znane ono było w historii myśli ludzkiej, teraz zostało wykorzystane do uzasadnienia praw i wolności ludzkich. W historii stanu natury rozumiano w różny sposób. Gdy chodzi o istnienie tego stanu, uważano że jest on realny albo hipotetyczny. W pierwszym przypadku chętnie odwoływano się do początków ludzkości lub do wyjątków spotykanych w życiu niektórych ludów pierwotnych, nie przypadkowo nazywanych ludami naturalnymi. W drugim wypadku, stan natury pojmowano jako pewnego typu abstrakcję, ideał nigdy nie zrealizowany, do którego trzeba dążyć. Jeśli chodzi o treść stanu natury — występują również dwa krańcowe stanowiska. Można go ująć jako sumę doskonałości albo niedoskonałości. Prowadzi to do optymizmu lub pesymizmu; na ogół pojmowano stan natury jako złoty wiek, w którym natura harmonizuje z rozumem stwarzając doskonałe warunki międzyludzkie¹⁴⁶.

Jeśli nawiążemy do stoików i Arystotelesa, możemy znaleźć dwie koncepcje realizacji stanu natury. Pierwsza, o charakterze utopii, demonstruje stan pomysłny społeczeństwa, osiągnąć go poprzez rozumne, odgórne nakazy i zakazy. Druga — operuje wizją niezakłóconego w danej społeczności działania porządku potencjalnie immanentnego dla rzeczywistości. Dla tej aktualizacji potrzebne jest poznanie praw fizycznych i moralnych owego porządku rzeczywistości¹⁴⁷.

W XVII w. nawiązywano do różnych koncepcji stanu natury. Wystarczy porównać stanowiska Grotiusa, Hobbesa, Spinozy i Locke'a. Podczas gdy Hobbes ujmował człowieka w stanie natury jako istotę aspołeczną, Locke nie wykluczał istnienia w stanie natury związków społecznych. Z naszego punktu widzenia ważne jest, że koncepcja stanu natury wykorzystana została w XVII i XVIII w. dla uzasadnienia przyrodzonych praw człowieka. „Stan natury, mimo nawet późniejszych zastrzeżeń co do jego niedostatków, został uznany przede wszystkim za stan, w którym sfera wolności nie jest niczym naruszona i prawa przyrodzone są respektowane”¹⁴⁸.

Ad. d. Od stanu natury musiało istnieć przejście do życia społecznego i politycznego. Takim mostem okazała się idea umowy społecznej. Grotius pisał: „(...) Ponieważ dotrzymanie umów jest jak najściślej związane z prawem natury (konieczny był bowiem jakiś sposób wzajemnego zobowiązania się przez ludzi, a nie można było wymyślić innego sposobu naturalnego), z tego właśnie źródła wypływają prawa cywilne. Ci bowiem, którzy przyłączyli się do jakiejś społeczności, albo też poddali się władzy jednego człowieka lub pewnej ilości ludzi, zaciągnęli zobowiązania w sposób wyraźny lub też, co wynika z natury czynności prawnej, zobowiązali się w sposób milczący, że stosować się będą do tego, co postanowiła większość społeczności albo ci, którym oddano władzę”¹⁴⁹.

Według Grotiusa umowa społeczna jest faktem historycznym. Hobbes, ujmujący człowieka aspołecznie (*bellum omnium contra omnes*) rozumiał umowę społeczną w myśl zasady: „*Pacem esse quaerendum*”. Locke podkreślał na-

¹⁴⁶ Zob. Graneris, dz. cyt., s. 87.

¹⁴⁷ Zob. Opalek, dz. cyt., s. 21.

¹⁴⁸ Tamże, s. 22.

¹⁴⁹ Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, jw., s. 55.

¹⁵⁰ Zob. Krapiec, dz. cyt., s. 83.

tomiast moment celowości umowy społecznej; uważał ją za akt rozumny, dokonywany w celu związania władcy prawem i obowiązkiem wykonywania zadań, których człowiek indywidualny nie może wypełnić¹⁵⁰. J. Rousseau był tym myślicielem, który teorię umowy społecznej postawił w centrum uwagi filozofów i polityków oświecenia i wywarł pośredni wpływ na autorów Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. Wyszedł on z założenia, że człowiek rodzi się w stanie natury wolnej. Cywilizacja uczyniła go niewolnikiem cudzej władzy i problem polega na tym, aby znaleźć formę takiego zrzeszania się ludzi, które pogodziłoby naturalną wolność każdej jednostki z jej obowiązkami wobec społeczności¹⁵¹.

Jak Rousseau rozumiał wolność? W swojej umowie społecznej pisał: „Na próżno chciano utożsamić niezależność i wolność. Są to dwie rzeczy tak różne, że się wzajemnie wykluczają. Gdyby każdy czynił, co mu się podoba, popełniałby często to, co się nie podoba innym i wówczas nie mielibyśmy państwa wolnego. Wolność mniej polega na przejawianiu swej woli, jak na tym, by nie podlegać cudzej. Naprawdę wolną jest ta wola, przeciw której nie ma nikt prawa stawiać oporu. Przy ogólnej wolności, nikt nie ma prawa tego, co mu jest zakazane przez wolność innego. Prawdziwa wolność nie jest nigdy względem siebie destrukcyjna. W ten sposób wolność bez sprawiedliwości byłaby prawdziwą sprzecznością”¹⁵².

W celu pogodzenia wolności i sprawiedliwości ludzie zawierają umowę społeczną. Właśnie ona zamienia niejako naturalną wolność w wolność cywilną. Człowiek nie zrzeka się własnej wolności, ale w umowie z innymi, czyni ją częścią składową woli ludu (*volonté générale*). Ta wola jest niezbywalna, niepodzielna i nieomylna; wola z istoty rzeczy jest wolą całości ludu, który nie może błędzić, gdy ma na uwadze interes wspólnoty¹⁵³. W celu zagwarantowania skuteczności sprawowania władzy przez lud, Rousseau postulował zasadę wyrażania woli na zgromadzeniach ogólnych, odrzucał przedstawicielstwo polityczne i proponował referendum jako normalną formę funkcjonowania władzy ustawodawczej.

3. AMERYKAŃSKIE DEKLARACJE PRAW CZŁOWIEKA

Oprócz wymienionych do tej pory czynników, przygotowujących powstanie deklaracji praw człowieka, należy wymienić rozwój myśli politycznej i prawnej w siedemnastowiecznej Anglii. Jak na Kontynencie, walka między stanami i królem, tak w Anglii — toczyła się walka między parlamentem i królem. Tradycja wolności angielskiej związana była ściśle z Wielką Kartą Swobód i władze sądowe często przeciwstawiały się władzy królewskiej. Gdy Jakub I próbował podporządkować swej woli niezależne sądy, spotkał się ze zdecydowaną odprawą Coke'a, który stwierdził: „król wprowadzić nie jest podporządkowany człowiekowi, ale — Bogu i prawu”¹⁵⁴.

Ten sam Coke przedstawił w 1627 r. w House of Commons tzw. *Petition*

¹⁵¹ Zob. A. Mycielski, *Historia filozofii prawa*, ATK Warszawa 1980, s. 75.

¹⁵² J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, I/6. Cyt. za: A. Peretiatkowicz, *Filozofia prawa J. J. Rousseau*, Kraków 1913, s. 133.

¹⁵³ Zob. Mycielski, dz. cyt., s. 76—77.

¹⁵⁴ Por. W. Heide Meyer, *Die Menschenrechte. Darstellung und Dokumente*, Paderborn 1972, s. 4.

of Rights, gdzie zebrane zostały prawa człowieka i właściciela. Przez cały wiek XVII walczone w Anglii o wolność obywatelską, o nienaruszalność własności, prawo do poznania zarzutów w wypadku aresztowania¹⁵⁵. Najbardziej znaczącymi etapami tej walki były: Habeas Corpus Act, ustawa z 1679 r., w której Karol II wyraził zobowiązanie, iż nikogo nie można aresztować bez pisemnego aktu oskarżenia; aresztowanego zaś trzeba postawić w ciągu 20 dni przed urzędowym sędzią. Drugą ważną ustawą była Bill of Rights z 1689 r., wspomniana już wielka karta wolności Anglii, w której — jak pisze Plongerón — „naród domagał się praw, a król je gwarantował”¹⁵⁶.

Równocześnie z Bill of Rights z 1689 r. Locke opracował klasyczną liberalną triadę praw: do życia, wolności i własności. Moralne podstawy tych praw mieściły się w prawie naturalnym, rozumie ludzkim i Bogu¹⁵⁷. Obok polityczno-parlamentarnej walki, w Anglii nie brakowało myślicieli, artystów i publicystów, którzy w swoich pismach propagowali idee wolności. Jednym z nich był poeta J. Milton. Widać u niego ściśle powiązanie wolności z tolerancją religijną. Gdy trzeba było, występował przeciw władzy królewskiej i kościelnej, szczególnie gorąco bronił wolności słowa¹⁵⁸.

Decydujący krok na drodze ku ogłoszeniu deklaracji praw człowieka uczyniony został w Ameryce, a dokładniej w walczących o wolność koloniach północno-amerykańskich. Nie ulega wątpliwości, że odegrały tutaj rolę wszystkie dotychczas omówione procesy: religijny zapał emigrujących z Anglii purytanów, przenikające z Anglii zasady prawa naturalnego oraz tradycje Bill of Rights. Niezwykle ważną rolę odegrała nowa sytuacja polityczno-społeczna Ameryki Północnej i nadzieja na stworzenie „nowego świata”.

W r. 1774 Jefferson opublikował pracę pt. „Aperçu sommaire des droits de l'Amérique anglaise”, gdzie zauważył, iż przyszli Amerykanie już zaczęli urzeczywistniać dwa spośród przysługujących im praw: prawo do emigracji i do tworzenia nowego społeczeństwa¹⁵⁹. 9 stycznia 1776 r. Thomas Paine wydał w nakładzie 300 tys. swoją niewielką książeczkę, zatytułowaną *Common Sense*, w której pisał: „Możemy rozpocząć budowanie nowego świata. Podobna sytuacja nie zdarzyła się od epoki Noego. Narodziny nowego świata są w zasięgu naszej ręki. Rasa ludzi, prawdopodobnie tak liczna jak w Europie, zmierza do swojej wolności poprzez wydarzenia tych miesięcy”¹⁶⁰.

„Wydarzenia tych miesięcy”, o jakich mówił T. Paine, to wojna o niepodległość kolonii amerykańskich, Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 4 lipca 1776 r., za którą — jak grzyby po deszczu — powstają stanowe deklaracje praw człowieka. Będą one zawarte w konstytucjach poszczególnych stanów, czy też deklarowane w formie oddzielnych zbiorów praw. Pierwszym dokumentem tego typu była Deklaracja Praw Człowieka stanu Wirginia z 12 czerwca 1776 r. (Virginia Bill of Rights)¹⁶¹. Warto zauważyć, że na

¹⁵⁵ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 43—44.

¹⁵⁶ B. Plongerón, *L'Église et les Déclarations des droits de l'homme au XVIII-e siècle*, „Nouvelle Revue Théologique” 101(1979) s. 42.

¹⁵⁷ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 41.

¹⁵⁸ Zob. tamże, s. 39—40.

¹⁵⁹ Zob. B. Quelquejeu, *Les grandes Déclarations des droits et des libertés*, „Le Supplément” 5(1978) s. 197.

¹⁶⁰ Cyt. za Quelquejeu, jw.

¹⁶¹ Zob. F. Hartung, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, Göttingen 1972, s. 40.

tej deklaracji wzorowano się układając Deklarację Niepodległości Stanów Zjednoczonych, ogłoszoną trzy tygodnie później.

W Deklaracji z Wirginii proklamowano następujące prawa: równość wszystkich wobec prawa; zniesienie przywilejów, związanych z posiadaniem majątku; wybór władz na określony czas; prawo do wyboru; zakaz prześladowań i aresztowań bez przyczyny; zakaz tortur; niezależność sądów; wolność sumienia, religii i prasy. Choć większość tych praw była znana w Europie, to jednak po raz pierwszy abstrakcyjne prawo natury zostało ogłoszone jako prawo państwowe. Wcielono w życie następujące zasady teoretyczne: równość wszystkich wobec prawa, ideę władzy jako służby, dobro ludu jako najwyższy cel państwa, oddzielenie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej.

Nawet gdy zgodzimy się, że deklaracje amerykańskie „w części są podstawowym prawem o ponadpaństwowym znaczeniu, w części — pozytywnym prawem państwowym i w części — normami moralnymi”¹⁶², to nie ulega wątpliwości, że powstanie tych dokumentów było decydującym etapem w rozwoju praw człowieka. Tym bardziej, że prawa tam ogłaszane dążyły do nadania człowiekowi pełnej podmiotowości we wszystkich dziedzinach życia: politycznej, gospodarczej, sądowej¹⁶³.

Podkreślając pozytywy deklaracji amerykańskich, nie można przemilczeć ich braków. Po pierwsze, trzeba dostrzec poważne niekonsekwencje Ojców Rewolucji Amerykańskiej, gdy chodzi o niewolnictwo. Przygotowywany do projektu Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych długi passus na ten temat został skreślony przez II Kongres Kontynentalny¹⁶⁴. Bez wątpienia odegrały tu rolę czynniki ekonomiczne, które wraz z nowym duchem inicjatywy prywatnej, uwolnionej od ograniczających przepisów państwa, stały się głównymi siłami napędowymi Ameryki. Do podkreślenia jest również różnica, widoczna między północno-amerykańskim duchem praw człowieka, a chrześcijańską ich interpretacją. Amerykanie korzystają z XVII-wiecznego utylitaryzmu, tworząc klasyczny wzór liberalizmu, na którym rozwinął się kapitalizm. Rychło zaczęło się uwyrażać dialektyka między wolnością i równością, tym bardziej widoczna, gdy zapomni się o chrześcijańskich podstawach godności człowieka i jego odpowiedzialności przed Wiecznym Sędzią.

4. FRANCUSKA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA I OBYWATELA

Nie jest naszym zadaniem analiza poszczególnych czynników, które doprowadziły do Rewolucji Francuskiej i ogłoszenia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Zresztą dzisiaj nie wzbudza ta sprawa takich sporów, jakie wiedli ze sobą Jellinek i Boutmy na początku naszego wieku¹⁶⁵. Niewielu jest zwolenników Jellinka, utrzymującego, że ruchy protestanckie miały decydujący wpływ na powstanie Bills of Rights w Ameryce oraz że Deklaracja Francuska ma swój pierwowzór w amerykańskich¹⁶⁶.

Nie negując całkowicie tych wpływów trzeba jednak powiedzieć, że Francuzi byli twórcami swego dzieła, wyraźnie naznaczonego duchem oświecenia. Voltaire, wielki autorytet ówczesnej Europy, na pytanie — co to jest wol-

¹⁶² Ritter, dz. cyt., s. 215.

¹⁶³ Zob. Waśkiewicz, art. cyt., s. 21.

¹⁶⁴ Zob. Ritter, dz. cyt., s. 217.

¹⁶⁵ Por. Schnur, dz. cyt., s. 1—128.

¹⁶⁶ Por. tamże, s. 1—17.

ność — odpowiadał, iż jest to poznanie praw człowieka. Kto bowiem raz je poznał, będzie ich obrońcą z własnej woli¹⁶⁷. Monteskiusz, jeden z czołowych przedstawicieli oświecenia, w swoim dziele *O duchu praw* (1748) przedstawił koncepcję organizacji państwa, rządzonego mądrze i praworządnie. Istotą państwa powinna być polityczna wolność obywateli. Przejawy wolności, to wolność myśli, sumienia, słowa i duku. Taką wolność zapewnia państwo praworządne, w którym zagwarantowany jest podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sędowniczą.

W drugiej połowie XVIII w. fizjokraci głosili nie tylko porządek naturalny, ale domagali się również wolności osobistej, swobody działania i wolnej konkurencji. Stali oni blisko tych kręgów władzy, która pragnęła reformy gospodarczej. Szczególnie w rolnictwie domagali się zniesienia dawnych przywilejów stanowych. Można u nich znaleźć wyraźne żądanie uznania tzw. praw podstawowych: własności, wolności, bezpieczeństwa oraz praw społecznych, szczególnie prawa do pracy. Jak w Anglii pojęcie „property”, tak tutaj „propriété” zawierało zakres bardzo szeroki; własność i wolność były nierozdzielne¹⁶⁸.

Wszystkie te idee dojrzewały i radykalizowały się w rewolucyjnej atmosferze Francji. Owocem tego była Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela ogłoszona przez Zgromadzenie Narodowe 26 sierpnia 1789 r. Różni się ona od amerykańskich swoim radykalizmem¹⁶⁹. Tłumaczyć można to tym, że te same idee równości i wolności łatwiej mogły być urzeczywistnione w Ameryce, gdzie struktury społeczno-polityczne nie zawierały w sobie tyle nierówności co we Francji.

Deklaracja poprzedzona jest krótkim wstępem¹⁷⁰. Stwierdza się tam, że nieznanie lub nieprzestrzeganie praw człowieka są przyczyną zła publicznego i korupcji rządowej. Dlatego też Zgromadzenie Narodowe zdecydowało się przedstawić w uroczystej Deklaracji naturalne, niezbywalne prawa człowieka. Ma ona przypominać wszystkim obywatelom ich prawa i obowiązki; powinna być normą działania władzy ustawodawczej i wykonawczej oraz znaleźć swoje miejsce w konstytucji. Odwołując się w końcu do Bytu Najwyższego Deklaracja głosi wolność, własność, bezpieczeństwo i prawo do oporu wobec ucisku (art. 2). Wszyscy są równi wobec prawa; różnice społeczne mogą być motywowane jedynie użytecznością publiczną (art. 1). Wolność polega na czynieniu tego, co nie szkodzi innym (art. 4). W artykułach 3 i 6 widać wpływ myśli J. Rousseau. Prawo jest wyrazem woli ogólnej i wszyscy obywatele współdziałają osobiście lub przez swoich przedstawicieli w tworzeniu praw (art. 6). Artykuły 7, 8 i 9 poświęcone są prawu karnemu. Nikt nie może być oskarżony, zatrzymany lub więziony poza prawem (art. 7). Prawo powinno ustalać ściśle określone kary i ewidentnie konieczne (art. 8). Każdy człowiek uważany jest za niewinnego dopóty, dopóki nie udowodni się mu winy (art. 9). Następne dwa artykuły poświęcone są wolności religii, słowa i myśli. Wolność religii ujęta została w duchu tolerancji: „nikt nie może być niepokoiony z powodu swoich opinii, również religijnych, pod warunkiem, że ich manifestowanie nie zakłóca porządku publicznego, zagwarantowanego prawem” (art. 10). W tym wypadku „porządek społeczny” był pewną niewiadomą, która mogła

¹⁶⁷ Zob. Oestreich, dz. cyt., s. 64.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 41, 66—67.

¹⁶⁹ Zob. Ritter, dz. cyt., s. 224; Quelquejeu, dz. cyt., s. 199.

¹⁷⁰ Cyt. za: Hartung, dz. cyt., s. 44.

być nadużywana, w zależności od nastawienia władz. Dwa ostatnie artykuły deklaracji (16 i 17) domagały się konstytucyjnego podziału władz, gwarancji praw człowieka i ogłaszały prawo własności jako nienaruszalne i święte.

Deklaracja została włączona w ramy Konstytucji z 1791 r. W następnych konstytucjach rewolucyjnej Francji była częściowo zmieniana, niemniej jej wpływ na myśl społeczną wielu krajów był ogromny. Warto tu przytoczyć opinię Hubera, który tak pisze o znaczeniu deklaracji amerykańskich i francuskiej: „Rola indywidualizmu burżuazyjnego w początkowym kształtowaniu katalogu praw człowieka jest niezaprzeczalna. Byłoby jednak błędem wyciąganie z tego wniosku, że prawa człowieka nie mają znaczenia poza kapitalizmem. Tak samo błędne byłoby twierdzenie, że w deklaracjach praw człowieka zawarte były żądania typowe tylko dla burżuazji. Już Virginia Bill of Rights świadczy o czymś przeciwnym. Po artykule podstawowym następują twierdzenia dotyczące władzy ludu, prawa kontroli rządu, zasada podziału władzy i prawo wyborcze. Zawarte są też podstawowe prawa sądowe. Wolność prasy, zasada obrony ludowej, jedność władzy państwowej czy wolność religii stanowią część istotną Deklaracji. Tak więc prawa indywidualne i wolnościowe łączą się z politycznymi prawami partycypacji. Deklaracje francuskie praw człowieka bardziej akcentują element równości. Szczególnie widoczne jest to w Konstytucji z 1793 r., gdzie w artykule podstawowym wymienione zostają: równość, wolność, bezpieczeństwo i prawo do własności. Wśród praw społecznych wymienia się prawo biednych do pomocy społecznej, prawo do nauki i bezpieczeństwa społecznego”¹⁷¹.

VI. SOCJALISTYCZNA KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA

W cytowanej wyżej opinii Huber podkreśla, że związek dochodzącego do głosu mieszczaństwa z rozwojem liberalnej teorii praw człowieka nie był przypadkowy. Pokazuje on jednak również szerszy zasięg liberalnych deklaracji praw człowieka. Dalszy rozwój idei praw człowieka dopisuje komentarz do uwag Hubera. Właśnie socjalistyczna koncepcja praw człowieka akcentuje nowe elementy w teorii tych praw, dlatego nie można ich pominąć w naszym zarysie. Nie ma tu miejsca na omawianie wszystkich niuansów socjalistycznej myśli społecznej, dlatego też ograniczymy się do przedstawienia poglądów Marksa i Engelsa oraz zwrócimy uwagę na praktykę Związku Radzieckiego i innych krajów socjalistycznych w kwestii praw człowieka.

Marks i Engels żyjący w państwach, gdzie rozwijała się liberalna koncepcja praw człowieka, z jednej strony, podkreślali znaczenie idei „o równym walorze ludzi, o prawach człowieka”, z drugiej zaś twierdzili, że „pełne wyzwolenie człowieka jest niemożliwe w państwie, w którym stosunki społeczne oparte są na świętym i nienaruszalnym prawie własności prywatnej”¹⁷². Stąd wyrastała krytyka liberalnej teorii równości i wolności, wyrażającej — według Marksa — wyidealizowany obraz stosunków prawnych, politycznych i społecznych.

Pociągało to za sobą odejście od „abstrakcyjnego pojęcia wolności” i powiązanie jej z praxis, czyli świadomą, przeobrażającą świat społeczną działalnością człowieka. Wolność to nie tylko uwolnienie się od ograniczeń i możli-

¹⁷¹ Huber, art. cyt., s. 29.

¹⁷² Siłski, *Socjalistyczna koncepcja praw...*, jw., s. 109.

wość panowania nad przyrodą, ale także godny styl życia. „Wolność człowieka — pisze Silski — polega na przekształcaniu świata, rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, której człowiek jest integralnym elementem, na odkrywaniu praw nimi rządzących i na ich wykorzystywaniu w celu zaspokojenia swoich potrzeb materialnych i duchowych”¹⁷³.

Engels na nowo interpretował tezę o wolności jako zrozumianej konieczności. Wolności nie można izolować od przyrody i jej praw, od potrzeb innych ludzi i ich wolności. Można więc powiedzieć, że marksistowska teoria praw człowieka nie dedukuje ich ze stanu natury, lecz opiera je na konkretnej sytuacji jednostki i społeczeństwa w procesie produkcji. V. Kartashkin pisze: „K. Marks i F. Engels zdefiniowali prawo jako wolę klasy dominującej, wyrażoną w normach prawa i zeterminowaną przez warunki życia. Ta formuła odniesiona do praw człowieka, oznacza, że państwo nie może gwarantować praw, których realizacja nie jest przygotowana przez proces rozwoju ekonomicznego danego społeczeństwa. Prawa człowieka dojrzewały w najgłębszej strukturze społeczno-ekonomicznej państwa i stanowią produkt jego rozwoju. Ich najgłębsza podstawa znajduje się w materialnych warunkach życia społecznego”¹⁷⁴.

Warunki materialne stwarzają więc podstawy praw człowieka. Formułowanie ich, klasyfikacja i realizacja należą do klasy panującej. Stąd prawa człowieka posiadają charakter klasowy i — tak jak wolność, demokracja, sprawiedliwość — stanowią instrument polityki klasy panującej¹⁷⁵. Dążąc do stworzenia systemu równości społecznej Marks i Engels propagowali rewolucję jako środek wyzwolenia proletariatu. Wyzwolenie to miało przekształcić państwo z instytucji ponadspołecznej w instytucję podporządkowaną społeczeństwu¹⁷⁶. W okresie przejściowym państwo miało przybrać charakter rewolucyjnej dyktatury proletariatu, której jednym z zasadniczych zadań powinno być przelamanie oporu burżuazji¹⁷⁷. Jak pisze Silski, „przewidując rychłe obumarcie państwa, Marks i Engels nie usiłowali stworzyć szczegółowego modelu praw i wolności obywatelskich”¹⁷⁸.

Propozycje Marksa i Engelsa zostały rozwinięte i wcielone w życie w Rosji po Rewolucji Październikowej. Deklaracja praw narodów Rosji z 15 listopada 1917 r. znosiła wszelkie ograniczenia narodowe i religijne. Potem nastąpiła cała seria Dekretów, wprowadzających m.in. oddzielenie Kościoła od państwa, wolność religii, równouprawnienie kobiety, 8-godzinny dzień pracy¹⁷⁹. Tzw. „Dekrety Października” znalazły potwierdzenie w uchwalonej w styczniu 1918 r. Deklaracji praw ludu pracującego i wyzyskiwanego. Świadomie nawiązywała ona do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela; wprowadzała powszechny obowiązek pracy, pozbawiła bogatych prawa do udziału w aktywnym życiu publicznym. Nie było w niej systematycznego katalogu praw człowieka¹⁸⁰.

¹⁷³ Tamże, s. 109—110.

¹⁷⁴ V. Kartashkin, *Les pays socialistes et les droits de l'homme*. W: K. Vasak, Red., *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, UNESCO 1978, s. 680.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 681.

¹⁷⁶ Por. K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, Warszawa 1949, s. 31.

¹⁷⁷ Zob. Marks, *Wojna domowa we Francji*. W: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 17, Warszawa 1968, s. 385.

¹⁷⁸ Silski, *Socjalistyczna koncepcja praw...*, jw., s. 112.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 119—120.

¹⁸⁰ Zob. tamże, s. 120—121.

Taki katalog pojawił się w Konstytucji RFSR, uchwalonej przez V Ogólnorosyjski Zjazd Rad w dniu 10 lipca 1918 r.¹⁸¹ Zamieszczono tam następujące prawa i wolności: wolność sumienia i wyznania (art. 13), wolność słowa (art. 14), wolność zebrań (art. 15), wolność stowarzyszeń (art. 16), prawo do nauki (art. 17), równość obywateli wobec prawa (art. 22), prawo azylu (art. 21). Konstytucja nakładała na wszystkich obywateli obowiązek pracy i służby wojskowej. Prawo wyborcze, zapisane w artykule 66 Konstytucji, było znacznie ograniczone. Pozbawione zostały go osoby korzystające z pracy najemnej, handlarze, pośrednicy handlowi, zakonnicy i duchowni wszystkich wyznań, funkcjonariusze dawnej policji oraz członkowie dawnego domu panującego.

Pierwsza Konstytucja ZSRR, z 1924 r., nie zawierała przepisów o prawach i obowiązkach obywatelskich. Wróciła do nich dopiero Konstytucja z 5 grudnia 1936 r.¹⁸² Zostały tutaj pominięte ograniczenia praw obywatelskich, szczególnie politycznych. W sensie pozytywnym występują tu cztery grupy praw¹⁸³: a. Prawa społeczno-ekonomiczne (prawo do pracy, do wypoczynku, do materialnego zabezpieczenia na starość); b. Prawa polityczne (prawo wyborcze oraz prawa zapewniające obywatelowi udział w powoływaniu i kontroli organów państwowych); c. Prawa oświatowo-kulturalne (prawo do nauki); d. Wolności osobiste (wolność sumienia i wyznania, wolność słowa, zgromadzeń, wieców, demonstracji, pochodów i zrzeżeń). Wprowadzono tu także katalog obowiązków obywatelskich, wśród których figurują: obowiązek pracy, obowiązek przestrzegania konstytucji, obowiązek dyscypliny pracy, obowiązek strzeżenia i umacniania własności społecznej, powszechny obowiązek służby wojskowej i obrony ojczyzny.

Istotnym problemem socjalistycznej praktyki praw człowieka było zawsze uznanie i wykorzystanie gwarancji zabezpieczających realizację praw obywatelskich. Wiadomo, że zdarzały się okresy „błędów i wypaczeń”; dlatego też obradujący w dniach 14—25 lutego 1956 r. XX Zjazd KPZR postanowił: „Zjazd całkowicie aprobeuje posunięcia KC KPZR w kierunku umocnienia praworządności radzieckiej, bezwzględnego poszanowania praw obywateli, zagwarantowanych przez konstytucję radziecką oraz zobowiązuje wszystkie instancje partyjne i organy radzieckie, by czujnie stały na straży praworządności, by stanowczo kładły kres przejawom bezprawia, samowoli, naruszania socjalistycznego porządku prawnego”¹⁸⁴. W najnowszej konstytucji ZSRR z 1977 r. położono akcent na szersze ujęcie zasady równości obywateli we wszystkich dziedzinach życia¹⁸⁵.

Państwa socjalistyczne, powstałe po II wojnie światowej, wzorowały się w określaniu praw i obowiązków obywatelskich na Konstytucji ZSRR z 1936 r. Ze względu na treść, w konstytucjach tych państw można wymienić następujące postanowienia odnoszące się do praw człowieka: 1. Zasady ogólne konstytucji odnoszące się do różnych grup podstawowych praw, wolności i obowiązków obywateli; 2. Podstawowe wolności osobiste obywateli; 3. Podstawowe prawa socjalne; 4. Podstawowe prawa i wolności polityczne obywateli; 5. Podstawowe obowiązki obywateli; 6. Postanowienia dotyczące gwarancji podstawowych praw i wolności obywatelskich¹⁸⁶.

¹⁸¹ Tekst w: Hartung, dz. cyt., s. 100—105.

¹⁸² Tamże, s. 122—128.

¹⁸³ Zob. A. Sylwestrzak, *Podstawowe prawa, wolności i obowiązki obywatelskie w ZSRR*. W: Szczepaniak, dz. cyt., s. 155—156.

¹⁸⁴ Materiały XX Zjazdu KPZR. Referaty, wybór przemówień, uchwały i rezolucje, Warszawa 1956, s. 598.

Porównując prawa zawarte w konstytucjach państw socjalistycznych z tymi, które zawarte są w konstytucjach państw zachodnich, można wyróżnić zarówno cechy wspólne jak i różnice. W obu systemach wymienia się następujące prawa: prawo wyborcze, prawo do zrzeszania się, prawo petycji, wolność słowa, druku, zgromadzeń, manifestacji, wolność sumienia i wyznania, prawo nietykalności osobistej, nienaruszalność mieszkania i tajemnicy korespondencji. W konstytucjach państw socjalistycznych występują ponadto prawa społeczno-ekonomiczne: prawo do pracy, do wynagrodzeń według ilości i jakości świadczonej pracy, prawo do wypoczynku, prawo do ochrony zdrowia oraz pomocy w razie choroby lub utraty zdolności do pracy, prawo do nauki i twórczego udziału w rozwoju kultury narodowej. W krajach zachodnich prawa te reguluje ustawodawstwo zwykłe. Konstytucje państw socjalistycznych wyraźnie akcentują obowiązki obywateli, w myśl zasady, że nie ma wolności bez odpowiedzialności; nie ma praw bez obowiązków¹⁸⁷. Zalicza się do nich: obowiązek przestrzegania konstytucji i ustaw, obowiązek poszanowania zasad współżycia społecznego, obowiązek obrony ojczyzny, obowiązek służby wojskowej, obowiązek czujności wobec wrogów ojczyzny.

W socjalistycznej literaturze prawnej można spotkać różne klasyfikacje praw obywatelskich¹⁸⁸. Zawsze jednak stwierdza się, że socjalistyczny katalog praw, wolności i obowiązków obywatelskich nie ma charakteru ustalonego raz na zawsze. Możliwość jego zmiany zależy od określonego etapu budownictwa socjalistycznego. Nie ma mowy o jakichś absolutnych, ustalonych raz na zawsze prawach człowieka. Podstawą normatywną jest wola ustawodawcy konstytucyjnego, który kieruje się w swoich decyzjach poziomem rozwoju gospodarczego i kulturalnego, świadomością społeczeństwa, tradycją, zasadami współżycia zawartymi w dokumentach międzynarodowych¹⁸⁹. Wobec relatywnego charakteru socjalistycznych ujęć praw człowieka, niezwykle ważnym problemem pozostaje system gwarancji praw wymienianych w konstytucjach. W literaturze prawnej podkreśla się coraz większą konieczność wypracowania gwarancji instytucjonalnych w postaci odpowiednich mechanizmów polityczno-prawnych¹⁹⁰.

Na zakończenie omawiania socjalistycznego rozumienia praw człowieka, warto podać ogólne zasady, które stanowią podstawę postanowień regulujących praktykę praw człowieka. One też wyznaczają hierarchię wartości w konstytucjonalizmie socjalistycznym¹⁹¹. Naczelną zasadą konstytucji państw socjalistycznych jest suwerenność ludu pracującego miast i wsi. Niektóre konstytucje wprost nazywają państwo socjalistyczne państwem robotników i chłopów. Podkreśla się, że robotnicy i chłopci nie mogą być nigdy pozbawieni pod-

¹⁸⁵ Zob. Z. Jarosz, *Ogólne założenia nowej konstytucji ZSRR*, „Państwo i Prawo” 32(1977) s. 3—16.

¹⁸⁶ Zob. F. Siemieński, *Podstawowe prawa, wolności i obowiązki obywateli w europejskich postawach socjalistycznych*. W: Szczepaniak, dz. cyt., s. 173.

¹⁸⁷ Zob. Silski, dz. cyt., s. 128.

¹⁸⁸ Silski podaje klasyfikacje: Burdy, Opalka, Biskupskiego, Wojtkowiaka i Lepioszki. Por. tenże, dz. cyt., s. 218.

¹⁸⁹ Zob. A. Łopatka, *Podstawowe prawa i obowiązki obywateli PRL w okresie budowy społeczeństwa socjalistycznego*, Warszawa 1976, s. 9.

¹⁹⁰ Por. Silski, dz. cyt., s. 130; Sylwestrzak, dz. cyt., s. 158—167; Siemieński, dz. cyt., s. 200—204.

¹⁹¹ Zob. Siemieński, dz. cyt., s. 174—181.

stawowych praw obywatelskich, szczególnie zaś mają zagwarantowane prawa socjalne.

Druą zasada nazywana jest zasadą socjalistycznego kierunku rozwoju państwa i społeczeństwa. Wyraża się ona często w nazwie państwa, znajduje odbicie w postanowieniach dotyczących własności społecznej, w programie budowania społeczeństwa bezklasowego, likwidacji klas wyższych. Przyjmuje się tu twierdzenie: „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy”. Trzecia — bardzo ważna z naszego punktu widzenia zasada — wyraża się w kierowniczej roli partii komunistycznej wobec państwa i społeczeństwa. Siemieński pisze: „Konstytucyjna rejestracja tej zasady oznacza zarazem niedopuszczalność istnienia i prowadzenia przez organizację działalności godzącej w kierowniczą rolę partii komunistycznej, a tym samym konstytucyjny zakaz istnienia legalnej opozycji politycznej”¹⁹². Czwartą zasadą jest zasada praworządności, która zakłada konieczność ustawowego uregulowania stosunków między państwem i jednostką. Wszystkie te zasady powinny bronić przed funkcjonalnym traktowaniem praw człowieka, przed normatywnością wolności, utylityzmem państwowym równości i ideologizacją partycypacji politycznej.

VII. KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA W DOKUMENTACH ONZ

Od momentu narodzenia Organizacji Narodów Zjednoczonych, problem praw człowieka wszedł w bardziej dojrzały etap rozwoju. ONZ, jako organizacja międzynarodowa, była areną spotkania różnych systemów polityczno-prawnych, szkół filozoficznych, religii. Wraz z ONZ prawa człowieka weszły do prawa międzynarodowego, gdzie gwarancja ich zachowania nabiera nowych impulsów. Nie mogąc zajmować się tutaj wszystkimi problemami związanymi z oenzetowską koncepcją praw człowieka, ograniczymy się do przedstawienia Deklaracji Praw Człowieka i Paktów Praw Człowieka.

Pierwsze próby wypracowania międzynarodowej ochrony praw człowieka pojawiły się w traktatach pokojowych wieków XVI—XIX. Za pierwszy z nich uważa się Augsburski Pokój Religijny¹⁹³. Od czasów wojen religijnych znane są międzynarodowe umowy, dotyczące mniejszości religijnych. Po I wojnie światowej w traktatach pokojowych umieszczano klauzule mające na celu ochronę mniejszości lingwistycznych i narodowych. Przełom XIX i XX wieku przyniósł wysiłki społeczności międzynarodowej w ochronie ofiar wojny, w likwidacji najbardziej rażących niesprawiedliwości społecznych, w rozwiązywaniu trudnych problemów pracy (Międzynarodowa Organizacja Pracy)¹⁹⁴.

Dopiero jednak w latach czterdziestych naszego wieku została zaakceptowana powszechnie idea kompleksowej obrony praw człowieka. Wydarzeniem, które zwróciło uwagę na konieczność takiej obrony, była II wojna światowa. Wiele dokumentów i deklaracji wypracowanych podczas wojny pomogło w przygotowaniu gwarancji międzynarodowych praw człowieka. Wśród tych dokumentów wymienia się: Orędzie prezydenta F. D. Roosevelta (1941) — O potrzebie powszechnego zabezpieczenia wolności słowa, opinii, wyznania oraz

¹⁹² Tamże, s. 177.

¹⁹³ Por. Krukowski, dz. cyt., s. 50—51.

¹⁹⁴ Zob. A. Michalska, *Podstawowe prawa człowieka w systemie Organizacji Narodów Zjednoczonych*. W: Szczepaniak, dz. cyt., s. 394—395.

warunków zdrowego życia w pokoju i wolności od strachu¹⁹⁵, Karta Atlantycka (1941), Deklaracja Narodów Zjednoczonych (1942), Deklaracja Filadelfijska (1944), Projekt z Dumbarton Oaks (1944)¹⁹⁶. Decydujący krok został uczyniony podczas konferencji założycielskiej (25.IV—26.VI.1945) w San Francisco, gdzie 50 państw ostatecznie opracowało, przyjęło i podpisało Kartę NZ. Jednym z celów utworzonej wtedy ONZ było popieranie i zachęcanie do poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich, bez względu na rasę, płeć, język i wyznanie¹⁹⁷.

W rzeczywistości Karta NZ siedem razy wspomina o prawach człowieka. Najpierw we Wstępie, gdzie mówi się ogólnie o prawach podstawowych i równości wobec prawa oraz w sześciu innych miejscach, gdzie reguluje się funkcjonowanie poszczególnych organów ONZ¹⁹⁸. Wielu autorów uważało to za niewystarczające; brakowało w Karcie definicji i katalogu praw człowieka. Wiele kontrowersji wzbudziła interpretacja klauzuli, zawartej w art. 2 p. 7, gdzie zabrania się ingerencji w wewnętrzne sprawy kraju. Do dzisiaj zresztą toczy się dyskusja nad rodzajem zobowiązań, jakie nakłada na państwa w dziedzinie praw człowieka Karta NZ. Michalska pisze: „Karta NZ jest pierwszym w historii traktatem międzynarodowym o zasięgu światowym, którego przepisy mają pierwszeństwo w przypadku konfliktu ze zobowiązaniami wynikającymi z innych umów międzynarodowych (art. 103). Nakłada ona na państwa prawno-międzynarodowy obowiązek współdziałania dla poszanowania godności i wartości człowieka. Karta stworzyła instytucjonalne ramy dla dalszego rozwoju międzynarodowej ochrony praw człowieka. I to chyba liczy się najbardziej”¹⁹⁹.

1. POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA

Konferencja Założycielska ONZ poleciła przyszłej Radzie Gospodarczo-Społecznej (ECOSOC) utworzenie Komisji Praw Człowieka²⁰⁰. Komisja ta rozpoczęła prace w 1946 r. Miała za zadanie opracować projekt deklaracji praw człowieka, konwencji dotyczącej wolności osobistych, położenia kobiet, wolności informacji, przepisów dotyczących ochrony mniejszości i międzynarodowych środków, które zapewniłyby eliminację wszelkich form dyskryminacji. Podczas dwóch lat pracy nad deklaracją napotkano wiele trudności. Przede wszystkim pojawiły się problemy metodyczne; Amerykanie chcieli opracować deklarację-manifest, Anglicy zaś konwencję. Poza tym — jak podaje R. Cassin — wciąż ciążył nad pracami „cień ideologiczno-polityczny”²⁰¹. Długo też dyskutowano treść dokumentu. Zastanawiano się, czy ukierunkować go w duchu liberalnych deklaracji praw człowieka, czy poszerzyć o prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne. Ku drugiemu rozwiązaniu skłaniali się reprezentanci państw

¹⁹⁵ Por. I. Szabo, *Fondements historiques et développement des droits de l'homme*. W: Vasak, dz. cyt., s. 23.

¹⁹⁶ Zob. tamże, s. 23—24; Por. Michalska, dz. cyt., s. 398.

¹⁹⁷ Por. art. 1 ust. 3 Karty NZ podpisanej 26.VI.1945 w San Francisco, Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90 i 91.

¹⁹⁸ Por. Ph. De La Chapelle, *Aux origines de la Déclaration Universelle*, „*Lumen vitae*” 4(1968) s. 621.

¹⁹⁹ Michalska, dz. cyt., s. 401.

²⁰⁰ De La Chapelle, *Aux origines...*, jw., s. 622.

²⁰¹ R. Cassin, *Le texte de la Déclaration Universelle*, „*Lumen vitae*” 4(1968) s. 601—613.

socjalistycznych. W dyskusji nad deklaracją uwidoczniły się ponadto spory między zwolennikami materializmu i spirytualizmu, zwłaszcza gdy chodziło o podstawy teoretyczne przyszłego dokumentu.

Dzięki doświadczeniu redaktorów i duchowi kompromisu, 10 grudnia 1948 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło większością 48 głosów (przy 8 głosach wstrzymujących się) Powszechną Deklarację Praw Człowieka²⁰². R. Cassin, francuski prawnik i dyplomata, jeden z głównych redaktorów Deklaracji, pisze, że przystępując do redakcji pierwszego „avant-projet”, przestudiował wszystkie istniejące propozycje deklaracji praw człowieka. Nie uszły jego uwadze przemówienia mężów stanu, projekty różnych konferencji i stowarzyszeń oraz publikacje wybitnych prawników i polityków²⁰³. W trakcie prac redakcyjnych wszyscy członkowie komitetu redakcyjnego unikali argumentacji metafizyczno-religijnych i materialistycznych. Dzięki tym wysiłkom udało się sformułować ogólne zasady, na jakich oparte są wszystkie prawa człowieka. Tymi zasadami są: wolność, równość, braterstwo i niedyskryminacja. W preambule stwierdza się, że uznanie godności człowieka i jego praw stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju w świecie.

Prawa człowieka, które zawarte są w Deklaracji, najogólniej można podzielić na trzy grupy: prawa i wolności osobiste, prawa polityczno-publiczne, prawa ekonomiczno-socjalne i kulturalne. Do pierwszej grupy należą: prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa, zakaz niewolnictwa, zakaz tortur oraz okrutnych i poniżających kar, prawo do jednakowej ochrony prawnej i sądowej, zakaz samowolnego aresztowania, zatrzymywania lub wydalania z kraju, prawa przysługujące oskarżonemu (presumpcja niewinności, publiczny proces, udostępnienie środków obrony), zakaz ingerencji w życie prywatne, rodzinne i domowe, tajemnica korespondencji, zakaz uwłaczania dobremu imieniu i honorowi, prawo wolności zamieszkania, emigracji i powrotu do kraju, prawo azylu, prawo własności, równe prawa dla kobiet i mężczyzn w małżeństwie (podczas związku i po jego ustaniu), wolność myśli, sumienia, wyznania, wolność głosu i wyznania wiary publicznie i prywatnie.

Jako prawa polityczno-publiczne ogłoszono: prawo posiadania obywatelstwa i jego zmiany, wolność opinii i jej wyrażania wraz z prawem poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji bez względu na granice państwowe, prawo pokojowego zgromadzania się i wolność stowarzyszeń, prawo do rządzenia krajem (bezpośrednio lub za pośrednictwem przedstawicieli), prawo do równego dostępu do służby publicznej. Stwierdzono tutaj też, że wola ludu jest podstawą władzy państwowej, wybory powinny być rzetelne, oparte na zasadzie powszechności, równości, tajności.

Prawa ekonomiczno-socjalne i kulturalne są następujące: prawo do pracy, odpowiednich jej warunków i ochrony przed bezrobociem, prawo do równej płacy, pomocy społecznej, prawo do tworzenia związków zawodowych,

²⁰² Droits de l'homme. Recueil d'instruments internationaux, Nations Unites, New York 1978, s. 1—3.

²⁰³ Casin wymienia następujące prace: N. Belaune *Human rights in the cultural traditions of Spanish America*, „Annals of the American Academy of political and social science” 1(1946) s. 82—86; C. Curwith, *La Déclaration des droits sociaux*, New York 1944; Khadduri, *Human Rights in Islam*, Annales 1946; M. Laugier, *Les droits de l'homme*, „République Française” 5(1946); J. Maritain, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1943; B. M. Guetzéwitsch, *Les Déclarations des droits de l'homme*, Paris 1929. Zob. Casin, art. cyt., s. 605.

prawo do wypoczynku i płatnych urlopów, prawo do odpowiedniej stopy życiowej i ubezpieczeń społecznych, prawa matki i dziecka do specjalnej opieki i pomocy, prawo do nauki i swobodnego uczestnictwa w życiu kulturalnym.

Mimo tak szerokiego wachlarza praw, Deklaracja stała się obiektem krytyki. Wykaz obiekcyj jest długi; nie zawiera ona żadnej sankcji prawnej wobec państw, które jej nie respektują; brakuje w Deklaracji solidnej bazy teoretycznej; za mało mówi się w niej o prawach społecznych, ekonomicznych i kulturalnych; nie rozwija obowiązków człowieka²⁰⁴. Prawie wszystkie te zarzuty były dyskutowane podczas przygotowywania dokumentu. Wydaje się, że Deklaracja jest owocem kompromisu i powinna być interpretowana z pozytywnego punktu widzenia. W rzeczywistości jest bardzo ważnym krokiem naprzód w dojrzeniu świadomości moralnej i prawnej ludzkości.

Precyzując bardziej jej pozytywwy, należy powiedzieć: 1. Deklaracja jest pierwszym dokumentem w historii ludzkości, który zawiera tak szeroki katalog praw i wolności człowieka; 2. Jest inspirowana tradycją liberalną, ale zawiera również prawa społeczno-ekonomiczne; 3. Mimo różnic ideologicznych, religijnych, ekonomiczno-społecznych w Deklaracji demonstruje się jedną koncepcję podstawowych praw człowieka. Charakter powszechny Deklaracji polega także na tym, że jej stwierdzenia dotyczą każdego człowieka jako człowieka, a nie tylko obywatela; 4. Chociaż Deklaracja nie nakłada sankcji prawnych na państwa²⁰⁵, to jednak stanowi „międzynarodowy, moralny kodeks postępowania”²⁰⁶.

Faktycznie wywarła ona wpływ na wiele konstytucji, aktów międzypaństwowych i praktykę życia międzynarodowego po II wojnie światowej. Nie należy zapominać, że adresowana jest do wszystkich ludzi i społeczeństw, aby „dążyły w drodze nauczania i wychowania do rozwijania, poszanowania tych praw i wolności i aby zapewniły za pomocą postępowych środków o zasięgu krajowym i międzynarodowym powszechne i skuteczne uznanie i stosowanie tej deklaracji” (Preambuła).

2. MIĘDZYNARODOWE PAKTY PRAW CZŁOWIEKA

Dyskutowany od początku charakter moralny Deklaracji owocował w poszukiwaniach instytucji prawnych, które przekształciłyby zasady moralne w konkretne zobowiązania. Już w 1947 r. Komisja Praw Człowieka rozpoczęła studia nad brytyjskim projektem odpowiedniej konwencji. W 1954 r. Komisja ta przedstawiła dwa projekty Paktów. Dyskusje trwały jeszcze 12 lat i w 1966 r. Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych uchwaliło Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych oraz Międzynarodowy pakt praw cywilnych i politycznych wraz z Protokołem fakultatywnym do tego Paktu²⁰⁷.

Pakty łączą się ściśle z Deklaracją i potwierdzają jej zasady. W obu paktach umieszczone są na początku jednakowo brzmiące artykuły, określające prawo każdego narodu do swobodnego wyboru statusu politycznego, rozwoju

²⁰⁴ Zob. Szabo, art. cyt., s. 25—26.

²⁰⁵ Zob. A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain—Paris 1965, s. 320.

²⁰⁶ M. Ganji, *International Protection of Human Rights*, Geneve—Paris 1962, s. 165.

²⁰⁷ Por. Casin, art. cyt., s. 611; Szabo, art. cyt., s. 30—31.

ekonomicznego, socjalnego i kulturalnego oraz prawo do dysponowania własnymi bogactwami naturalnymi. Jednakowo brzmi w obu Paktach zasada równości praw, zabraniająca dyskryminacji z powodu rasy, koloru skóry, płci, języka, wyznania, przekonań politycznych, pochodzenia narodowego lub społecznego.

Między obu Paktami istnieją jednak różnice. Pakt ekonomiczny zobowiązuje państwa do podjęcia kroków w tym celu, aby osiągnęły stopniowo pełną realizację praw, zawartych w Pakcie. Zawarty jest tu nakaz działania w określonym kierunku i większość postanowień tego Paktu ma charakter programowy. Sformułowane są w sposób ogólny i ich realizacja zależy od stopnia rozwoju społeczno-ekonomicznego poszczególnych państw. Pakt polityczny nakłada na państwa bezwzględny obowiązek przestrzegania postanowień. Ograniczenie praw tu proklamowanych może mieć jedynie wyjątkowy charakter.

Nie ma potrzeby powtarzania praw, które zawarte były w Deklaracji i umieszczone zostały w Paktach. Ograniczymy się więc do wyliczenia tych praw, które zawarte były w Deklaracji, a nie ma ich w Paktach oraz tych, które proklamowane zostały w Paktach, a nie było ich w Deklaracji. Tak więc w Paktach brakuje, w porównaniu z Deklaracją, prawa własności i azylu; w Paktach zaś znajduje się prawo narodu do samostanowienia, do dysponowania własnymi bogactwami narodowymi oraz prawa mniejszości narodowych. Inaczej brzmią też artykuły dotyczące obywatelstwa; Deklaracja w art. 15 mówi o prawie każdego człowieka do posiadania obywatelstwa, Pakt polityczny natomiast — o prawie dziecka do nabycia obywatelstwa (art. 24). Istotna różnica między Paktami i Deklaracją dotyczy profilu prawnego obu dokumentów. „Podczas gdy Deklaracja nie jest sama w sobie aktem wiążącym, Pakty — chociaż tylko wobec państw — stanowią powstanie prawdziwych zobowiązań prawno-międzynarodowych”²⁰⁸.

Dlaczego istnieją dwa Pakty? Podaje się następujące przyczyny: „a. Prawa cywilne i polityczne mają charakter absolutny, podczas gdy realizacja praw społeczno-ekonomicznych zależy od aktualnych możliwości państwa; b. Prawa polityczne i wolności mogą być ujęte w normy prawne (rules of law), podczas gdy prawa społeczno-ekonomiczne mogą być proklamowane wyłącznie w postaci ogólnych zasad (principles) czy ogólnego programu (programme rights, standards of approximation)”²⁰⁹. Do tego trzeba dodać również inny argument; w rzeczywistości brak było zgody przedstawicieli wielu państw na stworzenie bardziej skutecznego systemu kontroli stosunków społecznych z punktu widzenia praw ekonomicznych²¹⁰.

Mimo to przyznać trzeba, że Pakty praw człowieka są bardzo dużym osiągnięciem na drodze rozwoju tych praw. Przyjęte przez dwukrotnie większą liczbę państw niż Deklaracja, weszły w życie na początku 1976 r. i przedstawiają największe osiągnięcie Narodów Zjednoczonych na polu praktyki praw człowieka. Razem z Deklaracją tworzą podstawy „praw międzynarodowego praw człowieka”. Choć nie brakuje problemów dyskusyjnych w interpretacji obu Paktów, to jednak wzięte globalnie dają szansę praktycznego połączenia wolności i sprawiedliwości, dwóch podstawowych wartości ludzkich.

²⁰⁸ V. Villiani, *I Diritti umani nei Patti Internazionali*. W: Concetti, dz. cyt., s. 264.

²⁰⁹ Michalska, art. cyt., s. 407; Por. J. S. Fawcett, *The International Protection of Human Rights*. W: *Political Theory and the Rights of Man*, London—Melbourne—Toronto 1967, s. 127—128.

²¹⁰ Zob. Villiani, dz. cyt., s. 267.