

<http://dx.doi.org/10.16926/gea.2024.02.01.10>

dr Marcin TOMASIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-2803-9364>

Uniwersytet Jagielloński

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

dr Anna CEGLARSKA

<https://orcid.org/0000-0003-0868-6097>

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: anna.ceglarska@uj.edu.pl

## Rola paradygmatu kosmologicznego w tworzeniu podstawowych pojęć prawnych

### Streszczenie

Artykuł skupia się wokół zagadnienia wpływu paradygmatu myślenia o świecie na antyczne ujęcia pojęć praworządności i sprawiedliwości. Zasadniczy wywód otwiera część poświęcona myśli polityczno-prawnej zawartej w dziełach Homera i Hezjoda. U autorów tych zostały przedstawione poszczególne aspekty sprawiedliwości jako *mojra* – kosmiczne prawo przeznaczenia, *themistes* – prawo arystokratyczne i *dike* – wieloaspektowe pojęcie sprawiedliwości. Kluczowym dla rekonstrukcji tych pojęć okazał się mit kosmogoniczny, wedle którego konstytucja świata jest dziełem bogów. W refleksji stoików pojawia się koncepcja rozumnego kosmosu, będącego zarazem źródłem sprawiedliwości i prawa naturalnego. Myśl ta zostaje podjęta przez rzymskich jurystów i filozofów prawa, którzy sprawiedliwość odnoszą do ponadpozytywnej zasady o wymiarze kosmologicznym, zaś głoszony postulat praworządności stawia przed prawodawcą wymóg tworzenia przepisów prawa stanowionego zgodnych z normatywnym porządkiem kosmosu.

**Słowa kluczowe:** antyk, praworządność, sprawiedliwość, stoicyzm, prawo rzymskie.

### Wstęp

Pojęcie praworządności cieszy się obecnie dużym zainteresowaniem nie tylko na gruncie teorii i filozofii prawa, ale także w ramach dyskursu politycznego. Praworządność jest jedną z naczelných zasad konstytucyjnych. Została

ona uregulowana w art. 2 i 7 Konstytucji, które głoszą, że Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej, zaś organy władzy publicznej działają na podstawie i w granicach prawa<sup>1</sup>. Wzmoczone zainteresowanie tematem praworządności można również zaobserwować w aktualnej dyskusji na forum europejskim. W związku z tymi wydarzeniami, warto przyrzeć się praworządności pod kątem historycznym, w szczególności zaś sięgnąć do jej źródeł antycznych, gdzie pojęcie to było esencjalnie powiązane z koncepcjami sprawiedliwości oraz prawa.

Rewolucja naukowa, która odsunęła w cień paradygmat naukowy doby starożytnej<sup>2</sup>, dokonała się dopiero w czasach nowożytnych, a jej skutki dotknęły teologię, filozofię poznania, antropologię, czy metafizykę<sup>3</sup>. Wraz ze zmianą paradygmatu, u progu epoki nowożytnej uległy też przeobrażeniom pojęcia państwa i prawa. W *Lewiatanie* Tomasz Hobbes podnosi, iż *auctoritas, non veritas, facit legem*. Tworzący prawo autorytet należy utożsamić z państwem. Hobbes, chociaż nie negował prawa naturalnego, pierwszorzędną rolę, jako źródła prawa, przyznawał władzy państwowej, zaś jego stanowisko legło u podstaw nowożytnej i współczesnej teorii państwa. Podług tej koncepcji to nie treść prawa decyduje o jego ważności, lecz źródło. Stąd też pojawiający w cytowanym powyżej zdaniu termin *veritas* nie oznacza prawdy w znaczeniu poznawczym, lecz raczej jakiś standard o charakterze moralnym – słuszność lub sprawiedliwość<sup>4</sup>. Wartościom tym Hobbes wyraźnie odmawia zdolności twórczej i walidacyjnej względem prawa.

Wydaje się jednak, że wytyczony przez angielskiego myśliciela kierunek, którym miała podążać późniejsza refleksja filozoficzno-prawna, stoi w rażącej sprzeczności z wyobrażeniem o prawie antycznych jurystów. W Kodeksie Justyniana umieszczono następujące stwierdzenie: *Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem*<sup>5</sup>. To łacińskie zdanie głosi, iż we wszystkich sprawach sprawiedliwość i słuszność powinny mieć pierwszeństwo nad względami ścisłego prawa. Widzimy zatem, że reprezentowane przez Justyniana rozumienie prawa zasadza się na pojęciach sprawiedliwości i słuszności (*iustitiae aequitatisque*), które mają wymiar ponadpozytywny. Zaś ich geneza, o czym będzie mowa poniżej, sięga filozoficznych założeń o charakterze kosmologicznym.

<sup>1</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483 ze zm., art. 2 i art. 7.

<sup>2</sup> W ślad za J. Życińskim jako paradygmat rozumiemy „zbiór określonych twierdzeń, założeń teorii przyrodniczych i reguł metodologicznych przyjmowanych pomiędzy dwiema rewolucjami naukowymi.” Zob. J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1992, s. 150.

<sup>3</sup> Szerzej na temat rewolucji naukowej w nowożytności: T. Kuhn, *Przewrót Kopernikański*, Warszawa 2006.

<sup>4</sup> J. Zajdało, *Minima Iuridica*, Sopot 2019, s. 79.

<sup>5</sup> T. Kearley, *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text Based on a Translation by Justice Fred H. Blume*, Cambridge 2016, C 3,1,8.

Tym samym nie sposób oderwać analizy zagadnienia „rządów prawa” od ich aspektu historycznego. Pojęcie to wszakże powstało w ramach określonych struktur ustrojowych i społecznych i podlegało ciągłej ewolucji od najdawniejszych czasów, rozumiane równie różnorodnie, co współcześnie. Zatem zasadniczy, broniący przez pracę pogląd można sformułować następująco: podstawowe idee prawne – sprawiedliwość, prawo i praworządność, w swej pierwotnej, nadanej im przez myśl antyczną formie, wynikały z określonego paradygmatu o charakterze kosmologicznym.

## 1. Świat jako dzieło bogów

Rola paradygmatu naukowego polega na wyjaśnieniu całości rzeczywistości. Pełni on rolę nie tyle jednego uniwersalnego twierdzenia, co raczej pewnego regulatora i modelu myślenia, za pomocą którego całość wyobrażeń o świecie (z zakresu różnych obszarów ludzkiej refleksji) daje się uporządkować w jeden koherentny system. U początków kultury greckiej, znanej nam współcześnie z literackich przedstawień pochodzących z około IX/VIII w. p. n. e.<sup>6</sup>, takim regulatorem było wyobrażenie o całości uniwersum, jako o bycie składającym się z trzech nierozdzielnych substratów: świata bogów, ludzi i zjawisk przyrodniczych<sup>7</sup>. Te trzy elementy trwały w harmonii wspólnie tworząc kosmos. Obserwowalne w świecie zjawiska wyjaśniano jako efekt interakcji pomiędzy poszczególnymi substratami. Szczególna rola w tym względzie przypadała bogom. Pod postaciami bogów personifikowano elementy przyrody, tłumaczono zjawiska atmosferyczne, przemiany pór roku, czy też prawa fizyki. W ramach tej samej teistycznej wizji rzeczywistości ujmowano również świat ludzi, wraz z jego kulturą, historią, państwem oraz prawem. Jak zauważa Etienne Gilson, religijny Grek odczuwał bezustanną obecność licznych ponadludzkich – boskich sił, które wpływały na jego czyny, słowa, a nawet myśli<sup>8</sup>. Toteż zachowania ludzkie często tłumaczono poprzez odwołanie do działania bogów. Można powiedzieć, że rozumienie zarówno świata przyrody jak i dziejów szeroko pojętej kultury ludzkiej opierało się na jednej podstawie – boskim pierwiastku rzeczywistości. Pogląd ten jednocześnie należy uznać za wyznacznik ówczesnego „paradygmatu naukowego”.

W rzeczywistości boskiej znajdują swoje uzasadnienie pierwotne wyobrażenia na temat sprawiedliwości i prawa. Głównym tematem, wokół którego oscylowała myśl starogrecka było wyprowadzenie świata z chaosu i nieładu. Kształtowane się kosmologicznego porządku świata, wyrażone poprzez opis historii

<sup>6</sup> Na ten okres datuje się pierwsze greckie poematy autorstwa Homera i Hezjoda.

<sup>7</sup> D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 14–15.

<sup>8</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982, s. 17–18.

bogów oraz ich relacji, przedstawia Hezjod w poemacie zatytułowanym *Theogonia*. Uosobieniem fundującej kosmos zasady porządkującej był Zeus, pochodzący dopiero z trzeciego pokolenia bogów, a jednocześnie ponadczasowy. Szczególnie wyraźnie ten uniwersalny aspekt Zeusa dostrzec można w jednym z wersów *Theogonii* odnoszącym się do Kronosa, a zatem, zgodnie z genealogią bogów – Zeusowego ojca. Otóż, jak pisze poeta, Kronos „był przecież potężny – z woli wielkiego Dzeusa”<sup>9</sup>. A zatem, choć jeszcze nienarodzony, Zeus wywierał wpływ na losy świata. Ten pozorny paradoks zostaje przez Hezjoda rozstrzygnięty dzięki przedstawieniu nowego pochodzenia Mojr.

Dotychczasowy świat nade wszystko rządzony był przy użyciu siły. Kronos podstępem i przemocą obalił swego ojca Uranosa, podobnie nastąpiło i w jego wypadku, po czym jego syn musiał stoczyć długoletnią walkę z reprezentacjami dotychczasowego porządku: Tytanami, a później zrodzonym przez Gaję-Ziemię Tyfonem. Co ciekawe, Zeus nie jest jednak kolejną jednostką, która przejmuje rządy przy użyciu siły, lecz doprowadza do tego, że wszelkie bóstwa reprezentujące wartości godne zachowania dołączają doń, a Metis – Rozum i Temida – Prawość stają się jego pierwszymi małżonkami. Te elementy kształtują nowy obraz świata. O ile wcześniej, niczym dawni bogowie, Zeus posługiwał się siłą i podstępem<sup>10</sup>, tak po złączeniu się z Metis sam stał się rozumnym i roztroprnym władcą, który potrafi rozróżnić dobro i zło<sup>11</sup> oraz rozdziela władzę, dzięki czemu zapobiega kolejnym przewrotom, a wreszcie, bierze za małżonkę Temidę.

Od jej imienia wywodzi się słowo *themistes*, które po raz pierwszy pojawia się w *Iliadzie*. Agamemnon, przywódca greckich wojsk pod Troją posiada znak widoczny swej władzy, berło które jego przodkowie otrzymali od Zeusa, lecz wraz z tym berłem otrzymał także *themistes*<sup>12</sup> – pewne ogólne normy wynikające z tradycji oraz zwyczajów. Jest to pojęcie niezwykle szerokie i w dziełach Homera pojawia się w różnym kontekście, niejednokrotnie na przemian z późniejszym terminem oznaczającym „sprawiedliwość”, czyli *dike*. *Themistes* oznacza najczęściej prawo, ale nie w sensie „ustawy”, lecz obyczaju i tradycji, czy nawet szerzej, reguł dobrego rządzenia<sup>13</sup>. Tym samym znaczenie jego bliższe jest

<sup>9</sup> Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i Dni. Tarcza*, przekł. J. Łanowski, Warszawa 1999, *Theogonia* 465.

<sup>10</sup> Tak postąpił z Metis: *Ibidem*, 899.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 900; H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, „*Studia Helleńskie* 5”, Lublin 1978.

<sup>12</sup> Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstęp i przypisy J. Łanowski, Warszawa 2005, II, 206.

<sup>13</sup> Tłumaczenia terminów *themis*, *dikê* i ich pokrewnych są często niepewne i kontrowersyjne, nie tylko ze względu na ich wieloznaczność. Trudność wynika także z faktu, że starożytni autorzy (przed Platonem i Arystotelesem), w większości nie koncentrowali się na teoretycznych rozważaniach, a zatem i nie przedstawiali żadnych wyjaśnień terminologicznych, a znaczenia tych koncepcji mogą być analizowane przez sposób ich używania w ramach tradycyjnych formuł. Szerzej na ten temat: J. Janik, *Terms of the semantic sphere of „dike” and „themis” in the early Greek epic*, Kraków 2003; T. Scheffler, *Z badań nad starogrecką refleksją nad człowiekiem, wła-*

facińskiemu *ius*, nie *lex*. Dodatkowo, *themistes* może też odnosić się do wyroków czy też decyzji wydawanych przez królów i sędziów<sup>14</sup>, a nawet do wydarzeń, które są we wspólnocie powszechnie akceptowalne<sup>15</sup>.

Tym samym wybór Themis nie był przypadkowy, gdyż uosabiała ona dawne reguły prawa zwyczajowego, ale jednocześnie pozwoliła przenieść zasady ustanowione przez bogów do świata ludzi, co uczyniły dzieci Zeusa i Themis - wspomniane już Mojry, a także Hory, czyli kolejne siły porządkujące nowy świat<sup>16</sup>.

Słynne Mojry w *Theogonii* przychodzą na świat dwukrotnie. Pierwotnie są dziećmi Nocy, zrodzonymi niemalże na samym początku istnienia świata. Za drugim razem jednak wywodzą się one od rozumnego ojca bogów i ludzi oraz uosobienia prawości, a zatem nie stanowią już kolejnej potęgi chaosu, lecz właśnie odzwierciedlenie rozumnych kolei losu. Zeus nadal podlega kosmicznemu porządkowi, ale dzięki rozumowi oraz sprawiedliwości, jest w stanie lepiej go pojąć. Aspekt ten wyraźnie zaakcentowany jest w *Iliadzie*, gdzie pragnąc ocalić Hektora, Zeus rozważa naruszenie wyroków przeznaczenia, ustępuje zaś pod wpływem (nieprzypadkowo!) Ateny – kolejnej personifikacji mądrości i jego córki zrodzonej z Metis<sup>17</sup>. Zatem, choć dla ludzi przeznaczenie nadal pozostaje nieprzewidywalne i niezrozumiałe, w obliczu mądrości Zeusa staje się ono rozumne.

Dopiero w tak uporządkowanym świecie pojawiają się Hory – Dike, Eunomia i Ejrene. Kolejne córki Zeusa i Themis dają światu wartości pragmatyczne, które uzyskają dużo większe znaczenie wraz z rozwojem struktur społecznych – sprawiedliwość, praworządność i pokój. Szczególnie istotną rolę pierwotnie odgrywa Dike – Sprawiedliwość, która, w przeciwieństwie do swej matki związana jest ze światem ludzi i dopiero ciężko przez nich znieważona, wygnana powraca na Olimp<sup>18</sup>. W poezji zaś termin *dike*, zaczyna wypierać *themistes*.

Hezjod wyraźnie łączy pojęcie sprawiedliwości z komponentem moralnym<sup>19</sup>. Tak abstrakcyjnie rozumiana sprawiedliwość ważna jest dlatego, że chroni nie

---

*dzą, prawem i sprawiedliwością: Homer, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, z. VI „Sprawiedliwość prawa” (2012), s. 18.*

<sup>14</sup> D. Hammer, *Homer and Political Thought*, [w:] „The Cambridge Companion to ancient Greek political thought”, red. S. Salkever, Cambridge 2009, s. 22–25.

<sup>15</sup> Pojawia się wówczas formuła, którą można przełożyć jako „To co się należy /taki jest zwyczaj” (θέμις ἐστί). M.in. Homer, op. cit., II,73; IX,33; XI,779; XIX,177; XXIV,652. T. Scheffler, op. cit., s. 22.

<sup>16</sup> T. Scheffler analizuje jako istotną wyłącznie relację Zeusa z Themis, pomijając zupełnie Metis. Tymczasem wydaje się zasadnym przyjęcie, że uprzednie zdobycie rozumu było niezbędne, by ocenić jej znaczenie, a zatem Rozum w pełni umożliwił dostrzeżenie wartości i roli, jaką odgrywa Prawość.

<sup>17</sup> Homer, op. cit., XXII, 179-181.

<sup>18</sup> Hezjod, *Prace i Dni*, 220.

<sup>19</sup> M. Gagarin opowiadał się za pojmowaniem *dike* wyłącznie jako procedury. Jego zdaniem Hezjoda nie interesuje abstrakcyjne pojęcie sprawiedliwości ani moralność, lecz jedynie własny dobrobyt. W tym wypadku jednak problematyczne staje się stwierdzenie poety, że bycie sprawiedliwym (*dikajos*) nie przynosi dobrobytu (*Prace i Dni*, 270-73). Podobnie większość późniejszych badaczy zanegowała ten sposób rozumienia *dike*. Zob. M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek*

tylko jednostkę, ale również całą wspólnotę. Realizacja *dike* leży w gestii ludzi i nie wynika z czystego utilitaryzmu, lecz właśnie z uznania zasad nadanych przez bogów, stanowiących podstawowe wyznaczniki moralności. Koncepcja „praworządności”, jest z nią nierozzerwalnie związana. Powszechnie uważa się, że Grecy<sup>20</sup>, przynajmniej od czasów Solona, a zatem VI w. p.n.e. byli świadomi idei rządów prawa, niejednokrotnie zbliżonej do naszego dzisiejszego jej rozumienia<sup>21</sup>. Sama praworządność doczekała się personalizacji pod postacią bogini Eunomii, siostry Dike, o której Solon pisał, że „gdzie Praworządność natomiast tam wszystko stosowne i słuszne”<sup>22</sup>. Stąd też wielkie znaczenie przypisywane jest pojawieniu się prawa pisanego. Kodyfikacje miały zapobiec arbitralnej interpretacji, a z drugiej strony w pewien sposób zreformować i ujednoczyć tradycyjne zwyczaje i procedury, celem zapewnienia pewności i stabilizacji w polis, czyli pokoju – Ejiene. Trzy siostry, Hory, córki Zeusa i Themis stanowią zatem przyczynek i podstawę do dalszych rozważań na temat praworządności.

## 2. Racjonalna konstrukcja świata

Dla presokratyków teistyczna wizja rzeczywistości stanowiła ramę racjonalnego oglądu świata. Myślenie to było nieobce również dla spadkobierców myśli Sokratesa. W pismach Platona dostrzegamy wyraźne odniesienie jej do nauki na temat prawa. Wedle ateńskiego filozofa prawo jest pojęciem, które nie występuje na gruncie innych – nieteistycznych paradygmatów myślenia o świecie. Jego rekonstrukcja może być zwieńczona sukcesem tylko i wyłącznie w oparciu o wizję rzeczywistości uwzględniającą pierwiastek boski jako jeden z elementów kosmologii. Przy tym Platon zdecydowanie krytykował wcześniejsze, literackie przedstawienia bogów, jako błędne czy wręcz szkodliwe. Koncentrując się jednakże na tychże negatywnych elementach charakterystyki bóstw przedstawianej przez Homera i Hezjoda, zdawał się pomijać ich dodatkowy przekaz, zbieżny wszakże z tym, który sam głosił, pomijając, że niedoskonałe wyobrażenia przed-

---

*Thought*, „Classical Philology”, vol. 69, no. 3 (1974), s. 186-197; M. Gagarin, *Dike in the Works and Days*, „Classical Philology”, vol. 68, no. 2 (1973), s. 81-94; M. W. Dickie, *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*, „Classical Philology”, vol. 73, no. 2 (1978), s. 91-101.

<sup>20</sup> W szczególności zaś Ateńczycy Większość analiz dotyczących rządów prawa koncentruje się na demokracji Ateńskiej. Zob. m.in. B. Z. Tamanaha, *On the Rule of Law*, Cambridge 2004.

<sup>21</sup> M. Canevaro, *The Rule of Law as the Measure of Political Legitimacy in the Greek City States*, *Hague Journal on the Rule of Law*, vol. 9 (2017), s. 213.

<sup>22</sup> Solon, *Poezje*, przekł. W. Appel [w:] Plutarch, *Żywoty Równoległe*, t. 2: Solon, Publikola, Temistokles, Kamillus, przekł. K. Korus i L. Trzcionkowski, Warszawa 2005, 4(3), 31–32.

stawiane przez literatów nie tylko nie ograniczają, ale wręcz stymulują wyobraźnię, zachęcając do dalszego poznawania abstrakcyjnych idei<sup>23</sup>.

Stanowiskiem, przeciwko któremu Platon również występował, był pogląd sofistów, który zbliżał się do deizmu, lub nawet ateizmu<sup>24</sup>. Sądzieli oni mianowicie, że bogowie są wytworem sztuki ludzkiej. A tym samym prawo nie jest zakorzenione w naturze rzeczy, lecz pozostaje wypadkową „nie kończących się sporów pomiędzy ludźmi”<sup>25</sup>. W przytoczonej opinii sofistów prawo stanowi efekt pewnego konsensusu. Jest tedy wynikiem konwencji wytworzonej poprzez ścierające się interesy jednostek i grup społecznych, bez żadnego głębszego odniesienia metafizycznego. Tym samym, poza uznaniem przez ludzi, nie ma innych warunków walidacyjnych dla prawa. W szczególności nie musi być ono zgodne ani z wolą bogów, ani z moralnością. Na gruncie tego stanowiska sprawiedliwość jest wtórna względem samego prawa i można ją streścić w stwierdzeniu, że to, co zgodne z prawem, jest też sprawiedliwe, co przybliżyłoby ją do współczesnego, pozytywistycznego rozumienia „prawa” i „praworządności”.

Platon prezentuje stanowisko przeciwne. W X księdze *Praw* odrzuca sofistyczną filozofię i przedstawia własny pogląd na zagadnienie prawa. Ustaleniem wstępnym, które musi być wyjaśnione, zanim będzie mowa o prawie, jest kwestia istnienia bogów. Po uporaniu się z tym problemem Ateńczyk wieździe swój wywód w kierunku ukazania związków pomiędzy prawem a moralnością. W przedstawionej przez niego koncepcji, sprawiedliwość jawi się jako pewien porządek rzeczy, w którym każda część społeczności państwowej wypełnia określoną, właściwą jej rolę<sup>26</sup>. Jednak rola ta nie jest przedmiotem arbitralnego uznania. Jej treść nie może pochodzić z narzuconej przez społeczny konsensus konwencji. Musi ona wynikać ze sprawiedliwości, która w tym wypadku ma wymiar kosmiczny. Opiera się to na przeświadczeniu, iż świat jest bytem rozumnym. Zaś ów kosmiczny logos stanowi właściwe źródło normatywności. Toteż wszystko, co ma duszę, działa *zgodnie z nakazem i prawem nieubłaganego przeznaczenia* (τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμων)<sup>27</sup>.

Warto zauważyć, że dialog *Prawa* należy do późnych dzieł Platona, zaś poruszane w nim kwestie stanowią rozwinięcie i uszczegółowienie wcześniejszych teorii. Ateńczyk pisząc go poruszał się w obszarze ukształtowanego już światopoglądu. Z wcześniejszych dzieł, gdzie znajdujemy wykład na temat kosmologicznego paradygmatu, niezwykle ważny jest dla nas *Timajos*. W dialogu tym,

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat: C. L. Brownson, *Reasons for Plato's Hostility to the Poets*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 28 (1897), pp. 5–41; Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, X, 886 C i n.

<sup>24</sup> Platon, *Prawa*, X 888 C.

<sup>25</sup> Ibidem, X, 889, E.

<sup>26</sup> T. Stępień, *Porządek i miłość, Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa 2019, s. 61.

<sup>27</sup> Platon, *Prawa*, X, 904 E.

wyraźnie zdominowanym przez monolog tytułowego bohatera, Platon przedstawia swój pogląd na zagadnienia związane z filozofią przyrody i tym, co mogliśmy określić mianem paradygmatu naukowego. Jednak nawet pisząc o rzeczach, zdawałoby się, odległych od zagadnień politycznych, Platon powraca do znanego już motywu uzasadnienia państwa i prawa. Ateńczyk znajduje legitymację dla prawa w przekonaniu, że świat jest istotą żywą, posiada duszę i rozum<sup>28</sup>. Mamy tutaj do czynienia z odwróceniem propozycji sofistów. To nie prawo tworzy sprawiedliwość, ale sprawiedliwość tworzy prawo. Prawem nie jest każda wypowiedź wyrażająca powinność, ani nawet ta wypowiedź normatywna, na którą zgadzają się podmioty ją stosujące. Prawo jest czymś pozaludzkim i ponadpozytywnym, podyktowanym przez rozumną naturę wszechświata.

Obecne już w refleksji Platona pojęcie natury stało się jednym z głównych tematów podejmowanych przez szkołę stoików. Filozofia stoicka wyrosła na gruncie tego samego paradygmatu co platonizm. Opierała się mianowicie na odpowiedniej konstrukcji bóstwa wyposażonego w aspekt racjonalności. Jednak elementem charakterystycznym dla stoików był odziedziczony po Heraklicie materializm, który zaważył na panteistycznym rysie ich teologii. Syntetyczne ujęcie stoickiego bóstwa podaje Diogenes Laertios. Pisze on, że:

Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą, nieśmiertelną, rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, niedopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia. Wzywają go jako Dia, bo przez niego wszystko się dzieje, nazywają Zeusem, dlatego że jest źródłem wszelkiego życia albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie, Ateną, bo jego władza sięga poprzez eter, Herą, bo moc jego sięga w sferę powietrza, Hefajstosem, bo do niego należy twórczy ogień, Posejdonem bo włada wodą, Demetrą, bo włada nad ziemią. Ma też inne nazwy w związku z innymi właściwościami<sup>29</sup>.

Z powyżej przytoczonych słów wyłania się obraz bóstwa esencjalnie tożsamego ze światem, które wobec rozlicznych przejawów rzeczywistości przyjmuje różne nazwy. Pomimo jednak tego pluralizmu określeń bóstwo pozostaje jedno i to samo, zaś panteistyczny charakter gwarantuje ów monizm. Niewątpliwą zasługą Diogenesa jest wyciągnięcie sumarycznych wniosków z teologicznych refleksji stoików (w szczególności zaś Zenona), które zmierzały nie tyle do apologii poglądu o istnieniu boga, co raczej wykazania boskich przymiotów. Już na gruncie filozofii rzymskiej rozumowanie tego typu odnajdujemy w dziele Cycerona *O naturze bogów*. Arpinata, który sam sympatyzował ze szkołą stoicką, przedstawia argumentację Zenona, zmierzającą do ustalenia tego, czym jest bóg. Ca-

<sup>28</sup> Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, 30, A-D.

<sup>29</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów VII,147*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 436.



łość wywodu daje się streścić w stwierdzeniu, że skoro to co rozumne, jest lepsze od tego, co rozumu nie posiada, to w takim razie również i świat musi być bytem rozumnym<sup>30</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że twierdzenie Zenona ma wymiar w pierwszej kolejności kosmologiczny. Informuje nas przeto o teistycznych założeniach w ramach pewnego paradygmatu. Przełożenie tego na sprawy nas interesujące wymaga zaprezentowania tej samej argumentacji, lecz w kontekście teologicznym; czego zabrakło w wywodzie Zenona<sup>31</sup>. Lukę tę wypełnia Kleantes. W jego wersji tego samego argumentu *via eminentiae* bóg posiada pewne cnoty moralne: mądrość, męstwo, umiarkowanie i, co bardzo ważne, sprawiedliwość<sup>32</sup>. Jeśli teraz przedstawimy twierdzenia Zenona i Kleantesa w formie przesłanek prostego sylogizmu, to otrzymamy następujące rozumowanie:

1. Jeśli bóg jest rozumnym światem,

2. i jeśli bóg jest sprawiedliwy

to:

rozumny świat jest sprawiedliwy.

A zatem sprawiedliwość jest przymiotem świata; znajduje się poza wszelką ludzką władzą i pozostaje ugruntowana w konstrukcji uniwersum. Świat jest rozumny, a z tej rozumności wynika jego sprawiedliwość. Przy czym, jak wiadomo, teologia stoików była panteistyczna i materialistyczna. Wobec tego owa kosmiczna, boska sprawiedliwość jest w gruncie rzeczy normatywnością wypełniającą naturę. Termin „natura” nie może być jednak rozumiany na współczesną modłę, jako świat zjawisk przyrodniczych. Dla stoików natura oznaczała normatywność, która immanentnie tkwiła w strukturze rzeczywistości. Pogląd ten wywarł przemożny wpływ na kształtowanie się rzymskiej koncepcji praworządności.

### 3. Kosmiczny logos i prawo rzymskie

Chociaż klasyczna definicja sprawiedliwości wyszła spod pióra Arystotelesa, to wpływy perypatetyckie nie były szczególnie silne nad Tybrem. Ukształtowanie postawy i umysłowości rzymskiej w kwestii podstawowych pojęć prawnych przypadło filozofii stoickiej<sup>33</sup>. Już od II w. p. n. e. obserwujemy wzrastający wpływ stoi pośród rzymskich elit<sup>34</sup>. Do grona stoików rzymskich zaliczyć należy

<sup>30</sup> Cyceon, *O naturze bogów*, [w:] „Pisma filozoficzne”, t. 1, tłum. W. Kornatowski, komentarz K. Leśniak, Warszawa 1960, II, 21–22.

<sup>31</sup> K. Algra, J. Barnes, J. Mansfield, M. Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2008, s. 459.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 460.

<sup>33</sup> W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, s. 13.

<sup>34</sup> W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 211. Procesowi infiltracji umysłowości rzymskiej przez kulturę grecką w poetyckiej formie daje świadec-

takich myślicieli jak Cynceron, Seneka czy Marek Aureliusz. A chociaż ten ostatni nie pozostawił spójnej teorii prawa, to idee obecne w *Rozmyślaniach* zostały rozwinięte przez wybitnych jurystów III wieku: Paulusa, Papiniana, Modestyna i Ulpiana<sup>35</sup>.

W schyłkowym okresie republiki filozofię prawa rozbudował kierowany stoickim duchem Cynceron. W dziele *O naturze bogów* Arpinata powraca do koncepcji rządzącego światem panintelektu odnosząc się wprost do przyrodniczej wizji świata. Jeden z bohaterów dialogu, niejaki Balbus, któremu autor wyznaczył rolę adwokata ustalonego paradygmatu argumentuje w następujący sposób:

Nie ma tedy na niebie ani przypadku, ani dowolności, ani błędzenia, ani bezzasadności; przeciwnie, panuje tam całkowity porządek, prawda, celowość oraz pewność.[...] Kto więc uważa, że ten zadziwiający porządek na niebie i niezwykła stateczność, z której wywodzi się wszelka trwałość i pomyślność wszech rzeczy, są bezrozumne, ten sam winien być poczytany za pozbawionego rozumu<sup>36</sup>.

Tym samym Cynceron opowiada się za koncepcją świata jako bytu rozumnego, w którym owa racjonalność pełni rolę porządkującą. Jednak motywem szczególnie istotnym dla stoickiej filozofii prawa było pojęcie natury jako immanentnie tkwiącej w bytach normatywności. Arpinata opisuje ją następująco:

Rzeczywiście prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. [...] Wspomnianego prawa nie godzi się zmieniać, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania. [...] w Rzymie i Atenach, teraz i w przyszłości to prawo niczym się nie różni; w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian, wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy, który to prawo stworzył, obmyślił i zatwierdził.<sup>37</sup>

Natura jest tedy zbiorem „szczytnych zasad, powstałych całe stulecia przed wszelkimi pisanymi systemami prawnymi, na długo przed ustanowienie państw.”<sup>38</sup> Toteż „Prawo trzeba zatem wywodzić nie tyle z edyktów pretorskich [...] ani z dwunastu tablic [...] ale z filozoficznej głębi.”<sup>39</sup>

Zauważmy, że przytoczone cytaty z wszystkich trzech cyncerońskich dzieł (*O naturze bogów*, *O prawach* i *O państwie*), chociaż opisują inne aspekty rzeczywistości, to jednak komponują się w jedną całość. Spoiwem je łączącym jest jeden paradygmat myślenia o świecie. Z jednej strony mamy zatem dociekania o charakterze kosmologicznym, z drugiej zaś teorię prawa. Jedno z drugim pozo-

---

two Horacy: *Graecia capta ferocem victorem cepit et artes intulit agresti Latio*. Epistular 2,1,156-157.

<sup>35</sup> W. Kornatowski, op. cit., s. 261.

<sup>36</sup> Cynceron, *O naturze bogów*, II, 56.

<sup>37</sup> Cynceron, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, III, 22, 33.

<sup>38</sup> Cynceron, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, I, 6, 19.

<sup>39</sup> Ibidem, I, 5, 17.

staje w hermeneutycznej i metafizycznej łączności, tworząc niejako system naczyń połączonych. Badając świat, poznajemy boga, dzięki zaś znajomości boga, możemy określić czym jest sprawiedliwość i prawo.

Kosmologiczne odniesienia są obecne również u jurystów rzymskich. Wedle Ulpiana znajomości prawa „natura nauczyła wszystkie stworzenia. Jest ono bowiem właściwe nie tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszystkim istotom, jakie rodzą się na lądzie, w morzu, a także ptakom.”<sup>40</sup> Natura stanowi wyznacznik norm etycznych. To co zgodne z naturą, jest zarazem moralnie dobre. Celsus poszukuje definicji prawa właśnie w odniesieniu do dobra – *ius est ars boni et aequi*<sup>41</sup>. Słuszność, do której odwołuje się przytoczony jurysta, również jest związana z naturą i stanowi kryterium pewnej równowagi. Za jej pomocą rozpoznajemy rzeczy sobie odpowiadające – np. karę adekwatną do winy, a zatem stanowi miarę równego z równym. Pojęcie to miało wpływ na stanowienie prawa i jego korekty, w szczególności poprzez działalność pretorów<sup>42</sup>. Można powiedzieć, że *aequitas* funkcjonowała jako dyrektywa interpretacyjna (*In omnibus quidem, maxime tamen in iure, aequitas spectanda est*<sup>43</sup>). Jej związki z moralnością podkreślają także pojęcia bliskoznaczne, takie jak: *humanitas, bonitas, favor, iustitia, honestas, pietas, clementia, lenitas*. Pojęcie *aequitas* posiadało również aspekt sądowy. W okresie republiki oznaczała bowiem postulat równości wobec prawa oraz szacunku dla prawa, polegającego na wydawaniu wyroków prawidłowych, czyli zgodnych z prawem<sup>44</sup>. Postulat *aequitas* miał tedy znaczenia walidacyjne, zaś w okresie poklasycznym istniała nawet kontrola prawa pod kątem jego zgodności z wymogami słuszności<sup>45</sup>.

Tworząc naukę prawa juryści nie postrzegali swojego nadrzędnego celu jako zadania doskonalenia techniki prawniczej, lecz raczej dostosowywania prawa stanowionego do norm wyływających z filozofii. Ulpian daje temu wyraz w stwierdzeniu: „Strzeżemy bowiem sprawiedliwości i publicznie głosimy wiedzę na temat tego, co dobre i słuszne, oddzielając to co sprawiedliwe od rzeczy niesprawiedliwych, [...] I czyniąc to zdążamy do prawdziwej, jak miemam, filozofii, a nie do jej pozorów” (*veram, nisi fallor, non simulatam philosophiam affectus*)<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> D.1.1.1.3. Wszystkie tłumaczenia z Digestów za: *Digesta Iustiniani*, tłum. K. Hilman, M. Hładyszewska, T. Palmirski, H. Wolanin, J. Zabłocki, red. T. Palmirski, Kraków 2013.

<sup>41</sup> D. 1,1,1.

<sup>42</sup> W. Litewski, op. cit., s. 21-22.

<sup>43</sup> D.50,17,90. O różnych zastosowaniach terminu *aequitas* zob. K. Kuryłowicz, *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica Lubliniensa” 2011, t. 15, s. 18.

<sup>44</sup> K. Amiełańczyk, *Obecność i znaczenie zasady słuszności w rzymskim prawie karnym*, „Studia Iuridica Lubliniensa” 2011, t. 15, s. 44.

<sup>45</sup> W. Dajczak, T. Giaro, F. Longchamps de Bérier, *Warsztaty prawnicze. Prawo rzymskie*, Kraków 2012, s. 28.

<sup>46</sup> D. 1.1.1.

Powyższe ustalenia pozwalają nam na zrozumienie, czym dla Rzymian była praworządność. Oczywiście nie operowali oni tym pojęciem, tak jak my to czynimy dzisiaj - głównie w kontekście stosowania prawa. Nie oznacza to jednak, że wcale nie odnosili oni praworządności do aspektu sądowo-administracyjnego. Zobaczmy, co o zasadzie rządów prawa pisze Cyceron. Powiada on:

Jak wiadomo, istotą urzędowania jest rządzenie. [...] Jak bowiem ustawy są ponad urzędnikami, tak ci ostatni przewodzą ogółowi ludności, można więc twierdzić zgodnie z prawdą, że urzędnik to obdarzone głosem prawo, ono zaś jest niemym urzędnikiem<sup>47</sup>.

Póki co słowa Arpinaty zdają się współbrzmieć ze współczesnym rozumieniem praworządności, jako działania władzy publicznej na podstawie i w granicach prawa. Czytając go, można nawet odnieść wrażenie, iż antycypuje on pozytywny pogląd, że sędzia jest ustami ustawy. Jeśli byśmy w tym momencie zaprzestali lektury Cycerona, niechybnie doszlibyśmy do wniosku, że praworządność w jego ujęciu ogranicza się do warstwy stosowania prawa i literalnej jego wykładni. Jednak czytając dalej, uzyskujemy wgląd w głębszy sens myśli Rzymianina. Kontynuuje on swój wywód w następujący sposób:

Trudno wskazać dziedzinę bliższą naturalnemu porządkowi oraz jego wymogom (a mówiąc to, chciałem podkreślić, że chodzi mi właśnie o prawo) niż władza. Bez niej nie ostałyby się rodzina, wspólnota, naród, rodzaj ludzki, ogół stworzeń, a nawet wszechświat, który jest posłuszny bóstwu, władającemu także ziemią i morzem; życie ludzi również podporządkowane jest nakazom najwyższego prawa<sup>48</sup>.

Praworządność tedy nie ogranicza się tylko do działania organów na podstawie prawa stanowionego. Postulat praworządności stawia również wymogi względem samego prawa. Jeśli urzędnik stosowałby prawo stanowione, które nie realizowałoby normatywności natury, nie postępowałby zgodnie z zasadą praworządności. A zatem reguła rządów prawa u progu swego istnienia stawiała znacznie wyższe wymagania organom władzy publicznej niż czyni to dzisiaj. Nie wystarczyła bowiem znajomość prawa pozytywnego i postępowanie zgodne z nim. Trzeba było również znać filozofię. Bez wiedzy na temat filozoficznej konstrukcji uniwersum – bez znajomości paradygmatu – nie można było uważać się za znawcę prawa, za jurystę.

## Podsumowanie

Reasumując powyższe rozważania, można powiedzieć, iż antyczną naukę prawa należy postrzegać jako szkołę filozofii. Starożytne wyobrażenie praworządności wyphywało z określonego paradygmatu myślenia o świecie – miało zatem sankcję filozoficzną. Przedstawione powyżej postrzeżenie tego zagadnienia

<sup>47</sup> Cyceron, *O prawach*, III, 1, 2.

<sup>48</sup> Cyceron, *O prawach*, III, 1, 3.

przez pierwszych poetów umożliwia obserwację jego rozwoju i dalszej ewolucji – od dzieł literackich poprzez filozoficzne a wreszcie jego zwieńczenie w ramach rzymskiej jurysprudenckiej. Choć współcześnie nadal utrzymuje się pogląd, że to grecka myśl była bardziej abstrakcyjna i filozoficzna, zaś rzymską cechował daleko idący pragmatyzm, warto zwrócić uwagę, że i dla Rzymian prawnik musiał być filozofem, zaś poszukiwanie prawa nie było niczym innym, jak tylko uprawianiem filozofii. Sztuka jurysprudenckiej wymagała znajomości natury, owej kosmicznej powinności przejawiającej się w bycie. Zadanie to było możliwe tylko po uprzednim umiejscowieniu rozważań na gruncie określonego paradygmatu, bowiem za takim pojmowaniem zarówno prawa, sprawiedliwości, jak i pracy prawnika stoi cały szereg założeń o charakterze metafizycznym i kosmologicznym. Po pierwsze, trzeba ustalić, że z bytu wynika powinność. A dalej, że ze zdania głoszącego istnienie czegoś, da się wyprowadzić twierdzenie o treści powinnościowej. Wreszcie, aby można było odkryć tę powinność, wymagane jest uznanie odpowiedniej kompetencji rozumu. Przy założeniu, że podobne odkrywa podobne, należy wyposażyć całość rzeczywistości w aspekt racjonalności. W ten sposób od rozważań o prawie docieramy do fundamentów paradygmatu myślenia o świecie, który obejmował nie tylko filozofię prawa, ale również i inne dziedziny ludzkiej refleksji.

Wydaje się zatem, że poszukiwanie właściwego znaczenia dla praworządności jest zadaniem interdyscyplinarnym. Wymaga bowiem sięgnięcia do głębszej refleksji filozoficznej, uwzględniającej także inne dyscypliny, w szczególności zaś antropologię, teologię, metafizykę czy epistemologię. Jest bowiem wielce prawdopodobnym, że rozbieżne efekty prób rekonstrukcji podstawowych pojęć prawnych przez różne środowiska mogą mieć źródło w odmiennym światopoglądzie na całość rzeczywistości, a co za tym idzie, mogą okazać się trudne lub wręcz niemożliwe do przewyższenia bez ustalenia pewnych pozaprawnych pryncypiów.

## Bibliografia

### Literatura

- Algra K., Barnes J., Mansfield J., Schofield M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2008.
- Amielańczyk K., *Obecność i znaczenie zasady słuszności w rzymskim prawie karnym*, „Studia Iuridica Lubliniensis” 2011, t. 15.
- Brownson C. L., *Reasons for Plato's Hostility to the Poets*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1897, vol. 28.
- Canevaro M., *The Rule of Law as the Measure of Political Legitimacy in the Greek City States*, „Hague Journal on the Rule of Law” 2017, vol. 9.

- Cycon, *O naturze bogów*, [w:] „Pisma filozoficzne”, t. 1, tłum. W. Kornatowski, komentarz K. Leśniak, Warszawa 1960.
- Cycon, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Cycon, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Dajczak W., Giaro T., Longchamps de Bérier F., *Warsztaty prawnicze. Prawo rzymskie*, Kraków 2012.
- Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
- Dickie M.W., *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*, „Classical Philology” 1978, vol. 73, no. 2.
- Digesta Iustiniani*, tłum. K. Hilman, M. Hładyszewska, T. Palmirski, H. Wolanin, J. Zabłocki, red. T. Palmirski, Kraków 2013.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Gagarin M., *Dike in Archaic Greek Thought*, „Classical Philology” 1974, vol. 69, no. 3.
- Gagarin M., *Dike in the Works and Days*, „Classical Philology” 1973, vol. 68, no. 2.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982.
- Hammer D., *Homer and Political Thought*, [w:] „The Cambridge Companion to ancient Greek political thought”, red. S. Salkever, Cambridge 2009.
- Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i Dni. Tarcza*, przekł. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstęp i przypisy J. Łanowski, Warszawa 2005.
- Janik J., *Terms of the semantic sphere of „dike” and „themis” in the early Greek epic*, Kraków 2003.
- Kearley T., *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text Based on a Translation by Justice Fred H. Blume*, Cambridge 2016.
- Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968.
- Kuhn T., *Przewrót Kopernikański*, Warszawa 2006.
- Kuryłowicz K., *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica Lublieniensa” 2011, t. 15.
- Litewski W., *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Podbielski H., *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, „Studia Helleńskie” 5, Lublin 1978.
- Scheffler T., *Z badań nad starogrecką refleksją nad człowiekiem, władzą, prawem i sprawiedliwością: Homer*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2012, z. 6 „Sprawiedliwość prawa”.

- Solon, *Poezje*, przekł. W. Appel, [w:] Plutarch, *Żywoty Równoległe*, t. 2, Warszawa 2005.
- Stępień T., *Porządek i miłość, Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa 2019.
- Tamanaha B. Z., *On the Rule of Law*, Cambridge 2004.
- Zajdało J., *Minima Iuridica*, Sopot 2019.
- Życiński J., *Język i metoda*, Kraków 1992.

## The role of the cosmological paradigm in the formation of basic legal concepts

### Abstract

The article focuses on the issue regarding the influence of the paradigm of thinking about the world on the ancient concepts of the rule of law and justice. The main argument opens with a part devoted to the political and legal thought contained in the works of Homer and Hesiod. These authors present particular aspects of justice as *moira* – cosmic law of destiny, *themistes* – aristocratic law and *dike* – multifaceted concept of justice. The cosmogonic myth, according to which the constitution of the world is the work of the gods, turned out to be of key importance for the reconstruction of these concepts. In the reflection of the Stoics, the concept of a rational cosmos appears, which is both a source of justice and natural law. This idea is taken up by Roman jurists and philosophers of law, who apply justice to a supra-positive principle with a cosmological dimension, while the proclaimed postulate of the rule of law requires the legislator to create statutory provisions in line with the normative order of the cosmos.

**Keywords:** antiquity, rule of law, justice, stoicism, Roman law.