

Marian KURDZIAŁEK

DWIE STAROŻYTNE KONCEPCJE SPRAWIEDLIWOŚCI*

Sprawiedliwość nie jest jedyną i samowystarczającą zasadą życia społeczno-politycznego. Drugą, równie ważną, a może nawet ważniejszą, jest „pietas”.

Najstarsze świadectwa dotyczące świadomości moralno-prawnej człowieka zostały wyryte w kamieniu i spiżu. Mam na myśli Dekalog, Kodeks Hamurabiego, rzymskie Prawo dwunastu tablic. Dokumenty te – utrwalone „in lapide” – zdumiewają swoją lapidarnością. Ktoś w RFN policzył, że *Ojciec nasz* ma 56 słów, dekalog – 297, zarządzenia Wspólnoty Europejskiej w sprawie karmelków – 26 911 słów¹. Podobnych refleksji nie brak i w naszej prasie: „429 ustaw, 2216 aktów wykonawczych i 7500 zarządzeń resortowych reguluje stosunki społeczne w naszym kraju. I pomyśleć – konkluduje dziennikarz – że wszystko zaczęło się od dziesięciu przykazań”. Liczba rozpraw, jakie filozofowie poświęcili sprawiedliwości, państwu i prawu, zdumiewała już Cycerona: „Jakże wiele napisali oni o państwie, jakże wiele o prawach”!² Do naszych czasów dotarły ich dziesiątki tysięcy.

Rozważania nad sprawiedliwością, czyli nad jedną z największych ludzkich tęsknot, podjęli tychże tęsknot, pragnień, marzeń i snów najwrażliwsi odbiorcy i wyraziciele, tj. natchnieni przez Boga autorzy Ksiąg świętych oraz wielcy poeci greccy. „Ani zorza wieczorna, ani poranna tak podziwu jest godna, jak sprawiedliwość” – wołał Eurypides³. W podobny sposób opiewał sprawiedliwość prorok Daniel: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze”⁴. To wywyższanie sprawiedliwości „pod niebiosami” wiązali – przede

* Wykład inauguracyjny roku akademickiego 1987/1988 KUL, wygłoszony 17 X 1987 r. w auli uniwersyteckiej – Red.

¹ H. Maier, *Der Wandel der Werte und die Sprache*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 4 (1985) s. 351.

² Cyce ron, *O najwyższym dobru i złu*, IV 3, przeł. W. Kornatowski, w: Cyce ron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1960, s. 331.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V 1; 1129 b 28, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 163. Por. także: Plotyn, *Enn.* VI 6 (34).

⁴ Dn 12, 3.

wszystkim prorocy – z równie zdecydowanym potępieniem jej gwałcenia na ziemi, zwłaszcza przez lud wybrany⁵. Potoczne przekonanie, iż sprawiedliwość jest oddawaniem tego, co się komu winno, przekazał potomnym poeta Simonides, „mądry i boski mąż”⁶. I na tej to definicji, wciąż jeszcze obieguwej, skupili antyczni mędracy swoje szkiełko i oko. Czy jest to – pytał Platon – obowiązek czy zalecenie? Czy oddawać winno się tylko to, do oddania czego ktoś się zobowiązał, czy także i to, co się drugiemu należy z racji jego człowieczeństwa, cnoty, urzędu? Czy należy oddawać zawsze rzecz cudzą? Na przykład broń szaleńcowi lub niepoczytalnemu? Czy powinno się oddawać oko za oko, ząb za ząb? Akceptuje się niekiedy zasadę, że przyjacielowi należy dobrze czynić, nieprzyjacielowi zaś należy szkodzić. Czy wobec tego powinno się obdarzać przyjaciół kosztem nieprzyjaciół? Czyli – jak stwierdził Sokrates – czy powinno się pojmować sprawiedliwość jako „rodzaj sztuki złodziejskiej”? Odpowiedź Platona była jednoznaczna: „Sprawiedliwość nigdy i nikomu szkody nie wyrządza [...] I nie ma znaczenia, czy tak powiedział Simonides, Bias czy Pittakos, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci”⁷. Przytłaczająca większość filozofów starożytnych podzielała powyższe stwierdzenie Platona. Podzielali bowiem wraz z ludem i poetami, których nb. niezbyt lubili, a ci odpłacali im pięknym za nadobne, przekonanie, że „w sprawiedliwości cnót wszystkich zawiera się kwiat”⁸. „Czy jest coś jeszcze większego niż sprawiedliwość?” – pytał Platon. „Bo naszym zdaniem – pisał z kolei Arystoteles – sprawiedliwość jest podstawową cnotą życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne”⁹. Sprawiedliwość jest tedy tak wielką wartością moralną, tak cennym, wzniosłym i czystym etycznym dobrem, że ze swej istoty wyklucza jakąkolwiek, chociażby szczątkową tylko, przymieszkę niesprawiedliwości. Do wyjątkowo zgodnego, w tym przypadku, chóru antycznych poetów i filozofów warto włączyć głos pokrewnego im duchem Johanna Wolfganga Goethego: „Lepiej, żeby istniały niesprawiedliwości, niż gdyby je usunąć w niesprawiedliwy sposób”¹⁰.

Platon przytoczył stare powiedzenie, że „równość stwarza przyjazne uczucia”. Jest ono – jego zdaniem – prawdziwe i słuszne, i trafne. Ale jaka równość? Istnieją bowiem dwa rodzaje równości. Jedną z nich określa „miara, waga i liczba”, drugą – „orędzie Zeusa”. W tym ostatnim wypadku Platon ma na myśli naturalną równość międzyludzką, której trudno się dopa-

⁵ Iz 5, 7: „Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi, i prawowierności, a oto krzyk grozy”.

⁶ Platon, *Państwo*, I, 6; 331 e, przeł. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1948, s. 27.

⁷ Tamże, 9; 335 e, s. 37.

⁸ Arystoteles, dz. cyt.

⁹ Arystoteles, *Polityka*, III 7, 8; 1283 a 30, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 126.

¹⁰ J. W. Goethe, *Aforyzmy*, wybrał i przeł. S. Lichański, Warszawa 1984, s. 44.

trzyć, a jeszcze trudniej wcielać w życie społeczno-polityczne. U ludzi wchodzi ona w rachubę bardzo rzadko i w niewielkiej tylko mierze, ale kiedy już wchodzi, błogosławione skutki sprowadza dla państwa i dla jednostek. Sprawiedliwość i równość są – zdaniem Platona – nierozdzielnie ze sobą związane. Toteż kiedy się mówi lub dąży do sprawiedliwości, musi się mieć oczy stale zwrócone na równość¹¹. Arystoteles, idąc za tą doktryną swojego mistrza, rozróżnił dwie odmiany sprawiedliwości: tę, która daje się określać miarą, wagą i liczbą, czyli sprawiedliwość wyrównującą i sprawiedliwość rozdzielającą. Pierwszą powinno się stosować przy wyrównywaniu szkód, przy wymianie towaru na towar lub towaru na pieniądź, względnie na jakąkolwiek inną r ó w n o w a r t o ś ć. Zadaniem drugiej jest zapewnienie r ó w n o m i e r n o ś c i przy przyznawaniu zaszczytów, nagród, premii pieniężnych czy też innych wyróżnień. W obu tych odmianach sprawiedliwości terminem wspólnym jest „r ó w n o ś ć”, czyli ἰσότης, ἰσότης. Terminy te mają następujące znaczenia: równość, środek, słuszność. Równość implikuje miarę, wagę i liczbę, natomiast środek – proporcję. A zatem sprawiedliwość wyrównująca powinna być wymierzana zgodnie z proporcją arytmetyczną, rozdzielająca zaś zgodnie z proporcją geometryczną. Platon i Arystoteles podjęli próbę zmatematyzowania sprawiedliwości w celu maksymalnego jej zobiektywizowania, ponieważ ludzie na co dzień mają do czynienia raczej z nierównością i niesprawiedliwością. Wychodząc od tego faktu, niektórzy sofisci negowali istnienie czegoś takiego jak sprawiedliwość lub też pojmowali ją jako prawo silniejszego. Ale już sam Arystoteles doszedł do wniosku, że przy wymierzaniu należy uwzględniać nie tylko samą rzecz, ale także i podmiot. „Jeśli bowiem – pisał – zjeść dziesięć min jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny – za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjeść sześciu min; bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt duża albo niedostateczna: dla Milona bowiem niedostateczna, dla początkującego ... zbyt wielka”¹². Arytmetycznie można określić środek tylko ze względu na przedmiot, ale nie ze względu na człowieka: w tym ostatnim wypadku jest on bowiem ruchomy, relatywny. Arystoteles, po wprowadzeniu rozróżnienia „środka samej rzeczy” i „środka ze względu na nas”, zaczął stopniowo przesuwac akcent z pierwszego członu na drugi, w rezultacie uznał on za właściwą miarę sprawiedliwości człowieka doskonałego moralnie (σπουδαῖος). Z biegiem czasu coraz to skuteczniej wiązano cnotę z urzędem i ze szlachetnością rodu, co pozwalało wyróżniać w danym społeczeństwie osobistości, osoby i osobniki, względnie równych, równiejszych i najrówniejszych. W świetle tego stopniowania nawet równa odplata, czyli przysłowiowe „oko za oko, ząb za ząb”, przedstawiała się jako jawnie niesprawiedliwa. Petrycy z Pilzna (1554-

¹¹ Platon, *Prawa*, VI; 757 c, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 224.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II 6; 1106 a 28–b 4, s. 56.

-1626), profesor medycyny i filozofii Wszechnicy Jagiellońskiej, komentator *Etyki, Polityki i Ekonomiki* Arystotelesa, sądził, że tak też rzecz tę widział Stagiryta. Oto jego wywód w związku z zasadą „wet za wet”: „Przeciwko Arystoteles. Ktoś obraża wybitną osobę, a więc wybitna osoba powinna tak samo obrazić owego nikczemnika. Np. dał wojewodzie lekki człowiek w gębę; za ten pogębek żeby miał wziąć takiż, nie byłaby rzecz sprawiedliwa”¹³. W naszych czasach ma miejsce pewnego rodzaju synteza owych odmian sprawiedliwości, tj. sprawiedliwości wyrównującej, dystrybucyjnej i osobowej. Można by ją określić jako „sprawiedliwość reglamentowaną”, chociaż Willy Brandt wolał to samo nazwać „reglamentowanym szczęściem”.

Platon swoją koncepcję sprawiedliwości naszkicował w *Prawach*, rozwinął zaś w pełni w *Rzeczypospolitej*. Calcidius, a za nim komentatorzy średniowieczni określali to ostatnie dzieło jako rozprawę traktującą o sprawiedliwości międzyludzkiej, czyli pozytywnej, w odróżnieniu od *Timaios*, w którym Platon zajmuje się sprawiedliwością naturalną, czyli równością, równowagą, równomiernością występującą w układzie świata¹⁴. Porządek społeczno-polityczny i porządek kosmiczny nie powinny różnić się między sobą, gdyż – zdaniem Platona – zasadzają się na proporcjach matematycznych. Sprowadzanie przez założyciela Akademii sprawiedliwości pozytywnej i naturalnej do jednego, formalnego i całkowicie zracjonalizowanego pryncypium odzwierciedla się przede wszystkim w zaproponowanym przez niego modelu idealnego państwa. Państwo to charakteryzuje się równością wewnątrzklasową, równowagą międzyklasową, równomiernością cnoty i pełnionej funkcji. I na tym właśnie polega sprawiedliwość społeczno-polityczna i stąd też bierze swój sens platoński postulat: musi się mieć oczy stale zwrócone na równość. Ten doskonały stan równości można by było osiągnąć, gdyby każdy z obywateli najpierw zracjonalizował samego siebie, czyli – gdyby podporządkował rozumowi to, co w jego duszy jest irracjonalne. Wówczas robiłby tylko to, co do niego należy, i nie wtrącał się w nie swoje sprawy. Innymi słowy: niechaj szewc pilnuje swojego kopyta. Tak więc zaprojektowana przez Platona rzeczpospolita byłaby państwem ludzi w możliwie najwyższym stopniu obowiązkowych, kompetentnych, świadomych swojej przynależności klasowej i kierujących się wyłącznie rozumem. Tak usposobieni ludzie nie będą sobie szkodzili, z czego największą korzyść wyniosą ci, którzy najmniej mogą, gdyż to właśnie oni są najbardziej zagrożeni agresją ze strony tych, którzy wiele mogą. Ograniczenie przez Platona sprawiedliwości społecznej do przykazania „alteri non nocere” pozostawiało poza jej zasięgiem sprawy ludzi ułomnych, chorych, starych. W idealnym państwie po

¹³ Petrycy Sebastian z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, oprac. W. Wąsik, w: Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa 1956, s. 525.

¹⁴ *Timaeus a Calcidio translatus*, ed. J. H. Waszink, s. 59 w. 19 nn.

prostu nie było dla nich miejsca. Kalekie noworodki należy uśmiercać, chorym nie świadczyć pomocy, ponieważ są sami sobie winni, gdyż nie prowadzili racjonalnego trybu życia, nie wtrącać się w wymieranie starych, bo jest to proces jak najbardziej naturalny. Powinno się natomiast stworzyć takie warunki, w których warstwy elitarne, czyli niżsi i wyżsi strażnicy państwa, kojarzyłyby się według zasady najdzielniejszy z najdzielniejszą. Zrodzone z takich nieformalnych związków dzieci byłyby wspólną własnością danej klasy. Miałyby w każdym i w każdej ojca i matkę.

Eugenika i eutanazja wydają się być konsekwencjami Platońskiej koncepcji państwa sprawiedliwego, czyli opartego na matematycznej równości: eugenika zapobiegałaby powstawaniu nierówności, eutanazja zaś przyspieszałaby likwidację już zaistniałych. Platon nie sądził, że takie państwo kiedykolwiek istniało, ani też, że pojawi się ono w przyszłości. Stworzył jego model jako ilustrację swoich rozmyślań nad sprawiedliwością i niesprawiedliwością. I chociaż już Arystoteles zarzucił matematyczne rozumienie sprawiedliwości, to przecież jej pojęcie jako równości przetrwało po dzień dzisiejszy. Wystarczy tylko spojrzeć na liczne podobizny Temidy, wciąż jeszcze umieszczane na gmachach sądowych i zakładach karnych. Przedstawia się ją z opaską na oczach, dzierżącą w jednej dłoni równowagę, w drugiej miecz – symbol równej odpłaty. Dalej też mówimy o wymiarze sprawiedliwości, wymierzaniu kary, równowadze społecznej i politycznej.

W epoce hellenistycznej, którą rozpoczęły podboje Aleksandra Wielkiego, powstały ogromne, wielonarodowe i wielowyznaniowe państwa, wcielone potem w jeszcze większy organizm polityczny, jakim było „imperium romanum”. W tych nowych warunkach poeci, filozofowie, reformatorzy religijni i uczeni zwracali uwagę przede wszystkim na to, co ludziom wspólne, czyli na ich rozumność. Rozum bowiem wyróżnia każdego człowieka spośród wszystkich innych istot organicznych. Ale nie tylko on, lecz także i religia. Zaczęto zatem stosować wykładnię alegoryczną różnych kultów po to, aby je można było uzgadniać z teologią naturalną filozofów. Te dążenia najlepiej odzwierciedlają się w poglądach stoików. Twierdzili oni, że jedna i ta sama, boska, rozumna pneuma przepaja wszystko, co istnieje, ale w różnych stopniach swojego natężenia. Cała więc rzeczywistość, zwłaszcza ludzkość, stanowi jedną wielką wspólnotę, powiazaną wzajemną sympatią, przy czym terminem *συνπάθεια* określali zarówno pokrewieństwo, jak i współodczuwanie, oraz współbrzmienie, czyli harmonię.

Z tego to ducha filozofii stoickiej wywodzi się druga wielka koncepcja sprawiedliwości. Spopularyzował ją przede wszystkim Cynceron: „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz [...] dał ludziom przy stworzeniu nakaz, by strzegli owej kuli, która – jak widzisz – jest środkiem tej świątyni, a nosi nazwę ziemi [...] Kieruj się sprawiedliwością i miłością, tą miłością, która wzniosła jest już w stosunku do rodziców i krewnych, ale największe

znaczenie ma wtedy, gdy dotyczy ojczyzny. Właśnie takie życie jest drogą do nieba”¹⁵. Żaden chyba ekolog nie mógłby pięknie uzasadnić obowiązków człowieka wobec ziemi. Nie to jednak jest – z naszego punktu widzenia – w tej wypowiedzi najważniejsze. Kluczowe bowiem znaczenie mają słowa: „kieruj się sprawiedliwością i miłością”. Miłość, oczywiście, niejedno ma imię: amor, caritas, pietas. Cycecon posłużył się słowem „pietas”. Oznacza ono miłość, na którą składają się: pełen nabożnej czci szacunek, współodczuwanie, gotowość do ofiar, pobożność. Sprawiedliwość nie jest tedy jedyną i samowystarczającą zasadą życia społeczno-politycznego. Drugą, równie ważną, a może nawet ważniejszą, jest „pietas”. Człowiek bowiem nie tylko żyje w jakimś państwie, ale także w jego ramach współżyje, współdziała, współtworzy z innymi ludźmi. Tego rodzaju powiązań nie sposób sprowadzić do zasady: rób to, co do ciebie należy, i nie wtrącaj się w sprawy innych, czy też: nie szkodź drugiemu. Jedność natury sprawia, że wszyscy ludzie są ze sobą spokrewnieni, są współbraćmi, a nie tylko i wyłącznie współobywatelami należącymi do określonej klasy społecznej. Ludzie – jak pisał Cycecon za stoikami – zostali stworzeni dla ludzi, „iżby jedni drugim mogli okazywać wzajemną pomoc”¹⁶. Zadaje zatem gwałt sprawiedliwości zarówno ten, kto szkodzi drugiemu, jak i ten, kto nie staje w obronie pokrzywdzonych. Ten ostatni „popelnia taki sam występki, jakby opuścił w potrzebie rodziców, przyjaciół albo ojczyznę”¹⁷.

Niewątpliwie, i Platon, i Arystoteles zdawali sobie sprawę z tego, że sprawiedliwość jest cnotą na wskroś społeczną, czyli że ma ona wzgląd raczej na dobro cudze, niż na własne¹⁸. Pesymistycznie natomiast oceniali, zwłaszcza Platon, naturalne możliwości konkretnych ludzi, jeśli chodzi o przewyciężanie egoizmu. Cycecon wierzył, wraz ze stoikami, w boskość, rozumność i dobroć natury; pisał więc: „hominem naturae obedientem homini nocere non posse”¹⁹. Skoro zaś człowiek został stworzony dla ludzi, przeto jego celem jest także cudze dobro, dobro wspólne, a zatem sprawiedliwość; „nos ad iustitiam natos esse”²⁰. Życie zdaje się raczej dowodzić tego, że narodziliśmy się, aby cierpieć dla sprawiedliwości. Ponadto: skoro jest ona dobrem cudzym, to sprawiedliwość nie byłaby sprawiedliwością, gdyby nie miało miejsca wyrównanie pomiędzy dobrem cudzym a dobrem własnym. I to chyba miał na myśli Th. Adorno, kiedy stwierdził: „Wenn es Gerechtig-

¹⁵ Cycecon, *O państwie*, VI: *Sen Scypiona*, 15-16 (3), przeł. W. Kornatowski, w: Cycecon, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960, s. 178.

¹⁶ Cycecon, *O powinnościach*, I 22, w: Cycecon, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 337.

¹⁷ Tamże, I 23, s. 338.

¹⁸ Por. *Państwo*, I 16; 343 c, s. 51; *Etyka nikomachejska*, V 1; 1130 a 3, s. 163: „Dlatego właśnie sprawiedliwość, jedyna spomiędzy cnot, zdaje się być cudzym dobrem... jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli”.

¹⁹ *De off.*, III 5, 25 (*O powinnościach*, s. 482).

²⁰ *De legibus*, I 10, 28 (*O prawach*, s. 214).

keit geben solle, müsse es auch Gerechtigkeit für die Toten sein”²¹. Temu konsekwentnemu marksście widocznie nie wystarczały pośmiertne rehabilitacje. I słusznie. Cyceon był przekonany, podobnie jak poeci i filozofowie greccy, że „sprawiedliwość jest podstawą wszystkich cnót”²², tudzież „wszystkich cnót królową”²³. A zatem „ponad wysiłki i powinności naukowe przedkładać trzeba obowiązki sprawiedliwości, mające na celu pożytek ludzi, który dla każdego człowieka powinien być rzeczą najświętszą”²⁴. Ludzie nauki nie powinni zamykać się w wieży z kości słoniowej, kiedy chodzi o sprawiedliwość. Jest ona bowiem „podwaliną trwałego uznania i dobrej sławy, bez niej nie może dojść do skutku nic chwalebne”²⁵.

Cyceon, głosząc „collaudationem iustitiae”, nie zapomniał o postulacie Platona: kiedy się mówi lub dąży do sprawiedliwości, trzeba mieć oczy stale zwrócone na równość. Grecki termin „ἰσότης” zastąpił łacińskim „aequitas” oraz „aequabilitas”. Akceptował pierwotny sens tego słowa w odniesieniu do sprawiedliwości dystrybtywnej: okazywanie takiej samej czci najwyższym i najniższym równałoby się najwyższej nierówności. Doszedł do wniosku, że „aequitas” powinno się odnosić przede wszystkim do praw: „aequitas [...] paribus in causis paria iura desiderat”. Tym samym stał się on prekursorem tzw. „ideału cesarskiego”, czyli powolnego i stopniowego wprowadzania takich samych praw dla wszystkich mieszkańców rzymskiego imperium. Proces ten osiągnął swój szczyt w działalności legislacyjnej Marka Aureliusza – stoickiego filozofa na cesarskim tronie. Cyceon, mówiąc o sprawiedliwości, posługiwał się nie tylko terminem „aequitas”, ale także i słowem „aequabilitas”, które znaczy najpierw „równość”, „jednostajność”, a następnie „stałość”, „łagodność”, „łaskawość”. Nie obce mu też było słowo „aequanimitas”, oznaczające „dobroczynność”, „życzliwość”. Za pomocą tych ekwiwalentów wiązał on „aequitas” i „pietas”. Nic zatem dziwnego, że Laktancjusz, nazywany „chrześcijańskim Cyceonem”, uznał je za dwie integralne części sprawiedliwości. Równość („aequitas”) zasadza się +

²¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, s. 205. Cyt. za: Joseph Kardinal Ratzinger, *Freiheit und Befreiung*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 5 (1986) 423. Laktancjusz (*Ustanowienia Boże*, 5,16, 2-4) przytoczył następującą wypowiedź Cyceona (*O państwie*, III 12,21) relacjonującą poglądy Karneadesa na sprawiedliwość: „albo tedy nie ma żadnej sprawiedliwości, albo – jeśli jakaś istnieje – jest najwyższą głupotą, ponieważ sprowadza się do szkodenia samemu sobie przy równoczesnej trosce o pomyślność drugich”. Kończył zaś następującym wnioskiem: „Wszystkie ludy, których państwa znajdują się w kwitnym stanie, a także i sami Rzymianie, którzy zmagali cały świat, gdyby chcieli być sprawiedliwi, to znaczy oddać zagarniętą przez siebie cudzą własność, musieliby wrócić do chałup i żyć w niedostatku i biedzie”.

²² Cyceon, *O cnotach*, 10, przeł. W. Kornatowski, w: *Cyceon, Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 549.

²³ Cyceon, *O cnotach*, 6, s. 545.

²⁴ Cyceon, *O powinnościach*, I 43, 155, s. 411.

²⁵ Tamże, II 20, 71, s. 458.

jego zdaniem – na nieczynieniu komukolwiek tego, czego sam nie chciałby cierpieć, oraz na mierzeniu innych tą samą miarą, jaką mierzymy siebie samych. Natomiast pobożność („pietas”) polega na oddawaniu Bogu tego, co się Bogu należy. A zatem: skoro bogobożność jest istotną częścią sprawiedliwości, przeto poznanie Boga stanowi nieodzowny warunek jej zaistnienia oraz prawidłowego funkcjonowania. Prawdziwa, ludzka sprawiedliwość wyraża się w filantropii, czyli miłości dla ludzi jako współbraci, gdyż mają oni jednego Ojca, który jest w niebie. To prawda, że „w sprawiedliwości cnót wszystkich zawiera się kwiat”, ale tego kwiatu owocem jest miłość. Zauważył to już Platon, kiedy pisał, że „równość stwarza przyjazne uczucia”, zaś prorok Ozeasz (10,12) wołał: „postępcie siebie, a wyjdzie wam miłość”. „Sprawiedliwość i miłość – to jest to, co jest istotnymi częściami naszego postępowania”.

Cycerońską koncepcję sprawiedliwości ożywił renesans, głównie za sprawą Erazma z Rotterdamu. Nieobce mu też były poglądy Laktancjusza. Wybitni przedstawiciele tej epoki powoływali się na Cyserona i jego chrześcijańskiego odpowiednika nie tylko dlatego, że podziwiali starożytnych, ale także – a może przede wszystkim – dlatego, że ich poglądy na sprawiedliwość uznali za remedium na ciężkie choroby swoich czasów. Ludziom ogarniętym szaleństwem wojen religijnych, tropieniem czarownic i czarowników, despotom rodzącym się z tego chaosu, przypominali, ku ich opamiętaniu, na czym polega prawdziwa, ludzka sprawiedliwość. Okrutnej, bezsensownej zasadzie „cuius regio eius religio” przeczył Laktancjusz: „religio cogi non potest”²⁷.

Tego to ducha wyrazem, utrwalonym w kamieniu, jest Brama Wyżynna w Gdańsku. Była bramą reprezentacyjną. Wjeżdżali przez nią do miasta królowie Najjaśniejszej Rzeczypospolitej i ościenne poselstwa. Wzniósł ją około 1570 r. Jan Kramer. Elewację rzeźbiarską, a być może także i inskrypcje, wykonał Flamandczyk Wilhelm van de Blocke, w latach 1586-1588. W najbardziej widocznym miejscu wyryto następujące słowa: „Iustitia et pietas

²⁶ Laktancjusz, *Ustanowienia Boże*, 5, 14, 15: „Aequitatem dico non utique bene iudicandi quod et ipsum laudabile est in homine iusto, sed se cum ceteris coequandi, quam Cicero «aequabilitatem» vocat”. Termin „aequitas” występuje także w *Wulgacie*: „Quoniam iustus Dominus, et iustitias dilexit; aequitatem vidit vultus eius” (Ps 10,8). Por. W. Heisenberg, *Część i całość*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 198.

²⁷ Por. Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 197. Wpływ Laktancjusza na renesans scharakteryzował H. von Campenhausen (*Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 256) następująco: „Wielki zapal dla Laktancjusza rozpoczyna się dopiero z humanizmem XV wieku. Pierwsze wydanie jego dzieł w 1465 r. w Salerno jest pierwszą książką wydrukowaną we Włoszech, a jeszcze w tym samym stuleciu ukazuje się co najmniej tuzin dalszych wydań [...] cenią go Erazm i Zwingli, ponieważ w jego pismach dopatrują się osiągnięcia doskonałego zjednoczenia chrystianizmu i antyku”.

duo fundamenta omnium regnorum". Żaden z możliwych tego świata, przyjeżdżających do Gdańska, nie mógł ich przeoczyć. Przypominały one królom, senatorom, poselstwom, że prawdziwą równość zaprowadzi się dopiero wtedy, kiedy ujrzy się w drugim człowieku brata lub siostrę. Wciąż jeszcze w pełni nie zatarte ślady zniszczeń wojennych, jakie można dostrzec wokół tej Bramy, ostrzegają także i nas przed równością, której miarą byłaby rasa, klasa, względnie „kasa” lub przynależność wyznaniowa. Prawdziwa bowiem natura ludzka zawiera się w konkretnych jednostkach, o których humaniści, zarówno starożytni, jak i nowożytni, nie mówiąc już o średniowiecznych, pisali jako o „celestes et divinum animal”, jako o „res sacra” czy „res divina”. Stąd zaś nietrudno już było wywieść wniosek, że najwyższą normą tego, co ludzkie, a więc i sprawiedliwości – jest Bóg.