

Uniwersytet Rzeszowski

ARTUR ŁUSZCZYŃSKI
ORCID: 0000-0002-1589-935X
aluszczyński@ur.edu.pl

Perspektywa mitoznawcza w naukach historyczno-prawnych

Comparative Mythology Perspective in Legal History Science

Mit jest terminem bardzo rzadko stosowanym w naukach prawnych. Jeśli już się pojawia, to najczęściej w uproszczonej, popularnonaukowej formule. Wykorzystywane są najprostsze, „klasyczne” tropy, pełniące bardziej formę językowych ozdobników aniżeli naukowych wyjaśnień¹. To zjawisko o tyle dziwne, że w politologii – być może za sprawą jej naturalnej interdyscyplinarności – kategoria mitu jest obecna od dawna i refleksja na jego temat jest znacznie pogłębiona².

Pojawia się zatem pytanie: Czy mit w naukach prawnych w ogóle nie występuje? A może problem leży w stosowaniu nieadekwatnej definicji lub – patrząc szerzej – mamy do czynienia z rodzajem metodologicznego skostnienia, które zakonserwowało nasze poglądy w mającej ponad sto lat tradycji badań? Na marginesie zauważę, że w przedmiotach dogmatyczno-prawnych od dawna funkcjonują domniemania i fikcje prawne. W przypadku domniemania wniosek jest upraw-

¹ Dobrą ilustracją jest tu praca E. Łętowskiej i K. Pawłowskiego *O prawie i o mitach* (Warszawa 2013). Ten zbiór kilkudziesięciu esejów/felietonów w niezamierzony przez autorów sposób deprecjonuje mit, traktując go jako rodzaj bajki, w opozycji do której można snuć opowieść ważną, prawdziwą, mającą realny wpływ na nasze życie. Przywołana praca jest pewnego rodzaju zabawą konwencją (tak ją odczytuję jako czytelnik), aby w lekki, popularnonaukowy sposób wypowiedzieć się na ważne tematy, poszerzyć audytorium, jednakże następuje instrumentalizacja mitu. Co istotne, ten mimowolny zabieg ugruntowuje we wprowadzeniu S. Waltoś, pisząc: „Tytuł jest pozornie jednoznaczny: *O prawie i o mitach*. Pozornie, gdyż natychmiast rodzi się pytanie, o jakie mity chodzi... Czy o mity w znaczeniu socjologicznym, czyli wyobrażenia rzeczywistości utrwalone w świadomości społecznej, mające niewiele wspólnego z prawdą, a pielęgnowane z przeróżnych powodów? A może rzecz idzie o baśniowe opowieści, których bohaterami są starożytni bogowie greccy i niekiedy śmiertelni nieszczęśnicy, których los postawił na ich drogach?” (*ibidem*, s. 10).

² S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.

dopodobniony i niepewny, natomiast w przypadku fikcji mamy już do czynienia z kontryfaktycznością, otwieramy się tym samym na rzeczywistość, w której wiemy, że tak nie jest, ale z pewnych względów ignorujemy to (osoba niegodna dziedziczenia faktycznie żyje, ale uznajemy za prawdziwą fikcję, że nie dożyła otwarcia spadku; podobnie uznajemy za faktycznie doręczone pismo sądowe, którego przyjęcia adresat odmówił itp.). Zarówno domniemania, jak i fikcje prawne pełnią zasadniczo różną od mitu funkcję, jednakże dosyć skutecznie przygotowują nas na przyjęcie perspektywy mitu. Do wątku tego jeszcze powrócę, w tym momencie przywołam jedynie powszechnie znane, pojawiające się w różnych sytuacjach stwierdzenie: „Ludzie są sobie równi”. Celowo nie staram się wydzwięku owego hasła łagodzić jurydyczną formułą: „Ludzie są równi wobec prawa”, a także celowo nie umieszczam go w historycznym kontekście, nie przypisuję autorstwa żadnemu z myślicieli, aby jak najbardziej oderwać się od konkretnych sytuacji. Zadajmy sobie pytanie: Czym jest idea równości? Leży ona u podstaw co najmniej kilku istotnych koncepcji doktrynalnych, ustrojowych, znajdziemy ją w tekstach konstytucji, międzypaństwowych deklaracji. Ale czy posiada ona fizyczny, realny ekwiwalent? Ów wątek realności, rzeczy, zjawiska czy instytucji prawnej jest istotny, gdyż bez niego trudno dokonać weryfikacji i zaczynamy snuć „opowieść”, która przy pewnych dookreśleniach może być mitem.

W tym miejscu nieodzowne staje się dookreślenie, co rozumiem pod tym pojęciem. Zanim to uczynię, odpowiem na pytanie, po co w ogóle upieram się przy stosowaniu pojęcia mającego cechy nieostrości, dwuznaczności i zasadniczo obcego danej dyscyplinie badawczej. Odpowiedź jest stosunkowo prosta. Otóż owa perspektywa mitoznacząca pomaga wiele kwestii zrozumieć, wyjaśnić, wytłumaczyć. Podobne wątpliwości wyrażał L. Kołakowski, pisząc: „(...) wykorzystanie słowa, mającego już reguły stosowalności mniej więcej ustalone, może być narażone na zarzuty. Nie potrafiłem jednak znaleźć żadnego, nadającego się lepiej do nazwania obszaru, o który mi chodzi. (...) W namyśle filozoficznym przeważnie tak się dzieje, że słowa odziedziczone wydają się niesprawne wskutek zużycia, a pochopnie budowane nowotwory, jak uczą liczne przykłady, przegradzają się szybko w nieznośne dziwactwo. Bezpieczniej jest tedy wypróbować możliwości tkwiące w słownictwie zastanym, starając się tylko, by nie dać się bez oporu unosić jego bezwładności, ale utrzymać czujność wobec treści, mimowiednie choćby przemycanych w klasyfikacji świata, jaką niesie język potoczny”³.

Zatem słowo „mit” ma złe konotacje w tym znaczeniu, że sugeruje czytelnikowi treści odmienne od zamierzeń autora. Ów zamęt pojęciowy związany z mitem wcale nie jest domeną współczesności, lecz sięga starożytności. Czasy obecne jedynie utrwaliły i zwielokrotniły ten stan rzeczy. W niniejszym artykule mit to ważna opowieść. Celowo nie używam terminu wywodzącego się od

³ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1982, s. 8.

Arystotelesa – „fabuła”⁴. Dla Stagiryty, jak przekonuje w *Poetyce*, fabuła to nic innego jak „układ zdarzeń”, mnie zaś chodzić będzie o bardzo specyficzną, ważną opowieść. Nie wikłając się zatem w niepotrzebne dywagacje, zwrócę uwagę jedynie na istotny szczegół, ważny z punktu widzenia postrzegania mitu. W pewnym momencie Arystoteles stwierdza, że „zadaniem poety nie jest opowiadanie zdarzeń, jakie zaszły, ale zdarzeń, jakie by zająć były mogły i jakie są możliwe”. Następnie dodaje, że w tym właśnie należy upatrywać różnicy pomiędzy historykiem i poetą. Ten pierwszy opowiada, jak było, a kwestia formy – wiersza, jest bez znaczenia⁵. W sposób umowny przypisuję również Arystotelesowi stworzenie opozycji *logos–mythos*, która jest niezwykle żywotna i wypaczająca istotę problemu. Mit w swojej istocie nie jest pozalogiczny i pozaracjonalny⁶. Jest bardzo często inną formą dotarcia do prawdy lub jej wyrażenia. Mit zatem nie jest – jak twierdził Pindar – pięknym kłamstwem, lecz szczególnym rodzajem narracji wymykającej się prostym kryteriom: prawda–fałsz. W tym momencie krytyczny czytelnik zaprotestuje, twierdząc, że jest to logicznie niepoprawne. Jednakże sądzę, że mit wymyka się prostej logice zdań. Jest to opowieść, która w pewnym momencie sięga do twierdzeń nieweryfikowalnych i czyni to w sposób niezwykle naturalny. Jeśli w tekście pojawi się stwierdzenie: „Był dobrym człowiekiem” lub „Był dobrym władcą”, to w jaki sposób mamy to rozumieć? Czym jest dobro lub jaka jego koncepcja jest realizowana? Prawnika zapewne bardziej poruszy przywołanie zdania: „Dobro należy czynić, a zła unikać”. Odpowiadając na to pytanie, zaczynamy mitologizację, tworzymy ważną opowieść o nas samych, naszym świecie wartości, ustalamy pewne hierarchie itd. Zgadzam się z S. Filipowiczem, według którego „mit ma inny status niż prawdy teoretyczne. Wyraża pragnienia, których rozum nie kontroluje. Prawda mitu, prawda zobrazowana, działająca na emocje, zapada głęboko, nie jest podatna na żadne formy intelektualnej perswazji”⁷. Często w definiowaniu mitu pojawia się stwierdzenie, że jest to opowieść o bogach. Moim zdaniem nie to jest istotą mitu, gdyż nie jest to rodzaj refleksji teologicznej. Mit nie zgłębia istoty Boga, tylko opowiada o wartościach istotnych dla danej społeczności. Mówi, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy. Sądzę, że sakralizowanie opowieści mitycznych – jeśli w ogóle – dokonuje się przez pryzmat wartości, a nie bogów. Pisząc o mitologii, J. Campbell użył stwierdzenia: „Nie jest kłamstwem, jest poezją, bo operuje metaforami”⁸. To ważna uwaga z punktu widzenia mojego artykułu, gdyż łączy się z Platońskim rozumieniem mitu. U tego greckiego filozofa mit występuje w różnych znaczeniach, ale mnie interesuje to

⁴ Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988.

⁵ *Ibidem*, 1451b.

⁶ A. Łuszczynski, *Mysł polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013, s. 19–20.

⁷ S. Filipowicz, *op. cit.*, s. 80.

⁸ J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 2007, s. 188.

dotykające wysłowienia prawd, które wymykają się słowom⁹. Lektura historii mitycznej pozwala przebłysnąć prawdzie, przypomnieć ją, a brak pęt realizmu jedynie temu pomaga.

W tym miejscu warto zasygnalizować, że mit w prawie często może stać się mitem politycznym i kryteria podziału będą tu bardzo nieostre. W jaki sposób rozstrzygnąć dylemat zawarty w pytaniu: Czy sprawiedliwość jest domeną prawa czy polityki? Samo prawo może być traktowane jako narzędzie polityki, narzędzie władzy będącej podstawową kategorią polityczną itp.

Mit – jak już zasygnalizowałem – jest ważną opowieścią, której znaczenie bierze się z tematu. Temat mitu nigdy nie jest błahy, zawsze stanowi fundament danej społeczności. Zgadzam się z L. Kołakowskim, który uznaje, że skoro prawo jest zbiorem wartości, a świat wartości jest realnością mityczną, to tym samym pewne ujęcia prawa są mitem. Píše on: „Nie mamy racji obstawać przy jakimkolwiek ładzie prawnym, powołując się na to, iż wciela on wartości rzeczywiste współzycia, jeśli nie wolno nam odnieść go do mitycznej dziedziny wartościowań”¹⁰. Stwierdzenie to w pierwszym oglądzie wydaje się bardzo radykalne, ale dzieje się tak, gdyż pozostajemy pod wpływem mitu rozumu i Oświecenia. Do kwestii rozumu powrócę jeszcze, pisząc o prawie naturalnym. W tym miejscu przywołam fragment pracy G.L. Seidlera: „Oświecenie zastąpiło wiarę religijną wiarą w rozum człowieka. Człowiek wykształcony, wolny od uprzedzeń, przesądów i mitów, dzięki swej wiedzy i woli miał ukształtować rozumnie swój świat. Wolność i wola weszły na stałe zarówno do słownika naukowego, jak i praktyki politycznej”¹¹.

Intencją autora było uzasadnienie naukowości i racjonalności komunizmu, jego nieuchronności i konieczności dziejowej. Pytanie, czy komunizm nie stał się nową religią i nowym mitem, uznaję za retoryczne. Aby nie było wątpliwości, dodam, że oczywiście widzę i uznaję postęp naukowy, jaki dokonał się na przestrzeni wieków, ale zachowałbym anglosaski podział na *science* i *humanities*. To, na ile jesteśmy w stanie rzeczywiście zobiektywizować humanistykę, przekracza ramy niniejszego opracowania. Zauważę jedynie, że każdy prawnik ma świadomość, czym zakończyło się dzieło stworzenia „czystej teorii prawa”, oczyszczonej z „obcych tej nauce elementów”¹².

Zaryzykuję stwierdzenie, że „ważna opowieść”, opowieść o wartościach, mityzuje się z chwilą, gdy pojawiają się w niej wątki spekulatywne, będące formą wyobrażeń, przekonań, pragnień. Jak już zasygnalizowałem, kwestia ich prawdziwości nie ma znaczenia. Wyobrażenie może pokrywać się z prawdą lub zawierać

⁹ L. Brisson, *Plato the Myth Maker*, Chicago–London 1998, s. 7–11.

¹⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 50.

¹¹ G.L. Seidler, *Z zagadnień filozofii prawa*, t. 1: *Prawo i idee*, Lublin 1978, s. 89.

¹² H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, Warszawa 1934, s. 7 i n.

jej elementy, może być prawdziwe po spełnieniu określonych warunków lub gdy przyjmiemy określony paradygmat wstępny.

Spójrzmy, w jaki sposób mityzowane są prawo i sprawiedliwość w przykładowo wybranych starych kronikach. Dwie z nich dotyczą dziejów Polski, a trzecia jest kroniką Czechów. Ze względu na temat artykułu chcę, aby traktowały one o czasach sprzed epoki konstytucjonalizmu i praw człowieka, aby były możliwie „pierwotne”. Wartości wówczas nie mają statusu kulturowego przetworzenia, a ściślej rzecz ujmując, owo przetworzenie jest stosunkowo małe (zakładam, że wartości są zawsze wynikiem kultury, nie istnieją *per se*). Są to teksty mające status pierwotnych źródeł historycznych, ale obok relacjonowania faktów historycznych są również opowieściami o wartościach. Już po wstępnej lekturze można stwierdzić, że prawo i sprawiedliwość są zauważalnymi wartościami, chociaż ustępują innym – waleczności, odwadze, przebiegłości czy bogobojności.

W kronice Galla Anonima znajdziemy kilka fragmentów świadczących o tym, że sprawiedliwość była wartością istotną. Opisując cnotę i szlachetność Bolesława Chrobrego, stwierdza: „Miał też ponadto pewną wybitną cechę sprawiedliwości i pokory. (...) O jakże wielką była roztropność i doskonałość Bolesława, który w sądzie nie miał względu na osobę, narodem rządził tak sprawiedliwie, a chwałę Kościoła i dobro kraju miał za najwyższe przykazanie! A do tej sławy i godności doszedł Bolesław sprawiedliwością i bezstronnością, tymi samymi cnotami, które początkowo zapewniły wzrost potędze państwa rzymskiego. Bóg wszechmogący udzielił królowi Bolesławowi tyle dzielności, potęgi i zwycięstw, ile w nim samym obaczył dobroci i sprawiedliwości wobec siebie oraz wobec ludzi”¹³.

Sprawiedliwość pojawia się jako jedna z trzech cnót, obok bezstronności i pobożności. Co ciekawe, Gall tłumaczy, co rozumie pod pojęciem sprawiedliwości: „[Bolesław] bez względu na osobę rozstrzygał sprawę w sądzie”¹⁴. Trudno traktować przywołane fragmenty jak tekst filozoficzno-prawny i z pewnością zauważymy w nim wewnętrzne sprzeczności. Nie zmienia to faktu, że sprawiedliwość jest zauważana i ceniona zarówno jako cecha charakteru, przymiot władcy, jak i pewne idea. Władysław Herman poszcząc i modląc się z żoną Judytą, prosił Boga, aby „dał im takiego syna ludzi, który by Boga się bał, wywyższał Kościół święty, czynił sprawiedliwość i rządził królestwem polskim ku chwale Bożej i szczęściu narodu”¹⁵.

U Jana Długosza znajdziemy m.in. opis Piasta: „(...) mąż prosty i prawy, z natury sprawiedliwy, odznaczający się różnymi stopniami cnót, ale w ubóstwie uprawiający zagon nędzną sochą; przyczyną jego ubóstwa była, jak

¹³ Anonim Gall, *Kronika polska*, Wrocław 2008, s. 26–27.

¹⁴ *Ibidem*, s. 30.

¹⁵ *Ibidem*, s. 57.

u wielu innych, uczciwość¹⁶. Opis ten jest oczywistą idealizacją, ale wiele mówiącą. W sposób mityczny zwraca się do prapoczątków i wyraża pragnienia współczesności. Podobny mechanizm widzimy w innym fragmencie: „(...) sprawiedliwie i z umiarkowaniem, zwycięsko i szczęśliwie panował u Polaków przez długie lata Leszek drugi (...)”¹⁷. Tak opisuje Długosz Bolesława Chrobrego: „(...) bardzo sprawny w rozsądzaniu spraw tak publicznych, jak i prywatnych, osiągał przez to bez wątpienia te korzyści, że sobie i narodowi swojemu stale przysparzał sławy i uznania. (...) Nagradzając najłaskawiej cnoty, bardzo surowo natomiast karał winy”¹⁸. W kolejnym cytacie władza i prawo jawią się jako rzeczywistość magiczna, tak charakterystyczna dla niektórych form mitu: „Jeżeli sporu nie mógł załatwić polubownie, zwracał się do sądów, w które tak dalece wglądał, że sam im przewodniczył, aby w wymiarze sprawiedliwości nie grzeszono podstępem lub zwłoką. Aczkolwiek wtedy rzadkie bywały krzywdy, gwałty i skargi, gdyż sama bojaźń przed królem utrzymywała wszystkich zamożniejszych i uboższych w posłuszeństwie i poszanowaniu praw, Bolesław król Polski nie dopuszczał, ażeby sami sędziowie wyrokowali w sprawach zarówno ważnych, jak i błahych, lecz albo osobiście zwykł był w nich przewodniczyć, albo jeśli zajęty kłopotami, wyprawą lub ważniejszymi sprawami swego królestwa, powoływał na swoje miejsce mężów prawych, sumiennych i miłujących sprawiedliwość, którzy z największą troską strzegli i troszczyli się, aby ich wyroki i orzeczenia nie odbiegały od słuszności i sprawiedliwości”¹⁹.

Powróć teraz do pierwszego z przywołanych fragmentów *Roczników*, gdyż pojawia się w nim fraza „z natury sprawiedliwy”. U L. Straussa znajdujemy celną konkluzję wprowadzającą rozróżnienie mitu i filozofii: „Filozofia w odróżnieniu od mitu powstała wówczas, kiedy odkryto naturę, czyli pierwszym filozofem był człowiek, który pierwszy odkrył naturę”²⁰. W naszym przypadku natura jeszcze nie działa, chociaż zostaje przywołana; sprawcą i kreatorem jest Bóg. To sprawia, że przywołani kronikarze są *philomythos*, gdyż rozprawiają o bogach. Trzeci z kronikarzy, kreśląc przeszłość swojego narodu, nie wstydzi się mitycznych konotacji, wskazuje na nie z pełną świadomością. *Kronika Czechów* Kosmasa, zredagowana w latach 1110–1125, w pierwszej części opisuje „czasy starodawne”, ale pozostawia czytelnikowi możliwość osądu, czy są to fakty czy może zmyślenia, „bajeczne opowiadania starców”. W pierwszych zdaniach Kosmas pisze: „Po wylewie potopu i po pomieszeniu mężów w szaleństwie budujących wieżę (...)”, co trudno

¹⁶ J. Długosz, *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa polskiego*, księgi I–II, Warszawa 1961, s. 223.

¹⁷ *Ibidem*, s. 205.

¹⁸ *Ibidem*, s. 294.

¹⁹ *Ibidem*, s. 351.

²⁰ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1961, s. 80.

traktować jako fakt historyczny²¹. Następnie mamy bardzo ciekawy motyw stanu natury: „Jakie obyczaje mieli ludzie owego czasu, jak uczciwe lub jak pełne prostoty i jak podziwu godnej prawości, jak sobie nawzajem byli wierni i jeden dla drugiego miłośni, jak również byli skromni, czysti i wstrzemięźliwi (...). Nikt nie znał słowa moje (...) Z zachowaniem wolności radzili o sprawach spornych i o wyrządzonych sobie krzywdach”²². Symptomatyczne wydaje się to, że utrata owej idylli następuje, gdyż ludzie nie mogą znieść sielskich rządów kobiety – Luboszy. Jej sprawiedliwe wyrokowanie i niechęć po niekorzystnym werdykcie jednej ze stron sporu stają się początkiem nowej ery: „(...) kobietą jestem i żyję jak kobieta, lecz dlatego wydaję się wam mniej mądra, że nie sądzę was żelazną różgą i ponieważ bez strachu żyjecie, zasłużenie mną pogardzacie. Albowiem gdzie strach jest, tam i szacunek”²³.

Średniowieczni kronikarze z natury rzeczy, relacjonując, nie kreują własnych mitów, raczej świadomie lub nieświadomie przywołują te już funkcjonujące. Wskazują na żywotne wartości i używają słów, które będą dopiero rozwijane, poddawane refleksji i mityzowane.

Przejdę teraz do perspektywy współczesnej, gdzie mityzacja prawa dokonywana jest na gruncie historii idei. Co istotne, ograniczam się do tradycji euroatlantyckiej, gdyż tradycja krajów islamskich, opartych wprost na Koranie, jest mitem *a priori*. Można zatem rozpocząć od samej definicji prawa. L.L. Fuller tak rozpoczyna jedną ze swoich prac: „Myślący i wrażliwy obywatel może różnorodnie postrzegać prawo. Może się ono jawić jako najwyższe osiągnięcie cywilizacji uwalniające dla twórczego użytku ludzkie możliwości, skądinąd skazane na zagładę. (...) W zdolności człowieka do postrzegania i wprowadzania prawodawstwa skierowanego przeciw własnym niedoskonałościom widzimy wyraźnie główne dążenie ludzkości do usytuowania się nad poziomem zwierzęcym. Filozofowie minionych stuleci nie wahali się dostrzegać pewnego pokrewieństwa z boskością w zdolności człowieka do ciągłego doskonalenia własnej wadliwej natury (...)”²⁴.

W tym krótkim ustępie mamy dwa elementy obecne w mitach – boskość i początek. Nie występuje tu jednak ważniejszy – z mojego punktu widzenia – wątek prawnego dualizmu. W przypadku prawa z jednej strony mamy do czynienia z czymś realnie uchwytnym, wyrażonym przez uprawnionego legislatora. Z drugiej strony mamy do czynienia z pewnym duchem, nieokreślonym światem wartości, „ważną opowieścią”. Oczywiście chodzi mi w tym miejscu o trudno uchwytną w języku polskim opozycję *ius* i *lex*. Stosowanie ich tłumaczenia jako „prawa” i „ustawy” chyba nie do końca oddaje napięcie występujące w tradycji

²¹ Kosmas, *Kronika Czechów*, Warszawa 1968, s. 89.

²² *Ibidem*, s. 92–93.

²³ *Ibidem*, s. 96.

²⁴ L.L. Fuller, *Anatomia prawa*, Lublin 1993, s. 9.

rozumienia tych terminów. Jeśli wyjdziemy od klasycznej paremii Celsusa: *Ius est ars boni et aequi*, to będziemy musieli rozwinąć opowieść o wartościach, ich źródłach, mocy obowiązującej, relacjach z innymi wartościami. Ważne przy tym jest, że przez cały czas będziemy używać pewnych założeń, paradygmatów, twierdzeń apriorycznych niemających realnego ekwiwalentu. Stosowanie określeń maskujących mityczność, jak chociażby Dworkinowskie „pojęcie interpretacyjne”, jest jedynie sporem o słowa²⁵. Sugeruje bowiem, że opowieść można zobiektywizować, natomiast moim zdaniem dobór kryteriów obiektywizujących jest cały czas opowieścią. Co ciekawe, nie jest to nawet negocjowanie wartości, gdyż spór o wartości nie odbywa się w czasie rzeczywistym, nie jest reaktywny, lecz jest to zachowujący pozory neutralności dyktat subiektywizmu. Dylemat *ius–lex* zapoczątkowany w starożytności trwa do dnia dzisiejszego i jest żywotny w różnych tradycjach prawnych. Można go opisywać, stosując klasyczną zasadę D. Hume’a oddzielającą „fakty” od „wartości”, jednakże owa sfera aksjologiczna nigdy nie zyska waloru uchwytej rzeczywistości. Ze swojej istoty pozostaje sferą powinności.

Opowiadanie o *ius* odbywa się w różny sposób i różny jest potencjał mityzacyjny owych narracji. W przypadku koncepcji „pozytywistycznych” (zarówno w wersjach radykalnych, jak i umiarkowanych) mit ma ograniczoną możliwość rozwoju za sprawą skonkretyzowanej normy prawnej. Różne możliwości odczytań, interpretacji nie stworzą płaszczyzny do rozwoju mitu, bo są weryfikowalne. Zupełnie inaczej wygląda to w przypadku koncepcji „prawnonaturalnych”.

Prawo naturalne posiada być może największy potencjał mitotwórczy, niezależny od intencji konkretnego myśliciela. W przypadku uzasadnień teistycznych relacja prawa i mitu jest tak oczywista, że chyba nie wymaga rozwinięcia. Jeśli św. Tomasz wznosi cały gmach filozoficznej refleksji na fundamencie niezachwianej wiary w istnienie Boga, to jaki status poznawczy będą miały końcowe konkluzje? Akwinata przeprowadza nawet własny dowód na istnienie Boga, zatem z jego (Tomasza) perspektywy nie mówimy o wierze, a raczej o fakcie. Uzasadnienie normy prawnej stwierdzeniem „Nasz Pan mówił” lub „Bóg nakazuje” nie uzyska waloru realności, o którym pisałem na wstępie. Warto podkreślić, że nawet w koncepcji H. Grotiusa, słusznie uznawanego za prekursora nowożytnych koncepcji iusnaturalistycznych, funkcjonuje Bóg ze swoim mitologizacyjnym potencjałem. Analizując koncepcje Grocjusza, łączącego prawo naturalne z ludzką rozumnością – „to nakaz prawego rozumu”, często zapominamy, że nasz rozum jest wynikiem „wolnej woli boskiej”. Nasz rozum odkrywa normy prawa naturalnego, ale to „Bóg chciał, by zasady takie w nas istniały”²⁶. Owa tradycja „rozumności praktycznej” w uzasadnieniach prawa naturalnego jest bardzo

²⁵ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.

²⁶ H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957, s. 63 i n.

żywotna u myślicieli z kręgu języka angielskiego. Ich uzasadnienia prawa naturalnego unikają sięgania do źródeł teistycznych. J. Finnis pisze: „Prawo naturalne, czyli zasady rozumności praktycznej, nie zostało przeze mnie przedstawione jako wyraz woli Boga. Stanowczo też odrzuciłem takie wyjaśnienie obowiązku, które mówi o podporządkowaniu się woli zwierzchnika”²⁷. Wcześniej w *Przedmowie* czytamy: „(...) moje argumenty bronią się lub upadają na mocy samej swojej rozumności lub jej braku”²⁸. Pojawia się jednakże wątpliwość: Czy uprawnienia kreowane w taki sposób mają walor obiektywnych? Czy są jedynie dobrze uzasadnioną konwencją? Finnis ma tego świadomość: „Czy nie ma więc żadnych granic, które by ustalały, co można czynić w dążeniu do ochrony praw człowieka lub innych aspektów dobra wspólnego? Czy nie ma żadnych stałych punktów, w tym modelu życia, o którym musimy stale pamiętać, rozwiązując problemy uprawnień?”²⁹ Nie chodzi mi o krytykę Finnisa, a raczej o zwrócenie uwagi na fakt, że pomimo jego zabiegów koncepcja prawa naturalnego nadal pozostaje niezgodniona. Jest opowieścią i pragnieniem różnorodnie uzasadnianym, bez ostatecznej weryfikacji przez rzeczywistość. Nieco prowokacyjnie można zapytać, dlaczego rozum nie pomaga nam w uzgodnieniu twierdzeń Grocjusza i Finnisa, Finnisa i Harta, Harta i Fullera itd. A także czy nie zataczamy koła w naszym myśleniu o prawie i sprawiedliwości, powracając do dylematu zakreślonego w platońskim dialogu Kleiniasa z Ateńczykiem: „(...) co innego jest piękne z natury, a co innego prawo uznaje za piękne, i że sprawiedliwość nie ma w ogóle nic wspólnego z naturą, lecz stanowi przedmiot niekończących się sporów między ludźmi. Zmieniają się nieustannie poglądy na to, co należy uważać za sprawiedliwe, i każdy z tych poglądów utrzymuje się w mocy, dopóki nie zostanie zastąpiony przez następny, bo przecież umowa i prawa określają, co jest sprawiedliwe, a natura nie ma tutaj nic do powiedzenia”³⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Anonim Gall, *Kronika polska*, Wrocław 2008.
Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1988.
Brisson L., *Plato the Myth Maker*, Chicago–London 1998.
Campbell J., *Potęga mitu*, Kraków 2007.
Długosz J., *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa polskiego*, księgi I–II, Warszawa 1961.
Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001.
Fuller L.L., *Anatomia prawa*, Lublin 1993.

²⁷ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 453.

²⁸ *Ibidem*, s. 3.

²⁹ *Ibidem*, s. 251.

³⁰ Platon, *Prawa*, Warszawa 1997, s. 395.

- Grotius H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957.
Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, Warszawa 1934.
Kołakowski L., *Obecność mitu*, Paryż 1982.
Kosmas, *Kronika Czechów*, Warszawa 1968.
Łętowska E., Pawłowski K., *O prawie i o mitach*, Warszawa 2013.
Łuszczynski A., *Myśl polityczno-prawna Tomasza G. Masaryka jako rodzaj mitu państwowotwórczego*, Rzeszów 2013.
Platon, *Prawa*, Warszawa 1997.
Seidler G.L., *Z zagadnień filozofii prawa*, t. 1: *Prawo i idee*, Lublin 1978.
Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.

ABSTRACT

The notion of myth is used in legal science very rarely. When it appears, it usually happens in simplified, popular science publications. Basic, “classical” traces of such kind constitute rather linguistic ornaments than scientific explanations. However, in legal science we relatively often deal with statements or phenomena that do not have simple physical or material equivalents. This opens up a mythological perspective, an introduction to the world of duty, obligation, promise. The paper aims at presenting and defining myth in a way that allows one to use it in legal history without diverting its traditional meaning established in religious studies and social anthropology. The author believes that the myth is an inseparable part of the definition of law, certain views of natural law and notions of justice and human rights.

Keywords: myth; law; justice; human rights; natural law

ABSTRAKT

Pojęcie mitu jest bardzo rzadko używane w naukach prawnych. Kiedy się pojawia, dzieje się tak zazwyczaj w uproszczonych, popularnonaukowych publikacjach. Podstawowe, „klasyczne” ślady tego typu stanowią raczej ozdobę językową niż wyjaśnienia naukowe. Jednak w nauce prawa stosunkowo często mamy do czynienia z twierdzeniami czy zjawiskami niemającymi prostych ekwiwalentów fizycznych, materialnych. Otwiera się tym samym perspektywa mitoznawcza, wstęp do świata powinności, obowiązku, obietnicy. Celem artykułu jest przedstawienie i zdefiniowanie mitu w sposób umożliwiający jego wykorzystanie w historii prawa, bez odbiegania od jego tradycyjnego znaczenia ustalonego w religioznawstwie i antropologii społecznej. Autor uważa, że mit jest nieodłączną częścią definicji prawa, niektórych poglądów na prawo naturalne oraz pojęć sprawiedliwości i praw człowieka.

Słowa kluczowe: mit; prawo; sprawiedliwość; prawa człowieka; prawo naturalne