

XVI

Wrocławskie Studia
Erazmiańskie



Studia Erasiana
Wratislaviensia



Mirosław Sadowski
Andrzej Demiańczuk
Paweł Szklarczyk
Bartosz Chrzyszcz

Redaktor Naczelny/ Editor-in-chief

Prof. dr hab. Mirosław Sadowski

Rada Naukowa/ Programme Board

Prof. dr hab. Andrzej Antoszewski (Wrocław)

Prof. dr Christopher J. Berry (Glasgow)

Dr Giovanni Bianco (Bari)

Prof. dr hab. Krystyna Chojnicka (Kraków)

Prof. dr hab. Paweł Czubik (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie)

Prof. UMCS dr hab. Tomasz Demendecki (Lublin)

Prof. UMCS dr hab. Małgorzata Łuszczynska (Lublin)

Prof. UW r dr hab. Włodzimierz Gromski (Wrocław)

Prof. dr Knud Haakonssen (Boston, Uppsala, Sussex)

Prof. dr Shinsuke Hosoda (Kyoto)

Prof. dr hab. Marek Maciejewski (Wrocław)

Dr hab. Rafał Mańko (University of Amsterdam)

Prof. Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (University of Westminster)

Doc. dr Jānis Pleps (Łotwa)

Doc. Dr Olesia Radyszewska (Kijów)

Prof. dr hab. Mirosław Sadowski (Wrocław)

Prof. dr h.c. Quentin Skinner (Londyn)

Dr Maria Sobolewska (Manchester)

Prof. dr hab. Monika Urbaniak, (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu)

WROCŁAWSKIE STUDIA ERAZMIAŃSKIE
STUDIA ERASMIANA WRATISLAVIENSIA

Zeszyt XVI

Redaktor Naczelny:

Mirosław Sadowski

I Zastępca Redaktora Naczelnego:

Andrzej Demiańczuk

II Zastępca Redaktora Naczelnego:

Paweł Szklarczyk

Sekretarz Redakcji:

Bartosz Chrząszcz

Wrocław 2022

Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego

Lista stałych recenzentów/ Permanently-appointed reviewers:

Prof. dr hab. Włodzimierz Bernacki, UJ

Prof. dr Laura Carballo Piñeiro, Hiszpania

Prof. UŁ dr hab. Maciej Chmieliński,

Prof. UJ dr hab. Anna Citkowska-Kimla,

Prof. UJ dr hab. Piotr Kimla,

Prof. William Koprowski, Ph. D., J.D., USA

Prof. UR dr hab. Artur Łuszczyński,

Prof. dr hab. Elwira Marszałkowska-Krześ, UWri

Prof. Pavelas Ravluševičius, Litwa

Prof. UJ dr hab. Arkady Rzegocki,

Prof. UWri dr hab. Janusz Sawicki,

Prof. SWPS dr hab. Iwona Sierpowska,

Dr Paweł Sydor, SAN w Łodzi

Prof. dr hab. Tomasz Tulejski, UŁ

Dr hab. Krzysztof Urbaniak, UAM

Korekta:

Andrzej Demiańczuk, Paweł Szklarczyk

Projekt i wykonanie okładki:

Bartosz Chrząszcz

Zdjęcie portretu Erazma z Rotterdamu wykorzystane przy tworzeniu okładki zaczerpnięte z Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Erazm_z_Rotterdamu.jpg)

Copyright by Pracownia Badań Orientalnych, Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych
Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego & Authors,
Wrocław 2022

ISSN 2080-332X

Spis treści

<i>Wstęp</i>	8
<i>I. Orient Daleki i Bliski</i>	9
Mirosław Sadowski	
<i>Teodemokracja Abula Ala Maududiego jako wzorzec ustrojowy państwa muzułmańskiego</i>	10
Julia Kiezik	
<i>Formy przemocy wobec kobiet w Pakistanie</i>	24
Michał Krzaczek	
<i>Analiza działań politycznych Wielkiej Brytanii wobec Mandatu Palestyny</i>	36
Patryk Szwagiel	
<i>Riba al-Nasiah i riba al-Fadl, czyli Koran i sunna o lichwie</i>	47
Dominik Delczyk	
<i>Buddyzm w Konstytucji Królestwa Tajlandii z 2560 roku ery buddyjskiej</i>	66
Andrzej Demiańczuk	
<i>Prawa i wolności w konstytucji Republiki Chińskiej z 1946 roku w świetle okoliczności jej powstania</i>	74
Stanisław Niewiński	
<i>Transformacja systemu politycznego Chin w czasach późnego cesarstwa (1368-1911)</i>	85
Bartosz Wyspiański	
<i>Wizje ustrojowe w myśli politycznej Sun Yat-sena i Czang Kaj-szeka</i>	97

<i>II. Prawa człowieka i ich krytyka</i>	114
Iwo Buller	
<i>Krytyka idei praw absolutnych w myśli Arthura J. Penty'ego</i>	115
Wojciech Wereszko	
<i>Mniejszości narodowe i ich prawa a zasada samostanowienia narodów</i>	133
Bartosz Wyspiański	
<i>Prawa człowieka – wybrane głosy krytyczne</i>	149
<i>III. Varia</i>	166
Tomasz Baran	
<i>Źródła ideowe monarchizmu i imperializmu Stanisława Cata Mackiewicza</i>	167
Jan Chmielecki	
<i>Historiozofia Carla Schmitta</i>	184
Jan Chmielecki	
<i>Homo sacer Giorgio Agambena i partyzant Carla Schmitta</i>	205
Áron Fodor	
<i>Grafiki jako środki perswazji politycznej i nośniki przekazów językowych: obrazowanie Polaków i Polski w prasie węgierskiej z początku lat osiemdziesiątych XX wieku</i>	221
Michał Petri	
<i>Polityka władz Polski Ludowej wobec wybranych Kościołów chrześcijańskich w latach 1944-1989</i>	258
Jakub Skrzyniarz	
<i>Prawo w myśli politycznej Lwa Trockiego</i>	272

Jakub Skrzyniarz

NSZZ „Solidarność” – ruch i idee w latach 1980-1981 285

Katarzyna Belińska, Maria Szczepaniec

Dopuszczalność rekomendowania przez Krajową Radę Sądownictwa większej liczby kandydatów do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego niż liczba wolnych stanowisk 300

Paweł Szklarczyk

Potomek króla Salomona na tronie oraz japońskie inspiracje: Konstytucja Cesarstwa Etiopii z 1931 r. 310

IV. Recenzje i Sprawozdania 323

Marek Popielarski

Sprawozdanie z 3. edycji Szkoły Letniej Teologii Politycznej (Tyniec, 11-18 lipca 2022) 324

Paweł Szklarczyk

Małżeństwo zawrzesz poprzez złożenie formularza, w tej samej formie się rozwiedziesz. Recenzja pozycji „Instytucja małżeństwa w prawie japońskim. Problematyka zawarcia i ustania związku małżeńskiego” 333

Wstęp

Najnowszy, szesnasty już tom Wrocławskich Studiów Erazmiańskich zawiera dwadzieścia dwa teksty. Ich tematyka jest bardzo różnorodna, można wyróżnić dwie grupy tekstów. Pierwszą stanowią teksty będące rezultatem kolejnej, VI już Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Orient Daleki i Bliski” która odbyła się we Wrocławiu. Drugą stanowią artykuły poruszające szeroko rozumianą problematykę praw człowieka. Oprócz artykułów problemowych niniejszy tom zawiera również sprawozdanie oraz artykuł recenzyjny.

Mirosław Sadowski
Andrzej Demiańczuk
Paweł Szklarczyk
Bartosz Chrzęszcz

I. Orient Daleki i Bliski

Mirosław Sadowski

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0002-0077-8651

Teodemokracja Abula Ala Maududiego jako wzorzec ustrojowy państwa muzułmańskiego

Abul Ala Maududi's theodemocracy as a political model of the Muslim state

ABSTRACT

The main goal of this article is the analysis of A. A. Maudoodi's theodemocracy concept. The Pakistani scholar thought it the best regime for an Islamic State. His proposal was neither a democracy, nor a theocracy in the Western sense. He thought that only Allah has full sovereignty. It seems, however, that the temporal (worldly) authority in this regime belongs to the elite of lawyers and theologians. As such, the proposed regime could be better characterised as a religious totalism.

Key words: Mawdudi, theodemocracy, democratic caliphate.

Kwestia dobrych rządów była przedmiotem szerokiego zainteresowania i troski muzułmańskich myślicieli w całej historii islamu. Wydaje się to w pełni zrozumiałe ze względu na fakt, że islam jest religią, która od swojego zarania ma własną ideologię polityczną. W zasadzie każdy muzułmański myśliciel podzielał pogląd głoszący, że w islamie nie ma rozdziału na sferę sacrum i profanum a rolą imama jest obrona religii. Poza dyskusją wydaje się być, że do kategorii takich myślicieli należał Abul A'la Maududi.¹ Szereg autorów przekonuje, że Maududi należy do grona najbardziej wpływowych myślicieli muzułmańskich w XX stuleciu.² Obok niego wielu badaczy wskazuje Hassana al Banę (założyciela Stowarzyszenia Braci Muzułmanów w Egipcie) oraz Sayeda (Sajjida) Kutba³

¹ Syed Abu 'l-' la Maududi (alternatywne pisownie nazwiska: Maudoodi, Mawdudi lub Modudi) urodził się 25 września 1903 r. w Aurangabad w Indiach, a zmarł 22 września 1979 r. w Buffalo (USA) gdzie przebywał na leczeniu. W jego pogrzebie w Lahore uczestniczyło około miliona osób. Poprzedzający imię i nazwisko tytuł syed (sajjid) wskazuje, że Maududi jest potomkiem proroka Mahometa ponieważ pochodzi od młodszego z wnuków Mahometa Husajna, syna jego ukochanej córki Fatimy i kuzyna Alego ibn abi Taliba.

² Zob. A. Afsaruddin, *Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought* 131, [w:] *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011, s. 132. W mojej ocenie ten wpływ jest widoczny również w XXI wieku.

³ Szerzej na temat S. Kutba por. M. Samojedny, *Sajjid Kutb o państwie i prawie*, Poznań 2023, *passim*.

i ajatollaha Chomeiniego. Co znamienne dwóch ostatnich czerpało z koncepcji wypracowanych przez Maududiego.⁴ W lipcu 2003 roku brytyjski magazyn *New Statesman* opublikował listę „12 wielkich myślicieli naszych czasów” i umieścił w tym gronie Maududiego. Redaktorzy uzasadniali swój wybór stwierdzeniem, że Maududi był jedynym myślicielem muzułmańskim na liście, ponieważ „tak wpływowe są jego idee i tak głęboki był jego wpływ na Osamę bin Ladena i Al-Kaidę, oraz umiarkowanych muzułmanów, że uwzględniono go, pomimo że zmarł w 1979 roku”.⁵ Z czasem wpływ jego koncepcji można było zaobserwować w Azji Środkowej, Afryce Północnej i Azji Południowo-Wschodniej. Bassam Tibi nie zawahał się uznać Maududiego za jednego z ojców fundamentalizmu islamskiego.⁶ Karen Armstrong zauważyła, że islamski fundamentalizm naszych czasów ma swoje korzenie w ideologicznych koncepcjach założyciela Jamaat-e-Islami, Abula ala Maududiego. Uważa ona, że to w koncepcji Maududiego leżą źródła islamskiego terroryzmu, to on bowiem w rzeczywistości był prekursorem globalnego ruchu dżihadu. W jej ocenie pakistański myśliciel był przekonany, że Zachód gromadzi swoje siły, aby zniszczyć islam. Z tego względu „Muzułmanie muszą zjednoczyć się, aby walczyć z wkraczającym sekularyzmem, jeśli chcą, aby ich religia i kultura przetrwały (...). Maududi wzywał do powszechnego dżihadu (...). Maududi argumentował, że dżihad jest główną zasadą islamu. To była innowacja (*bida*). Nikt wcześniej nie twierdził, że dżihad jest równoznaczny z pięcioma filarami islamu, ale Maududi uważał, że innowacja jest uzasadniona obecną sytuacją nadzwyczajną”.⁷ Natomiast wytrawny znawca islamskiej bankowości i finansów dowodził z przekonaniem, że to ten pakistański uczony samodzielnie ukuł termin „islamska ekonomia” i przyczynił się w ten sposób do wzrostu wpływu na światową gospodarkę islamskich instytucji finansowych.⁸ Z kolei Vali Nasr stwierdził, że to dzięki Maududiemu ostatecznie dokonała się transformacja islamu w ideologię”.⁹ Współcześnie Maududi uchodzi w świecie muzułmańskim za jednego z architektów islamskiej cywilizacji.¹⁰

⁴ M. A. Muqtedar Khan, *The Political Philosophy of Islamic Movements* 155, w; *Islam, the State and Political Authority*, op. cit. s. 157.

⁵ G. Bowering et al., *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey 2013, s. 333.

⁶ B. Tibi, *Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley · Los Angeles · Oxford, 1998, s. 77-78.

⁷ K. Armstrong, *Islam: A Short History*, Phoenix, London, 2002, s.143

⁸ T. Kuran, *The Genesis of Islamic Economics. A Chapter in the Politics of Muslim Identity*, s. 301–338, [w:] *Social Research*, Vol. 64, No 2, (Summer 1997).

⁹ V. Nasr, *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994, s. 15.

¹⁰ W. Naim Wan Mansor, *Sayyid Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979CE)*, [w:] *The Architects of Islamic Civilisation*, ed. by A. Wain, M. Hashim Kamali, Petaling Jaya (Malezja) 2018, s. 312-320.

Pakistański myśliciel odebrał w młodości dosyć solidne wykształcenie zarówno w duchu okcydentalnym, jak i tradycyjnym- islamskim. Po śmierci ojca został w wieku 17 lat dziennikarzem a jego teksty zawierały krytykę ulemów¹¹, którym zarzucał brak zaangażowania w zgłębianie przyczyn postępu cywilizacji zachodniej oraz wymieniał europejskich myślicieli i filozofów, których nauki powinny być przedmiotem studiów muzułmanów, po to aby osiągnąć podobny poziom rozwoju cywilizacyjnego. Do grona tych autorów pakistański badacz zaliczał m. in. Monteskiusza, Woltera, Rousseau, Smitha, Fichtego, Hegla, Comte'a, Milla i Darwina¹². Interesował się także poglądami Karola Marksa. Swoistym przełomem w życiu młodego dziennikarza był rozpad Imperium Osmańskiego i upadek instytucji kalifatu. Stał się on wtedy zagorzałym przeciwnikiem nacjonalizmu przekonując, że jest to rodzaj politeizmu i zagrożenie dla islamu o podłożu kulturowym i politycznym¹³. Poglądy i działalność Maududiego wywarły znaczny wpływ na kształt polityczny Pakistanu i debatę publiczną w tym państwie po podziale Indii i uzyskaniu przez ten kraj niepodległości. Maududi był bardzo płodnym autorem: napisał 73 książki, 120 broszur i artykułów oraz wygłosił ponad 1000 przemówień i oświadczeń prasowych. Jego opus magnum było pisane ponad 30 lat tłumaczenie i komentarz (tafsir) Koranu na język urdu, *Tafhim ul-Qur'an* (Znaczenie Koranu), mające na celu nadanie świętej księdze muzułmanów poprawnej interpretacji. Wiele jego prac przetłumaczono na języki obce, w tym arabski i angielski.

Wydaje się, że poglądy Maududiego głoszące, iż dominacja Zachodu nad islamem nie wynikała tylko z okcydentalnej filozofii, ekonomii, myśli politycznej czy rozwoju nauk ścisłych ale była głównie konsekwencją odejścia muzułmanów od prawdziwego przesłania islamu, są jedną z trzech typowych odpowiedzi na pytanie jakie zadają sobie muzułmanie: dlaczego po wiekach dominacji znaleźli się w gorszym położeniu niż Europejczycy? Jak stwierdził Daniel Pipes, poszukując wyjaśnień dla swojego położenia, muzułmanie wskazali trzy polityczne odpowiedzi na współczesne wyzwania stawiane przez Zachód: świeckość, reformizm i islamizm. Pierwsza głosi, że muzułmanie mogą zyskać postęp tylko przez naśladowanie Zachodu. Druga odpowiedź – reformizm, przekonuje, że kiedy zwolennicy świeckości nawołują wprost do uczenia się od Zachodu, reformiści czerpią z dorobku Zachodu selektywnie. Należy wybierać wszystko to co da się zinterpretować

¹¹ Ulemowie to tytuł nadawany uczonym teologom i prawnikom muzułmańskim oraz imamom, muftim i kadim, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 512.

¹² G. Bowering, *op. cit.*, s. 334.

¹³ V. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Nowy Jork 1996, s. 54.

w zgodzie z religią. Reformiści zastosowali ten rodzaj rozumowania w sposób rozszerzający. Do osiągnięć nauki, na przykład, muzułmanie nie powinni mieć zastrzeżeń, bo nauka jest faktycznie muzułmańska. *Nie ma już żadnego powodu by opierać się zachodniej nauce; to raczej sprawa odzyskania tego, co Zachód wcześniej wziął (lub ukradł) muzułmanom. Dziedzina po dziedzinie, z różnym stopniem wiarygodności, muzułmańscy reformiści przyswajają sobie sposób życia Zachodu, pod pozorem czerpania z własnego dorobku. Celem reformistów jest więc imitowanie Zachodu, bez przyznawania się do tego - jak bardzo Zachód naśladują.* Trzecia odpowiedź jest ideologiczna, głosi bowiem, że odpowiedzią na problemy muzułmanów jest islamizm, który posiada trzy główne cechy wyróżniające: *wierność wobec świętego prawa (szariatu), odrzucenie wpływów Zachodu oraz przeistoczenie wiary w ideologię.* Islamizm dowodzi, że muzułmanie są w tyle za Zachodem, ponieważ przestali być dobrymi muzułmanami. Z tego względu aby odzyskać utraconą w przeszłości potęgę należy jedynie powrócić na drogę tradycji, *a można to osiągnąć jedynie poprzez życie w pełni podporządkowane szariatowi. Gdy muzułmanie tak postąpią to, wówczas znowu będą dominować nad światem, tak jak u szczytu swojej świetności.*¹⁴ Bez wątplenia Maududiego zaliczyć można do trzeciej kategorii¹⁵, jakkolwiek bliskie są mu także pomysły przeniesienia na grunt islamu pewnych rozwiązań okcydentalnych. Świadczą o tym najlepiej jego poglądy na państwo, a zwłaszcza jego idea teodemokracji. Jak trafnie wskazał Asma Afsaruddin pakistański uczony wymyślił ten termin po to, aby odróżnić islamskie koncepcje polityczne od zachodnich.¹⁶ Pojęcie teodemokracji jest właściwym sposobem rządzenia zgodnie ze wskazaniem głównych tekstów religijnych, tym samym jest głęboko zakorzenione w przednowoczesnej islamskiej myśli politycznej.¹⁷

Trzonem koncepcji Maududiego był pogląd o jedności i wyłącznej suwerenności Allaha, zgodnie z którą Bóg jest panem i suwerenem (hakim) nad każdym aspektem stworzenia, zarówno w sferze społecznej, indywidualnym wymiarze ludzkiej egzystencji, jak i w świecie przyrody. W przekonaniu pakistańskiego myśliciela idea wyłącznej suwerenności Boga jest mocno ugruntowana w Koranie, gdzie wiele mówi się o jedynej i niepodzielnej władzy Allaha, przekazanej Mahometowi, łączyły się w niej bowiem różne typy władzy

¹⁴ D. Pipes, *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, The National Interest, No. 59 (Spring 2000), s. 87-93.

¹⁵ *Ibidem.* Sam Maududi po latach studiów nad myślą zachodnią i islamską stwierdził z przekonaniem, że to nie jedynie potęga zachodnich idei doprowadziła do wzrostu europejskiej hegemonii politycznej i ekonomicznej, ale przyczyniło się do tego także odejście muzułmanów od właściwego praktykowania swojej religii, co w konsekwencji zrobiło miejsce dla europejskich mocarstw, tak też N.F. Paracha, *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, <https://www.dawn.com/news/1154419>, dostęp: 19 grudnia 2022.

¹⁶ A. Afsarudin, op. cit., s. 132.

¹⁷ *Ibidem.*

w sensie okcydentalnym¹⁸. Te różne pojęcia nie były synonimami. “Sułtan” to władza najwyższa, panowanie przychodzące z zewnątrz. To taka władza, którą mieli lub chcieli mieć w Arabii cudzoziemscy władcy i taka władza może być przekazana Prorokowi. Tak Koran: “My wzmocnimy twoje ramię przez twojego brata; My damy wam obu władzę”¹⁹. “Mułk” - władza przez posiadanie majątku, władza jako władanie, władza królewska, a Koran kwituje to słowami: “Do Boga należy królestwo niebios i ziemi! Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny!”²⁰. “Hukm” to władza, która rozstrzyga spory i wydaje wyroki. Według Koranu są to zadania Allaha, o których Koran mówi: “Zaprawdę, ja opieram się na jasnym dowodzie, pochodzącym od mojego Pana, a wy to uważacie za kłamstwo. Ja nie mam władzy nad tym, co wy staracie się przyspieszyć. Sąd należy tylko do Boga! Bóg podaje prawdę, a On jest najlepszy z rozstrzygających”²¹. I w końcu - amr, czyli rządzenie wprost, nakaz pociągający za sobą konkretne działania lub zdarzenia. “O wy, którzy wierzyacie!... wiedźcie, iż Bóg jest potężny, mądry! Czyż oni nie czekają tylko, w cieniu chmur i aniołowie? Wyrok został już wydany i do Boga zostaną sprowadzone wszystkie sprawy”²². Idea niepodzielności władzy wynikała z rozumienia przez Maududiego idei tawhid, oznaczającej jedność i jedyność Allaha. Ten dogmat, według niego należy postrzegać nie tylko z punktu widzenia religii, ale także w kategoriach prawa, ponieważ Bóg nie tylko jest obiektem czci, ale dysponuje także pełną suwerennością prawną.²³

Tawhid to pierwsza i fundamentalna zasada islamu, głosi ona rygorystyczny monoteizm sprowadzający się do wiary w jednego i jedyne Boga- Allaha. Dogmat ten powoduje istotne konsekwencje dla prawa i społeczności wiernych, a jego akceptacja prowadzi do powstania różnic pomiędzy ludźmi. Wszyscy ludzie, którzy akceptują tawhid stają się odrębną społecznością wiernych – ummą.²⁴ Z zasady tawhid (jedności i jedyności Boga) wyciągnięto wniosek głoszący, że również boskie prawo musi być jednolite i niezmiennie. Ścisły związek religii i prawa, zarówno w przeszłości jak i współcześnie znalazł odzwierciedlenie w fakcie, że w islamie teolodzy są równocześnie prawnikami i vice

¹⁸ Szerzej w tej materii por. M. Sadowski, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, Politeja, 2004, 2, s. 243-278.

¹⁹ *Koran XXVIII - 35*. Wszystkie cytaty z Koranu przytaczam za: *Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski*, Warszawa 1986. Cyfra rzymska oznacza surę (rozdział), a cyfra arabska ajat (werset danego rozdziału).

²⁰ Koran III - 189.

²¹ Koran VI - 57, por. też XII - 40.

²² Koran II - 208-210.

²³ M. Jońca, *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, w: Wrocławskie Studia Erazmiańskie, *Orient Daleki i Bliski*, t. XII, red. M. Sadowski, Wrocław 2018, s. 430.

²⁴ M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 270.

versa.²⁵ Wypowiedzi dotyczące religii są bardzo często rozstrzygnięciami prawnymi. W konsekwencji w krajach islamu brak dualizmu religii i prawa, albowiem nie ma praktycznie żadnej różnicy między normą religijną a prawną, brak rozróżnienia przestępstwa i grzechu. Wypełniania „świeckich” norm islamu żąda się od muzułmanina w imię religii.²⁶ Opierając się na koncepcji wyłącznej suwerenności Allaha Maududi wskazuje trzy fundamentalne zasady państwa i prawa islamu:

1. Jedynym prawdziwym suwerenem jest Bóg -Allah i dlatego żaden człowiek, czy nawet cały naród nie posiada atrybutu suwerenności.²⁷

2. Co do zasady stanowienie prawa należy wyłącznie do Allaha. Jedynie wtedy gdy brak jest boskiej regulacji ludzie mogą ustanawiać prawa w oparciu o boskie nakazy.

3. Państwo islamu musi opierać się, bez wyjątków, na prawie objawionym ludziom przez Boga za pośrednictwem proroków. Rządzący są zobowiązani do całkowitego przestrzegania boskich nakazów, a ich zadaniem jest sankcjonowanie boskiego prawa ludzkimi sposobami. W przypadku gdy rządzący przekroczą swoje uprawnienia, prawa przez nich ustanawiane nie wiążą wiernych.²⁸

A prima vista idea państwa islamskiego w myśli Maududiego i jej postrzeganie w islamskiej myśli politycznej wydają się być modernizacją klasycznej doktryny islamskiego kalifatu.²⁹ Próba rekonstrukcji politycznych poglądów Abula Ala Maududiego prowadzi do tezy, że w jego ocenie islam jest nierozzerwalnie związany z polityką, a koncepcja rzeczywistości i wzorzec, który przedstawia stanowi antytezę świeckiej demokracji w wydaniu zachodnim. Maududi był przekonany, że suwerenność Boga (*hakimiya*) i suwerenność narodu (ludu) wzajemnie się wykluczają.³⁰ Z tego względu, chociaż stwierdził w jednej ze swoich książek, że „demokracja zaczyna się od islamu”, to islamska demokracja według niego była antytezą świeckiej demokracji zachodniej, która przenosiła *hakimiya* (suwerenność Boga) na ludzi.³¹ Maududi stwierdził, że „system polityczny islamu został oparty na trzech zasadach, a mianowicie: wskazanej wyżej idei Tawhid (Jedność Boga), Risalat (Proroctwo) i Khilafah (Kalifat). W jego ocenie trudno jest zrozumieć różne aspekty muzułmańskiej teorii

²⁵ Sam Maududi również odpowiada tej regule.

²⁶ M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, *op. cit.*, s. 272.

²⁷ A.A. Maududi, *First Principles of the Islamic State*, trans. and ed. Khurshid Ahmad, Lahore 1983, s. 16.

²⁸ Podobnie A. Afsaruddin, *op. cit.*, s. 132-150.

²⁹ Tak też Seyyed V. Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York Oxford, 1996, s. 80.

³⁰ A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, w: J. J. Donahue and J. L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York 1982, s. 253.

³¹ A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, Lahore 1976, s. 13, 15-17, 38, 75-82.

politycznej bez właściwego poznania tych trzech zasad”.³² Idea prorocstwa ma swoje uzasadnienie w wyjątkowej i niepodważalnej roli jednej osoby - Mahometa w powstaniu i rozwoju szariatu- prawa muzułmańskiego oraz organizacji pierwszego państwa islamskiego.³³ Znaczenie Proroka dla prawa islamu nie ma chyba odpowiednika w innych systemach prawnych. Muzułmanie wierzą, że Wysłannik Allaha nie tylko przekazał ludziom słowo Boga w postaci Koranu, ale przyniósł także specyficzne dla islamu prawo Boże, prawo, którego korzenie znajdują się całkowicie w Koranie, ale poznanie których nie byłoby możliwe bez interpretacji Proroka, bez jego słów i czynów, które wierni poznali dzięki sunnie Posłańca Boga, drugim źródle prawa muzułmańskiego. Dla muzułmanów był pierwszym sędzią i pierwszym nauczycielem boskiego prawa, a szczególna więź, która łączyła go z Allahem dodatkowo wzmacnia jego pozycję, jako najdoskonalszego interpretatora boskiego prawa i jego najlepszego wysłannika – pierwszego kalifa, następcy sprawującego także władzę polityczną, który położył podwaliny pod teorię i praktykę islamskiej doktryny państwa³⁴. W tradycyjnych i współczesnych debatach na temat natury kalifatu, instytucja ta była postrzegana zasadniczo w kategoriach panującego monarchy, władcy. Istnieje jednak również odmienne znaczenie tego terminu, na które zwrócono większą uwagę w drugiej połowie XX wieku. Oprócz konotacji „następcy” arabski termin khalifah obejmuje również znaczenie, w jakim khalifah jest zastępcą lub przedstawicielem. Możliwa jest taka wykładnia treści koranicznych, która pozwala postrzegać ludzi jako przedstawicieli Boga (khalifah) na ziemi, oraz rządzenie Bożym stworzeniem. W tym drugim rozumieniu jest to szersze znaczenie pojęcia khilafah.³⁵

Ponieważ suwerenność Boga jest powszechna, Maududi postrzegał islam jako system polityczny, którego twórcą i prawodawcą jest Allah.³⁶ Ludzie to przedstawiciele Boga lub co najwyżej „wiceregeni” (khulafa) na ziemi i z tego powodu są zobowiązani do posłuszeństwa wobec boskiego autorytetu. Ponieważ muzułmanin to ktoś, kto się podporządkowuje całkowicie i wyłącznie Bogu, może oddawać cześć jedynie Allahowi, zarówno w sensie duchowym jak i materialnym. W liście do Chaudhari`ego Alego Ahmad Khan`a, Maududi stwierdził, że niektóre wersety Koranu wyraźnie określają Boga jako rabba

³² A. A. Maududi, *Islamic Way of Life*, trans. Khurshid Ahmad, Delhi 1967, s. 40.

³³ W. B. Halaq, *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013, s. 119. Autor ten podkreśla szczególne znaczenie prorocstwa jako źródła prawodawstwa. Ibidem.

³⁴ Szerzej odnośnie muzułmańskiej idei państwa M. Sadowski, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, „Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2004, nr 2, , s. 243-278.

³⁵ J. L. Esposito & J. O. Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford 1996, s. 26.

³⁶ A. A. Maududi, *Four Basic Qur'anic Terms*, Lahore, 1979, s. 29.

(pana) łącząc tę jego funkcję z rolą hakim, władcy świata. Maududi wskazywał, że „Jeżeli ktoś uznaje zwierzchnictwo jakiegokolwiek istoty ludzkiej, „to wyobraża sobie, że ten ktoś ma prawo do bycia Rabbem i Allahem”, a takie podejście nie różni się niczym od praktyk politeistów³⁷. Status Boga jako wyłącznego władcy świata - hakim pozwala tylko jemu na stanowienie prawa, zarówno tego, które dotyczy spraw całego społeczeństwa, jak i tego, które bardzo szczegółowo reguluje życie prywatne jednostki.³⁸ Wydaje się, że ta koncepcja państwa oparta na wszechwładzy Allaha była mocno totalizująca. W tym modelu ustrojowym istniałby trójpodział władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, ale tylko dwie ostatnie pozostawałyby w rękach człowieka. Cała władza prawodawcza należałaby wyłącznie do Boga.³⁹

Maududi przekonywał, że islam, jako wszechogarniająca ideologia, do swojego prawdziwego urzeczywistnienia potrzebuje wprowadzenia właściwego modelu politycznego. Proponowany ustrój nie jest ani demokracją, ani teokracją lecz syntezą tych dwóch systemów rządów, który Maududi określił mianem teodemokracji. U podstaw teorii politycznego islamu i Państwa Islamu leży przekonanie o wszechwładności, jedynej suwerenności i jedności (*tawhid*) Boga oraz to, iż tylko Jemu przynależne są cechy *ilah* (Bóg), *rabb* (pan), *ibadah* (kult) i *din* (religia). Maududi wierzy, że zrozumienie prawdziwego znaczenia tych terminów jest niezbędne dla zrozumienia prawdziwej istoty Koranu – idei *tawhid*, czyli wiary w jedność i jedyność Allaha.⁴⁰ Jego celem było doprowadzenie do *ḥukūmat-i ilahiyya*, to jest „Rządów Allaha” lub powołanie do życia „Państwa Islamskiego”. W tym celu Maududi przekonywał, że państwo oparte na szariacie jest nie tylko pożądane, ale także kluczowe dla samej wiary muzułmanów w monoteizm. W pracy *Cztery podstawowe pojęcia Koranu*, dokonał reinterpretacji terminów *ilāh*, *rabb*, *ibādāt* i *dīn*⁴¹ po to, aby dowieść, że Koran zobowiązał muzułmanów do ustanowienia państwa opartego na boskiej suwerenności i jednocześnie nakazał im odrzucić, a raczej zdetronizować *jāhiliyyat*⁴², ucieleśnienie ludzkiej suwerenności. Państwo, aby rzeczywiście mogło zasłużyć na miano Państwa Islamu, musi respektować wszelkie reguły dane przez

³⁷ Przytaczam za: S. Ahmed, *Reform and Modernity in Islam: the Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*, London 2013, s. 152.

³⁸ A. A. Maududi, *Islamic Law and Constitution*, Lahore 1980, s. 146.

³⁹ Tak też J.-P. Hartung *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*, Oxford New York 2014, s. 143.

⁴⁰ Tak też N. Lahoud, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London and New York 2005, s. 52.

⁴¹ Dla Maududiego „religia”, „sposób życia” oraz „system wierzeń i działań” są często oddane w próbach tłumaczenia słowa *dīn*.

⁴² *Jāhiliyyat* (*džhiliyya*) oznacza po arabsku czas ciemnoty, niewiedzy, barbarzyństwa i jest nazwą przez Arabów okresowi poprzedzającemu islam.

Boga oraz tworzyć ziemskie prawo w zgodzie z Koranem i sunną. Wydaje się, że islam był dla Maududiego ideologią polityczną, która żądała od swoich wyznawców skierowania wszystkich wysiłków na rzecz urzeczywistnienia Państwa Islamu.⁴³

W ocenie Maududiego najlepszym ustrojem dla takiego państwa byłaby opracowana przez niego koncepcja teodemokracji. Zgodnie z tą ideą Państwo muzułmańskie byłoby „demokratycznym kalifatem”, lub teodemokracją, która nie jest ani demokratyczna, ani teokratyczna w sensie zachodnim.⁴⁴ Nie jest demokratyczna w zachodnim, świeckim sensie, ponieważ „odrzuca filozofię nieograniczonej suwerenności ludu. Nie jest także teokratyczna w sensie europejskim, chrześcijańskim, ponieważ „władzę w tym modelu sprawuje nie konkretna grupa religijna, ale cała społeczność zwykłych muzułmanów, tak jak określone jest to w Kramie i sunnie Proroka Mahometa”⁴⁵ Mawdudi przekonywał, że takie państwo można faktycznie uznać za specyficzną formę islamskiej teokracji ponieważ rządzi nim najwyższe prawo objawione, jednakże w przeciwieństwie do teokracji sensie zachodnim Państwo Islamskie daje muzułmanom prawo wyboru przywódcy i pozbawienia go władzy, jeśli zajdzie taka potrzeba.⁴⁶

Opracowana przez pakistańskiego autora teoria polityczna opiera się na dwóch podstawach. Pierwszą z nich jest rozumienie pojęcia namiestnika (khilafa), która pozwala na rozróżnienie władzy sprawowanej przez władcę muzułmańskiego i suwerenności Boga. Khilafa (namiestnik) sprawuje władzę w imieniu Allaha, jest zatem zobowiązany do przestrzegania praw bożych i może rządzić tylko w takim zakresie w jakim zezwala mu boski suweren. Drugie główne pojęcie jego teorii politycznej to koncepcja „namiestnictwa ludowego”, zgodnie z którym to całej wspólnocie wiernych (ummie) zostaje powierzona władza rządzenia ziemią. To znaczy, że „wszyscy wierzący są powiernikami Kalifatu” i że „Każdy wierzący jest namiestnikiem Boga na miarę swoich indywidualnych możliwości”⁴⁷. Żadna pojedyncza osoba ani klasa społeczna nie może aspirować do roli namiestnika Allaha. Państwo w którym panuje teodemokracja opiera się na czterech zasadach. Po pierwsze społeczeństwo oparte na „ludowym namiestnictwie” nie uznaje hierarchii klas społecznych ze względu na pochodzenie i status społeczny. Wszyscy członkowie ummy są równi pod

⁴³ N. Ayoub, D. N. Lussier, *The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim societies*, Second edition, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2020, s. 80.

⁴⁴ Niektórzy badacze uważają, że Maududi miał obsesję na punkcie przystosowania zachodniej terminologii politycznej do swoich koncepcji politycznych, co zaowocowało pojęciem „demokratyczny kalifat”. Tak N. Ayoub i D. N. Lussier, *The many faces of political Islam*, op. cit., s. 81.

⁴⁵ A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, Lahore 1976, s. 20–21

⁴⁶ *Ibidem*, s. 25.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 38

względem pozycji społecznej.⁴⁸ Po drugie w tym idealnym Państwie Islamskim każdy ma równe szanse rozwoju i awansu społecznego, bez naruszania praw innych osób.⁴⁹ Po trzecie: ustrój oparty o zasadę „ludowego namiestnictwa” nie pozwala na dyktaturę jednej osoby lub grupy osób. Ponieważ każdy jest kalifem lub namiestnikiem zgodnie z prawami, które mu przysługują. Człowiek, który sprawuje władzę, jest jedynie administratorem państwa, ponieważ cała społeczność (umma) delegowała mu swoich współnamiestników. Kalif odpowiada zarówno przed Bogiem jak i „jego współkalifami”. W przypadku, gdy sam sobie przypisuje absolutne prawo do rządzenia, to znaczy zostaje dyktatorem, powinien zostać uznany za uzurpatora, a nie prawowitego kalifa. Główną funkcją władcy jest egzekwowanie wszechogarniającego szariatu – boskiego prawa, któremu on sam podlega. Żaden władca nie może odstępować od norm tego prawa ani nie może zastąpić go prawem, które sam stworzył. Tym samym prawowity władca jest powstrzymywany przez sam szariat przed chęcią zostania dyktatorem lub samowolnym ogłaszaniem nowych aktów prawnych wbrew woli obywateli, w przeciwieństwie do dyktatorów Rosji, Niemiec, Włoch czy Atatürka w Turcji.⁵⁰ I po czwarte, w takim egalitarnym, funkcjonującym w oparciu o prawo szariatu społeczeństwie każdy dorosły muzułmanin, zdrowy na umyśle, mężczyzna lub kobieta ma prawo do wolności słowa.⁵¹

W przekonaniu Maududiego źródłem wszelkiego zła na świecie jest odejście od wiary w Allaha i sprzeciwianie się jedynej prawdzie, co doprowadziło do dominacji jednego człowieka nad drugim⁵². Sposobem na osiągnięcie prawdziwego szczęścia jest odrzucenie ludzkiej suwerenności i poddanie się Jedyjnemu Bogu. Każda kwestia, która została rozstrzygnięta przez szariat, prawo objawione ludziom przez Allaha, czy też poprzez działającego zgodnie ze wskazówkami Allaha Proroka Mahometa ma powszechny i niezmienny charakter, co stanowi teokratyczny aspekt islamu rozpatrywanego w kategoriach politycznych. Natomiast wszystkie inne zagadnienia, które zostały pozostawione wolnej decyzji samych ludzi, są rozstrzygane poprzez ijma, zgodne porozumienie całej społeczności muzułmańskiej. W ocenie Maududiego każdy bowiem muzułmanin może interpretować prawo i to właśnie jest element demokratyczny teorii politycznego islamu i Państwa Islamu. Co znamienne to jednak sam pakistański uczyony uważał, że moc idżtihadu (zdolność interpretacji prawa) i prawdziwą wiedzę na temat islamu

⁴⁸ *Ibidem*, s. 38-39.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 39-40.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 41-41.

⁵¹ *Ibidem*, s. 41-42.

⁵² A. A. Maududi, *Islamic law and Constitution*, Lahore 1967, s.133.

posiada nie więcej niż 0,001 procent muzułmanów.⁵³ Tym samym egalitaryzm Maududiego dotyczył niewielkiej grupy osób, właściwsze zatem byłoby określanie go mianem rządów elity. Proponowany przez niego model ustrojowy, określany pojęciem teodemokracji, oparty jest na przekazaniu przez prawdziwego Suwerena-Allaha namiestnictwa nad światem wszystkim muzułmanom. Postulowane przez Maududiego Państwo Islamu ma być oparte na równości ludzi, których przedstawiciele pozbawieni są przywilejów, a w państwie tym szanowane są podstawowe prawa człowieka, wolność słowa (w rozumieniu islamu) czy wolność wyznania. Państwo islamskie ma powstać poprzez „islamską transformację” społeczeństwa. Mawdudi wyjaśnia, że taka transformacja odbędzie się przy pomocy ruchu intelektualnego, który wpaja islamskie wartości wszystkim członkom społeczeństwa poprzez odpowiednią edukację.⁵⁴

Maududi wykorzystał zachodnie koncepcje polityczne, aby wyjaśnić współczesną ideę państwa islamskiego. Koncepcję kalifatu uznał za podstawę dla swojej interpretacji demokracji w islamie. W jego przekonaniu pojęcie kalifat oznacza „reprezentację”. Prawdziwa pozycja i miejsce człowieka, według islamu, to bycie przedstawicielem Boga na ziemi i bycie Jego zastępcą. Człowiek sprawuje władzę jedynie w granicach wyznaczonych przez Allaha. Konsekwencje przyjęcia tego stanowiska dla systemu politycznego są takie, że władza kalifa jest nadana grupie ludzi jako całości, całej społeczności, (właściwsze byłoby wąskiej elicie znawców prawa i religii) ponieważ tylko całość, może prawidłowo realizować warunki reprezentacji, po przyjęciu zasady tawhid. Odpowiedzialność za kalifat ponosi całe społeczeństwo, jak i każdy człowiek z osobna. To był punkt, w którym zaczyna się demokracja w Islamie. Każda osoba w społeczeństwie islamskim cieszy się prawami i uprawnieniami namiestnika Bożego i pod tym względem dla Maududiego wszyscy ludzie są sobie równi. Koncepcja teodemokracji nie została zbudowana w celu opracowania systemu politycznego, ale zastąpienia struktury państwa islamskim systemem politycznym, przekształceniem państwa w kalifat, który stałby się podstawą dla rozpoczęciem dżihadu. Przez teodemokrację Maududi nie rozumie nowoczesnego, liberalnego ustroju politycznego, ale państwo w którym rzeczywistą władzę sprawuje elita uczonych „teologoprawników” pod płaszczykiem demokratycznej nomenklatury. Teodemokracja Maududiego nie była ani demokracją ani teokracją w sensie okcydentalnym. Zaproponowany przez niego model

⁵³ Tak też R. Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, London and New York 2011, s. 130.

⁵⁴ N. Lahoud, *Political Thought in Islam*, *op. cit.* s. 19.

ustrojowy lepiej określać mianem religijnego totalizmu, zatem jest to system, w którym religia nierozdzielnie związana z prawem reguluje wszystkie sfery życia człowieka.

Bibliografia

Afsaruddin A., *Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought*, [w:] *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011.

Ahmed S., *Reform and Modernity in Islam: the Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*, London 2013.

Armstrong K., *Islam: A Short History*, Phoenix, London, 2002.

Ayoob N., Lussier D. N., *The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim societies*, Second edition, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2020.

Bowering G. et al., *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey 2013.

Donahue J. J. and Esposito J. L., eds., *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York 1982

Esposito J. L. & Voll J. O., *Islam and Democracy*, New York, Oxford 1996.

Halaq W. B., *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.

Hartung J.-P., *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*, Oxford New York 2014.

Jackson R., *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, London and New York 2011.

Jońca M., *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, w: *Wrocławskie Studia Erazmiańskie, Orient Daleki i Bliski*, t. XII, red. M. Sadowski, Wrocław 2018.

Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986 .

Kuran T. , *The Genesis of Islamic Economics. A Chapter in the Politics of Muslim Identity*, s. 301–338, w: *Social Research*, Vol. 64, No 2, (Summer 1997).

Lahoud N., *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London and New York 2005.

Mały słownik kultury świata arabskiego, Warszawa 1971.

Mawdudi A. A. , *First Principles of the Islamic State*, trans. and ed. Khurshid Ahmad, Lahore 1983.

- Mawdudi A. A., *Political Theory of Islam*, Lahore 1976.
- Maududi A. A. , *Islamic Way of Life*, trans. Khurshid Ahmad, Delhi 1967.
- Maududi A. A., *Four Basic Qur'anic Terms*, Lahore, 1979.
- Maududi A. A., *Islamic law and Constitution*, Lahore 1967.
- Maududi A. A., *Islamic Law and Constitution*, Lahore 1986.
- Muqtedar Khan M. A., *The Political Philosophy of Islamic Movements* 155, w: *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011.
- Nasr V., *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994.
- Nasr V., *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Nowy Jork 1996.
- Paracha N. F., *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, <https://www.dawn.com/news/1154419>, dostęp: 19 grudnia 2022.
- Pipes D., *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, *The National Interest*, No. 59 (Spring 2000).
- Sadowski M., *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, w: *Politeja*, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 2, Kraków 2004.
- Sadowski, M. *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Samojedny M., *Sajjid Kutb o państwie i prawie*, Poznań 2023.
- Seyyed V. Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York Oxford, 1996.
- Tibi B., *Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley · Los Angeles · Oxford, 1998.
- Wan Mansor W. Naim, *Sayyid Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979CE)*, w: *The Architects of Islamic Civilisation*, ed. by A. Wain, M. Hashim Kamali, Petaling Jaya (Malezja) 2018.

ABSTRAKT

Celem artykułu jest analiza koncepcji teodemokracji przedstawionej przez A. A. Mududiego. Pakistański badacz uważał, że jest to najlepszy model ustrojowy dla Państwa Islamskiego. Jego propozycja nie była ani demokracją ani teokracją w sensie okcydentalnym. Uważał on, że pełnia suwerenności przysługuje jedynie Allahowi. Wydaje się jednak, że władza doczesna (ziemska) w tym modelu państwa należy do elity uczonych prawników

i teologów. Zaproponowany przez niego model ustrojowy lepiej określać mianem religijnego totalizmu.

Słowa kluczowe: Mawdudi, teodemokracja, demokratyczny kalifa.

Julia Kiezik

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0009-0007-4661-5878

Formy przemocy wobec kobiet w Pakistanie

Forms of violence against women in Pakistan

ABSTRACT

Pakistan is a party to the International Covenant on Civil and Political Rights, as well as to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Nonetheless, the country is considered to be one of those respecting the fundamental women's rights in the least. Non-governmental organizations such as Amnesty International and the Human Rights Commission of Pakistan are in agreement regarding the alarming situation of the safety of Pakistani women who fall victims to crimes against their lives and health every day. The acts of violence they experience are a form of punishment for the activities considered shameful or at least inappropriate in the eyes of the society. The significant amount of these acts is dictated by the patriarchal perception of women and their duties related to men. The article analyses the forms of violence against women such as dowry punishments, acid attacks, and honour killings in the light of the Pakistani law and the Islamic culture. The author aims to explain the reasons for the crimes and the serious consequences for the victims' future, and examines the legislature, the law enforcement and the traditional patriarchal values in Pakistan, playing a key role on the society's approval for the ongoing violence.

Keywords: Pakistan, women's rights, gender-based violence, acid attacks, dowry, honour killings.

1. Wprowadzenie

*Zostaną podjęte kroki, aby zapewnić pełen udział kobiet we wszystkich sferach życia państwa*¹ – stanowi uchwalona w 1973 Konstytucja Islamskiej Republiki Pakistanu. Mimo to, niemal pięćdziesiąt lat później, Pakistan zajmuje 161 miejsce ze 191 państw przebadanych w ramach

¹ Tłumaczenie własne art. 34 Konstytucji Pakistanu https://na.gov.pk/uploads/documents/1549886415_632.pdf [dostęp: 14.05.2023].

raportu Gender Inequality Index² i przedostatnie miejsce w raporcie Global Gender Gap Index³, co jasno ukazuje, że mimo wyznaczonej konstytucyjnie normy programowej, kraj ten nadal cechuje się silną dyskryminacją wobec kobiet, głęboko zakorzenioną w patriarchalnym systemie. Organizacja Amnesty International w swoim raporcie z 1995 roku wskazywała: *kobiety w Pakistanie są w niekorzystanej sytuacji już z chwilą narodzin. Urodzenie dziewczynki spotyka się z rozczarowaniem, a nawet i gniewem, a wina spoczywa zwykle na matce*⁴. Dyskryminacja związana z brakiem możliwości uzyskania pełnej i starannej edukacji, której konsekwencją jest znaczne zmniejszenie szansy na rozwój ekonomiczny w życiu dorosłym, pogarsza drastyczną sytuację kobiet w sferze ochrony ich życia, zdrowia i bezpieczeństwa. Zgodnie z oficjalnymi danymi, około 27% kobiet deklaruje, że doświadczyło w swoim życiu przemocy⁵. Należy jednak przyjąć, że statystyki nie mogą odzwierciedlać rzeczywistej skali, jako że znaczna część populacji pakistańskiej zamieszkuje obszary wiejskie, gdzie stopień egzekwowania prawa oraz zaufania obywateli do prawa i władzy, jest dużo niższy, a jurysdykcję stanowią przede wszystkim sądy plemienne, których werdykty są bardzo często nieprzychylnie kobietom⁶. Szczególnie na obszarach wiejskich dorosłe kobiety rzadko otrzymują wynagrodzenie za swoją pracę⁷, co w konsekwencji sprawia, że są niemalże całkowicie uzależnione finansowo od swoich mężów, którzy, według danych, opowiadają za ok. 80% aktów przemocy wobec kobiet⁸. Niniejsza praca skupia się na omówieniu w kontekście prawnym i kulturowym wybranych form przemocy, jakiej doświadczają kobiety w Pakistanie.

² Gender Inequality Index 2021-22, 2022 r. <https://hdr.undp.org/data-center/thematic-composite-indices/gender-inequality-index#/indicies/GII> [dostęp 14.05.2023].

³ Global Gender Gap Index, 2022 r., https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2022.pdf [dostęp: 13.05.2023].

⁴ Tłumaczenie własne - J.K.; także wszędzie tam, gdzie nie podano nazwiska tłumacza: *Women in Pakistan are disadvantaged from the moment they are born. The birth of a girl is frequently met with disappointment, even anger, and the blame is usually placed on the mother.* Amnesty International, *Women in Pakistan: Disadvantaged and denied of their human rights*, 1995, <https://www.amnesty.org/en/documents/asa33/023/1995/en/> [dostęp: 13.05.2023].

⁵ Pakistan Demographic and Health Survey 2017-2018 <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf> [dostęp 10.05.2023]

⁶ Reliefweb.int *How justice works in Pakistan's tribal areas and beyond* <https://reliefweb.int/report/pakistan/how-justice-works-pakistan%E2%80%99s-tribal-areas-and-beyond>, [dostęp: 13.05.2023].

⁷ UN Women, *Rural Women in Pakistan Status Report 2018*, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf> [dostęp 14.05.2023].

⁸ Pakistan Demographic and Health Survey 2017-2018, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf> [dostęp 14.05.2023].

2. Aspekt prawny i kulturowy pozycji kobiet w Pakistanie

W Pakistanie ponad 95% społeczeństwa to muzułmanie⁹, a islam jest religią państwową, co gwarantuje pakistańska konstytucja¹⁰ i odzwierciedla oficjalna nazwa państwa – Islamska Republika Pakistanu. Wpływ islamu na społeczeństwo i wszelkie dziedziny jego życia jest zatem fundamentalny. Jak wskazuje B. Polok: *islam jest nieodłącznym elementem tożsamości i prawa Pakistanu i długo przed uzyskaniem niepodległości w 1947 r. odgrywał kluczową rolę w kształtowaniu stosunków społecznych na jego dzisiejszym terytorium*¹¹. Autorka zauważa, że podczas gdy takie dziedziny jak prawo karne czy cywilne kształtowane są głównie przez świeckie akty normatywne, stosunki rodzinne pozostają regulowane przede wszystkim przez prawo religijne¹². Podporządkowanie instytucji małżeństwa prawodawstwu religijnemu przyczynia się do umniejszenia pozycji kobiety w rodzinie i pozostawia ją zależną woli swojego męża, jako że islam jest religią patriarchalną, formującą dominację mężczyzn nad kobietami. Prawdą jest, że pakistańska konstytucja stanowi w artykule 25 o zakazie dyskryminacji ze względu na płeć i zakłada nawet ochronę kobiet i dzieci¹³, jednakże artykuł 227 zakłada spójność wszelkich aktów normatywnych z normami islamu¹⁴. Przypuszczenie, że oba te założenia programowe stoją w sprzeczności, wydaje się zatem uzasadnione. Część z muzułmańskich feministek twierdzi co prawda, że głęboko zakorzeniona w religii dyskryminacja kobiet wywodzi się z błędnej interpretacji Koranu i nawołuje tym samym do reinterpretacji treści świętej księgi¹⁵. Cel ten może stanowić poważne wyzwanie w konfrontacji z takimi fragmentami Koranu, jak ten przytoczony przez B. Polok: *«Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi, i ze względu na to, że oni rozdają ze swojego majątku» (4:34)*¹⁶. Polok podkreśla wysoki stopień dyskryminacji kobiet w Koranie, powołując się na statystyczne badanie B. Wernera, który wyliczył, że aż w 71% fragmentach Koran przedstawia kobiety jako niższe statusem od mężczyzn¹⁷. Zatem czy źródła przemocy wobec kobiet należy dopatrywać się w religii? W Koranie można odnaleźć fragmenty

⁹ World Watch Research, 2020 r.,

<https://web.archive.org/web/20200322100115/https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf> [dostęp 13.05.2023].

¹⁰ Art. 2 Konstytucji Pakistanu https://na.gov.pk/uploads/documents/1333523681_951.pdf, [dostęp: 13.05.2023].

¹¹ B. Polok, *Pozycja prawna kobiet w prawie małżeńskim Pakistanu w świetle międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka.*, Katowice 2021, s. 8. [dostęp: 14.05.2023].

¹² *Ibidem*, s. 6.

¹³ Konstytucja Pakistanu, https://na.gov.pk/uploads/documents/1549886415_632.pdf, [dostęp: 13.05.2023].

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ R. Fawcett, *The reality and future of Islamic feminism* <https://www.aljazeera.com/opinions/2013/3/28/the-reality-and-future-of-islamic-feminism>, [dostęp: 14.05.2023].

¹⁶ B. Polok, *op. cit.*, str. 104.

¹⁷ *Ibidem*, s.102.

zezwalające mężczyźnie na użycie przemocy wobec kobiety¹⁸, natomiast granica, do jakiej może posunąć się mężczyzna, jest już tematem sporu opartego na wielu interpretacjach użytych pojęć. Jednak jak pisze Namir Ghanim Al-Tawil, źródła przemocy nie należy doszukiwać się w samej tylko religii: *Wiele wersów Koranu jest błędnie interpretowanych aby uzasadnić wyższość mężczyzn. Błędna interpretacja przekonań religijnych wraz z normami socjokulturowymi nadają kobietom podrzędny status i wzmacniają przemoc wobec nich*¹⁹.

Zapowiedziane w pakistańskiej konstytucji podjęcie odpowiednich kroków w celu wzmocnienia pozycji kobiet oznaczało w praktyce przyjęcie na przestrzeni lat kilku aktów normatywnych, których założeniem były ochrona bezpieczeństwa kobiet i przeciwdziałanie formom przemocy wobec nich. Wśród uchwalonych aktów należałoby wymienić *The Prevention of Anti-Women Practices Act* z 2006 r., *Domestic Violence (Prevention and Protection) Act* z 2013 r., czy *Anti-Honour Killing Act* z 2017 r. Jednak, jak wskazuje organizacja UN Women Pakistan, jednym z najważniejszych problemów przyczyniających się do trudnej sytuacji pakistańskich kobiet jest brak rzetelnych statystyk odzwierciedlających skalę przemocy w państwie, a także fakt, że pomimo uchwalenia nowych aktów, stopień ich odpowiedniego wcielenia w życie jest bardzo niewielki²⁰. Znacząca część kobiet w Pakistanie nie zgłasza użycia wobec nich przemocy, jako powód podając strach przed dalszą eskalacją i sprowadzeniem hańby na rodzinę, poczucie własnej winy i brak zaufania do organów władzy. Ofiary szukają zwykle pomocy wśród swoich rodzin, a procent kobiet, które zgłaszają akty przemocy policji lub organizacjom działającym na rzecz pomocy kobietom, jest drastycznie niski²¹.

W dalszej części pracy zostaną omówione wybrane formy przemocy stosowane wobec kobiet: przemoc związana z uiszczaniem posagu, ataki kwasem i zabójstwa honorowe.

3. Przemoc związana z uiszczaniem posagu

Posag w rozumieniu uiszczenia przyszłemu małżonkowi podarku składającego się z przedmiotów posiadających znaczną wartość, w tym pieniędzy, przez rodziców panny młodej jest powszechnym zwyczajem w Pakistanie, choć źródeł tradycji należy poszukiwać raczej

¹⁸ *Ibidem*, s. 108.

¹⁹ *Many verses in Quran are misinterpreted in order to justify men's superiority. This misinterpretation of religious beliefs together with socio-cultural norms put women in subordinate status and increase violence against them.* Al-Tawil, N.G. *Association of violence against women with religion and culture in Erbil Iraq: a cross-sectional study.* BMC Public Health 12, 800 (2012). <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-800> [dostęp: 14.05.2023].

²⁰ UN Women Pakistan, <https://asiapacific.unwomen.org/en/countries/pakistan> [dostęp 14.05.2023].

²¹ Pakistan Demographic and Health Survey 2017-18, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf> [dostęp 14.05.2023].

w kulturze hinduizmu²². Jak wskazuje B. Polok, *Szariat nie nakłada żadnych obciążeń finansowych na rodziców panny młodej, a wręcz zaleca się, żeby wszystkie wydatki związane z małżeństwem były poniesione przez męża*²³, chociaż część badaczy islamu twierdzi, że składanie podarku przez pannę młodą jest całkowicie zgodne z pakistańskimi założeniami religijnymi²⁴. Około 95% małżeństw zawierane jest wraz z zapłatą posagu przez rodziców panny młodej²⁵, co w Pakistanie, podobnie jak i w Indiach, przyczynia się do niechęci rodzin wobec posiadania córek²⁶ – stają się one bowiem mało opłacalne. Rodziny młodych dziewcząt zbierają pieniądze na zapłatę posagu już od wczesnych lat życia córek. Wartość jest negocjowana przez obie rodziny; zależy ona przede wszystkim od statusu społecznego małżonka. W konsekwencji tradycja przyczynia się do szeregu negatywnych zjawisk, takich jak aborcje, zabójstwa czy aranżowanie małżeństwa dzieci, jako że wartość posagu w przypadku dziewczynek jest dużo niższa²⁷.

Zabójstwa posagowe są powszechną, głównie w Indiach, Bangladeszu i Pakistanie, formą przemocy – i najsurowszą karą za niespełnienie wymogów dotyczących wysokości posagu stawianych przez rodzinę przyszłego małżonka. W 2016 roku dziennik *The News* wskazywał, że Pakistan ma najwyższy wskaźnik śmierci poniesionych w wyniku ofiarowania posagu wśród państw Azji Południowej²⁸. Jeśli wartość posagu zaproponowana przez rodzinę panny młodej okazuje się za niska, stanowi to hańbę dla rodziny małżonka i dochodzi zwykle do aktów przemocy ze strony jego rodziny, które mają na celu skłonienie rodziny panny młodej do wypłacenia oczekiwanego posagu lub też ukaranie jej, jeśli jej krewni nie jest w stanie tego zapewnić. Duże poruszenie wywołała opisana przez dziennikarzy w 2015 roku historia dwudziestotrzyletniej kobiety z Bangladeszu, która została brutalnie zaatakowana kwasem przez swoich teściów w odwecie za niedotrzymanie umowy o wpłatę posagu przez rodziców dziewczyny²⁹. Dziewczyna przeżyła, ale nie ulega wątpliwości, że poprzez wlanie do jej ust kwasu, sprawcy kierowali się zamiarem spowodowania śmierci. Podobne praktyki są

²² B. Polok, *op. cit.*, s. 135.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Z. Fakhar, *Abolition of dowry in Pakistan*, <https://www.hilal.gov.pk/her-article/detail/NDY5MQ==.html> [dostęp: 14.05.2023].

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ B. Polok, *op. cit.*, s. 135.

²⁷ *Ibidem*, str. 137.

²⁸ S. Shah, *Women have little relief from harassment despite laws*, 2016, <https://www.thenews.com.pk/print/102419-Women-have-little-relief-from-harassment-despite-laws> [dostęp 14.05.2023].

²⁹ S. Cockroft, *Attacked by her in-laws with acid 'because her father failed to pay her dowry': Shocking images of Bangladeshi woman, 23, left scarred for life*, 2015. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3192887/Shocking-images-Bangladeshi-woman-23-attacked-acid-father-failed-pay-dowry.html>, [dostęp: 14.05.2023].

powszechnym zjawiskiem w Pakistanie. Jedną z częstych form kary jest podpalenie kobiety i w konsekwencji jej śmierć (*bride burning*)³⁰. Inną formą zapłaty jest zmuszenie małżonki do niewolniczej pracy na rzecz męża i jego krewnych – jeśli rodzina kobiety jest na tyle uboga, by nie móc w ogóle sprostać wymaganiom finansowym teściów, wstępująca w związek małżeński kobieta będzie musiała *odpracować* brak posagu poprzez swoją służbę. Jest to dotkliwy akt przemocy, pogorszający już i tak trudną materialnie sytuację ubogich kobiet, które w konsekwencji stają się praktycznie całkowicie zależne od swoich mężów i ich woli.

Przez długi czas w Pakistanie kwestię szeroko rozumianej przemocy związanej posagiem – w tym zjawisko zabójstw posagowych – bagatelizowano i zaliczano do ogólnej kategorii aktów przemocy domowej. W 2014 roku założycielka fundacji Fight Against Dowry Advocacy Network, ofiara przemocy posagowej, pisała: *Nie istnieje mechanizm dokumentowania aktów przemocy posagowej, który mógłby posłużyć instytucjom do radzenia sobie z problemem w przyszłości. Ukazuje to również, że przemoc posagowa nie jest poważnie traktowana w Pakistanie i zawsze rozpatruje się ją jako część norm i zwyczajów kulturowych*³¹. Jednak w 2020 roku Pakistan jako pierwszy muzułmański kraj borykający się z problemem zdelegalizował tradycję ofiarowywania posagu przez pannę młodą. Mimo to należy przypuszczać, że wiele czasu musi upłynąć, aby w praktyce wykorzenił tradycję tak silnie obecną, szczególnie w regionach wiejskich.

4. Ataki kwasem

Ataki kwasem można traktować jako szczególny typ przemocy posagowej, gdyż często jest to forma wybierana przez sprawców dążących do ukarania panny młodej. Jednak wiele przypadków ataków kwasem ma miejsce na etapie poprzedzającym wejście w związek małżeński jako kara za to, że kobieta odmawia przyjęcie propozycji małżeńskiej³². Tak było w przypadku ataku na kobietę zamieszkałą w mieście Lahore, która w 2021 roku została oblana kwasem przez mężczyznę, któremu odmówiła małżeństwa. Gdy w 2003 roku zaledwie trzynastoletnia Naila Farhat została oblana kwasem przez swojego nauczyciela, który chciał się

³⁰ N. Muazzam, S. Muazzam, *Newspaper reports: a source of surveillance for burns among women in Pakistan*, Journal of Public Health, Volume 32, Issue 2, 2010, p. 245–249, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdp102> [dostęp: 14.05.2023].

³¹ *There is no mechanism to document the dowry-based violence cases that could help the institutions for further processing the issue. There is no statistics to measure dowry violence in society. It also shows that dowry violence is not considered seriously in the Pakistani context and is always considered as a part of social customs and norms.* Asian Human Rights Commission, *PAKISTAN: The social injustice behind the practice of dowry-when greed dictates society*, <http://www.humanrights.asia/news/ahrc-news/AHRC-ART-003-2014/> [dostęp: 14.05.2023].

³² A. Hadi, *Patriarchy and Gender-Based Violence in Pakistan*. European Journal of Social Science Education and Research, 4(4), str. 205–212, <https://doi.org/10.26417/ejser.v10i2.p297-304> [dostęp: 14.05.2023].

z nią ożenić, policji udało się złapać sprawcę, któremu wymierzono stosunkowo wysoką karę za czyn. Jednak Sąd Najwyższy (*Supreme Court of Pakistan*) zauważył braki systemowe w ochronie kobiet w związku z alarmującą sytuacją dostępu do kwasu i licznymi przypadkami użycia go, a także braku kompleksowej pomocy gwarantowanej przez państwo dla ofiar³³. W 2011 roku Pakistan przyjął ustawę Criminal Law (Second Amendment) Act, w której zaostrzono karę za dokonanie ataku kwasem, podnosząc wymiar kary aż do dożywotniego pozbawienia wolności, a także wprowadzono przepisy penalizujące jego sprzedaż³⁴. Pomimo uchwalenia prawa, sytuacja wciąż pozostaje trudna: jak wskazano w raporcie Acid Crimes in Pakistan, problemem jest brak zaufania poszkodowanych kobiet wobec władzy i w efekcie zatajanie przestępstwa, długie postępowanie sądowe i brak odpowiedniej opieki medycznej i instytucjonalnej dla ofiar bezpośrednio po dokonaniu ataku³⁵.

Oblanie kwasem jest szczególnie dotkliwą formą przemocy. Po pierwsze, jest to czyn skutkujący rozległymi obrażeniami i przy tym stosunkowo prosty w wykonaniu, niewymagający szczególnych umiejętności ani precyzji sprawcy³⁶. Po drugie, powoduje wyjątkowo bolesne obrażenia zachodzące natychmiastowo, ale też i negatywne konsekwencje długofalowe. Słowami prawniczki Saad Hasul: *Nawet większym przestępstwem [niż oblanie kwasem – przyp. własny] jest pozwolić ofierze na życie z deformacją, traumą i w wykluczeniu*³⁷. W artykule *Beyond Saving Faces: Survivors of Acid Attacks in Pakistan* autorzy podkreślają: *wiele ofiar nie jest w stanie kontynuować edukacji, pracy zawodowej lub innych aktywności o charakterze społecznym i ekonomicznym i staje się trwale zależne od innych*³⁸. Jedną z członkiń Acid Survivors Foundation, Valerie Khan, stwierdza: *W ciągu czterosekundowego ataku kwasem, kobieta w oczach społeczeństwa staje się potworem. Odzyskiwanie statusu normalnej kobiety w swojej rodzinie, wspólnocie czy społeczeństwie to bolesne*

³³ Wyrok Sądu Najwyższego w Pakistanie nr 12912-P/2009 https://www.supremecourt.gov.pk/HR_Cases/6thfinal/12912-Pof2009.pdf [dostęp 14.05.2023].

³⁴ E. Ullah, *Impact of the acid control and acid prevention act*, <https://www.pakistantoday.com.pk/2022/07/09/impact-of-the-acid-control-and-acid-crime-prevention-act/> [dostęp: 14.05.2023].

³⁵ M. Saeed, *Acid crimes in Pakistan. Law and the plight of victims*, s. 39. <https://hrcep-web.org/hrcepweb/wp-content/uploads/2020/09/Acid-crimes-in-Pakistan.pdf> [dostęp: 14.05.2023].

³⁶ I. Gabol, *Man attack woman with acid in Lahore for refusing marriage*, <https://www.dawn.com/news/1628081>, [dostęp: 14.05.2023].

³⁷ *An even bigger crime is to let the survivor of acid attack, live a life of deformity, trauma and exclusion*. S. Maryam, *op. cit.*, str. 36 <https://hrcep-web.org/hrcepweb/wp-content/uploads/2020/09/Acid-crimes-in-Pakistan.pdf> [dostęp: 14.05.2023].

³⁸ *Moreover, many survivors are unable to continue their education or jobs or other social and economic activities and become permanently dependent on others*. Y. Farhan, P. Bandana, *Beyond saving faces: Survivors of acid attacks in Pakistan*, *Women's Studies International Forum*, t. 54, 2016, <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.10.003>. [dostęp: 14.05.2023].

doświadczenie³⁹. W tym kontekście tym bardziej przygnębiający staje się fakt, że ofiarami padają często młode kobiety, którym szansa na normalne i szczęśliwe życie w przyszłości zostaje bezpowrotnie odebrana.

5. Zabójstwa honorowe

Zabójstwa honorowe są kolejną formą opresji wobec kobiet powszechnie praktykowaną w Pakistanie. Abdul Hadi zwraca uwagę za ścisły związek tych aktów przemocy z patriarchalną kulturą Pakistanu, gdzie na mężczyznę ciąży wręcz obowiązek, aby dokonać odwetu na kobiecie, która przyniosła hańbę jego rodzinie. Hańba wynika zwykle ze stosunków seksualnych kobiety, które w oczach społeczeństwa są uznane za niewłaściwe, przy czym nie ma znaczenia czy stosunek był konsensualny, czy nie – zatem czy kobieta jest mu *rzeczywiście* winna. Hadi stwierdza dosadnie, że *honor mężczyzny znajduje się między nogami kobiety*⁴⁰ i zauważa, że to nie tyle sam czyn przynosi hańbę, co jego postrzeganie w oczach społeczności⁴¹ (nie będzie mieć zatem znaczenia, czy kobieta faktycznie uczestniczyła w stosunku, czy jedynie jest o to oskarżona). *Jeśli kobieta przynosi rodzinie hańbę, musi umrzeć. Tylko krew oczyszcza honor*⁴². W parze z niesplamionym już honorem idzie demonstracja męskości – pokazu siły, który ma imponować.

Poza czynami o charakterze seksualnym inne powody zabójstw honorowych to kwestie dziedzictwa, spłaty długów czy też forma pozbycia się dotychczasowej żony w celu ponownego ożenku (będące w rzeczywistości zabójstwami pod pretekstem ocalenia honoru). W raporcie z 2022 roku Pakistańska Komisja Praw Człowieka (*Human Rights Commission of Pakistan*) wskazuje liczbę 316 popełnionych na tle honoru przestępstw⁴³, jednak ponownie należy założyć, że rzeczywista skala jest znacznie wyższa. Ofiarami zabójstw padają kobiety w każdym wieku, w tym dzieci, a zbrodnie dokonywane są zwykle przez członków rodziny – choć czasami decydują o nich sądy plemienne⁴⁴. Znacząca większość zabójstw nie jest

³⁹ *Within four seconds of an acid attack, in the eyes of society a woman is transformed into a monster. Regaining her position as a normal woman in her family, community and society is a big ordeal.* S. Maryam, *op. cit.*, s. 76. <https://hrqp-web.org/hrqpweb/wp-content/uploads/2020/09/Acid-crimes-in-Pakistan.pdf> [dostęp: 14.05.2023].

⁴⁰ *a man's honor lies between the legs of a woman.* A. Hadi, *Patriarchy and Gender-Based Violence in Pakistan.* European Journal of Social Science Education and Research, 4(4), s. 205–212, <https://doi.org/10.26417/ejser.v10i2.p297-304> [dostęp: 14.05.2023].

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *If the woman shames the family, then she must die-only "blood cleanses honor.* *Ibidem.*

⁴³ Human Rights Commission of Pakistan, State of Human Rights in 2022, <https://hrqp-web.org/hrqpweb/wp-content/uploads/2020/09/2023-State-of-human-rights-in-2022.pdf> [dostęp: 14.05.2023].

⁴⁴ Amnesty International, *Pakistan: Honour killings of women and girls*, 1995 r. <https://web.archive.org/web/20150123134208/http://www.amnesty.org/en/library/info/ASA33/018/1999> [dostęp: 14.05.2023].

zgłaszana policji, jako że w Pakistanie istnieje społeczne pozwolenie na samodzielne karanie kobiet w ten sposób, a jeśli sprawca ponosi odpowiedzialność, zwykle jest ona wymierzana przez rodzinę ofiary⁴⁵.

Zabójstwa honorowe podlegają co prawda karze na mocy kodeksu karnego, ale sprawca ma zagwarantowaną możliwość uniknięcia odpowiedzialności karnej, jeśli zyska przebaczenie ze strony rodziny. Zdaniem Amnesty International, pakistański rząd nie podjął żadnych kroków w celu wyeliminowania zjawiska zabójstw honorowych i pociągnięcia sprawców do odpowiedzialności⁴⁶.

6. Wnioski

Analiza form i skali przemocy pozwala na stwierdzenie, że naruszanie podstawowych praw kobiet i praw człowieka jest w Pakistanie powszechne. Przywołane raporty pokazują dyskryminację kobiet w sferze politycznej, ekonomicznej i społecznej oraz szereg niebezpieczeństw, z którymi się mierzą – począwszy od wszechobecnej przemocy domowej, a skończywszy na brutalnych gwałtach i morderstwach. W podrzędnej pozycji kobiet w pakistańskim społeczeństwie wynikającej z kulturowo zakorzenionych norm należy dopatrywać się źródła powszechnego przyzwolenia na stosowanie wobec kobiet szeroko pojętej przemocy. Natomiast ubogie prawodawstwo, silne przywiązanie do tradycyjnych przekonań i niska skuteczność organów władzy prowadzą do braku efektywnych form przeciwdziałania jej.

ABSTRAKT

Pakistan jest stroną Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych, a także stroną Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, a mimo to uchodzi za jedno z państw, które w najmniejszym stopniu respektują fundamentalne prawa kobiet. Organizacje pozarządowe takie jak Human Rights Commission of Pakistan i Amnesty International pozostają zgodne co do alarmującej sytuacji dotyczącej bezpieczeństwa kobiet w państwie. Codziennie Pakistanki w każdym wieku padają ofiarą przestępstw przeciwko ich zdrowiu i życiu. Akty przemocy, których doświadczają, stanowią formę kary za czyny, które w oczach społeczeństwa uchodzą za hańbiące lub co najmniej nieodpowiednie. Znacząca część tych czynów dyktowana jest patriarchalnym postrzeganiem pozycji kobiety w społeczeństwie

⁴⁵ A. Knudsen, *License to kill: Honour killings in Pakistan*, s. 17-18, <https://www.cmi.no/publications/file/1737-license-to-kill-honour-killings-in-pakistan.pdf> [dostęp: 14.05.2023].

⁴⁶ Amnesty International, *Pakistan: Honour killings of women and girls*, 1995, <https://web.archive.org/web/20150123134208/http://www.amnesty.org/en/library/info/ASA33/018/1999> [dostęp: 14.05.2023].

i jej obowiązkami względem mężczyzn. Artykuł skupia się na analizie występujących na dużą skalę w pakistańskim społeczeństwie wybranych form przemocy wobec kobiet takich jak kary związane z uiszczeniem posagu, ataki kwasem czy zabójstwa honorowe. Artykuł omawia przyczyny przestępstw i ich konsekwencje dla przyszłości ofiar. Autorka analizuje te formy przemocy w świetle uchwalonych aktów prawa pakistańskiego i norm islamu oraz rozpatruje kwestię społecznego przyzwolenia na stosowanie przemocy wobec kobiet i jej źródeł w ustawodawstwie, egzekwowaniu prawa oraz roli tradycyjnych wartości patriarchalnej kultury.

Słowa kluczowe: Pakistan, prawa kobiet, przemoc ze względu na płeć, ataki kwasem, zabójstwa honorowe, posag.

Bibliografia

- Al-Tawil, N.G. *Association of violence against women with religion and culture in Erbil Iraq: a cross-sectional study*. BMC Public Health 12, 800 (2012). <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-800>.
- Amnesty International, *Pakistan: Honour killings of women and girls*, 1995 r. <https://web.archive.org/web/20150123134208/http://www.amnesty.org/en/library/info/ASA33/018/1999>
- Amnesty International, *Women in Pakistan: Disadvantaged and denied of their human rights*, 1995, <https://www.amnesty.org/en/documents/asa33/023/1995/en/>.
- Asian Human Rights Commission, *PAKISTAN: The social injustice behind the practice of dowry-when greed dictates society*, <http://www.humanrights.asia/news/ahrc-news/AHRC-ART-003-2014/>.
- Cockroft S., *Attacked by her in-laws with acid 'because her father failed to pay her dowry': Shocking images of Bangladeshi woman, 23, left scarred for life*, 2015 <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3192887/Shocking-images-Bangladeshi-woman-23-attacked-acid-father-failed-pay-dowry.html>.
- Fakhar Z., *Abolition of dowry in Pakistan*, <https://www.hilal.gov.pk/her-article/detail/NDY5MQ==.html>.
- Fawcett R., *The reality and future of Islamic feminism*, <https://www.aljazeera.com/opinions/2013/3/28/the-reality-and-future-of-islamic-feminism>.
- Gabol I., *Man attack woman with acid in Lahore for refusing marriage*, <https://www.dawn.com/news/1628081>.
- Global Gender Gap Index, 2022 r., https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2022.pdf.

Gender Inequality Index 2021-22, 2022 r. <https://hdr.undp.org/data-center/thematic-composite-indices/gender-inequality-index#/indicies/GII>.

Hadi A., *Patriarchy and Gender-Based Violence in Pakistan*. European Journal of Social Science Education and Research, 4(4), <https://doi.org/10.26417/ejser.v10i2.p297-304>.

Human Rights Commission of Pakistan, State of Human Rights in 2022, <https://hrcpweb.org/hrpweb/wp-content/uploads/2020/09/2023-State-of-human-rights-in-2022.pdf>.

Konstytucja Pakistanu z 1973 r., https://na.gov.pk/uploads/documents/1549886415_632.pdf.

Knudsen A., *Licence to kill: Honour killings in Pakistan*, <https://www.cmi.no/publications/file/1737-license-to-kill-honour-killings-in-pakistan.pdf>.

Muazzam N., Muazzam S., *Newspaper reports: a source of surveillance for burns among women in Pakistan*, Journal of Public Health, Volume 32, Issue 2, 2010, <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdp102>.

Pakistan Demographic and Health Survey 2017-2018, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf>.

Polok B., *Pozycja prawna kobiet w prawie małżeńskim Pakistanu w świetle międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka*, Katowice 2021

Relief Web, *How justice works in Pakistan's tribal areas and beyond*, <https://reliefweb.int/report/pakistan/how-justice-works-pakistan%E2%80%99s-tribal-areas-and-beyond>

Saeed M., *Acid crimes in Pakistan. Law and the plight of victims*, <https://hrcpweb.org/hrpweb/wp-content/uploads/2020/09/Acid-crimes-in-Pakistan.pdf>.

Shah S., *Women have little relief from harassment despite laws*, <https://www.thenews.com.pk/print/102419-Women-have-little-relief-from-harassment-despite-laws>.

Ullah Ezat, *Impact of the acid control and acid prevention act*, <https://www.pakistantoday.com.pk/2022/07/09/impact-of-the-acid-control-and-acid-crime-prevention-act/>.

UNFPA Pakistan, <https://pakistan.unfpa.org/en/topics/gender-based-violence-6>.

UN Women Pakistan, <https://asiapacific.unwomen.org/en/countries/pakistan>.

UN Women, *Rural Women in Pakistan Status Report 2018*, <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR354/FR354.pdf>.

World Watch Research. Pakistan: Country Dossier, 2020 r., <https://web.archive.org/web/20200322100115/https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>.

Wyrok Sądu Najwyższego w Pakistanie nr 12912-P/2009

https://www.supremecourt.gov.pk/HR_Cases/6thfinal/12912-Pof2009.pdf.

Yousaf F.N., Purkayastha B., *Beyond saving faces: Survivors of acid attacks in Pakistan*, *Women's Studies International Forum*, Volume 54, 2016, <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.10.003>.

Michał Krzaczek

(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

ORCID: 0009-0008-5970-8296

Analiza działań politycznych Wielkiej Brytanii wobec Mandatu Palestyny

Analysis of United Kingdom's political actions towards The Mandate for Palestine

ABSTRACT

One of the causes of the Israeli-Arab conflict is the policy of United Kingdom towards trusteeship mandate on historical Palestine land in the 1920-1948 years. Analysis of political directions British empire appears significant to understand the essence of a cultural, religious and political tension of dispute. An inseparable element of the study is also characteristic of the political stances of British decision-makers and proposed by them solutions, which would end the growing conflict. By remarking on the above elements, the author suggests a division of the period of exercising power by the Europeans, depending on directions United Kingdom's policy. The present article also states a broad analysis of political actions towards the population of Jewish and Muslims, who lived in Mandate lands in trusteeship time.

Keywords: international relations; ethnic conflict; Jewish-Arab conflict; United Kingdom's politic; Mandate for Palestine.

Konflikt izraelsko-palestyński jest jednym z najważniejszych sporów międzynarodowych we współczesnej historii. Trudność w pogodzeniu interesów obu stron, radykalne nastroje oraz różnice kulturowe do dzisiaj sprawiają, że regionem wstrząsają cykliczne wojny, intifady, akty terroryzmu i inne akty przemocy. Przedmiot konfliktu jest niezmienny od ponad 100 lat – obie strony poczuwają się za właściwe do kontroli terytorium dawnego brytyjskiego mandatu Palestyny. Geneza sporu wiąże się nierozzerwalnie z polityką Wielkiej Brytanii względem zwaśnionych narodów w okresie pomiędzy 1920 a 1948 rokiem. W poniższym tekście postanowiono skupić się na analizie decyzji politycznych, które zapadały podczas sprawowania przez Wielką Brytanię mandatu nad ziemiami współczesnej Palestyny, ponieważ to one miały istotne znaczenie dla wydarzeń zaistniałych po proklamacji niepodległości przez Izrael w 1948 roku. Celem niniejszej pracy jest analiza kierunków politycznych Wielkiej Brytanii względem

Mandatu Palestyny, wyszczególnienie proponowanych rozwiązań dla rozwiązania narastającego konfliktu oraz przywołanie stanowisk brytyjskich polityków wobec terytorium mandatowego. Na potrzeby artykułu został on podzielony na wstęp, część analityczną w skład której wchodzi opis dokumentów konstytuujących Mandat Palestyny, jego funkcjonowanie i likwidację oraz podsumowanie syntetyzujące podjęte przez Wielką Brytanię działania w ramach sprawowania mandatu nad ziemią Palestyny.

1. Dokumenty konstytuujące Mandat Palestyny.

Geneza spotkania się dwóch wrogich wobec siebie kultur wiąże się z ruchem europejskiego antysemityzmu, który w obliczu żydowskich pogromów – głównie na terenach Imperium Rosyjskiego – przybrał na sile w II połowie XIX wieku. Wówczas Żydzi zamieszkujący Stary Kontynent rozpoczęli emigrację do Palestyny będącej pod zwierzchnictwem Imperium Osmańskiego¹. Po kilkunastu latach populacja Żydów na tych terenach podwoiła się². Z każdą kolejną *aliją*³ wśród społeczności żydowskiej wzrastała chęć utworzenia przez nich własnego państwa. Istotnym dla spełnienia się tego celu był list lorda Balfoura⁴ do Waltera Rothschilda – przywódcy Federacji Syjonistycznej – z 2 listopada 1917 roku. Sentencją deklaracji, była następująca treść:

*Rząd Jego Królewskiej Mości przychylnie zapatruje się na ustanowienie w Palestynie narodowego domu dla narodu żydowskiego i dołoży wszelkich starań, aby umożliwić osiągnięcie tego celu, przy czym jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że nie uczyni on nic, co mogłoby zaszkodzić obywatelskim czy religijnym prawom istniejących w Palestynie społeczności nieżydowskich oraz prawom i statusowi politycznemu, z jakich Żydzi korzystają w każdym innym kraju*⁵.

Istotnym faktem, na który należy zwrócić uwagę przy analizie tego dokumentu, jest niedookreślenie formy ustanowienia „domu dla narodu żydowskiego” z racji, że nie pada w nim jasna deklaracja utworzenia państwa dla społeczności żydowskiej. Z prywatnych rozmów pomiędzy brytyjskimi politykami a Żydami wiadomo jednak, że ostatecznym celem Deklaracji miało być powstanie państwa żydowskiego⁶. Aby tak się stało, ludność żydowska

¹ S. Nowacka, M. Wojnarowicz, S. Zaręba, *Raport PISM – konflikt izraelsko-palestyński 2020. Rok złego przełomu*, Warszawa 2020, s. 9.

² S. Della Pergola, *Demography in Israel/Palestine: Trends, Prospects, Policy Implications*, IUSSP XXIV General Population Conference, Salvador de Bahia 2001, s. 5.

³ Z hebr. עלייה - „powrót Żydów do ojczyzny swoich ojców”.

⁴ Arthur James Balfour – brytyjski polityk, premier Wielkiej Brytanii w latach 1902-1905, w latach 1916-1919 był ministrem spraw zagranicznych w rządzie Davida Lloyd George’a.

⁵ <https://www.paljourneys.org/en/timeline/historictext/6705/balfour-declaration> [dostęp: 21.02.2022 r.].

⁶ A. Shapira, *Historia Izraela*, Warszawa 2018, s. 103.

musiałyby stanowić większość populacji na terytorium Palestyny oraz – co wynikało wprost z treści Deklaracji – wszelkie działania prowadzące do państwowości nie mogłyby naruszać praw społeczności nieżydowskich zamieszkujących Palestynę.

W tym miejscu należy przywołać postanowienia innego dokumentu mającego znaczenie dla politycznej przyszłości Bliskiego Wschodu – umowy Sykes-Picot z 1916 roku. Porozumienie zakładało podział wpływów w regionie, po zakończeniu wciąż trwającej I wojny światowej, pomiędzy Francją a Wielką Brytanią. Układ przewidywał wydzielenie pięciu stref – dwie z nich miały podlegać bezpośredniej administracji imperiów, kolejne dwie miały pozostawać pod ich protekcją przy uznaniu suwerenności narodu arabskiego, zaś ostatnia z nich, obejmująca terytorium Palestyny, miała pozostawać pod kontrolą międzynarodową. Konsekwencją skomplikowanego podziału i braku zgodności pomiędzy sygnatariuszami było powstanie dwóch protektoratów – francuskiego, który obejmował obszar dzisiejszej Syrii i Libanu oraz brytyjskiego, który obejmował obszar Palestyny, Transjordanii i Iraku⁷. Po zakończeniu działań wojennych na Bliskim Wschodzie, 19 kwietnia 1920 roku rozpoczęła się konferencja w San Remo, której celem był rozbiór, pokonanego przez państwa ententy, Imperium Osmańskiego. Podczas obrad uznano, że oba ww. porozumienia powinny zostać uwzględnione przy kształtowaniu bliskowschodniego ładu. Zgodnie z treścią rezolucji uchwalonej 25 kwietnia 1920 roku w San Remo, Mandat Palestyński został przydzielony Wielkiej Brytanii⁸. Terytorium mandatowe objęło ziemie na zachód od pionowej linii utworzonej przez rzekę Jordan; na wschodzie od niej znajdowały się odrębne ziemie Transjordanii, które również były pod brytyjską kontrolą. Obszarem miał administrować specjalnie powoływany urzędnik - wysoki komisarz Palestyny. Pierwszym zarządcą został sir Herbert Samuel⁹, arystokrata wychowany w duchu tradycyjnego judaizmu. Wybór prosyjonistycznego komisarza spotkał się z aprobatą społeczności żydowskiej zamieszkującej nie tylko tereny mandatowe, ale także i Europę Środkowo-Wschodnią. Podczas trzeciej *aliji*, która przypadła na lata 1919 – 1923, do Palestyny wyemigrowało około 35 000 Żydów, pochodzili oni w większości z ziem obecnej Rosji, Polski, Litwy i Rumunii¹⁰. Żydowska migracja nie spotkała się z pozytywnym odbiorem lokalnej ludności muzułmańskiej. W 1921 roku powstała Najwyższa Rada Muzułmańska, której przewodniczącym był wielki mufti

⁷ I. Pappé, *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947–1951*, Londyn 1994, s. 3.

⁸ <https://archive.is/20120716005631/http://palestine-mandate.com/from-the-balfour-declaration-to-partition-to-two-states> [dostęp: 21.02.2022 r.].

⁹ <https://www.worldstatesmen.org/Israel.htm> [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁰ <https://www.gov.il/he/Departments/Guides/the-aliya-story?chapterIndex=4> [dostęp: 22.02.2022 r.].

Jerozolimy szejka Haj Muhammad Amin al-Hussein¹¹. Zrzeszenie zgłosiło się do ówczesnego ministra ds. kolonii Winstona Churchilla z petycją, w której żądali samodzielności państwowej, cofnięcia deklaracji Balfoura i powstrzymania swobodnej emigracji żydowskiej. Minister uważał jednak, że obydwie społeczności mają takie same prawa do zamieszkiwania Palestyny¹².

2. Funkcjonowanie Mandatu Palestyny w latach 1920 – 1939.

Pierwsze lata istnienia terytorium powierniczego były szczególnie krwawe. Z inicjatywy wcześniej wspomnianego al-Husseina doszło do gwałtownych pogromów żydowskich w Nabi Musa, a następnie w Jafie. Narastająca spirala przemocy została powstrzymana przez brytyjskie wojsko. W celu analizy zaistniałych wydarzeń, rząd Wielkiej Brytanii wysyłał komisje śledcze, które miały za zadanie wyjaśnienie przyczyn zamieszek w Nabi Musa oraz w Jafie. Z powstałych po zakończeniu prac obu komisji, raportów¹³¹⁴ można wskazać trzy wspólne, główne powody obu aktów wrogości, którymi były strach arabskiej ludności przed żydowską dominacją, rozczarowanie Arabów spowodowane brakiem spełnienia obietnic przez rząd brytyjski i prosyjonistyczna polityka skierowana na utworzenie obiecanej w deklaracji Balfoura „żydowskiego domu narodowego”. Rząd Wielkiej Brytanii zdawał się zrozumieć błędny kierunek swojej polityki w Mandacie Palestyny. W celu uniknięcia kolejnych aktów przemocy ze strony ludności muzułmańskiej, Winston Churchill opublikował pierwszą z tzw. białych ksiąg. Białe księgi były dokumentami, które określały górną granicę ilości żydowskich imigrantów do Palestyny. Nowy kierunek polityki brytyjskiej miał na celu uspokojenie Arabów oraz zapewnienie ich o chęci współpracy. Churchillowi chodziło jednak przede wszystkim o spokój, który był niezbędny dla rozwoju gospodarczego Mandatu, ale także potrzebny dla przyszłych *aliji*, które miały nastąpić¹⁵.

Pomimo niezadowolenia niektórych reprezentantów ruchu syjonistycznego z publikacji białej księgi Churchilla, należy zaznaczyć, że dokument ten uspokoił nastroje w mandacie powierniczym. Akty przemocy na większą skalę zostały powstrzymane do 1929 roku, kiedy to miały miejsce arabskie rozruchy, w których zginęło lub zostało rannymi ok. 430 Żydów.

¹¹ Al-Hadżdż Muhammad Amin al-Husajni był palestyńskim nacionalistą i przywódcą ruchu muzułmańskiego w Mandacie. Został powołany przez sir Samuela na wielkiego muftiego Jerozolimy w celu uspokojenia i przekonania ludności muzułmańskiej o poszanowaniu ich prawa do stanowienia o losach ziem, które zamieszkiwali.

¹² P. Johnson, *A History of the Jews*, Londyn 2013, s. 441.

¹³ https://en.wikisource.org/wiki/Palin_Report [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁴ <https://www.jewishvirtuallibrary.org/haycraft-commission-of-inquiry-into-the-1920-21-arab-riots-october-1921> [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁵ A. Shapira, *op. cit.*, s. 109.

W marcu 1930 roku powołano Komisję Shawa, która przeprowadziła dochodzenie wyjaśniające przyczyny wybuchu i przebieg wspomnianych zamieszek. Końcowy raport wskazywał na Arabów jako tych, którzy rozpoczęli starcia i dopuścili się pogromów. Jako przyczyny wymieniono – po raz kolejny – strach i obawy społeczności arabskiej przed rosnącą dominacją Żydów w Palestynie oraz sprzedaż ziemi Żydom, przez co Arabowie byli wysiedlani bez zapewnienia zamieszkania w innym miejscu. W raporcie zalecono ograniczenie żydowskiej imigracji, zmniejszenie uprawnień ruchu syjonistycznego i utworzenie arabskiego organu ustawodawczego¹⁶. Kolejnym działaniem Wielkiej Brytanii było utworzenie Królewskiej Komisji, która miała za zadanie ocenę perspektyw żydowskiej imigracji i rozwoju Palestyny. Sir John Hope-Simpson, który stał na czele Komisji stwierdził, że jedynym rozwiązaniem dla regionu jest powolny rozwój żydowskiego osadnictwa, ponieważ arabska Palestyna nie ma przed sobą żadnej przyszłości gospodarczej¹⁷. W celu przywrócenia spokoju zalecił publikację drugiej białej księgi. Tę przygotował w imieniu rządu Lord Passfield. Dokument, poza limitacją napływu Żydów do Palestyny, blokował im także możliwość zakupu nowych ziem¹⁸. Pomimo wprowadzonych zakazów, w latach 30. XX wieku miała miejsce największa *alija*, ze względu na to, że do Palestyny przybywali uciekający przed antysemityzmem Żydzi niemieccy. Szacuje się, że z Europy wyemigrowało wówczas ponad ćwierć miliona Żydów¹⁹. Kolonialni urzędnicy celowo nie zwracali uwagi na rozmiar migracji, ze względu na wpływy europejskich Żydów próbujących ratować swoje życie. Masowe migracje spotkały się z ostrą reakcją ludności tubylczej, która regularnie atakowała żydowskie osiedla. Szczególnie krwawe było arabskie powstanie z 1936 roku, w którym zginęło około 300 Żydów, 200 żołnierzy brytyjskich oraz 2 000 Arabów. Rewoltę poprzedziło memorandum ludności muzułmańskiej z żądaniem utworzenia demokratycznego rządu arabskiego w Palestynie i wprowadzenia całkowitego zakazu żydowskiej imigracji²⁰. W obliczu bierności brytyjskiej administracji na pismo oraz samowystarczalności ludności żydowskiej, szczególnie pod względem gospodarczym, wybuchły zamieszki, które przerodziły się w otwarty konflikt pomiędzy wrogimi społecznościami. Skutkiem zrywu było utwierdzenie się negatywnego zdania Brytyjczyków odnośnie utworzenia samodzielnego państwa arabskiego na terytorium mandatowym. Już wcześniejsze raporty Europejczyków wskazywały na słabe szanse dla rozwoju Palestyny

¹⁶ <https://web.archive.org/web/20181120131346/https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/16B8C7CC809B7E5B8525694B0071F3BD> [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁷ <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hope-simpson-report> [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁸ <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-passfield-white-paper> [dostęp: 22.02.2022 r.].

¹⁹ <https://www.gov.il/he/Departments/Guides/the-aliya-story?chapterIndex=6> [dostęp: 22.02.2022 r.].

²⁰ A. Shapira, *op. cit.*, s. 118.

pozostawionej pod rządami ludności muzułmańskiej. W opinii większości Brytyjczyków, to żydowska inteligencja miała zapewnić postęp regionu. Innym ważnym i brzemiennej skutkiem powstania było rozbitcie struktur arabskiego podziemia narodowowyzwoleńczego. Po stłumieniu zamieszek brytyjski rząd powołał Królewską Komisję Peela, która miała na celu zbadanie sytuacji w Palestynie po arabskim powstaniu. Zespół opracował tezę, w której jako źródło konfliktu wskazał niepodległościowe aspiracje Arabów kolidujące z dążeniami ruchu syjonistycznego. Konkluzją raportu²¹ była pierwsza w historii propozycja podziału Palestyny na dwa państwa; mniejsze żydowskie oraz duże arabskie, przy pozostawieniu Jerozolimy pod panowaniem brytyjskim²². Społeczność żydowska z niechęcią przyjęła tę propozycję, jednak kraje arabskie odrzuciły ją w całości i zapowiedziały walkę aż do uzyskania niepodległości. Konsekwencją licznych starć zbrojnych pomiędzy ludnością muzułmańską a wojskami brytyjskimi było ogłoszenie stanu wojennego w terytorium mandatowym. Rozwiązanie to było jednak nieskuteczne dla przerwania walk, zaś bunt wygasł dopiero w lecie 1939 roku. Według szacunków podczas powstania zginęło ponad 5000 Arabów, 15000 zostało rannych, a 5600 zostało uwięzionych²³.

3. Konflikt żydowsko-arabski na tle II wojny światowej.

Kolejnym kluczowym wydarzeniem w historii Mandatu Palestyny było ogłoszenie przez brytyjski rząd trzeciej białej księgi w 1939 roku. W tym miejscu należy wskazać, że pierwsza z ksiąg – poza limitacją migracji – potwierdzała ważność obietnic złożonych w deklaracji Balfoura, jednakże kolejne akty wydawane były jedynie w celu zaspokojenia żądań arabskiej ludności poprzez kontrolę liczby ludności żydowskiej, przybywającej na terytorium mandatowe. Dokument z 1939 roku praktycznie zamknął granice Palestyny dla Żydów²⁴, co w połączeniu z hitlerowskim antysemityzmem oraz eksterminacją ludności żydowskiej w Europie sprawiło, że w późniejszym czasie prześladowana społeczność nie miała dokąd uciekać. Swoją działalność rozpoczęły wówczas organizacje umożliwiające nielegalną imigrację Żydów do Palestyny²⁵, zdarzało się jednak, że uchodźcy byli przechwytywani przez nazistów bądź brytyjskie władze mandatowe. Imigracje te, zostały zbiorczo określone, w przeciwieństwie do numeracji innych *aliji* – *Alija Bet*. Geneza nazwy odnosi się do antagonizmu legalnych,

²¹ <https://www.jewishvirtuallibrary.org/text-of-the-peel-commission-report> [dostęp: 23.02.2022 r.].

²² <https://www.heyalma.com/israel-guide/history-of-israel-palestine-before-1948/> [dostęp: 23.02.2022 r.].

²³ <https://www.britannica.com/place/Palestine/The-Arab-Revolt> [dostęp: 23.02.2022 r.].

²⁴ Dokument zezwalał na przybycie do Palestyny 75 000 Żydów na przestrzeni 5 kolejnych lat, licząc od roku 1939. Migracja ponad tę liczbę była zakazana, chyba że za zgodą ludności arabskiej.

²⁵ https://avalon.law.yale.edu/20th_century/angap04.asp [dostęp: 23.02.2022 r.].

limitowanych migracji nazywanych *Alijā Aleph*. Współcześnie, dla określenia nielegalnych migracji używa się również terminu *Ha'apala*²⁶. W odwecie za blokadę dostępu do Palestyny, żydowscy radykałowie zamordowali w Kairze brytyjskiego ministra ds. kolonii Waltera Guinnessa. Zabójstwo było spowodowane zdecydowanym stanowiskiem Guinnessa ws. limitowania migracji. Warto jednak wskazać, że nie był on negatywnie nastawiony do kwestii utworzenia państwa dla ludności żydowskiej²⁷, tak jak i inni brytyjscy politycy opowiadający się za limitacją.

Z kolei ludność arabska upatrywała czas wojny jako okazję do realizacji postulatów wysuwanych przed powstaniem z lat 1936-1939. Pod koniec 1941 roku Muhammad Amin al-Husajni pojechał do Berlina, gdzie spotkał się z Joachimem von Ribbentropem oraz z Adolfem Hitlerem. Palestyńczyk uzyskał wówczas poparcie dla planu likwidacji „żydowskiego domu narodowego”²⁸ z deklaracji Balfoura. W obliczu współpracy niemiecko-arabskiej, Brytyjczycy zdecydowali na współpracę z syjonistami w celu walki z wspólnym wrogiem. Spośród zdolnych i chętnych do służby wojskowej Żydów zamieszkujących Palestynę formowano oddziały bojowe, które walczyły u boku *British Army*. Warto również wspomnieć o rozwoju żydowskiego przemysłu zbrojeniowego – zarządzane przez syjonistów fabryki produkowały dla brytyjskiej armii m.in. miny przeciwczołgowe. Współpraca zawiązana w czasie wojny, ustała wraz z jej zakończeniem. W lipcu 1945 roku nowy brytyjski premier Clement Attlee zapowiedział, że ustalenia białej księgi z 1939 roku nadal będą obowiązywały. Działanie to spowodowało największe dotychczas napięcie w relacjach pomiędzy Żydami a Brytyjczykami, w konsekwencji którego, trzy największe żydowskie organizacje rozpoczęły ataki na obiekty brytyjskiej administracji. Władze mandatowe były bezsilne wobec zdeterminowania Żydów dążących do utworzenia własnego państwa w Palestynie. Symbolem tego konfliktu stało się wysadzenie przez jedną z żydowskich organizacji terrorystycznych Hotelu King David w Jerozolimie w dniu 22 lipca 1946 roku²⁹. Metoda terroru spotkała się z krytyką przywódców ruchu syjonistycznego, jednak ataki nie ustały. W konsekwencji, na początku 1947 roku rozpoczęła się stopniowa ewakuacja rodzin członków administracji oraz brytyjskich żołnierzy z Mandatu Palestyny. Inną kwestią, z którą rząd Wielkiej Brytanii nie był w stanie sobie poradzić, były zalecenia Anglo-Amerykańskiego Komitetu Śledczego, do realizacji których

²⁶ Z hebr. הַלְאָפָּלָה – „Wniebowstąpienie”.

²⁷ B. Wasserstein, *The Assassination of Lord Moyne*, „Jewish Historical Society of England”, 27 (1979), s. 80.

²⁸ <https://www.heyalma.com/israel-guide/history-of-israel-palestine-before-1948/> [dostęp: 24.02.2022 r.]

²⁹ <https://www.royalsignalsmuseum.co.uk/on-this-day-22nd-july/> [dostęp: 24.02.2022 r.].

zobowiązał się Ernest Bevin³⁰. Główne polecenie Komitetu dotyczyło przyznania 100 000 certyfikatów imigracyjnych dla Żydów z Europy. Wnioski z prac komisji zostały poparte przez prezydenta Stanów Zjednoczonych. W obliczu tak silnego nacisku Wielka Brytania po raz kolejny stanęła przed wyborem kilku opcji, przy czym wybór każdej z nich niósłby za sobą negatywne skutki. Przyznanie certyfikatów wiązałoby się bowiem z rezygnacją przestrzegania zapisów białej księgi z 1939 r.

4. Likwidacja Mandatu Palestyny.

Przez wzgląd na omówione wcześniej przyczyny oraz przez znaczące osłabienie wojną, brytyjski rząd podjął decyzję o rezygnacji ze sprawowania mandatu nad Palestyną. Zgłoszenie wpłynęło do Organizacji Narodów Zjednoczonych w dniu 2 kwietnia 1947 roku. Niecały miesiąc później powołano komisję UNSCOP³¹, która potwierdziła konieczność zakończenia brytyjskiego mandatu nad Palestyną oraz zaleciła utworzenie dwóch państw na terytoriach pomandatowych: żydowskiego i arabskiego. Historyczna rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 181, która zdecydowała o podziale Palestyny na dwa państwa wyznaczyła również datę zakończenia brytyjskiego mandatu na dzień 14 maja 1948 roku.

Z perspektywy czasu, działania Wielkiej Brytanii na terytorium powierniczym należy ocenić negatywnie. Administracja Mandatu nie radziła sobie z kontrolą napływu ludności żydowskiej do Palestyny, uspokajaniem nastrojów Arabów oraz – na skutek zderzenia dwóch wrogich wobec siebie społeczności – z powstającym konfliktem oraz radykalizacją jego obu stron. Początkowe, dalekosiężne plany sir Samuela, które dotyczyły zagospodarowania regionem powierniczym na dużą skalę, stały w opozycji do dyktowanej przez rząd w Londynie zasady zrównoważonego rozwoju terytorium zależnego³². Część planów udało się jednak zrealizować – dzięki Europejczykom, w Palestynie rozwinęły się instytucje administracyjne, usługi komunalne i transport. W czasie brytyjskich rządów powstawały liczne sieci wodociągowe, rozbudowano porty morskie, przedłużano linie kolejowe oraz podłączano energię elektryczną³³. Charakterystycznym nie tylko dla Mandatu Palestyny, ale i innych kolonii Wielkiej Brytanii był podział środków przeznaczanych na poszczególne sektory. Analiza budżetu operacyjnego rządu mandatowego wykazuje, że koszty przeznaczone na

³⁰ Ernest Bevin – brytyjski polityk z Partii Pracy, minister spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii w latach 1945 – 1951 w rządzie Clementa Atlee.

³¹ Specjalna Komisja Narodów Zjednoczonych ds. Palestyny.

³² A. Shapira, *op. cit.*, s. 129.

³³ <https://www.britannica.com/place/Palestine/World-War-I-and-after> [dostęp: 24.02.2022 r.].

administrację i bezpieczeństwo pochłaniały ponad 50% wydatków, podczas gdy opieka zdrowotna i edukacja razem — zaledwie 12%³⁴.

5. Podsumowanie

W zależności od okresu brytyjskiego powiernictwa nad Palestyną, można wyróżnić trzy etapy polityki realizowanej na terytorium mandatowym. Pierwsza faza obejmuje czas obietnic polityków takich jak sir Churchill oraz lord Balfour, którzy byli zaprzyjaźnieni z działaczami syjonistycznymi, w sprawie odtworzenia w Palestynie „żydowskiej siedziby narodowej”. Deklaracja wsparcia została również potwierdzona w traktacie pokojowym w Sevres zawartym z Imperium Osmańskim. List lorda Balfoura stał się podstawą legitymizacji pobytu Żydów w Palestynie. Pierwszy z wysokich komisarzy – sir Samuel, został przyjaźnie powitany przez ludność żydowską po przybyciu do Palestyny. Po rozruchach z 1921 roku nadszedł okres spokoju, ponieważ nawet nieufna ludność muzułmańska tolerowała Europejczyków za sprawą wyboru al-Husajniego na muftiego Jerozolimy. Za rozpoczęcie drugiej fazy można przyjąć przełom drugiej i trzeciej dekady XX wieku. Wydarzenia roku 1929 były zakończeniem okresu stabilności regionu i skutkowały początkiem radykalizacji obu stron, w tamtym czasie w szczególności ludności arabskiej. Administracja Mandatu próbowała prowadzić zrównoważoną politykę poprzez ograniczanie praw bądź nakładanie obowiązków na jedną bądź drugą stronę konfliktu, w zależności od sytuacji. Brytyjczycy nie przewidzieli masowych migracji Żydów do Palestyny oraz nie potrafili zapanować nad gwałtowną reakcją ludności muzułmańskiej wynikającej z faktu przybywania żydowskich imigrantów z Europy. Trzecia z faz, będąca najbardziej chaotyczną i nieporadną w wykonaniu Brytyjczyków, zakończyła się rezygnacją z udziału w sporze, wycofaniem się i pozostawieniem go bez rozwiązania. Podczas tego okresu (lata 1935-1948) Brytyjczycy zostali początkowo znieawidzeni ze wzajemnością przez Arabów (powodami były zabójstwo al-Kassama, stłumione powstanie i rozbicie przywództwa z lat 1936-1939, układ al-Husajniego z III Rzeszą), zaś po 1939 roku niechęć do Europejczyków narosła wśród Żydów. Głównym powodem awersji była przede wszystkim publikacja białej księgi z 1939 roku oraz skrupulatne przestrzeganie jej zapisów. Chwilowa poprawa relacji z Brytyjczykami, spowodowana czasem wojny, nie zmieniło stanowiska Żydów, zdecydowanych na utworzenie własnego państwa na ziemiach Palestyny. Czynnikiem przeważającym szalę była reakcjonistyczna polityka rządu Clementa Atlee, która doprowadziła

³⁴ A. Shapira, *op. cit.*, s. 130-131.

do zakończenia dwudziestoosmioletniego powiernictwa Brytyjczyków nad Mandatem Palestyny.

Bibliografia

Źródła archiwalne:

<https://archive.is/20120716005631/http://palestine-mandate.com/from-the-balfour-declaration-to-partition-to-two-states>

<https://web.archive.org/web/20181120131346/https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/16B8C7CC809B7E5B8525694B0071F3BD>

Źródła wydane:

Johnson P., *A History of the Jews*, Londyn 2013

Pappé I., *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947–1951*, Londyn 1994

Shapira A., *Historia Izraela*, Warszawa 2018

Wasserstein B., *The Assassination of Lord Moyne*, „Jewish Historical Society of England”, 27 (1979)

Opracowania:

Della Pergola S., *Demography in Israel/Palestine: Trends, Prospects, Policy Implications*, IUSSP XXIV General Population Conference, Salvador de Bahia 2001

Nowacka S., Wojnarowicz M., Zaręba S., *Raport PISM – konflikt izraelsko-palestyński 2020. Rok złego przełomu*, Warszawa 2020

Źródła internetowe:

<https://www.paljourneys.org/en/timeline/historictext/6705/balfour-declaration>

<https://www.worldstatesmen.org/Israel.htm>

<https://www.gov.il/he/Departments/Guides/the-aliya-story?chapterIndex=4>

<https://www.gov.il/he/Departments/Guides/the-aliya-story?chapterIndex=6>

https://en.wikisource.org/wiki/Palin_Report

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/haycraft-commission-of-inquiry-into-the-1920-21-arab-riots-october-1921>

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/hope-simpson-report>

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-passfield-white-paper>

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/text-of-the-peel-commission-report>

<https://www.heyalma.com/israel-guide/history-of-israel-palestine-before-1948>

<https://www.britannica.com/place/Palestine/The-Arab-Revolt>

<https://www.britannica.com/place/Palestine/World-War-I-and-after>

https://avalon.law.yale.edu/20th_century/angap04.asp

ABSTRAKT

Jedną z przyczyn konfliktu izraelsko-arabskiego jest polityka Wielkiej Brytanii wobec mandatu powierniczego na terytoriach historycznej Palestyny w latach 1920-1948. Analiza kierunków polityki mocarstwa względem Mandatu wydaje się być istotna dla zrozumienia istoty napiętego sporu na tle kulturowym, religijnym i politycznym. Nieodłącznym elementem studium jest również charakterystyka stanowisk brytyjskich decydentów oraz proponowanych przez nich rozwiązań, które zakończyłyby narastający konflikt. Autor poprzez obserwację powyższych składowych proponuje podział okresu sprawowania władzy przez Europejczyków w Palestynie na trzy etapy, w zależności od kierunków polityki Wielkiej Brytanii. Niniejszy artykuł stanowi również szeroką analizę działań politycznych Wielkiej Brytanii względem ludności żydowskiej oraz muzułmańskiej, zamieszkujących tereny Mandatowe w okresie powierniczym.

Słowa klucze: stosunki międzynarodowe; konflikt etniczny; konflikt żydowsko-arabski; polityka Wielkiej Brytanii; Mandat Palestyny.

Riba al-Nasiah i riba al-Fadl, czyli Koran i sunna o lichwie

Riba al-Nasiah and riba al-Fadl or usury according to the Quran and the Sunnah

ABSTRACT

Riba can roughly be translated as usury, a practice leading to unfair and unethical enrichment of a lender at the expense of the debtor, who is charged excessive interest. The significance of riba in Islam has been discussed for ages, and today in the times of the growing Islamic financial market, Muslim scholars are faced with the need to adjust the prohibition to the contemporary realities. The doctrine contains various definitions of the term riba as well as numerous conflicting approaches to the objective and subjective scope of the prohibition of usury. Whether the prohibition is perceived as an objection to exploitation of the poor, or contradiction of charity, or simply a manifestation of the differences in the understanding of the definition of money, riba is morally condemned by all Muslim theologians.

1. Wstęp

Riba w wolnym tłumaczeniu oznacza lichwę, czyli nieuczciwe i nieetyczne wzbogacenie się przez pożyczkodawcę kosztem dłużnika poprzez pobieranie zawyżonych odsetek.

Potępienie dla lichwy, mimo iż wyrażone w odmienny sposób, znajduje swój wyraz w trzech największych religiach monoteistycznych świata.

W Torze odzwierciedla się w trzech wersach, do których wrócę w dalszej części publikacji, i dotyczy jedynie transakcji pomiędzy żydami. Stosowanie lichwy w stosunku do innowierców jest dozwolone w Starym Testamencie i jest to kwestia bezsporna dla większości teologów judaizmu.

Lichwa w religii chrześcijańskiej potępiana jest od czasów starożytnych. Stanowisko to podtrzymywali również teologowie średniowieczni. Na soborach powszechnych Kościół Katolicki wyrażał regularnie swoją dezaprobatę dla oprocentowanych pożyczek, skupiając się przy tym przede wszystkim na osobach, które trudniły się ich udzielaniem. I tak, od obarczenia lichwiarzy zakazem przystępowania do eucharystii, czy zakazem

udzielania im chrześcijańskich pogrzebów, aż po ekskomunikę. Średniowieczna Europa, w przeciwieństwie do obszaru cywilizacji islamu, stosunkowo szybko rozwiązała ten problem¹. Okres oświecenia pozwolił na rozdzielenie w państwach zachodnich sfery świeckiej od religijnej poprzez zmianę umiejscowienia religii w „ładzie instytucjonalnym”. Z instytucji formalnej mającej w państwach zachodnich usankcjonowanie prawne, oświecenie pozbawiło religię zdolności formalnego oddziaływania na przebieg procesów społecznych i gospodarczych, i w rezultacie przeszła ona do kategorii nieformalnej instytucji „sumienia”².

Nieco inaczej sprawa wygląda w kwestii prawa szariatu, które nie wpisuje się ani w definicję prawa kanonicznego, ani stanowionego.

W przeciwieństwie do prawa kanonicznego, islam nie uznaje rozdziału życia świeckiego od religijnego i reguluje każdy aspekt postępowania indywidualnego i społecznego swoich wyznawców³. W odróżnieniu od stworzonego przez ludzi zmiennego prawa stanowionego szariat został objawiony przez Boga i człowiek nie może go zmieniać⁴.

W islamie religia jest prawem i obowiązuje wszystkich, dlatego też dobry prawnik jest tożsamy z dobrym teologiem.

Zakaz lichwy (zwanej potocznie: „riba”) w islamie trwa od wieków. Od wieków też trwa dyskusja wokół zagadnienia istoty tego zakazu.

Pomimo tego, iż zakaz lichwy jest głęboko zakorzeniony w historii świata islamskiego, to islamskie banki oraz przede wszystkim islamski rynek finansowy, zbudowany w oparciu o ten zakaz, to historia nowożytna⁵. Początku przyczyn powstawania islamskiej bankowości doszukiwać się można w XX wieku wraz z nadejściem epoki neo-ożywienia w islamie, która to uznała stopę procentową za riba. Głównym celem działaczy neo-ożywienia było ograniczanie pogłębiającej się laicyzacji społeczeństwa oraz szeroko pojętej westernizacji, która w związku z kolonializmem, a później z odkryciem ropy naftowej i jej szerokich zastosowań, postępowała w szybkim tempie w krajach Bliskiego Wschodu⁶ Mniej więcej na połowę lat siedemdziesiątych

¹ W 1215 r. na IV soborze laterańskim rozdzielono lichwę ciężką (na wysoki procent) i lichwę łagodną. Tę interpretację Kościół utrzymuje do dnia dzisiejszego.

² A. Łukasiewicz *Europa a islam: religia jako źródło zróżnicowania systemu polityczno-ekonomicznego*, w: *Studia Europejskie*, 3/2011, Warszawa 2011, s. 29-33.

³ Zob. M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.

⁴ K. Górak-Sosnowska, P. Masiukiewicz, *Bankowość muzułmańska*, Warszawa 2013, s.19.

⁵ Pierwszy bank islamski powstał w Egipcie w 1963 r.

⁶ M. Bonca, *Islamskie instrumenty finansowe*, Warszawa 2010, s. 33.

ubiegłego wieku można datować rozpoczęcie procesu, który miał decydujący wpływ na powstanie islamskiego rynku finansowego. Wtedy islamscy uczeni dostosowali do ówczesnych czasów definicję riby. Działania te, z jednej strony miały zachęcić muzułmanów do współpracy z bankami islamskimi, które unikały stóp procentowych, z drugiej zaś wyrzucić presję na rządach tak, aby te z kolei zakazały pobierania odsetek. Podczas gdy kolejne kraje wprowadzały do swojego systemu prawnego częściowe lub całkowite zakazy stosowania stopy procentowej w produktach bankowych, rosnące wydobywanie ropy naftowej powodowało ogromne przyływy środków finansowych i konieczność racjonalnego ich ulokowania. I tu właśnie, wraz z nurtem panarabizmu, w myśl idei neo-ożywienia oraz w obliczu petrorewolucji, pojawiła się w systemie finansowym luka. Skutkiem tego jest stworzenie w ostatnim pięćdziesięcioleciu alternatywnych instrumentów finansowych oraz, przede wszystkim, rozwój islamskiego rynku finansowego. Rynek ten funkcjonuje, przynajmniej na pierwszy rzut oka, na podstawie zupełnie innych zasad, zaś podstawową z nich, predystynującą jego powstanie, jest właśnie zakaz riba.

W doktrynie znaleźć można różne, odmienne próby definiowania riby oraz wiele niespójnych spojrzeń na zakres przedmiotowy, jak i podmiotowy tego zakazu. Dlatego też, w tej publikacji postaram się krótko przedstawić jego źródła oraz wybrane opinie na jego temat, by choć trochę przybliżyć odpowiedź na pytanie: „czym jest riba?”.

2. Podstawowe zasady rynku islamskiego

Usankcjonowane zakazy, zarówno te koraniczne, jak i wywodzące się z sunny, mają swoje odzwierciedlenie w systemach prawnych wielu państw islamskich oraz bezpośredni wpływ na funkcjonowanie ich rynków finansowych. Aby zrozumieć specyfikę bankowości, jak i całego rynku islamskiego, należy najpierw zdać sobie sprawę z różnic w stosunku do rozwiązań konwencjonalnych, które zaczynają się na etapie definiowania podstawowych pojęć, jak np. ekonomia.

Definicji ekonomii w rozumieniu świata zachodniego jest wiele, wśród nich można wyszczególnić definicje sformułowane przez P. Samuelsona i N. Nordhousa, i tak: *„Ekonomia jest to badanie działań człowieka, dotyczących produkcji oraz wymiany między ludźmi. Ekonomia analizuje zmiany w całości gospodarki - tendencje cen, produkcji czy bezrobocia, tak by pomóc w kształtowaniu polityki, za pomocą której rządy mogą wywierać wpływ na całokształt gospodarki. Jest nauką o dokonywaniu wyborów - bada, w jaki sposób ludzie dobierają rzadkie albo ograniczone zasoby wytwórcze (ziemia,*

praca, wyposażenie, wiedza techniczna), aby produkować z nich różne dobra (jak na przykład zboże, wołowinę, płaszcze, koncerty, drogi, rakiety) i jak decydują o rozdziale tych dóbr między konsumujących je członków społeczeństwa. To także nauka o tym, w jaki sposób istoty ludzkie organizują działania w sferze konsumpcji i produkcji. Aż wreszcie - ekonomia jest nauką o pieniądzu, stopie procentowej, kapitale i bogactwie”⁷.

Równie ciężko jest jednoznacznie zdefiniować islamską ekonomię. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim duże zróżnicowanie gospodarcze państw muzułmańskich. Idąc jednak śladem za M. Boncą, poniżej przytoczę próbę sprecyzowania tego terminu przez Zamira Iqbalą oraz Abbasa Mirakhora: „*Ekonomia islamska to zbiór instytucji, to jest formalnych i nieformalnych zasad postępowania oraz ich sposób egzekwowania, zaprojektowany przez Dającego Prawo, to jest Allaha, poprzez zasady opisane w Koranie, wyjaśniony i dostosowany do codziennego użycia w sunnie Proroka Mahometa oraz rozszerzony na nowo pojawiające się sytuacje przez ijtihad, by zarządzać alokacją rzadkich zasobów, produkcją i wymianą dóbr oraz usług, jak i dystrybucją dochodów oraz bogactwa z nich wynikającego*”⁸.

Ekonomia dla muzułmanów wyznacza pewne ramy, reguły, których podmioty działające na rynku islamskim muszą przestrzegać. Reguluje w jakich branżach nie inwestować, z jakimi podmiotami nie współpracować, jakimi instrumentami finansowymi posługiwać się, będąc uczestnikiem tego rynku. Reguluje co wolno, a czego nie wolno robić. W świetle szariatu zabronione na przykład jest inwestowanie w gałęzie przemysłu, które naruszają zakazy islamu. Bankom działającym zgodnie z szariatem nie wolno finansować przedsięwzięć związanych z produkcją napojów alkoholowych, tytoniu, wieprzowiny czy broni. Zabronione jest także finansowanie np. budowy budynku, w którym wykonywana będzie zabroniona działalność np. kasyna czy night-clubu. Nieco inaczej jest w przypadku prowadzenia biznesu niezgodnego z islamem tylko częściowo, którego dochód w większości stanowi działalność legalna w świetle prawa muzułmańskiego, np. prowadzenie restauracji oferującej także alkohol. W takiej sytuacji, jeśli dochód z tytułu działalności zabronionej jest mniejszy niż 30% całego dochodu, przedsiębiorca może zastosować „proces oczyszczenia”, poprzez przekazanie zysku z nielegalnej działalności na cele dobroczynne⁹. Podobna sytuacja będzie miała miejsce

⁷ P. A. Samuelson, W. D. Nordhaus, *Ekonomia cz. I*, Warszawa 1998, s.3.

⁸ M. Bonca, *Islamskie...*, s. 51, cit. za: Z. Iqbal, A. Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance. Theory and Practice*, Singapur 2007, s. 32.

⁹ M. Bonca, *Islamskie...*, s. 108.

w przypadku inwestowania w przedsięwzięcia, których zadłużenie oparte jest o ribę i wynosi do 30%¹⁰. W przypadku gdy inwestor będzie chciał ulokować swój kapitał w takim biznesie, jego dochód również powinien zostać „oczyszczony”¹¹. Oprócz tych obostrzeń, szariat pełen jest też innych zakazów, które z założenia mają chronić uczestników rynku przed szeroko pojętą niesprawiedliwością czy wyzyskiem.

Wyrazem tego jest np. zakaz *maisir*¹² odnoszący się przede wszystkim do gier losowych, zabraniający odnoszenia korzyści finansowych bez płacenia kwoty odpowiadającej równowartości otrzymanego dobra, albo, mówiąc najprościej, odnoszenia korzyści bez zapracowania sobie na nie (zdobywanie bogactwa przez przypadek, nie przez wysiłek)¹³.

Należy w tym miejscu wspomnieć także o zakazie *gharar*, który mimo, iż nie ma żadnego bezpośredniego umocowania w Koranie, uważany jest za drugie po ribie, najważniejsze ograniczenie islamskiego rynku finansowego. *Gharar* odnosi się do transakcji niepewnych, gdy strona nie ma dostatecznej informacji na temat samej umowy lub kupujący nie ma odpowiedniej wiedzy dotyczącej charakteru czy jakości przedmiotu transakcji. *Gharar* oznacza: niepewność, zagrożenie, szansę lub ryzyko¹⁴, jednak najlepiej odzwierciedlającym jego istotę słowem w języku polskim jest po prostu: oszustwo¹⁵. Oszustwo w tym przypadku powinno być rozumiane jako asymetria informacyjna tj. niedoinformowanie jednej ze stron¹⁶.

W islamie, który wyrósł w kulturze arabskiej, gdzie handel ma szczególne znaczenie, a zasady swobody umów i współdzielenia ryzyka są fundamentalne – zakaz *gharar* pełni

¹⁰ Zob. także: <https://us.spindices.com/index-family/shariah/dow-jones-islamic-market> [dostęp: 01.03.2019 r.].

¹¹ M. Bonca, *Islamskie...*, s. 108.

¹² *Koran*, sura 2 werset 219 oraz sura 5 werset 90, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986 (w pracy zastosowano zapis skrócony *Koran* 5:90).

¹³ M. Ayub, *Understanding Islamic Finance*, Waszyngton 2007, s. 112.

¹⁴ *Ibidem*, s. 58.

¹⁵ M. Bonca, *Islamskie...*, s. 76.

¹⁶ Aby lepiej zrozumieć co jest, a co nie jest *gharar* – warto przytoczyć, stworzone głównie na podstawie hadisów, przykłady przypadków tworzących warunki jego występowania: 1) brak możliwości udowodnienia posiadania/własności przedmiotu transakcji (np. sprzedaż zabłąkanego albo nienarodzonego zwierzęcia); 2) brak wiedzy kupującego co do przedmiotu transakcji (np. gdy sprzedawca mówi do nabywcy – „sprzedam ci to, co mam w kieszeni”), cech charakterystycznych przedmiotu (np. „sprzedam ci kawałek tkaniny, którą mam w domu”), ceny przedmiotu (np. „w dzisiejszej cenie” lub „po cenie rynkowej”), ilości przedmiotu; 3) sprzedaż z warunkiem zawieszającym (np.: sprzedaż mogąca ulec zmianie pod wpływem nieprzewidywanych wydarzeń tj. śmierci danej osoby); 4) dwie sprzedaże w jednej transakcji; 5) sprzedaż z nieprzewidywalnymi konsekwencjami, (np. sprzedaż chorego zwierzęcia); 6) sprzedaż której rezultat jest określony przez rzucanie kamieniem (bai al-hasah,); 7) sprzedaż realizowana przez sprzedawcę rzucającego przedmiotami (najczęściej częścią garderoby, kawałkiem materiału) w kupującego, bez możliwości dania mu okazji do poprawnej oceny i zapoznania się z przedmiotem transakcji (bai munabaha); 8) sprzedaż polegająca jedynie na możliwości dotknięcia przedmiotu sprzedaży bez możliwości dokładniejszego obejrzenia (bai mulamasa). Zob. też: M. Al-Kaber, „Techniki finansowe banków islamskich,” w: Optium. Studia ekonomiczne nr 3 (63), 2013, s.182

funkcję ochronną dla stron i ogranicza ryzyko oszustwa jednej z nich, zmuszając kontrahentów do precyzyjnego określenia przedmiotu transakcji. Nie mniej jednak *gharar* nie jest jednoznacznie doprecyzowany, bywa zatem obiektem wielu różnych wykładni i interpretacji, co w rezultacie może prowadzić do nadużyć¹⁷.

Pojęcie riby także nie jest jednoznaczne. Spora część ulemów (islamskich uczonych) twierdzi, że oprocentowanie jest zakazane w każdej formie. Przedstawiciele islamskich szkół prawniczych uważają, że aby kontrakt był ważny, nie może występować w nim riba. Zakaz dotyczy przede wszystkim sprzedaży i barteru, ale też innych umów, takich jak nieodpłatne pożyczki¹⁸. Muzułmanie zgadzają się co do tego, że riba jest zabroniona, jednak nie do końca zgadzają się co do tego, czym ta riba jest¹⁹.

W doktrynie przyjął się podział riby ze względu na źródła prawa, z których ów zakaz pochodzi. I tak, Riba al-Nasiah, inaczej Riba al-Quran²⁰ wywodzi się wprost z Koranu, zaś mniej popularna Riba al-Fadl pochodzi z sunny, stąd też zwykło się na nią mówić Riba al-Sunnah²¹. W tej publikacji używam skrótu myślowego „riba” w odniesieniu do Riby al-Nasiah. W literaturze często bowiem uogólnia się termin „riba” i utożsamia się go bezpośrednio z pochodzącym z sur zakazem. Ową sytuację można wyjaśnić faktem, że Riba al-Fadl dotyczy wymian barterowych, które straciły na popularności od czasów społeczeństwa mekkańskiego siódmego wieku naszej ery²².

3. Riba Al.-Nasiah

Koran odnosi się do riby łącznie w dwunastu wersetach, zaś samo słowo „riba” pada w nim osiem razy. W surach wyróżnić możemy cztery wzmianki dotyczące riby, które postaram się po kolei omówić tak, by przybliżyć ich kontekst.

Są to:

- 1) potępienie lichwy jako przeciwieństwa jałmużny,
- 2) potępienie postępowania Żydów, którzy praktykują lichwę pomimo zakazu w ich religii,
- 3) zakaz pobierania lichwy podwójnie podwojonej,

¹⁷ M. Kasiak „Bankowość muzułmańska – podłoże ideologiczne oraz religijne”, „Acra Erasmiana” 2016, t. 11, s. 42.

¹⁸ F. Nomani, *The Interpretative Debate of the Classical Islamic Jurists on Riba (Usury)*, Paryż 2010, s.3

¹⁹ M. Farooq *Riba, Interest and Six Hadiths: Do We Have a Definition or a Conundrum*, w: *Review of Islamic Economics*, vol. 13, no. 1, Manama 2009, s. 3.

²⁰ <https://financial-dictionary.thefreedictionary.com/Riba+al-Quran> [dostęp: 01.03.2019 r.].

²¹ <https://financial-dictionary.thefreedictionary.com/Riba+al-Sunnah> [dostęp: 01.03.2019 r.].

²² M. Farooq *Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism*, „International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Manage” 2006, Manama 2006, s. 300.

- 4) jednoznaczny zakaz lichwy, nakaz pokuty i zwrócenia nienależnie pobranych odsetek.

AD1)

W islamskich gospodarkach uznaje się dominację celów wspólnotowych nad celami jednostki, jednocześnie potępiając egoizm i kładąc nacisk na solidarność społeczną.²³ Islam o jałmużnie wyraża się w licznych hadisach oraz w Koranie w Surze 9:60:

*„Jałmużny są tylko dla ubogich i biedaków,
i tych, którzy przy nich pracują,
i dla tych, których serca zostały pozyskane,
i na wykup niewolników,
i dla dłużników,
i dla drogi Boga,
i dla podróżnego.*

*To jest obowiązek nałożony przez Boga!
Bóg jest wszechwiedzący, mądry!”²⁴*

Jałmużna w islamie rozumiana jest jako oddawanie określonej części swoich dochodów potrzebującym. Stanowi jeden z pięciu podstawowych filarów islamu i urasta wręcz do kategorii obowiązku każdego muzułmanina. Co więcej, ma swoje usankcjonowanie w prawodawstwie wielu krajów muzułmańskich w postaci specjalnego podatku o nazwie *Zakat*.

Pierwszy, ujawniony w Mekce werset dotyczący ryby stawia lichwę niejako w opozycji do jałmużny. Werset ten, zawarty w Surze *al-Rum* (Bizantyjczycy, 30:39), wskazuje:

*„A to, co dajecie na lichwę,
by powiększyło się kosztem majątku innych ludzi,
nie powiększy się u Boga.
Lecz to, co dajecie jako jałmużnę,
poszukując oblicza Boga
- oni otrzymają to w dwójnasób”²⁵.*

Według M. Usmaniego, powyższy werset nie niesie za sobą zakazu, a jedynie może stanowić pewnego rodzaju wskazówkę postępowania, która powinna dawać adresatowi do

²³ A. Łukasiewicz, *Europa a islam...*, s. 37.

²⁴ *Koran* 9:60.

²⁵ *Koran* 30:39.

zrozumienia, że lichwa nie jest popierana przez Allaha i w przeciwieństwie do jałmużny nie przyniesie nagrody ani w tym, ani w przyszłym życiu²⁶.

AD 2)

Wersety w Surze *Al-Nisa* (Kobieta, 4:160-161) są z kolei krytyką złego postępowania Żydów. Wspominają między innymi o uprawianiu przez nich lichwy, bowiem jak napisano w surze:

*„I z powodu niesprawiedliwości
tych, którzy wyznają judaizm,
zakazaliśmy im rzeczy przyjemnych,
które były dla nich dozwolone;
i dlatego że odsunęli się bardzo
od drogi Boga; i ponieważ brali lichwę,
choć to było im zakazane;
i ponieważ niesłusznie zjadali majątek ludzi -
My przygotowaliśmy dla tych, którzy są niewierni,
karę bolesną²⁷.”*

Powyższe wersety nie odnoszą się do lichwy przedmiotowo i sobie jej nie zabraniają²⁸. Dotyczą jedynie wyznawców judaizmu i powinno się je rozumieć raczej jako awersje co do nieprzestrzegania przez nich starotestamentowego zakazu lichwy wyrażonego w pięcioksięgu, czyli jakże ważnej dla Żydów Torze.

W wersach Księgi Wyjścia²⁹, Księgi Kapłańskiej³⁰ oraz Księgi Powtórzonego Prawa³¹ możemy znaleźć bowiem jasno wyrażony zakaz co do udzielania oprocentowanych pożyczek innym wyznawcom judaizmu. Na nich jednak zakaz lichwy się zaczyna i kończy, bowiem

²⁶ M. Usmani, *The Historic Judgment on Interest Delivered in the Supreme Court of Pakistan*, *Historical Analysis of the Verses of Riba*, Karaczi 1999, paragraf 17.

²⁷ *Koran* 4:160-161.

²⁸ M. Usmani, *The Historic...*, paragraf 18.

²⁹ (KW 22,24) stanowi: „24 Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek.”

PŁ 25,35-37) stanowi: „Jeżeli brat twój zubożeje i ręka jego osłabnie, to podtrzymasz go, aby mógł żyć z tobą przynajmniej jak przybysz lub osadnik⁷. 36 Nie będziesz brał od niego odsetek ani lichwy. Będziesz się bał Boga swego i pozwolił żyć bratu z sobą. 37 Nie będziesz mu dawał pieniędzy na procent. Nie będziesz mu dawał pokarmu na lichwę.”

³¹ (PWT 23, 20-21) stanowi: „20 Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy, z żywności ani odsetek z czegokolwiek, co się pożycza na procent. 21 Od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz żądał odsetek, aby ci Pan, Bóg twój, błogosławił we wszystkim, do czego rękę przyłożysz w ziemi, którą idziesz posiadać.”

w kwestii pobierania odsetek od pożyczek udzielanych nie-Żydom, teologowie są raczej zgodni co do ich dopuszczalności³².

Co prawda pojawiały się głosy teologów odmiennie odnoszące się do powyższej kwestii, lecz stanowiły one margines, jak np. spojrzenie Rabina Isaaca Abrabanela, który dokonał egzegezy powyższych wersów w swoich komentarzach do Starego Testamentu. Zdaniem Abrabanela zakres podmiotowy w nich zawarty należy rozszerzyć także o chrześcijan i muzułmanów, ponieważ ich systemy wiary wywodzą się pierwotnie z judaizmu i mają wspólną podstawę etyczną³³.

Uczni islamscy także niejednokrotnie poddawali w wątpliwość bezwzględność zakazu riba względem wszystkich. Zdarzają się postulaty ulemów, aby zawęzić krąg podmiotów zakazu do wyznawców islamu i dopuścić stosowanie lichwy w stosunku do innowierców. Na przykład Shah Abdul Aziz, mujaddid uznawany za jedną z najwybitniejszych postaci świata muzułmańskiego XVIII wieku, w swojej fatwie pozwolił muzułmanom w Indiach angażować się w transakcje oparte na odsetkach z niemuzułmanami³⁴. Islamski uczony al-Tabari, analizując powyższe wersy Tory i wersety 4:160-161 Koranu, wysnuł stwierdzenie, że skoro ribę z okresu przedmuzułmańskiego można porównać do lichwy uprawianej przez przedstawicieli judaizmu oraz zważywszy na fakt, że Boskie nakazy skierowane do żydów i muzułmanów wzajemnie się potwierdzają, to należy rozumieć, że riba obowiązuje, ale tylko pomiędzy muzułmanami³⁵.

AD 3)

Riba przez wieki nie była i wciąż nie jest rozumiana jednoznacznie przez islamskich uczonych. Wielu z nich ma odmienne opinie na temat jej istoty. Spór trwa przede wszystkim na płaszczyźnie prób określenia ewentualnych granic riby i dopuszczenia jakichkolwiek wyjątków od niej. W celu lepszego zrozumienia istoty problemu, warto cofnąć się do czasów przedislamskich, kiedy wśród arabów powszechne było tzw. „podwójne podwajanie” wartości długu. Wierzyciel nie zwiększał należnego kapitału pożyczki w momencie jej udzielania, lecz niespłacone zobowiązanie wzrastało dwukrotnie w momencie jego wymagalności. Oznaczało to, że w przypadku braku spłaty zadłużenia w określonym terminie, wierzyciel podwajał dług, a dłużnik musiał spłacić go w ciągu kolejnego roku, aby nie został on ponownie podwojony.

³² G. Robinson, *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs & Rituals*, Nowy Jork 2000, s. 243.

³³ *Ibidem*.

³⁴ F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical Review of Different Concepts of Riba (Interest) in the Sub-Continent*, w: KASBIT Business Journal, 1 (1) /2008, Karaczi 2008, s. 38.

³⁵ F. Nomani, *The Interpretative Debate of the Classical Islamic Jurists on Riba (Usury)* w: *Topics in Middle Eastern and North African Economies*, <http://www.luc.edu/orgs/meea/39> [dostęp 01.03.2019 r.], Chicago 2002, s. 3.

Nietrudno wobec tego, wyobrazić sobie sytuację, w której początkowo niewielka zaciągnięta pożyczka, w wyniku losowej, życiowej sytuacji powodującej niemożliwość jej spłaty, urastała do niebotycznych rozmiarów.

Potępienie owego zachowania znalazło swoje odzwierciedlenie w surze. Sura al-Imran (Rodziny Imrana, 3:130) odnosi się bowiem do tej kwestii w sposób następujący:

*„O wy, którzy wierzycie!
Nie zdzierajcie lichwy podwójnie podwojonej.
I bójcie się Boga!
Być może, wy będziecie szczęśliwi!”³⁶.*

Powyższy werset zawiera odniesienie do riby jako „podwójnie podwojonej” (*riba al-Jahiliyyah*), wskazując jednocześnie pewnego rodzaju kryterium ilościowe. Należy zwrócić uwagę, że żadne pozostałe wersety Koranu nie odnoszą się do przedmiotu riby poprzez wskazanie jakiegokolwiek innego zakresu ilościowego, w aspekcie którego należy ribę postrzegać. Wątpliwości co do rozumienia zakresu pojęcia opisał m.in. Fazal-ur-Rehman, który dowodził, że wszystkie wersety Koranu odnoszące się do riby należy postrzegać poprzez kryterium ilościowe określone w wersecie 3:130, zaś sam zakaz lichwy powinien być rozumiany w kontekście „ekstremalnej formy wyzysku” wyrażonej właśnie w powyższym wersecie.³⁷ Podobne zdanie utrzymywało i utrzymuje wielu islamskich uczonych, jak chociażby Ibn Abbas, kuzyn Mahometa i jeden z pierwszych jurystów islamskich, oraz wielu innych utożsamiających ribę właśnie z *riba al-Jahiliyyah*³⁸.

Powyższe rozumowanie prowadzić mogłoby do konkluzji, że nie należy doszukiwać się w zakazie riby żadnego ekonomicznego podłoża, lecz powinien być on raczej postrzegany na tle czysto etycznym. I tak, Syed Yaqoob Shah definiował ribę jako znany i powszechnie stosowany przez arabów w czasach przedislamskich „pewnego rodzaju dodatek” do sumy, którą wierzyciel otrzymywał od dłużnika w przypadku nieterminowej spłaty udzielonej pożyczki³⁹. Jego zdaniem termin *riba* nie został objaśniony w Koranie ze względu na powszechność i oczywistość tego faktu.

³⁶ Koran 3:130.

³⁷ F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical...*, s. 38.

³⁸ M. Farooq, *Riba, interest...*, s. 107.

³⁹ F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical...*, s. 40.

AD 4)

Sura *al-Baqarah* (Krowy, 2: 275-276, 278-280) ze wszystkich sur najobszerniej odnosi się do riby, porównując ją z jałmużną.

*„ 275 A ci, którzy pożerają lichwę,
nie powstaną inaczej, niż powstaje ten,
którego przewrócił szatan przez dotknięcie.*

Tak jest, ponieważ oni mówią:

"handel jest podobny do lichwy."

Lecz Bóg dozwolił handel, a zakazał lichwy.

A ten, kto otrzymał napomnienie od swego Pana

i powstrzymał się,

będzie miał swoje poprzednie zyski

i jego sprawa należy do Boga.

A którzy powrócą,

tacy będą mieszkańcami ognia;

oni tam będą przebywać na wieki.”

276 Bóg zniweczy lichwę, a pomnoży dawanie jałmużny.

Bóg nie miłuje żadnego niewiernego grzesznika!

278 O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga

i porzućcie to, co pozostało z lichwy,

jeśli jesteście wierzącymi!

279 Jeśli jednak tego nie uczynicie,

to oczekujcie wezwania do wojny

od Boga i Jego Posłańca!

A jeśli się nawrócicie,

to otrzymacie swój kapitał.

Nie czyńcie niesprawiedliwości,

to i wy nie doznacie niesprawiedliwości!

280 A jeśli kto jest w trudnym położeniu,

to należy poczekać, aż jego sytuacja się poprawi;

ale darowanie tego jako jałmużny

*jest dla was lepsze;
żebyście tylko wiedzieli!*"⁴⁰.

W sunnie *al-Baqarah* Koran potępia lichwę jako przeciwieństwo jałmużny jednocześnie zabraniając jej. Co więcej stanowi, że mając taką możliwość lepiej jest umorzyć dług, aniżeli wymagać spłaty zobowiązania od dłużnika.

Jak już wspomniałem, w klasycznym ujęciu większość uczonych jest zdania, że nie wolno pobierać jakiegokolwiek z góry ustalonej kwoty ponad rzeczywistą wartość zobowiązania.⁴¹ Jedyną zatem dozwoloną, pożyczką w której wierzyciel nie pobiera ani odsetek, ani z góry ustalonych kwot od pożyczonych pieniędzy jest działająca na zasadzie dobrej woli pożyczkodawcy *qard-al-Hassan*, czyli tzw. dobra pożyczka. Koran stanowi bowiem w surze *al-Baqarah* (Krowy): „*a kto da Bogu piękną pożyczkę, on powiększy ją wielokrotnie*”.⁴² Także w surze *al-Hadit* (Żelazo): *A kto da Bogu piękną pożyczkę, on mu ją odda w dwójnasób i będzie miał nagrodę szlachetną*”.⁴³ *Qard-al-Hassan* co do zasady nie dopuszcza także pobierania jakichkolwiek odsetek za nieterminowe spłacenie zobowiązania. Dłużnik powinien mieć zatem tyle czasu, ile potrzeba mu na spłatę. W przypadku niemożności zwrotu należności, w dobrym tonie jest umorzenie spłaty kapitału tak, by złagodzić cierpienie zobowiązanego, oczywiście jeśli stać na to wierzyciela. Koran stanowi bowiem: *A jeśli kto jest w trudnym położeniu, to należy poczekać, aż jego sytuacja się poprawi(...)*⁴⁴.

Według części teologów, zawarte w powyższym wersecie odesłanie do „trudnego położenia” może sugerować, że Koran utożsamia transakcję kredytodawcy z kredytobiorcą z transakcją bogatego z biednym. Spojrzenie na całokształt zakazu riby przez taki pryzmat spowodowało, że część uczonych zaczęła postrzegać go jako zakaz używania narzędzia wyzysku biednych przez ludzi bogatych. Takie rozumowanie prowadzi wprost do uznania dopuszczalności używania, niewpisujących się w ten uproszczony schemat (bogaty-biedny) instrumentów finansowych, jak np. oprocentowanych lokat bankowych, obligacji czy nawet pożyczki na rozwój przedsiębiorstwa.

Dla przykładu, w latach 60 XX w., wśród części islamskich uczonych ożyła burzliwa dyskusja na temat właściwej interpretacji riby. Teologowie usiłowali odpowiedzieć na pytania, dlaczego lichwa została zakazana i czy zakaz ten jest zasadny i aktualny w czasach teraźniejszych. W takim właśnie tonie wypowiadał się między innymi wówczas znany egipski

⁴⁰ Koran 2:275-276, 278-280.

⁴¹ M. Al-Kaber, *Techniki finansowe banków islamskich* w: Optimum Studia Ekonomiczne NR, 3 (63) 2013, s.183.

⁴² Koran 2:245.

⁴³ Koran 57:11.

⁴⁴ Koran 2:280.

teolog Jusuf al-Karadawi. Zaznaczył on bowiem, że w dzisiejszych czasach kredytodawca wcale nie musi być człowiekiem bogatym, a kredytobiorca nie koniecznie zadłużyć się z przyczyny niedostatku. Jego zdaniem rozmyła się obecnie pierwotna pozycja kredytobiorcy i kredytodawcy, co w rezultacie pozbawia sensu istnienie tak dużych restrykcji co do stosowania zakazu oprocentowania w różnej formie⁴⁵.

Z kolei nieco wcześniej, bo w XIX w., Syed Ahmed Khan uznał, że riba powinna obowiązywać tylko w stosunku do transakcji bogaty–biedny, co oznacza także pewne odstępstwo od tradycyjnego myślenia i ograniczenie niedopuszczalności oprocentowanych pożyczek tylko do tych, zaciąganych z powodu niedostatku⁴⁶. Z drugiej jednak strony poprzez: „*A jeśli kto jest w trudnym położeniu*” powinno się raczej rozumieć stan wyjątkowy. Przyjmując taki tok myślenia, zakaz riba w poprzednich wersetach Koranu odnosił się będzie do ogólnych przypadków pożyczek udzielanych osobom, które nie są w trudnych okolicznościach, zaś „*A jeśli kto jest w trudnym położeniu*” to raczej wyjątek od reguły⁴⁷.

Powyższe nie zmienia faktu, że pieniądź dla muzułmanów nie miał wartości sam w sobie i zawsze był traktowany jedynie w kategorii środka wymiany, a nie kapitału.⁴⁸ Kapitał bowiem to tylko takie zasoby, które mogą zostać użyte w procesie produkcyjnym do wytworzenia dóbr, zaś pieniądze nie spełniają wymogów takiej definicji, gdyż nie da się z nich nic wyprodukować⁴⁹. Niemniej jednak, część uczonych obecnie dopuszcza wykorzystywanie waluty w sposób produktywny⁵⁰.

Dla przykładu, Muhammad Sayid Tantawi, mufti uniwersytetu al-Azhar w Kairze, w swojej fatwie zezwolił na zakładanie lokat bankowych w zamian za z góry określoną stopę zwrotu, gdyż jak stwierdził ani Koran ani sunna nie zabraniają osiągnięcia wynagrodzenia od kapitału, jeżeli korzyść odnoszona jest bez szkody dla drugiej strony⁵¹.

Można zatem zauważyć, że podążający „z duchem czasu” badacze chcieli zreformować prawo poprzez dostosowanie interpretacji do dzisiejszych realiów, z drugiej zaś strony pojawiły się głosy, jakoby riba od początku była czym innym niż zwykle się przyjmować. Najbardziej unikatowe stanowisko w tej sprawie miał Atta Ullah Palvi. Absolutnie zaprzeczył on koncepcji riby, gdyż jak twierdził, wersety odnoszące się do niej interpretowane w innym kontekście nie

⁴⁵ Y. Al-Qaradawi, *The lawful and the prohibited in islam*, Kair 2001, s. 262-263.

⁴⁶ F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical...*, s. 38.

⁴⁷ Asif Iftikhar, *The Meaning of Riba*, artykuł dostępny w internecie: <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/the-meaning-of-riba> [dostęp 01.03.2019 r].

⁴⁸ Zob. M.F. Khan, *The value of money and discounting in islamic perspective*, Dżudda 1991 s. 35-39.

⁴⁹ M. Bonca, *Islamskie instrumenty...*, s. 84.

⁵⁰ F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical...*, s. 39.

⁵¹ A. Łukasiewicz, *Europa a islam...*, s.44.

zawierają w sobie ważnego zakazu. Werset, w którym napisano z kolei, że Bóg dopuścił handel a zabronił ryby, to tylko cytowanie niewiernych, a nie słowa Allaha⁵².

4. Riba Al.-Fadl

Zakaz Riba al-Fadl (inaczej Riba al-Sunnah) wywodzi się z sunny i dotyczy wymiany barterowej tożsamych dóbr w różnych ilościach. Według części uczonych, powstał aby uniknąć obchodzenia zakazu pobierania odsetek. Jednak jak już wspomniałem, ze względu na małą popularność barteru w dzisiejszych czasach, Riba al-Fadl została zapomniana na rzecz koranicznej Riba al-Nasiah. Wyrażony w sunnie zakaz Riba al-Fadl odnosi się wprost do sześciu dóbr, tj. złota, srebra, daktyli, pszenicy, soli, jęczmienia.

I tak, dla przykładu w zbiorze hadisów Sahih al-Bukhari⁵³ w Księdze o handlu napisane jest:

„Wymiana złota za złoto jest lichwą, chyba że jest z ręki do ręki i w równej ilości, i wymiana pszenicy za pszenicę jest lichwą, chyba że jest z ręki do ręki i w równej ilości, i wymiana daktyli za daktyle jest lichwą, chyba że jest z ręki do ręki i w równej ilości; i wymiana jęczmienia za jęczmień jest lichwą, chyba że jest z ręki do ręki i w równej ilości”^{54 55}.

Także:

„(...)Nie sprzedawajcie złota za złoto, chyba że o równej wadze (i z ręki do ręki), i nie sprzedawajcie mniejszej ilości za większą lub odwrotnie; i nie sprzedawajcie srebra za srebro, chyba że o równej wadze (i z ręki do ręki), i nie sprzedawajcie mniejszej ilości za większą lub odwrotnie; i nie sprzedawajcie złota ani srebra, którego nie ma podczas wymiany na złoto lub srebro, które jest”⁵⁶.

Skoro zatem zakazana jest wymiana określonych w hadisach, tożsamyh ze sobą towarów, jeśli występuje pomiędzy nimi dysproporcja co do ich ilości, to najprostszymi słowy, za kilogram pszenicy kontrahentowi zawsze należy się kilogram pszenicy i niezależnie od ewentualnej różnicy w jej wartości lub jakości. Na dowód powyższego w innym hadisie napisane jest:

„(...)Trafiły się nam najgorsze odmiany daktyli i wymienialiśmy dwa sa' mieszanki za jeden

⁵² F. Aziz, M. Mahmud, E. Karim, *An Analytical...*, s. 40.

⁵³ *Sahih al-Bukhari* jest to zbiór hadisów autorstwa muzułmańskiego uczonego al-Bukhariego, stawiane przez sunnitów jako drugie po Koranie, najważniejsze w hierarchii dzieło religijne.

⁵⁴ *Sahih al-Bukhari*, 34 Księga o handlu 54. Rozdział: O sprzedaży i gromadzeniu żywności 2027, tłum. Elżbieta Al-Saleh, Mohammed Al-Saleh, <https://sites.google.com/site/oislamie/hadisy/sahih-bukhari> [dostęp 01.03.2019 r.]; (w pracy zastosowano zapis skrócony *Sahih Al-Bukhari* 34:54:2027)

⁵⁵ Zob. też *Sahih Al-Bukhari* 34:74:2062 oraz 34:76:2065.

⁵⁶ *Sahih Al-Bukhari* 34:78:2068.

*sa' daktyli lepszej jakości. I Prorok rzekł nam: «Nie jest wam dozwolone wymienianie dwóch sa' za jeden, ani dwóch dirhamów za jeden»*⁵⁷.

Taki stan rzeczy powoduje, że kontrahent chcący zamienić towar gorszy na jakościowo lepszy, lecz w mniejszej ilości dokonałby riby Al-Fadl. W tej sytuacji, idąc za kolejnym hadisem — zamiast wymiany towaru tego samego rodzaju, możliwa jest sprzedaż towaru za gotówkę według wartości rynkowej i kupno innego towaru w zamian za wpływy pieniężne ze sprzedaży, napisane jest bowiem:

*„Przekazali Abu Sa'id Al-Chudri i Abu Hurajra: Posłaniec Boga, niechaj Bóg go błogosławi i obdarza pokojem, wysłał mężczyznę do Chajbaru. Ten przywiózł mu stamtąd wysmienite daktyle. Prorok zapytał: „Czy wszystkie daktyle w Chajbarze są takie?”. Ten odpowiedział: Na Boga, nie, Posłańcu Boga! My wymieniamy jeden garniec tych daktyli na dwa garnce naszych i dwa garnce tych na trzy naszych. Posłaniec Boga rzekł: „Nie czyńcie tego, sprzedawajcie mieszanki daktyli (pośledniego rodzaju) za pieniądze, i za pieniądze kupujcie dobre”*⁵⁸.

Nierówny ilościowo barter tożsamyh towarów jest zakazany, lecz co do wymiany jednego z surowców na inny — hadis jednoznacznie na nią zezwala:

*„(...)Prorok zabronił sprzedaży złota za złoto i srebra za srebro, chyba że o równej wadze (i z ręki do ręki). I pozwolił nam sprzedawać złoto za srebro i odwrotnie, jeśli chcieliśmy”*⁵⁹.

Jednakowoż sprzedaż jednego surowca na kredyt w zamian za zapłatę innym surowcem jest zabroniona (np. sprzedaż srebra na kredyt w celu otrzymania złota), oczywiście o ile ta swoista zamiana nie będzie opierać się o rynkowe wartości w momencie zawierania transakcji⁶⁰.

Wymiana różnych dóbr na miejscu nie nosi znamion riby, lecz wymiana na kredyt z możliwością zmienności wartości towarów wymienialnych jest sprzeczna z prawem i zakazana⁶¹. W hadisie przeczytać możemy bowiem:

*„(...) Posłaniec Boga, niechaj Bóg go błogosławi i obdarza pokojem, zabronił sprzedaży srebra za złoto z zaciągnięciem długu”*⁶².

⁵⁷ Sahih Al-Bukhari 34:20:1974.

⁵⁸ Sahih Al-Bukhari 34:9:2089.

⁵⁹ Sahih Al-Bukhari 34:81:2071.

⁶⁰ K. Zaheer, *Why is Riba Al-Fadl Unacceptable?*, artykuł dostępny w internecie: <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/why-is-riba-al-fadl-unacceptable1> [dostęp 01.03.2019 r.].

⁶¹ Ibidem.

⁶² Sahih Al-Bukhari 34:80:2070.

W sytuacji wymiany handlowej typu: surowiec za produkt wytworzony z tego surowca, należy wpięrow ocenić, czy właściwości tego produktu zostały całkowicie zmienione poprzez obróbkę (np. obróbką surowej bawełny w płótno lub żelaza w maszynę). W przypadku pozytywnej oceny, możliwa będzie wymiana np. mniejszej ilości tkaniny za większą ilość surowej bawełny lub surowego żelaza o stosunkowo wyższej masie za maszynę o niższej masie⁶³.

Pomimo, że w kwestii przedmiotowego zakazu hadisy wprost odnoszą się jedynie do kilku dóbr, to większość uczonych w drodze wnioszkowania przez *ijtihad* z wykorzystaniem *qiyas* rozszerzyła ribę al-Fadl także o inne dobra⁶⁴. I tak można wyróżnić dwa główne nurty: hanaficko-szyicki i malickicko-szafi'icki. Hanafici i szyici uważają, że skoro wszystkie wspomniane sześć towarów wymienianych przez Proroka ma materialną właściwość ważenia lub mierzenia, to zakaz ów dotyczy wszystkich towarów tego samego rodzaju, które można sprzedać lub zamienić według wagi lub miary⁶⁵. Maliki i szafi'ici twierdzą z kolei, że skoro wspomniane sześć artykułów proroczego riba to waluty (bo złoto i srebro są walutą) i artykuły spożywcze (bo pszenica, jęczmień, daktyle i sól są pożywieniem), to nierówna wymiana monet lub środków spożywczych tego samego rodzaju jest zakazana w transakcjach bezpośrednich lub odroczonech, niezależnie od tego, czy można je zważyć lub zmierzyć⁶⁶. W odpowiedzi na to rozumowanie hanafici podkreślają, że nierówna wymiana artykułów tego samego rodzaju, które jednak posiadają inne cechy (np. sok pomarańczowy a sok jabłkowy) nie może być zabroniona ze względów praktycznych⁶⁷.

W doktrynie, oprócz dyskusji co do przedmiotowego zakresu obowiązywania zakazu, debata trwa także co do racjonalności riba al-Fadl. I tak, Mohammad Omar Farooq uznaje ją za ostrzeżenie skierowane do sprzedających. Jak wskazuje, handel wymienny jest mniej opłacalny niż kupowanie i sprzedawanie towaru w osobnych transakcjach. Dla przykładu między innymi przywołuje on zestawienie potencjalnych korzyści ze sprzedaży samochodu z potencjalnymi korzyściami z zamiany starego na nowy w salonie, bowiem, jak twierdzi, przy odrobinie wysiłku korzyści ze sprzedaży mogą być dużo większe niż przy oddaniu starego pojazdu za rabat na nowy.⁶⁸ Jednak jak wskazuje Muhammad Akram Khan sytuacja, w której przecież zgodnie z przytoczonym hadisem⁶⁹ dozwolona jest sprzedaż gorszych daktyli za

⁶³ M. Usmani, *Meezan Bank's Guide to Islamic Banking*, Karaczi 2002, s. 19

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ F. Nomani, *The Interpretative ...*, s.6.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ M. Farooq, *Riba, Interest ...*, s. 121.

⁶⁹ Sahih Al-Bukhari 34:9:2089.

pieniądze i kupno za pieniądze gatunkowo lepszych, zmusza do refleksji nad celowością takiego nieefektywnego obejścia prostej transakcji wymiany.

6. Zakończenie

Podstawowym obszarem funkcjonowania finansów islamskich jest teren m.in. 57 krajów członkowskich Organizacji Współpracy Islamskiej, zlokalizowanych na czterech kontynentach, w których muzułmanie stanowią dominującą lub znaczącą grupę społeczną⁷⁰. Wielu potencjalnych uczestników rynku znajduje się także w takich krajach, takich jak Niemcy, Francja czy Stany Zjednoczone, gdzie żyją mniejszości muzułmańskie. Według danych z raportu CIA islam stanowi podstawę światopoglądową dla 23% ludności świata⁷¹.

Głównym powodem wykreowania rynku finansowego zgodnego z szariatem jest właśnie enigmatyczna *riba* zakorzeniona w islamie. Niezależnie, czy postrzega się ją jako sprzeciw wobec wyzyskiwania biednych, przeciwieństwo jałmużny, czy po prostu odzwierciedlenie różnicy w rozumieniu definicji pieniądza, *riba* jest z moralnego punktu widzenia potępiana przez wszystkich islamskich uczonych. Jednocześnie, brak jest precyzyjnego określenia, co uznawane jest za *ribę*, a co nie. Wykorzystując tę sytuację, islamskie instrumenty finansowe niejednokrotnie, bazując na rozwiązaniach konwencjonalnych, są tak konstruowane, aby obchodzić zakaz *riby*. W państwach muzułmańskich istnieje w końcu wiele odpowiedników znanych nam dobrze instrumentów takich jak leasing czy chociażby kredyt konsumpcyjny.

Za przykład najlepiej posłużyć może transakcja narzutowa *murabaha*, polegająca w dużym uproszczeniu na tym, że islamski bank finansuje inwestycję klienta, odraczając jednocześnie spłatę zobowiązania liczonego jako koszt zakupu towaru plus wartość kosztów operacyjnych oraz tzw. koszt ryzyka. Koszty operacyjne i ryzyka „poniesione“ przez bank w tym wypadku stanowią dodatkową kwotę, jaką dłużnik musi spłacić wraz z tą pożyczoną. Podobnie w przypadku *tawarruq* i *inah*, wykorzystywanych przez wiele islamskich banków do zarządzania płynnością i jako sposób finansowania. Osoba, która kupuje towar od sprzedawcy na kredyt po zawyżonej cenie, następnie sprzedaje ten towar osobie trzeciej (*tawarruq*) lub odsprzedaje go temu samemu sprzedawcy (*inah*) po niższej cenie *spot*. Dzięki takiemu zabiegowi dłużnik otrzymuje pożądaną kwotę, którą zobowiązany jest spłacić w późniejszym terminie.

⁷⁰ Zob. także: <https://www.oic-oci.org>.

⁷¹ Zob. także <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook>.

Islamski rynek finansowy wypracował wiele alternatywnych rozwiązań, jednak szkoły *fiqh* nie są zgodne co do ich dopuszczalności, dopatrując się w nich ukrytej riby. Banki islamskie nie są instytucjami religijnymi, ale finansowymi, nastawionymi na zysk,⁷² dlatego też tworzone przez nie rozwiązania polegają często na połączeniu kilku dozwolonych z punktu widzenia islamu umów pomiędzy stronami, tak aby osiągnąć pożądany efekt, a jednocześnie uniknąć oprocentowania.

Ponad trzydzieści lat temu bankowość islamska była praktycznie nieznana na świecie. W tym czasie muzułmanom udało się stworzyć nowy, efektywny oraz dobrze rozwinięty system bankowy o zasięgu globalnym. Oprócz islamskich banków *sensu stricto* na islamskim rynku próbuje zaistnieć coraz więcej banków konwencjonalnych, które poprzez wprowadzanie tzw. *Islamic window* pozyskują klientów wykorzystując tylko instrumenty finansowe zgodne z szariatem.

Bibliografia

- Al Bukhari, zbiór hadisów Sahih al-Bukhari, tłum. Elżbieta Al-Saleh, Mohammed Al-Saleh, <https://sites.google.com/site/oislamie/hadisy/sahih-bukhari>, dostęp 01.03.2019 r.
- Al-Kaber M., *Techniki finansowe banków islamskich*, „Optium. Studia ekonomiczne” 2013, nr 3 (63).
- Al-Qaradawi Y., *The lawful and the prohibited in islam*, Kair 2001.
- Ayub M., *Understanding Islamic Finance*, Waszyngton 2007.
- Aziz F., Mahmud M., Karim E., *An Analytical Review of Different Concepts of Riba (Interest) in the Sub-Continent*, “KASBIT Business Journal” 2008, , nr 1(1).
- Bonca M., *Islamskie instrumenty finansowe*, Warszawa 2010.
- Farooq M., *Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism*, “International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Manage” 2006, Manama 2006.
- Farooq M., *Riba, Interest and Six Hadiths: Do We Have a Definition or a Conundrum*, w: *Review of Islamic Economics*, Vol. 13, No. 1, International Association for Islamic Economics, Manama 2009.
- Górak-Sosnowska K., Masiukiewicz P., *Bankowość muzułmańska*, Warszawa 2013
- Iftikhar A., *The Meaning of Riba*, <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/the-meaning-of-riba> dostęp 01.03.2019 r.

⁷² M. Al-Kaber, *Techniki finansowe...*, s.192

- Kasiak M., *Bankowość muzułmańska – podłoże ideologiczne oraz religijne* w: Czasopismo naukowe ACTA ERASMIANA XI (2016), Wrocław 2016.
- Khan M. F., *The value of money and discounting in islamic perspective*, Dżudda 1991.
- Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Łukasiewicz A., *Europa a islam: religia jako źródło zróżnicowania systemu polityczno-ekonomicznego*, „Studia Europejskie” 2011, nr 3.
- Nomani F., *The Interpretative Debate of the Classical Islamic Jurists on Riba (Usury)*, Paryż 2010.
- Nomani F., *The Interpretative Debate of the Classical Islamic Jurists on Riba (Usury)*, w: “Topics in Middle Eastern and North African Economies”, electronic journal, 4, Chicago 2002, <http://www.luc.edu/orgs/meea/>, dostęp 01.03.2019 r.
- Robinson G., *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs & Rituals*, Nowy Jork 2000.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Samuelson P. A., Nordhaus W.D., *Ekonomia cz. 1*, Warszawa 1998.
- Usmani M., *Meezan Bank's Guide to Islamic Banking*, Karaczi 2002.
- Usmani M., *The Historic Judgment on Interest Delivered in the Supreme Court of Pakistan , Historical Analysis of the Verses of Riba*, Karaczi 1999.
- Zaheer K., *Why is Riba Al-Fadl Unacceptable?*, <http://www.al-mawrid.org/index.php/articles/view/why-is-riba-al-fadl-unacceptable1>, dostęp 01.03.2019 r.

ABSTRAKT

Riba w wolnym tłumaczeniu oznacza lichwę, czyli nieuczciwe i nieetyczne wzbogacenie się przez pożyczkodawcę kosztem dłużnika poprzez pobieranie zawyżonych odsetek.

Od wieków trwa dyskusja wokół zagadnienia istoty riby w islamie, a obecnie, w czasach rozwoju islamskiego rynku finansowego, islamscy uczeni stoją przed koniecznością dostosowania znaczenia zakazu do dzisiejszych realiów.

W doktrynie znaleźć można różne, odmienne próby definiowania terminu „riba” oraz wiele niespójnych spojrzeń na zakres przedmiotowy, jak i podmiotowy zakazu lichwy. Niezależnie jednak czy postrzega się ów zakaz jako sprzeciw wobec wyzyskiwaniu biednych, przeciwieństwo jałmużny, czy po prostu odzwierciedlenie różnicy w rozumieniu definicji pieniądza, riba jest z moralnego punktu widzenia potępiana przez wszystkich islamskich teologów.

Dominik Delczyk

(absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego)

ORCID:0000-0002-7048-5125

Buddyzm w Konstytucji Królestwa Tajlandii z 2560 roku ery buddyjskiej

Buddhism in the Constitution of the Kingdom of Thailand (2560 B.E.)

ABSTRACT

The Constitution of the Kingdom of Thailand (2560 B.E.) is a normative act, the shape of which was significantly influenced by the Buddhism professed by the majority of the citizens of Thailand. The aim of the article is to analyse the legal provisions of the Constitution of the Kingdom of Thailand on Buddhism. The article analyses art. 7, art. 67, art. 96(1) and art. 98(4) of the Constitution of the Kingdom of Thailand. It also indicates the influence of Buddhism on other provisions of the Constitution of the Kingdom of Thailand.

Keywords: Buddhism, Thailand, Constitutional law, Constitution.

1. Wstęp

Konstytucja Królestwa Tajlandii – obowiązujący od 2560 roku ery buddyjskiej (czyli 2017 r. ery chrześcijańskiej) akt normatywny będący w momencie powstawania niniejszego artykułu jedną z najmłodszych konstytucji na Świecie jest jedną z trzech obowiązujących obecnie – obok Konstytucji Królestwa Kambodży¹ oraz Konstytucji Królestwa Bhutanu² ustaw zasadniczych gwarantujących ustrój monarchiczny i jednocześnie odwołujących się w treści przepisów do buddyzmu³. Królestwo Tajlandii jest państwem prawa wyróżniającym się na tle innych państw południowo-wschodniej Azji częstymi zmianami porządku konstytucyjnego i uchwalaniem nowych konstytucji⁴. Stanowiąca przedmiot rozważań zawartych w niniejszym artykule konstytucja podpisana została przez króla Ramę X dnia 6 kwietnia 2017 r. (ery

¹ Konstytucja Królestwa Kambodży z dnia 21 Września 1993 r.

² Konstytucja Królestwa Bhutanu z dnia 18 lipca 2008 r.

³ Więcej na temat Buddyzmu w Konstytucji Królestwa Bhutanu – zob. D. Delczyk, *Buddyzm w Konstytucji Królestwa Bhutanu*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2020, nr 14, s. 159-168.

⁴ A. Michalak, *Systemy konstytucyjne wybranych państw Azji Południowo-Wschodniej. Singapur, Malesja, Tajlandia, Timor Wschodni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 11, 98.

chrześcijańskiej)⁵. Jest ona dwudziestą konstytucją obowiązującą w tym państwie⁶. Niniejszy artykuł nie ma charakteru historyczno-prawnego i jego celem nie jest porównanie przepisów obecnie obowiązującej konstytucji z przepisami historycznymi. Przedstawione w nim tezy stanowią rezultat badań prawno-dogmatycznych i oparte zostały na poglądach prezentowanych w piśmiennictwie. Celem artykułu jest analiza obowiązujących w momencie jego powstawania przepisów prawnych Konstytucji Królestwa Tajlandii stanowiących o buddyzmie.

2. Preambuła Konstytucji Królestwa Tajlandii

Konstytucję Królestwa Tajlandii poprzedza preambuła. W kontekście wspomnianych we wstępie licznych zmian porządku konstytucyjnego nie stanowi to jednak cechy szczególnej tego aktu normatywnego – w doktrynie wszak prezentowany jest pogląd, zgodnie z którym poprzedzanie preambułą konstytucji stanowi pewną prawidłowość w państwach, w których przeprowadzone zostały zmiany ustrojowe⁷. Mimo, że w preambule Konstytucji Królestwa Tajlandii jako jedno z uzasadnień dla wprowadzenia nowej konstytucji wskazano potrzebę wzmocnienia systemu wartości i etyki, żadne z jej zdań nie stanowi o źródle, z którego należy wywieść te wartości ani o tym, jaki system etyczny powinien zostać wzmocniony. Wybór katalogu wartości wyznawanych przez ogół mieszkańców konkretnego państwa nie jest możliwy w związku z silnym zróżnicowaniem ich postaw aksjologicznych⁸. Akceptacja społeczna dla wyrażonych w konstytucji wartości i celów działań państwa stanowi czynnik, od którego zależy jej trwałość⁹.

W aktach normatywnych wartości wyrażane są w postaci zasad prawnych¹⁰. Kilka charakterystycznych cech Konstytucji Królestwa Tajlandii, takich jak np. istnienie licznych norm prawnych stanowiących o ochronie środowiska i edukacji (w tym wsparciu państwa dla nauczania dharmicznych zasad buddyzmu Theravada) czy zakaz startowania w wyborach do

⁵ K. Szumski, *Tajlandia wobec nowych wyzwań*, „Azja-Pacyfik” 2018, nr 21, s. 105.

⁶ E. Mérieau, *Buddhist Constitutionalism in Thailand: When Rājadhammā Supersedes the Constitution*, „Asian Journal of Comparative Law”, 2018, t. 13, nr 2, s. 305.

⁷ A. Gwiżdż, *Wstęp do konstytucji – zagadnienia prawne*, [w:] *Charakter i struktura norm konstytucji*, J. Trzciniński (red.), Warszawa 1997, s. 168, cyt. za M. Piechowiak, *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Aksjologiczne podstawy prawa*, Warszawa 2020, s. 7.

⁸ E. Gorlewska, *Nazwy wartości uniwersalnych w polskiej Konstytucji – znaczenie tekstowe i konotacje potoczne*, [w:] K. Andruszczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich (red.), *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, Białystok 2017, s. 105-125.

⁹ R. Kropiwnicki, *Wokół wartości i zasad konstytucyjnych* [w:] R. Balicki, M. Jabłoński (red.), *Dookoła Wojtek... Księga pamiątkowa poświęcona doktorowi Arturowi Wojciechowi Preisnerowi*, Wrocław 2018, s. 103.

¹⁰ J. Nowacki, *Materialna jedność system prawa*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1976, nr 108, s. 103-104, M. Kordela, *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, nr 1, s. 39-53; D. Delczyk, *Przymusowy wykup akcji. Konflikt wartości i interesów*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem naukowym prof. dra hab. Roberta Stefanickiego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2022, s. 21.

Izby Reprezentantów przez osoby uzależnione od narkotyków (zażywanie narkotyków uznawane jest przez buddystów za czyn przyćmiewający jasność umysłu i mogący prowadzić do złych czynów)¹¹ pozwala jednak na postawienie tezy, że choć w preambule konstytucji nie wyrażono tego wprost, istotny wpływ na treść Konstytucji Królestwa Tajlandii z 2560 roku ery buddyjskiej miały wartości, które wywieść można z systemu aksjologicznego związanego z buddyzmem (choć mające charakter uniwersalny). Buddyzm ma wpływ na kulturę polityczną Tajlandii oraz tworzenie, interpretację i praktykę stosowania prawa konstytucyjnego w tym kraju¹².

Mimo że w preambule Konstytucji Królestwa Tajlandii brak jest odwołań do buddyzmu jako religii lub systemu wartości wszelkie wspomniane w niej daty zapisane zostały w latach ery buddyjskiej.

3. Król – Buddysta

Do buddyzmu odnoszą się cztery jednostki redakcyjne Konstytucji Królestwa Tajlandii – artykuł 7, zgodnie z którym król jest buddystą i obrońcą religii, artykuł 67 stanowiący o wsparciu państwa dla buddyzmu i innych religii, art. 96 ust. 1 zabraniający wykonywanie prawa głosu w dniu wyborów mnichom buddyjskim, buddyjskim nowicjuszom, ascetom i kapłanom oraz art. 98 ust. 4 który mnichom buddyjskim, buddyjskim nowicjuszom, ascetom i kapłanom zabrania startu w wyborach do Izby Reprezentantów.

Przepis konstytucyjny stanowiący o tym, że monarcha jest buddystą poza Tajlandią obowiązuje jedynie w Królestwie Bhutanu¹³. Spośród wszystkich odnoszących się do Buddyzmu przepisów Konstytucji Królestwa Tajlandii przepis stanowiący o tym, że król jest Buddystą ma najdłuższą tradycję konstytucyjną. Odpowiednik obecnego art. 7 Konstytucji Królestwa Tajlandii istniał bowiem już w konstytucji Królestwa Syjamu z dnia 10 grudnia 1932 r. ery chrześcijańskiej (Królestwo Syjamu zmieniło nazwę na Królestwo Tajlandii w 1939 r. ery chrześcijańskiej)¹⁴. Użyte w artykule 7 Konstytucji Królestwa Tajlandii sformułowanie „Król jest Buddystą” może rodzić trudności interpretacyjne. Może ono bowiem być traktowane zarówno jako określenie religii, którą powinien wyznawać monarcha (art. 67 Konstytucji Królestwa Tajlandii stanowi o buddyzmie i innych religiach, zatem na gruncie Konstytucji

¹¹ J. Greła, *Etyka w Buddyzmie* [w:] M. Kudelska (red.) *Wartości etyczne w różnych systemach religijnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 112.

¹² T. Ginsburg, B. Schonthal, *Introduction: Mapping the Buddhist–Constitutional Complex in Asia*, [w:] T. Ginsburg, B. Schonthal (red.), *Buddhism and Comparative Constitutional Law*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2022, s. 5-6.

¹³ Zob. szerzej: D. Delczyk, *Buddyzm...op.cit.*, s. 161.

¹⁴ J. McDaniel, *Buddhism in Thailand. Negotiating the Modern Age* [w:] S. C. Berkwitz (red.), *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara 2006, s. 107.

Królestwa Tajlandii buddyzm jest religią, a nie jedynie filozofią), jak i jako przepis, który pozwala zdefiniować kim jest buddysta poprzez przykład osoby króla (monarcha jest utożsamiany z wartościami podzielanymi przez buddystów i jego przykład powinien dla nich stanowić inspirację do życia zgodnie z buddyjskimi cnotami). W Królestwie Tajlandii buddyzm stanowi istotny czynnik integrujący i spajający społeczeństwo¹⁵ (choć nie każdy mieszkaniec Tajlandii jest buddystą – m.in. na południu kraju żyje wielu muzułmanów). Oficjalne motto tego państwa brzmi: Naród, religia, król¹⁶. Fakt, że król jest buddystą wpływa na sposób postrzegania monarchii przez znaczną część mieszkańców Królestwa Tajlandii – osoby utożsamiające się z wartościami buddyjskimi i stanowi jeden z czynników kształtujących u nich postawę szacunku do monarchii.

Artykuł 7 Konstytucji Królestwa Tajlandii stanowi także, że król jest obrońcą religii. W kontekście użytego przez tajlandzkiego prawodawcę słowa znaczącego „religii” przywołania wymaga trafna uwaga E. Mérieau wyrażona w kontekście Konstytucji Królestwa Syjamu z 10 grudnia 1932 r., że w języku tajskim użyte w konstytucji pojęcie „obrońca religii” w zależności od kontekstu może odnosić się zarówno do jednej religii, jak i do różnych religii i sposób jego interpretacji może być sporny¹⁷. Niezależnie od sposobu rozstrzygnięcia, przedmiotowego sporu, który jest zagadnieniem wymagającym osobnego potraktowania w poświęconym mu artykule naukowym, stwierdzić należy, że Król Tajlandii jest obrońcą buddyzmu (w zależności od rozstrzygnięcia przedmiotowego sporu jako jedynej lub jednej z wielu religii).

¹⁵ Zob. szerzej: Ch. F. Keyes, *Buddhism and National Integration in Thailand* „Journal of Asian Studies” 1971, vol. 30, nr 3, s. 551-567; zob. szerzej: B. Góralczyk, s. 257; *Tajlandia – Tradycyjna czy nowoczesna*, „Azja-Pacyfik” 2008, nr 11, s. 257 – autor w publikacji recenzyjnej dot. publikacji M. Peleggi, *Thailand. The worldly kingdom*, Talisman, Reaction Books, Singapore 2007 wskazuje, że tajskiego społeczeństwa nie można pojąć bez Buddyżmu; zob. szerzej: T. Flasiński, *Władza niekolonialna: stadium przypadku. Historia Tajlandii po polsku*, „Dzieje Najnowsze” 2022, r. 54 nr 4, s. 251 – autor w publikacji omawiającej polskie wydanie publikacji C. H. Baker, P. Phongpaichit, *Dzieje Tajlandii*, tłum. J. Jurewicz, Warszawa 2019 wskazuje na wpływ działań Francji po zajęciu przez nią Laosu i Kambodży na wykształcenie się koncepcji Taja, zgodnie którą Tajów spaja wyznawany przez nich buddyzm, język, wspólna historia i osoba monarchy.

¹⁶ E. Mérieau, *Buddhist...op.cit.*, s. 284, A. I. Rosillo Rodríguez, *El budismo y su papel en la legitimidad de los sistemas políticos y en sus procesos de cambio: Los casos de Bután y Tailandia*, „Política y Gobernanza. Revista de Investigaciones y Análisis Político”, 2021, nr 5, s. 80.

¹⁷ E. Mérieau, *op.cit.*, s. 293-294; E. Mérieau na s. 304 swojej publikacji wyraża pogląd, że obecne brzmienie aktu normatywnego po angielsku określanego jako the Sangha Act sugeruje, iż pojęcie „religii” użyte w art. 7 Konstytucji Królestwa Tajlandii dla rządu (który rządził w momencie powstania jej publikacji) i monarchy ma znaczenie jednej religii – buddyzmu.

4. Wsparcie Państwa dla Buddyzmu i innych religii oraz ograniczenia dla mnichów buddyjskich, buddyjskich nowicjuszy, ascetów i kapłanów w prawie wyborczym

5.

Artykuł 67 Konstytucji Królestwa Tajlandii stanowi o tym, że państwo powinno wspierać Buddyzm i inne religie. Buddyzm jest jedyną religią wymienioną w nim z nazwy. W artykule tym wspomniano również, że buddyzm jest od dawna religią wyznawaną przez większość Tajów. Sformułowanie to ma na celu podkreślenie istotnej roli buddyzmu w życiu mieszkańców Tajlandii i stanowi uzasadnienie dla szczególnego potraktowania tej religii przez prawodawcę konstytucyjnego. W artykule 67 Konstytucji Królestwa Tajlandii wyrażona została także norma, zgodnie z którą Państwo powinno promować i wspierać nauczanie i rozpowszechnianie dharmicznych zasad Buddyzmu Therawada. Jak stanowi ta sama jednostka redakcyjna Konstytucji Królestwa Tajlandii ma to służyć rozwojowi umysłu i rozwojowi mądrości. Państwo zgodnie z art. 67 Konstytucji Królestwa Tajlandii powinno mieć środki i mechanizmy pozwalające zapobiegać podważaniu buddyzmu i powinno zachęcać Buddystów do udziału w ich wdrażaniu.

Wyznacznikiem wartości prawa są wartości, których ochronie ono służy¹⁸. Artykuł 67 Konstytucji Królestwa Tajlandii ma na celu ochronę zarówno dziedzictwa kulturowego Królestwa Tajlandii na które istotny wpływ miał i nadal ma buddyzm, jak i ochronę prawa osób wierzących do praktykowania swoich religii. Użyte w nim wyrażenie Państwo „powinno wspierać buddyzm i inne religie” oznacza, że środki i mechanizmy pozwalające zapobiegać podważaniu buddyzmu, o którym mowa w tym artykule nie powinny być interpretowane jako ograniczające wolność religijną osób niebędących buddystami, a raczej jako środki i mechanizmy zapobiegające publicznemu poddawaniu buddyzmu krytyce, profanowaniu miejsc i symboli ważnych dla buddystów i szydzeniu z buddyjskich praktyk religijnych. Przeciwno interpretacji przedmiotowego wyrażenia jako ograniczenia wolności religijnej przemawia także sformułowanie „wspierać buddyzm i inne religie” – jeżeli Państwo zobowiązane jest do wspierania innych religii, to tym bardziej zobowiązane jest ono do zapewnienia wolności ich wyznawania. W piśmiennictwie wskazuje się, że buddyzm cieszy się w Królestwie Tajlandii szczególną ochroną¹⁹. Wskazać należy jednak, że obowiązujące w tym państwie przepisy karne – zarówno art. 206-208 tamtejszego kodeksu karnego²⁰ dotyczące

¹⁸ J. Mazurkiewicz, *Prawo firmowe „musi odejść”!*, „Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego” 2019, nr 9, s. 2.

¹⁹ M. Pietruszka, *Wolność mediów w reżimach politycznych. Przypadek Tajlandii*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2016, nr 1, s. 76.

²⁰ Kodeks karny z roku 2499 ery buddyjskiej (1956 r. ery chrześcijańskiej) ze zm.

przestępstw przeciwko religii (art. 206 – znieważenie obiektu lub miejsca kultu religijnego, art. 207 – zakłócanie legalnego zgromadzenia religijnego, 208 – podszywanie się pod mnicha buddyjskiego, nowicjusza, świętego lub duchownego jakiegokolwiek religii), jak i art. 218 obowiązującego w Królestwie Tajlandii kodeksu karnego penalizujący podpalenie miejsca przeznaczonego do odbywania ceremonii religijnych i art. 335 bis obowiązującego w Królestwie Tajlandii kodeksu karnego penalizujący kradzież buddyjskiego posążka, innego obiektu religijnego lub ich części – przewidują takie same kary za przestępstwa popełnione przeciwko religii buddyjskiej, buddyjskim miejscom i obiektom kultu, jak i przeciwko innym religiom oraz ich miejscom i obiektom kultu.

Artykuł 96 Konstytucji Królestwa Tajlandii stanowi o osobach, którym czynne prawo wyborcze nie przysługuje. Osobami tymi są mnisi buddyjscy, buddyjscy nowicjusze, asceci i kapłani, osoby pozbawione prawa głosu, osoby zatrzymane na mocy nakazu sądu lub postanowienia właściwego organu oraz osoby chore umysłowo i niepełnosprawne umysłowo. Wymienienie mnichów buddyjskich, buddyjskich nowicjuszy, ascetów i kapłanów w art. 96 ust. 1 Konstytucji Królestwa Tajlandii jako osób nie mogących głosować, a także w art. 98 ust. 4 Konstytucji Królestwa Tajlandii jako (jednej z wielu) kategorii osób nie mogących kandydować w wyborach do Izby Reprezentantów nie jest jednak działaniem prawodawcy konstytucyjnego wymierzonym przeciwko religijnym buddystom. Ma ono na celu przeciwdziałanie odrywaniu się mnichów, nowicjuszy, ascetów i kapłanów od nauki i medytacji w imię obowiązków politycznych oraz ochronę ich autorytetu przed zagrożeniami, jakie groziłyby mu w razie ich aktywnego zaangażowania się w politykę w społeczeństwie demokratycznym (sytuacje rywalizacji politycznej między nimi oraz utrata szacunku w oczach części społeczeństwa z uwagi na przynależność do frakcji politycznych). Jednym z dziesięciu podstawowych zakazów kierujących życiem mnicha Therawady jest zakaz kłamstwa²¹ (zalecany wszystkim wyznawcom)²². Nie bez znaczenia jest też to, że według buddyjskiej etyki charakter powinno się kształtować poprzez własne czyny, a nie zewnętrzne wpływy²³. *Ratio legis* istnienia konstytucyjnych zakazów wykonywania prawa głosu lub kandydowania do Izby Reprezentantów przez buddyjskich mnichów, nowicjuszy, ascetów i kapłanów upatrywać należy w potrzebie przeciwdziałanie sytuacjom mogącym narazić ich autorytet lub w negatywny sposób wpłynąć na ich rozwój duchowy.

²¹ Maung Than Htun Aung, *Klasztory buddyjskie w społeczeństwie Birmy*, „Azja-Pacyfik” 2006, nr 9, s. 235.

²² J. Grela, *op. cit.*, s. 112.

²³ *Ibidem*, s. 113.

6. Podsumowanie

Konstytucja Królestwa Tajlandii z 2560 roku ery buddyjskiej jest aktem normatywnym, na którego kształt istotny wpływ miał buddyzm wyznawany przez większość mieszkańców Tajlandii. Wpływ ten uwidacznia się zarówno w treści przepisów stanowiących wprost o tej religii, jak i przepisów dotyczących innych sfer funkcjonowania państwa takich jak np. ochrona środowiska czy edukacja. Istnienie przepisów konstytucyjnych stanowiących wprost o Buddyzmie (w tym przepisie zgodnie z którym król jest buddystą) jest namacalnym dowodem na istotną rolę, jaką religia ta odgrywa w życiu mieszkańców Tajlandii. Przyjęte przez tajlandzkiego prawodawcę konstytucyjnego rozwiązania prawne pozwalają stwierdzić, że Konstytucja Królestwa Tajlandii z 2560 roku ery buddyjskiej jest aktem normatywnym zapewniającym wysoki standard ochrony buddyzmu oraz dziedzictwa kulturowego Tajlandii.

Bibliografia

Akty prawne:

Konstytucja Królestwa Kambodży z dnia 21 Września 1993 r.

Konstytucja Królestwa Bhutanu z dnia 18 lipca 2008 r.

Kodeks karny z roku 2499 ery buddyjskiej (1956 r. ery chrześcijańskiej) ze zm. (obowiązujący w Królestwie Tajlandii).

Literatura przedmiotu:

Delczyk D., *Buddyzm w Konstytucji Królestwa Bhutanu*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2020, nr 14.

Delczyk D., *Przymusowy wykup akcji. Konflikt wartości i interesów*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem naukowym prof. dra hab. Roberta Stefanickiego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2022.

Flasiński T., *Władza niekolonialna: stadium przypadku. Historia Tajlandii po polsku*, „Dzieje Najnowsze” 2022, r. LIV, nr 4.

Ginsburg T., Schonthal B., *Introduction: Mapping the Buddhist–Constitutional Complex in Asia* [w:] Ginsburg T., Schonthal B. (red.), *Buddhism and Comparative Constitutional Law*, Cambridge-New York, 2022.

Gorlewska E., *Nazwy wartości uniwersalnych w polskiej Konstytucji – znaczenie tekstowe i konotacje potoczne*, [w:] Andruszczyk K., Gorlewska E., Korotkich K. (red.), *Logos – filozofia słowa. Szkice o pograniczach języka, filozofii i literatury*, Białystok 2017.

Góralczyk B., s. 257; *Tajlandia – Tradycyjna czy nowoczesna*, „Azja-Pacyfik” 2008, nr 11.

- Grela J., *Etyka w Buddyźmie* [w:] M. Kudelska (red.) *Wartości etyczne w różnych systemach religijnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Gwiżdż A., *Wstęp do konstytucji – zagadnienia prawne* [w:] Trzeciński J. (red.), *Charakter i struktura norm konstytucji*, Warszawa 1997.
- Keyes Ch. F., *Buddhism and National Integration in Thailand*, „Journal of Asian Studies” 1971, t. 30, nr 3.
- Kordela M., *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, nr 1.
- Kropiwnicki R., *Wokół wartości i zasad konstytucyjnych* [w:] Balicki R., Jabłoński M. (red.), *Dookoła Wojtek... Księga pamiątkowa poświęcona doktorowi Arturowi Wojciechowi Preisnerowi*, Wrocław 2018.
- Mazurkiewicz J., *Prawo firmowe „musi odejść”!*, „Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego” 2019, nr 9.
- McDaniel J., *Buddhism in Thailand. Negotiating the Modern Age* [w:] Berkwitz S. C. (red.), *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara 2006;
- Mérieau E., *Buddhist Constitutionalism in Thailand: When Rājadharmā Supersedes the Constitution*, „Asian Journal of Comparative Law”, 2018, t. 13, nr 2.
- Michalak A., *Systemy konstytucyjne wybranych państw Azji Południowo-Wschodniej. Singapur, Malezja, Tajlandia, Timor Wschodni*, Łódź 2018.
- Maung Than Htun Aung, *Klasztory buddyjskie w społeczeństwie Birmy*, „Azja-Pacyfik” 2006, nr 9.
- Nowacki J., *Materialna jedność system prawa*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1976, nr 108.
- Piechowiak M., *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Aksjologiczne podstawy prawa*, Warszawa 2020.
- Pietruszka M., *Wolność mediów w reżimach politycznych. Przypadek Tajlandii*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2016, nr 1.
- Rosillo Rodríguez A. I., *El budismo y su papel en la legitimidad de los sistemas políticos y en sus procesos de cambio: Los casos de Bután y Tailandia*, „Política y Gobernanza. Revista de Investigaciones y Análisis Político”, 2021, nr 5.
- Szumski K., *Tajlandia wobec nowych wyzwań*, „Azja-Pacyfik” 2018, nr 2.

Andrzej Demiańczuk

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0001-7842-7010

Prawa i wolności w konstytucji Republiki Chińskiej z 1946 roku w świetle okoliczności jej powstania

Rights and freedoms in 1946 Constitution of the Republic of China in light of circumstances of its creation

ABSTRACT

The Constitution of the Republic of China, passed by National Assembly on 25 December 1946, was result of long process started in 1932. In theory it guaranteed wide spectrum of civil rights and freedoms but at the same time provided little protection against attempts to restrict them by the government. This article is not concerned with functioning of 1946 Constitution of the Republic of China on Taiwan, but with explaining how circumstances of drafting influenced its contents with regards to rights and freedoms.

Keywords: China, constitution, rights, freedoms.

Konstytucja Republiki Chińskiej została uchwalona w dniu 25 grudnia 1946 roku. Miała w założeniu stworzyć trwałe podstawy funkcjonowania państwa chińskiego i zastąpić istniejące do tej pory w tej materii rozwiązania o charakterze tymczasowym. Stanowiła rezultat prac trwających już od wczesnych lat trzydziestych. Wiele uwagi, zarówno ze strony jej twórców, jak i chińskiej opinii publicznej, a także zagranicznych obserwatorów, poświęcono problematyce podejścia w ustawie zasadniczej do kwestii praw i wolności oraz ich gwarancji. Ich szeroki katalog kontrastował z łatwością ich ograniczenia, drastycznie utrudniającą ich urzeczywistnienie. Niniejszy artykuł nie ma na celu analizy roli tych przepisów w systemie prawnym funkcjonującym na Tajwanie po wycofaniu się sił Guomindangu¹ z Chin kontynentalnych. W tekście tym przedstawione zostaną natomiast okoliczności towarzyszące

¹ W artykule stosowana jest transkrypcja *hanyu pinyin*.

powstaniu i uchwaleniu konstytucji Republiki Chińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii związanych z przepisami dotyczącymi praw i wolności. Następnie zostaną one omówione oraz poddane analizie. Poruszona zostanie również kwestia odbioru, z jakim spotkały się te przepisy w okresie prac nad ustawą zasadniczą oraz w okresie bezpośrednio po ich uchwaleniu.

1. Początki prac nad nową konstytucją

W okresie, w którym trwały prace nad nową ustawą zasadniczą dla Chin ramy ustrojowe funkcjonowania rządów Partii Narodowej, która w rezultacie powodzenia tzw. ekspedycji północnej uzyskała władzę w Republice Chińskiej określały przyjęta w maju 1931 roku tymczasowa konstytucja okresu politycznej opieki² oraz ustawa o organizacji Rządu Narodowego z 1 lipca 1925 r.³. Pomimo ogłoszenia tymczasowej konstytucji pojawiały się głosy uznające ją za nieadekwatną i dostrzegające potrzebę nowej, „prawdziwej” konstytucji, gwarantującej prawa obywateli oraz ograniczających swobodę działania władzy⁴. Jednocześnie prace nad trwałą ustawą zasadniczą wpisywały się w ciąg działań mających na celu stworzenie nowego systemu prawnego dla Republiki Chińskiej. W celu realizacji tych dążeń często posługiwano się rozwiązaniami zachodnimi, dla przykładu chiński kodeks cywilny z 1929 roku był w dużej mierze oparty na niemieckim kodeksie BGB⁵.

Zainicjowanie prac stanowiło w znacznej mierze rezultat działalności wewnątrzpartyjnych rywali stojącego na czele rządu Czang Kaj-szeka. Szczególnie istotną rolę odegrał Sun Ke, syn Sun Yat-sena i przewodniczący Yuanu Prawodawczego, który w kwietniu 1932 roku opublikował swój *Projekt Programu Ocalenia Narodowego*. Znajdujący się w dość niekorzystnym położeniu Sun w haśle rządów konstytucyjnych widział szansę na osłabienie

² Okres politycznej kurateli czy też opieki, stanowił w myśli założyciela Partii Narodowej stadium przejściowe poprzedzające wprowadzenie rządów konstytucyjnych. Miał to być okres rządów partii posiadającej pełnię władzy. Jego celem miało być stworzenie warunków, w którym mogłyby one zostać wprowadzone w Chinach, zob. T. Łozińska, *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków, s. 87-88. Zgodnie z opublikowanym w październiku 1928 roku przez Centralny Komitet Wykonawczy Guomindangu okres ten miał rozpocząć się 1 stycznia 1929 i trwać 6 lat, zob. J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006, s. 12.

³J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny Chińskiej...*, s. 11-13.

⁴ Płynęły one chociażby ze strony intelektualistów takich jak Luo Longji, E. S. K. Fung, *In Search of Chinese Democracy: Civil Opposition in Nationalist China, 1929-1949*, Cambridge 2009, s. 73-75.

⁵ A. Kość SVD, *Rozwój prawa w czasie Republiki Chińskiej (1912-1949)*, „Czasy Nowożytne” 2000, t. 9 (10), s. 131-133. Naśladownictwo to było przedmiotem pewnych kontrowersji wśród kierownictwa Partii Narodowej. Hu Hanmin, jedna z czołowych postaci Guomindangu postulował, by w pracach nad kodeksem cywilnym szukać lepszej alternatywy wobec kapitalizmu oraz komunizmu w oparciu o myśl Sun Yat-sena, zob. Q. Wu, *How has China formed its conception of rule of law? A contextual analysis of legal instrumentalism in ROC and PRC law-making*, „International Journal of Law in Context” 2017, nr 13, s. 284.

pozycji Czang Kaj-szeka⁶. Za sporządzenie projektu odpowiedzialny był komitet na którego czele stał sam Sun Ke. 9 lutego 1933 r., podczas pierwszego zebrania komitetu, zadanie sporządzenia projektu powierzono Wu Jinxianowi, znanemu również jako John C. H. Wu, który sam był jednym z jego wiceprzewodniczących⁷. Wu okazał się postacią, która wywarła bardzo istotny wpływ na kształt przyszłej ustawy zasadniczej, w tym również na sposób, w jaki potraktowana w niej została kwestia praw i wolności oraz ich gwarancji. Ten wówczas stosunkowo młody, bo urodzony w 1899 roku, chiński prawnik kształcił się najpierw w Chińskiej Szkole Prawa Porównawczego w Szanghaju, a następnie w Stanach Zjednoczonych na Uniwersytecie Michigan oraz w Europie na Sorbonie oraz Uniwersytecie Berlińskim⁸. Jego nauczycielem w Berlinie był Rudolf Stammler⁹. Prowadził również korespondencję i utrzymywał przyjacielskie kontakty ze słynnymi amerykańskimi prawnikami, takimi jak Oliver Wendell Holmes, Roscoe Pound oraz Benjamin Cardoso¹⁰. W swojej pracy nad tekstem konstytucji Wu miał analizować treść ustaw zasadniczych Niemiec, Francji, Japonii, Estonii oraz Stanów Zjednoczonych a także ustrój brytyjski¹¹. Źródłami w których szukał inspiracji były ponadto dzieła Monteskiusza, Rousseau, Jeana-Louisa de Lolme`ego oraz Jamesa Wilsona¹². Projekt został sporządzony przez niego bardzo szybko, bo w niecały miesiąc, już w czerwcu 1933 roku¹³.

Kolejny projekt, w oparciu o wersję Wu, został sporządzony przez siedmioosobową grupę, rezultatem pracy której był projekt opublikowany 16 listopada 1933 r.¹⁴. Sam kierowany przez Suna komitet odpowiadał za opublikowaną w lutym 1934 roku kolejną wersję, określaną niekiedy mało intuicyjnie jako „pierwszy projekt”¹⁵. Pracujący do tej pory nad konstytucją komitet został następnie rozwiązany, a na jego miejsce Sun Ke powołał nowy pod kierownictwem Fu Bingchanga, rezultatem pracy którego był projekt ustawy zasadniczej opublikowany 9 lipca 1934 r.¹⁶. Kolejny projekt został opublikowany 16 października 1934 r.¹⁷. To właśnie ten projekt stanowił podstawę pod w założeniu ostateczny projekt konstytucji

⁶ S. Zhao, *Power by Design: Constitution-Making in Nationalist China*, Honolulu 1996, s. 137.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Zhang X., *John C. H. Wu and His Comparative Law Pursuit*, „International Journal of Law Information” 2013, t. 41 nr 2, s. 198, 200-205.

⁹ *Ibidem*, s. 205.

¹⁰ *Ibidem*, s. 204-206, 217

¹¹ *Ibidem*, s. 215.

¹² *Ibidem*, s. 215-216.

¹³ T. Lu, *John C. H. Wu: A Prodigy in Synthesising East and West and a Prophet for the Evangelization of China*, rozprawa doktorska z 2020 obroniona na Catholic University of America, s. 24.

¹⁴ S. Zhao, *op. cit.*, s. 138

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 139.

opublikowany 5 maja 1936 r.¹⁸. Różnice pomiędzy projektami oraz spory wokół nich dotyczyły przede wszystkim zakresu kompetencji najważniejszych organów państwa i w znacznej mierze odzwierciedlały przebieg rywalizacji wewnątrz kierownictwa Guomindangu. Czang dążył do tego, by nowa chińska konstytucja przewidywała silną pozycję prezydenta, natomiast jego rywale, tacy jak Wang Jingwei czy sam Sun Ke dążyli do jej ograniczenia. Projekt z 5 maja 1936 roku stanowił wyraz sukcesu Czanga¹⁹.

Wybuch wojny chińsko-japońskiej przeszkodził w dokończeniu wyboru członków Zgromadzenia Narodowego, uniemożliwiając jego zwołanie i tym samym uchwalenie nowej konstytucji²⁰. Jako swoiste ustępstwo wobec tych głosów, władze wyraziły zgodę na uformowanie 25 osobowego Komitetu Promocji Konstytucji złożonego z członków Ludowego Zgromadzenia Konsultacyjnego mającego dokonać przeglądu i oceny projektu z 5 maja 1936 r.²¹. Raport komitetu wyrażał zastrzeżenia zarówno co do treści przyszłej konstytucji – postulując przede wszystkim wzmocnienie pozycji parlamentu, jak i sprzeciw wobec składu zgromadzeń prowincjonalnych oraz planowanego terminu zebrania się Zgromadzenia Narodowego²². We wrześniu 1943 roku uchwała Drugiego Plenum trzeciej Ludowej Rady Politycznej wezwała do utworzenia Komisji na rzecz Wprowadzenia Konstytucjonalizmu (*Xianzheng shishi xiejinhui*)²³. Komisja ta została w istocie powołana 12 listopada. Miała ona między innymi dokonać oceny projektu konstytucji. Ostatecznie jednak sporządzony przez nią 92-punktowy raport nie wywarł istotnego wpływu na późniejsze działania²⁴.

2. Okoliczności towarzyszące przyjęciu nowej konstytucji

Można powiedzieć, że temat nowej konstytucji, a także praw i wolności obywatelskich, chociaż jak wskazano wyżej obecny w trakcie wojny chińsko-japońskiej, nabrał jeszcze aktualności po jej zakończeniu. W październiku 1945 pod auspicjami Amerykanów doszło do zawarcia porozumienia pomiędzy rządem a komunistami, zgodnie z którym rząd zobowiązywał się do zagwarantowania wolności słowa, publikacji, wyznania oraz zrzeszania się, uzależnienia dopuszczalności stosowania aresztu od zgody sądu oraz uwolnienia więźniów politycznych oraz legalizacji działalności wszystkich partii politycznych, w tym Komunistycznej Partii

¹⁸ *Ibidem*, s. 140.

¹⁹ *Ibidem*, s. 140, 144-145.

²⁰ J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny Chińskiej...*, s. 14.

²¹ E. S. K. Fung, *op. cit.*, s. 169-170.

²² *Ibidem*, s. 170-171.

²³ *Ibidem*, s. 172.

²⁴ *Ibidem*, s. 177.

Chin²⁵. Zobowiązania te zostały osobiście potwierdzone przez Czang Kaj-szeka na otwarciu Politycznej Konferencji Konsultatywnej z udziałem przedstawicieli Partii Narodowej, komunistów oraz liberalnej opozycji reprezentowanej przez Ligę Demokratyczną, Partię Młodych i grupę niezrzeszonych. O ile największe spory dotyczące konstytucji dotyczyły przede wszystkim zagadnień natury ustrojowej, w kwestii praw i wolności odpowiedni podkomitet w punkcie 9 swojej uchwały przyjął, że przyszła konstytucja ma chronić wszystkie prawa i wolności, jakimi cieszą się powszechnie obywatele krajów demokratycznych²⁶.

Sprawa zgromadzenia oraz nowej ustawy zasadniczej doprowadziła do głębokiego podziału wśród opozycji niekomunistycznej. Partia Młodych oraz Demokratyczna Partia Socjalistyczna były zainteresowane rozmowami i współpracą z rządem w tej kwestii, podczas gdy większość Ligii Demokratycznej opowiedziała się jednoznacznie przeciwko²⁷.

Latem 1946, pomimo trwania krwawej wojny domowej, pozycja Czang Kaj-szeka wydawała się silna jak nigdy przedtem²⁸. W ciągu drugiej połowy 1946 komuniści utracili kontrolę nad 174 tysiącami kilometrów kwadratowych terenu²⁹. Jednocześnie na wizerunku rządu silnie odcisnęła się brutalna pacyfikacja antywojennych protestów³⁰.

23 grudnia 1946, tuż przed uchwaleniem konstytucji, uchwalono przepisy mające karać każdego, kto stwarza zagrożenie dla państwa w trakcie trwającej wojny domowej³¹. Ostatecznie uchwalona 25 grudnia ustawa zasadnicza została promulgowana 1 stycznia 1947 roku i weszła w życie rok później, 1 stycznia 1948³². Okres pomiędzy jej ogłoszeniem a wejściem w życie okazał się dla Partii Narodowej bardzo niekorzystny. Rok 1947 przyniósł intensyfikację oraz radykalizację protestów studenckich, a począwszy od lata również hiperinflację³³. 18 kwietnia 1948 r. Zgromadzenie Narodowe uchwaliło Tymczasowe przepisy na czas mobilizacji w celu stłumienia rebelii (*Dongyuan kanluan shiqi linshi tiaokuan*), skutkujące *de facto* zawieszeniem obowiązywania konstytucji³⁴.

²⁵ *Ibidem*, s. 264.

²⁶ *Ibidem*, s. 264-269.

²⁷ N. Hirayama, *Staging a Young China: The Chinese Youth Party and Republican Mass Politics, 1918-1949*, rozprawa doktorska z 2014 obroniona na University of Pennsylvania, s. 325.

²⁸ O. A. Westad, *Decisive Encounters: China's Civil War, 1946-1950*, Stanford 2003, s. 42.

²⁹ *Ibidem*, s. 61.

³⁰ *Ibidem*, s. 54-55.

³¹ Y-T. Wong, *The Fate of Liberalism in Revolutionary China: Chu Anping and His Circle, 1946-1950*, „Modern China” 1993, t. 19 nr 4, s. 473.

³² J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny i przedstawicielski Tajwanu*, Warszawa 2015, s. 63.

³³ O. A. Westad, *op. cit.*, s. 89, 100-102.

³⁴ J. Rowiński, W. Jakóbiec, *System konstytucyjny i przedstawicielski...*, s. 63.

3. Prawa i wolności w nowej konstytucji

Najistotniejsze znaczenie z punktu widzenia konstytucyjnych gwarancji miał rozdział 2 ustawy zasadniczej, składający się z 18 artykułów³⁵. Oprócz tego w rozdziale 13, określającym zasadnicze kierunki polityki państwa znajdowała się sekcja 4 oraz sekcja 5, w których ujęte zostały prawa socjalne³⁶. Do kwestii praw mniejszości zamieszkujących tereny pograniczne odnosiła się z kolei sekcja 6 składająca się z dwóch artykułów³⁷.

Najbardziej rozbudowanym przepisem tego rozdziału był artykuł 8, mający gwarantować wolność od arbitralnego aresztowania³⁸. Może on wydawać się znaczący z uwagi na brutalny charakter życia politycznego Republiki Chińskiej oraz częste wykorzystanie siły i przymusu przez rząd w zwalczaniu opozycji. Artykuł 7 dotyczył równości wszystkich obywateli państwa wobec prawa, niezależnie od płci, religii, rasy oraz przynależności klasowej lub partyjnej³⁹. Artykuł 9 ograniczał jurysdykcję sądów wojskowych do osób pełniących aktywną służbę wojskową⁴⁰. Artykuł 10 dotyczył swobody w zakresie miejsca zamieszkania oraz możliwości jego zmiany⁴¹. Artykuł 11 gwarantował wolność słowa, nauczania, pisanie oraz publikowania, a 12 tajemnicę korespondencji⁴². Artykuł 13 dotyczył swobody wierzeń religijnych⁴³. Artykuł 14 zapewnić miał wolność zgromadzeń oraz zrzeszania się⁴⁴. Artykuł 15 dotyczy prawa do istnienia, pracy oraz własności⁴⁵, 16 natomiast prawa petycji, prawo do składania skrag oraz prawo do składania pozwów⁴⁶.

³⁵ Constitution of the Republic of China, dalej jako „Constitution”, Chapter II. Rights and Duties of the People, <https://law.moj.gov.tw/ENG/LawClass/LawAll.aspx?pcode=A0000001>, (dostęp z dnia 27 stycznia 2022 r).

³⁶ Constitution, Chapter XIII. Fundantal National Policies, Section 4. Social Security oraz Section 5. Education and Culture. Xin Nie wskazuje na znaczenie ujęcia tych praw poza rozdziałem poświęconym prawom obywateli. W ten sposób miano z jednej strony uwzględnić je w treści ustawy zasadniczej, z drugiej strony nadając im słabszy charakter i unikając problemów towarzyszących finansowej niezdolności urzeczywistnienia postanowień, które miałyby mocniejszy, bardziej wiążący charakter. N. Xin, *The Chinese Constitutional Social Welfare Articles Before 1949- Comparision With the Weimar Constitution*, „Zitiervorschlag: Rechtsgeschichte /Legal History” 2019, t. 29, s. 204-205.

³⁷ Constitution, Chapter XIII. Fundantal National Policies, Section 6. Frontier Regions.

³⁸ Constitution, Article 8.

³⁹ Constitution, Article 7.

⁴⁰ Constitution, Article 9.

⁴¹ Constitution, Article 10.

⁴² Constitution, Article 12.

⁴³ Constitution, Article 17. Co ciekawe, o ile wszystkie konstytucje Republiki Chińskiej gwarantowały wolność wyznania, w konstytucji z 1923 było to połączone ze wspomnieniem o kulcie Konfucjusza, zob. 1923 zob. R. A. Nedostup, *Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China*, rozprawa doktorska z 2001 obroniona na Columbia University, s. 48. W ustawie zasadniczej z 1946 ani w poprzedzającym ją projekcie nie znalazły się odniesienia do kultu Konfucjusza. Na temat ich braku w projekcie zob. A. N. Holcombe, *Chinese Political Thought and the Proposed New Constitution*, „The Journal of Politics” 1946, t. 8 nr 1, s. 8.

⁴⁴ Constitution, Article 14.

⁴⁵ Constitution, Article 15.

⁴⁶ Constitution, Article 16.

W treści artykułu 17 dotyczącego praw politycznych widać wyraźny wpływ myśli politycznej Sun Yat-sena. Twórca Guomindangu opowiadał się za wprowadzeniem czterech form uczestnictwa w życiu politycznym- wyborów, referendum, inicjatywy obywatelskiej oraz *recall*⁴⁷, co znalazło odzwierciedlenie w brzmieniu tego przepisu⁴⁸. Za charakterystyczny element można uznać wprowadzenie osobnego artykułu (art. 18) gwarantującego otwarty dostęp do egzaminów do służby cywilnej oraz sprawowania urzędów⁴⁹. W artykule 21 edukacja obywatelska została uznana jednocześnie za prawo oraz obowiązek obywateli⁵⁰. W artykule 22 ustrojodawca zagwarantował ponadto „wszelkie inne prawa i wolności ludu nieszkodliwe dla porządku społecznego oraz dobra publicznego”⁵¹.

Zapewnić egzekwowanie określonych w ustawie zasadniczej praw i wolności miał teoretycznie artykuł 24, zgodnie z którym każdy naruszający je funkcjonariusz publiczny obok ponoszenia odpowiedzialności dyscyplinarnej miał za swoje działania odpowiadać na drodze cywilnej oraz karnej⁵². Ponadto pokrzywdzony miał mieć również możliwość uzyskania zadośćuczynienia ze strony państwa⁵³.

Bezsprzecznie najbardziej kontrowersyjnym przepisem rozdziału II był artykuł 23, dopuszczający ograniczenie gwarantowanych w poprzednich artykułach praw i wolności przez prawo w sposób konieczny dla „uniknięcia naruszenia wolności innych osób, zapobieżenia zbliżającemu się kryzysowi, podtrzymywania ładu społecznego lub działania na rzecz dobra publicznego”⁵⁴. Każdy z wymienionych w artykule celów mógł stanowić podstawę dla dowolnego ograniczania w drodze zwykłej legislacji dowolny sposób praw i wolności gwarantowanych w innych przepisach ustawy zasadniczej⁵⁵.

Kwestia rzeczywistego zakresu gwarantowanych praw i wolności oraz ich ograniczeń była poruszana w trakcie prac nad projektem. Stanowiła przedmiot sporu pomiędzy Wu a Zhang Zibenem, wiceprzewodniczącym pracującego nad nim komitetu. Wu opowiadał się zarówno za wprowadzeniem przepisu stanowiącego o możliwości ograniczania zawartych w konstytucji praw, jak i umieszczania w brzmieniu każdego z zawierających gwarancje przepisów zastrzeżeniem dotyczącym tego, że może ono zostać ograniczone jedynie na podstawie prawa,

⁴⁷ J. Domes, *China`s Modernization and the Doctrine of Democracy*, [w:] *Sun Yat-sen`s Doctrine in the Modern World*, Chu-yuan Cheng(red.), Nowy Jork i Abingdon 2019, s. 212.

⁴⁸ Constitution, Article 17.

⁴⁹ Constitution, Article 18.

⁵⁰ Constitution, Article 21.

⁵¹ Constitution, Article 22.

⁵² Constitution, Article 24.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Constitution, Article 23.

⁵⁵ T. E. Greiff, *The Principle of Human Rights in Nationalist China: John C. H. Wu and the Ideological Origins of the 1946 Constitution*, „The China Quarterly” 1985, nr 103, s. 447.

natomiast Zhang Zhiben uważał, że rozwiązanie takie miałyby się z celem uchwalenia konstytucji⁵⁶. O ile projekt Wu przewidywał możliwość ograniczenia praw i wolności przez legislatywę, ostateczny tekst konstytucji stanowi jedynie o ograniczaniu przez prawo⁵⁷.

Oprócz artykułu 23 wątpliwości krytyków budziła również wyraźna obecność w konstytucji odniesień do Sun Yat-sena oraz jego doktryny. Zgodnie z treścią preambuły, „Zgromadzenie Narodowe Republiki Chińskiej, na podstawie mandatu uzyskanego od ogółu obywateli, w zgodzie z naukami przekazanymi przez doktora Sun Yat-sena przy założeniu Republiki Chińskiej (...) ustanawia niniejszym tę konstytucję...”⁵⁸. Ponadto artykuł 1 określał Republikę Chińską jako „założoną w oparciu o trzy zasady ludowe”⁵⁹. Budziło to wątpliwości co do tego, czy zawarte w niej wolności i prawa obejmują też w praktyce przeciwników doktryny Suna⁶⁰.

Najbardziej charakterystyczny aspekt ujęcia praw i wolności w konstytucji- ich szeroki zakres, połączony jednak z łatwością ich ograniczania⁶¹- obecny był już w pierwotnym projekcie Wu z 1933 roku⁶². Istotny wpływ na takie a nie inne podejście do ujęcia kwestii praw i wolności w ustawie zasadniczej mogły odegrać poglądy samego Sun Yat-sena na prawo. Założyciel Partii Narodowej i twórca trzech zasad ludowych za cel prawa uważał harmonizowanie interesów w ramach społeczeństwa, a nie ochronę jednostki⁶³.

Przyjęte w konstytucji z 1946 rozwiązanie nie było całkowicie bezprecedensowe. Zarówno konstytucja Republiki Chińskiej z 10 października 1923, jak i konstytucja tymczasowa z 1931 roku gwarantowały możliwość korzystania ze swobód obywatelskich „w sposób zgodny z prawem”⁶⁴. Niewątpliwie jednak nie uspokajało ani nie satysfakcjonowało tych, którzy oczekiwali silniejszych gwarancji praw i wolności obywatelskich oraz demokratyzacji życia publicznego.

Chińska konstytucja spotkała się z pozytywną recepcją wśród niektórych komentatorów amerykańskich. Słynny amerykański prawnik Roscoe Pound (skądinąd sympatyk chińskiego rządu i osoba osobiście zaangażowana w prace na rzecz unowocześnienia chińskiego prawa) analizując na łamach „New York University Quaterly Review” nową chińską konstytucję

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 447-448.

⁵⁸ Constitution, Preamble.

⁵⁹ Constitution, Article 1.

⁶⁰ Chociaż nie wynika to z treści aktu prawnego, wniosek taki wydawała się potwierdzać praktyka zarówno przed, jak i po jego uchwaleniu, T. E. Greiff, *op. cit.*, s. 446.

⁶¹ *Dr Wu's Constitution*, „Harvard Law Review” 2019, t. 132 nr 8, s. 2301-2302.

⁶² *Ibidem*, s. 2300-2301.

⁶³ Q. Wu, *op. cit.*, s. 288.

⁶⁴ *Dr. Wu's constitution...*, s. 2313.

przychylnie odniósł się do przyjętej w niej postaci katalogu praw, przyznając jednocześnie, że niektóre z nich mogą być trudno to egzekwowania⁶⁵. George W. Mallory na łamach „Foreign Affairs” przedstawił nową konstytucję w zasadniczo pozytywnym świetle, chociaż jednocześnie krytykował działania chińskich władz po jej uchwaleniu⁶⁶. W samych Chinach spotykała się ona z krytyką⁶⁷, chociaż uwaga skupiała się nie tyle na jej treści, co na polityce prowadzonej po jej uchwaleniu⁶⁸. Sprzeciw chińskich liberałów budził ponadto sam skład Zgromadzenia Narodowego, które ją uchwaliło⁶⁹.

4. Podsumowanie

Można powiedzieć, że problem przed którym stanęli Wu, Czang Kaj-szek, członkowie Yuanu Prawodawczego i inne osoby zaangażowane, w różnym stopniu i formie, w powstanie nowej ustawy zasadniczej było to, że chociaż w odróżnieniu od poprzednich miała ona być konstytucją trwałą, przyjętą z myślą o przyszłości Republiki Chińskiej, to jednocześnie została ona uchwalona w kontekście wojny domowej, w kraju zmagającym się z wojennymi zniszczeniami i hiperinflacją. Z tego względu, pomimo oficjalnego zakończenia sunyatsenowskiego „okresu kurateli” mogła ona być traktowana jako wyraz nie zerwania, ale kontynuacji w stosunku do poprzedniego okresu. Dlatego również nie należy się dziwić, że w najmniejszym stopniu nie zadowolili ona liberalnych krytyków Partii Narodowej ani nie spowodowała istotnej zmiany sytuacji panującej w kraju. Treść przyjętej 25 grudnia przez Zgromadzenie Narodowe konstytucji, w tym artykułu 23 w istocie mogła stanowić podstawę do łatwego i daleko idącego ograniczenia praw i wolności obywateli. Zastosowane w tym akcie prawnym rozwiązania zdają się w znaczącym stopniu odzwierciedlać zarówno sytuację polityczną w której doszło do jego uchwalenia jak i poglądy osób odpowiedzialnych za jego kształt. Jednocześnie wydaje się, że mimo wszystko za zbyt daleko idący należy uznać pogląd sprowadzający obecny w niej szeroki katalog praw i wolności wyłącznie do roli narzędzia manipulacji.

Bibliografia

Constitution of the Republic of China,

<https://law.moj.gov.tw/ENG/LawClass/LawAll.aspx?pcode=A0000001>, (dostęp z dnia 27 stycznia 2022 r).

Dr Wu`s Constitution, „Harvard Law Review” 2019, t. 132 nr 8.

⁶⁵ R. Pound, *The Chinese Constitution*, „New York University Quaterly Law Review” 1947, t. 22 nr 2, s. 219-223.

⁶⁶ G. W. Mallory, *China`s New Constitution*, „Foreign Affairs” 1948, t. 26 nr 2, s. 390, 392.

⁶⁷ *Dr Wu`s constitution...*, s. 2313.

⁶⁸ Y-T. Wong, *op. cit.*, s. 472-473, 479, 482.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 473, E. S. K. Fung, *op. cit.*, 270-271, 288-290.

- Domes J., *China's Modernization and the Doctrine of Democracy*, [w:] *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern World*, Chu-yuan Cheng (red.), Nowy Jork i Abingdon 2019.
- Fung E. S. K., *In Search of Chinese Democracy: Civil Opposition in Nationalist China, 1929-1949*, Cambridge 2009.
- Greiff T. E., *The Principle of Human Rights in Nationalist China: John C. H. Wu and the Ideological Origins of the 1946 Constitution*, „The China Quaterly” 1985, nr 103.
- Holcombe A. N., *Chinese Political Thought and the Proposed New Constitution*, „The Journal of Politics” 1946, t. 8 nr 1.
- Hirayama N., *Staging a Young China: The Chinese Youth Party and Republican Mass Politics, 1918-1949*, rozprawa doktorska z 2014 obroniona na University of Pennsylvania.
- Kość A. SVD, *Rozwój prawa w czasie Republiki Chińskiej (1912-1949)*, „Czasy Nowożytne” 2000, t. 9 (10).
- Ling Y., *The Doctrine of Democracy and Human Rights*, [w:] *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern World*, Chu-yuan Cheng (red.), Nowy Jork i Abingdon 2019.
- Lu T., *John C. H. Wu: A Prodigy in Synthesising East and West and a Prophet for the Evangelization of China*, rozprawa doktorska z 2020 obroniona na Catholic University of America.
- Łozińska T., *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków 2017.
- Mallory G. E., *China's New Constitution*, „Foreign Affairs” 1948, t. 26 nr 2.
- Musgrove C. D., *China's Contested Capital: Architecture, Ritual, and Response in Nanjing*, Honolulu 2013
- Nathan A., *Chinese Democracy: The Lessons of Failure*, [w:] *China and Democracy: Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, S. Zhao (red.), Nowy Jork i Londyn 2000.
- Nedostup R. A., *Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China*, rozprawa doktorska z 2001 obroniona na Columbia University.
- Pound R., *The Chinese Constitution*, „New York University Quaterly Law Review” 1947, t. 22 nr 2.
- Rowiński J., Jakóbiec W., *System konstytucyjny Chińskiej Republiki Ludowej*, Warszawa 2006.
- Rowiński J., Jakóbiec W., *System polityczny i konstytucyjny Tajwanu*, Warszawa 2015.
- Westad O. A., *Decisive Encounters: The Chinese Civil War, 1946-1950*, Stanford 2003.
- Wong Y., *The Fate of Liberalism in Revolutionary China: Chu Anping and His Circle, 1946-1950*, „Modern China” 1993, t. 19 nr 4.

Wu Q., *How has China formed its conception of rule of law? A contextual analysis of legal instrumentalism in ROC and PRC law-making*, „International Journal of Law in Context” 2017, nr 13.

Xin N., *The Chinese Constitutional Social Welfare Articles Before 1949- Comparision With the Weimar Constitution*, „Zitiervorschlag: Rechtsgeschichte – Legal History” 2019, t. 29.

Zhang X., *John C. H. Wu and His Comparative Law Pursuit*, „International Journal of Law Information” 2013, t. 41 nr 2.

Zhao S., *Power by Design: Constitution-Making in Nationalist China*, Honolulu 1996.

ABSTRAKT

Uchwalona 25 grudnia 1946 przez Zgromadzenie Narodowe konstytucja Republiki Chińskiej stanowiła rezultat prac trwających od 1932. Przewidywała szeroki katalog prawa i wolności, pozwalając jednak na dość swobodne ich ograniczanie. Artykuł ten nie dotyczy współczesnego funkcjonowania tej konstytucji na Tajwanie, ma natomiast na celu wskazanie, na wpływ, jaki na kształt uregulowania w niej kwestii praw i wolności wywarły okoliczności w jakich doszło do jej uchwalenia.

Słowa kluczowe: Chiny, konstytucja, prawa, wolność.

Stanisław Niewiński

(Uniwersytet Opolski)

ORCID: 0000-0001-8229-4062

Transformacja systemu politycznego Chin w czasach późnego cesarstwa (1368-1911)

Transformation of the China`s political system in late imperial period (1368-1911)

ABSTRACT

During the late imperial era, China was ruled by two dynasties: the Ming (1368-1644) and the Qing (1644-1912). The state then underwent a transformation in a more autocratic direction. The position of the emperor was strengthened. The bureaucratic apparatus was subordinated to the monarch. The state also became more repressive towards its people.

Keywords: China, empire, authoritarianism, emperor, bureaucracy.

Chiny mogą poszczycić się jedną z najstarszych tradycji państwowych spośród krajów istniejących w dzisiejszym świecie. W trakcie swej długiej historii Chiny wypracowały oryginalne tradycje ustrojowe, które wywoływały zaciekawienie w pozostałych regionach globu – także w Europie.

Chińskie doświadczenia polityczne były przez Europejczyków oceniane różnie. Część europejskich myślicieli widziała w rozwiązaniach zastosowanych w Cesarstwie Chińskim wzór do naśladowania. Wolter widział w państwie chińskim wolną od niedomagań i absurdów *ancien regime* oświeconą monarchię absolutną, czyli ustrój wedle filozofa idealny. Zupełnie inny punkt widzenia reprezentował Monteskiusz. Myśliciel dostrzegał w Chinach modelowy przykład orientalnej despotii, czyli systemu którego istotnym składnikiem są rządy terroru i strach przed władcą¹. Oba punkty widzenia skrajnie się od siebie różnią i prezentują zmianę postrzegania cesarstwa przez europejskie elity intelektualne. Europejczycy początkowo przyjmowali raczej optykę Woltera i podziwiali ustrój Chin - dostrzegali w nim rozwiązania progresywne, które warto zastosować na własnym gruncie. Później pod wpływem głębokiej transformacji

¹ Patrz szerzej: K. Seitz, *Chiny. Powrót olbrzyma*, Warszawa 2008, s. 66-69.

społeczno gospodarczej czasów przełomu XVIII/XIX w. widzieli już przede wszystkim wzór obskurantyzmu, ustępujący rodzimym rozwiązaniom.

Zmieniający się stosunek Europejczyków do chińskiej tradycji ustrojowych nie wynikał tylko z transformacji jaką przechodził Świat Zachodni. Procesy zmian politycznych następowały również w Chinach. Jak zauważył Jacques Gernet, francuski sinolog, cesarskie Chiny uchodzą w świecie zachodnim za przykład odwieczności, niezmienności i stałości². W powszechnym odczuciu historia Państwa Środka składa się kolejnych, postępujących po sobie podobnych dynastii, które jedynie odtwarzały wcześniejsze formy³. Wizja ta jest głęboko nieprawdziwa i stereotypowa. Imperium zmieniało się ustrojowo na przestrzeni wieków. Tradycyjny chiński system polityczny osiągnął swą dojrzałość za czasów dynastii Song (960-1279). Ostatecznie ukształtował się wówczas model państwa opierającego się na merytokratycznej, wywodzącej się z egzaminów, biurokracji. Stojący na czele państwa cesarz współrzędził z aparatem urzędniczym, którego przedstawiciele stanowili dla niego przeciwwagę⁴. W przeciągu kilku następnych stuleci państwo uległo przeobrażeniom. Dynastie Yuan, Ming oraz Qing zbudowały państwo o bardziej autokratycznym charakterze.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie transformacji systemu politycznego cesarstwa chińskiego w dobie rządów trzech ostatnich dynastii (1279-1911). Zagadnienie systemu politycznego rozumiemy, jako *całokształt zorganizowanych, powtarzalnych form, reguł i instytucji służących uzgadnianiu współzależnych zachowań i działań społeczeństw państwowych (...) o interesach czasem zbieżnych, jak i sprzecznych wzajemnie*⁵. Autor stawia tezę, iż ustrój polityczny Chin uległ wówczas transformacji w duchu bardziej autokratycznym. Publikacja składa się z trzech części. W pierwszym fragmencie zostały opisane fundamenty cesarstwa oraz jego krótki zarys historyczny. W następnej części omówiono czynniki, które przyczyniły się do przeobrażenia państwa w kierunku bardziej despotycznym. W ostatnim fragmencie przedstawiono konkretne zmiany jakie wprowadzono ustroju politycznym późnego cesarstwa. W niniejszej pracy wykorzystano zróżnicowane metody badawcze - posłużono się przede metodą historyczną, instytucjonalno-prawną oraz porównawczą.

² J. Gernet, *Inteligencja Chin. Społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008, s. 11.

³ *Ibidem*.

⁴ J. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, Cambridge 1982, s. 303.

⁵ M. Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004, s. 38.

Podstawy ustrojowe imperium

Cesarstwo chińskie pojawiło się na arenie dziejów w 221 r. p.n.e. Zostało stworzone przez władcę leżącego na peryferiach chińskiego świata państwa Qin, króla Zhenga. W wyniku szeregu kampanii wojennych zjednoczył on Chiny pogrążone od szeregu stuleci w wojnach domowych. Na podbitym obszarze zbudował nowe państwo. Starożytnymi Chinami zarządzili królowie (*wang*), którzy byli głównie liderami klanu i sprawując władzę musieli liczyć się z wpływową rodową starszyzną⁶. Cesarstwo miało scentralizowany charakter. Na czele państwa stanął obdarzony, przynajmniej w teorii, absolutną władzą cesarz (*huangdi*). Jak zauważył John K. Fairbank, amerykański historyk i sinolog, cesarz Chin był jednocześnie zdobywcą, patriarchą, teokratycznym rytualistą, wzorem cnót etycznych, administratorem cesarstwa, wodzem naczelnym, prawodawcą i sędzią, a także patronem artystów⁷. Zarządzał państwem przy pomocy lojalnego wobec siebie aparatu urzędniczego dzielącego się na dwie części: cywilną oraz wojskową.

Imperium opierało się na bogatych fundamentach intelektualnych i licznych tradycji regulujących życie społeczno-polityczne - zarówno rodzimych jak i obcych. Mieczysław J. Kunstler wymienia łącznie 11 szkół filozoficznych: Ying i Yang, konfucjanistów/ruistów, legistów, motistów, logistów, taoistów, dyplomatów, eklektyków, rolników, pisarzy oraz wojskowych⁸. Dla funkcjonowania systemu politycznego imperium kluczowe znaczenia miały dwie z nich – legistów i konfucjanistów/ruistów.

Doktryna legizmu (*Fa Jiao*, co można przetłumaczyć jako „Szkolę Praw”). Jej głównymi przedstawicielami byli m.in. Gongsun Qiao, Shen Buhai, Xunzi, Han Fei, Shang Yang, czy Li Si. Istotnym elementem legizmu jest jego pragmatyczny charakter – wielu twórców tej doktryny było czynnymi politykami, aktywnie kształtującymi teraźniejszość i przyszłość Chin. Legizm odznaczał się także rewolucyjną postawą wobec zastałego porządku: jego przedstawiciele nie idealizowali przeszłości, zaś w najlepszym wypadku mieli do niej stosunek ambiwalentny. Han Fei uważał, że o historii nie można postrzegać w kategoriach rozwoju, bądź degeneracji, ale stale zmieniającego się środowiska do którego należy się dostosować⁹. Kluczowym zagadnieniem dla legistów była kwestia zbudowania silnego i efektywnego państwa¹⁰. W celu odpowiedniego zarządzania państwem należy posługiwać się trzema metodami: *fa* (prawo), *shi* (autorytet władzy), *shu* (techniki kontrolowania

⁶ M. Kuczyński, *Dzieje starożytnych Chin. Kroniki pierwszych dynastii*, Warszawa 2018, s. 94.

⁷ R. J. Smith, *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Lanham 2015, s. 90.

⁸ M. J. Kunstler, *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa 2008, s. 72-73.

⁹ Youngmin Kim, *A history of political thought*, Cambridge 2019, s. 59.

¹⁰ D. Zhao, *The confucian-legalist state. A new theory of chinese history*, Oxford 2015, s. 185.

administracji)¹¹. Stanowienie prawa powinno znajdować się wyłącznie w gestii absolutnego władcy¹².

Zwolennicy doktryny konfucjańskiej/ruistycznej prezentowali odmienny punkt widzenia. Doktryna ta ma bardzo długą historię. Jej początki sięgają działalności dworskich urzędników jeszcze w czasach królewskich. Kluczowe znaczenie w jej rozwoju odegrał Kong Zi (zwany w zlatynizowanej formie, jako Konfucjusz), filozof żyjący w latach 551-479 p.n.e. Jego dorobek intelektualny kontynuowali w następnych stuleciach liczni następcy, przede wszystkim Meng Zi (Mencjusz), czy Xunzi. Konfucjaniści reprezentowali bardziej konserwatywne spojrzenie na otaczający ich świat. Uważali, że bagatelizowana przez legistów przeszłość i stare wartości stanowią nadal istotny punkt odniesienia dla współczesnych. Zdaniem Konfucjusza i jego następców powinno się dążyć do zachowania najlepszych elementów dawnego porządku. Przekształcił feudalistyczny i rytualistyczny system pojęciowy w zbiór pojęć moralnych i estetycznych¹³. Konfucjusz postulował zastąpienie szlachectwa o charakterze rodowym, szlachectwem postawy moralnej¹⁴. Filozof dzielił społeczeństwo na dwie kategorii wynikające ze zdobytego wykształcenia i osiągniętej moralności. Na pierwszą kategorię składali się *Junzi* (co można przetłumaczyć, jako gentlemen). Na drugą *Xiaoren*, czyli prostacy. W myśl ruizmu człowiek może żyć jedynie w rodzinie, zaś ta istnieje jedynie w społeczeństwie¹⁵. Konfucjańscy myśliciele poświęcili wiele miejsca zagadnieniu bycia cnotliwym władcą. Polityka u konfucjanistów jest nierozzerwalnie złączona z etyką. Jak pisał Konfucjusz: "Rządzenie jest czynieniem tego co właściwe"¹⁶. Dobry monarcha otacza się cnotliwymi urzędnikami¹⁷. Powinni zdobywać swoje stanowiska w wyniku osiągnięcia doskonałości, a nie z racji pochodzenia¹⁸. Konfucjusz radził urzędnikom, aby nie byli jedynie narzędziem w ręku władcy¹⁹. Zdaniem filozofa urzędnicy powinni pamiętać o tym, iż najważniejsza jest wierność moralnemu porządkowi, a nie bezmyślne wykonywanie nakazów władcy²⁰.

Synteza myśli legistycznej i konfucjańskiej stanowiła kluczowy element architektury doktrynalnej cesarstwa. Legizm odegrał kluczową rolę w budowie scentralizowanego państwa

¹¹ Youngmin Kim, *op. cit.*, s. 59.

¹² M. J. Kuenstler, *Pierwsze wieki...*, Warszawa 2007, s. 29.

¹³ K. Seitz, *op. cit.*, s. 40.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. J. Kunstler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983, s. 129.

¹⁶ Tan S. H., *Confucian politics*, [w:] *Routledgecurzon encyclopedia of Confucianism. Volume 1*, Yao Xinzong (red.), Nowy Jork 2013, s. 95.

¹⁷ Kunstler M.J., *Sprawa...*, s. 131.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J. Porter, *Imperial China 1350-1900*, Lanham 2016, s.

²⁰ *Ibidem*.

oraz ukształtowaniu instytucji cesarza. Konfucjanizm wywarł istotny wpływ na ewolucję państwowej biurokracji w duchu merytokratycznym. Jak zauważa Zhao Dingxin (chińsko-amerykański socjolog) cesarstwo zarządzało społeczeństwem stosując legistyczne metody, zarazem poszukując swej legitymizacji w konfucjanizmie²¹.

Ustrój polityczny imperium korzystał także z innych, aniżeli jedynie rodzime wzorców. Wielką karierę w Państwie Środka zrobił buddyzm, stając się jednym najpopularniejszych w społeczeństwie systemów religijnych. Monarchowie z dynastii Qing byli zainteresowani buddyjską koncepcją *cakravartin* - władcy, który poprzez swoje rządy przybliży ludzkość do zbawienia²². Szeroki impakt na ustrój polityczny cesarstwa miały rządy ludów koczowniczych. Państwo Środka było rządzone przez obce ludy – Mongołowie założyli dynastię Yuan (1279-1368), zaś Mandżurowie dynastię Qing (1644-1912). Koczownicy adaptowali chińskie tradycje polityczne na własne potrzeby, ale zarazem sami je aktywnie kształtowali pod kątem swych doświadczeń. Rządy koczowników mocno oddziaływały na funkcjonowanie późnego imperium.

Analizując pokrótce dzieje cesarstwa należy stwierdzić, iż mówimy właściwie o trzech cesarstwach. Pierwsze cesarstwo istniało w latach 221 p.n.e. - 220 n.e. Składały się na nie panowania dwóch dynastii – Qin (221 p.n.e. - 206 p.n.e.) oraz Han (206 p.n.e. - 220 n.e.). Chiny zostały zjednoczone oraz zbudowano fundamenty ustroju politycznego cesarstwa w postaci syntezy legizmu i konfucjanizmu/ruizmu. Po upadku dynastii Han, państwo pograżyło się na prawie cztery stulecia w wojnach domowych. Drugie cesarstwo funkcjonowało w latach 581-1279. W jego ramach cesarstwem rządziły głównie trzy dynastie: Sui (581-618), Tang (618-907) oraz Song (960-1279). W tym długim okresie nastąpiło uformowanie się systemu politycznego imperium w takiej formie w jakiej jest on powszechnie znany – monarchii wspieranej przez merytokratyczną pochodzącą z egzaminów biurokrację. Za rządów dynastii Song ukształtowało się państwo o stopniu scentralizowania jeszcze w dziejach Chin niespotykanym²³. Rozbudowano aparat biurokratyczny. W trakcie rządów cesarz Huizonga (1101-1126) politykę dynastii realizowało ok. 50 000 urzędników²⁴. Jednocześnie lata rządów tej dynastii były najbardziej pluralistycznym okresem w dziejach cesarstwa. Rozbudowana w omawianym czasie biurokracja stanowiła istotne wyzwanie dla cesarzy. Najważniejsze decyzje zapadały po naradach w trakcie których wyrażano bardzo różne poglądy, przy czym

²¹ Dingxin Zhao, *op. cit.*, s. 292.

²² R. J. Smith, *op. cit.*, s.

²³ J. Gernet, *A History...*, s. 303.

²⁴ D. Kuhn, *The age of confucian rule. The Song transformation of China*, Cambridge, Massachusetts 2011, s. 123.

cesarz sankcjonował jedynie te pomysły, które znalazły poparcie większości urzędników w ostatniej instancji²⁵. W dobie Songów wysocy urzędnicy wręcz przyćmiewali cesarza²⁶. Kres rządów dynastii Song położyły najazdy stepowych koczowników ze szczególnym uwzględnieniem Mongołów, którzy w drugiej połowie XIII w. podbili całe Chiny. Założyli dynastię Yuan, która rządziła dość krótko, gdyż ok. 100 lat. Rządy mongolskie zakończyło powstanie chłopskie w połowie XIV w. Funkcjonowanie późnego cesarstwa przypada na lata 1368-1912. Są to czasy dwóch dynastii: rdzennie chińskiej dynastii Ming (1368-1644) oraz mandżurskiej Qing (1644-1912). Za czasów dwóch ostatnich dynastii ustrój polityczny imperium uległ transformacji w duchu bardziej autokratycznym.

Przyczyny zmian politycznych za czasów późnego cesarstwa

Korzeni transformacji systemu politycznego cesarstwa, jaka nastąpiła w dobie dwóch ostatnich dynastii należy szukać jeszcze w wydarzeniach XI i XII stulecia. Był to okres obfitujący w liczne oraz dalekosiężne turbulencje. Ponadto rządzące wówczas państwem elity dokonały głębokiej przebudowy ustroju.

Jak zauważono powyżej rządząca w latach 960-1279 dynastia Song przeprowadziła wiele zmian w ramach porządku politycznego imperium. Po pierwsze, dynastia złamała potęgę rodowej arystokracji. Stworzono państwo, którego elitę tworzyli odtąd pochodzący z egzaminów urzędnicy. Po drugie, ukształtowała także bardziej rozbudowane instytucjonalnie oraz ściślej scentralizowane państwo. Po trzecie, wzmocniona została rola cesarza. Wzrosła rola monarchy przy tworzeniu dekretów. Za poprzedniej dynastii kluczową rolę w tej materii odgrywali urzędnicy. Rozporządzenia były przygotowywane przez cesarski sekretariat. Następnie trafiały do cesarza, który je przeglądał, nanosił (jeśli miał taką wolę) poprawki i ostatecznie podpisywał. Następnie nowe prawo było ogłaszane. Za czasów dynastii Song ten mechanizm uległ zmianie. Dekrety wciąż przygotowywali urzędnicy, lecz zostali oni zobowiązani do przedstawiania cesarzowi wstępnego projektu dekretu oraz prezentowali szereg opinii odnośnie porady sobie z omawianym tematem. Podczas audiencji cesarz podejmował decyzję. Następnie główny minister tworzył dekret zgodny z punktem widzenia monarchy. Znaczenie władcy wzrosło również pod względem symbolicznym. Za czasów dynastii Tang w trakcie audiencji dworskich główny minister mógł siedzieć przy cesarzu i raczyć się herbatą, natomiast w czasach Songów musiał stać w trakcie audiencji u monarchy²⁷. W rezultacie

²⁵ J. Gernet, *A History...*, s. 303.

²⁶ *Ibidem*, s. 305.

²⁷ Por. Chien Mu, *Traditional government in imperial China. A critical analysis*, Hongkong 2000, s. 69-70.

ukształtowano narzędzia, które w rękach autokratycznych władców mogło być użytecznym narzędziem do realizowania powziętej przez nich polityki. Cesarze z dynastii Song takich możliwości nie nadużywali. Przeciwnie, kultura polityczna cesarstwa dynastii Song odznaczała się znacznym pluralizmem. Niemniej późniejsi władcy Państwa Środka takich oporów już często nie mieli.

Bardzo istotny wpływ na transformację systemu politycznego późnego cesarstwa miały rządy ludów obcych. Cywilizacja chińska od swego zarania koegzystowała z plemionami koczowniczymi. Ludy stepowe nierzadko najeżdżały Państwo Środka. Nierzadko udawało się im opanować jego fragmenty, np. w północnych Chinach lud Toba stworzył Państwo Wei (386-535), a Dżurdzeni państwo Jin (1125-1234). W czasach późniejszych koczownikom dwukrotnie udało się podbić całe Chiny – Mongołowie powołali dynastię Yuan (1279-1368), a Mandżurowie dynastię Qing (1644-1912). Plemiona koczownicze uprawiały inny styl życia, niż Chińczycy. Były to społeczności pasterskie i silnie zmilitaryzowane. Od przywódcy wymagano czynnej partycypacji w działaniach wojennych²⁸. Miało to odwzorowanie w życiu politycznym - na ich czele często stawali wojowniczy, charyzmatyczni, asertywni, a niekiedy wręcz despotyczni przywódcy np. Temudżyn (Mongołowie), Aguda (Dżurdzeni), czy Nurchaczy (Mandżurowie). Ludy stepowe osiągnęły władzę w Chinach drogą podboju, często bardzo krwawego: gdy w 1212 r. Mongołowie zdobyli Pekin, wymordowali wszystkich jego mieszkańców, a samo miasto spalili²⁹. Koczownicy byli najeźdźcami. Nawet uwzględniając fakt, że stopniowo podlegali procesom sinizacji, to mieli świadomość przejęcia władzy nad Chinami z zewnątrz posługując się przemocą. Chcąc utrzymać się u władzy musieli często posługiwać się metodami represyjnymi. Za rządów dynastii Yuan aparat biurokratyczny państwa osiągnął jeszcze większy stopień kompleksowości oraz uległ dalszemu scentralizowaniu³⁰. Bardzo istotną rolę w polityce Mongołów odgrywały kwestie bezpieczeństwa. W tym celu militaryzowano życie polityczne m.in. poprzez nadanie wielu uprawnień odpowiedzialnemu za sprawy wojskowe Biura ds. Wojskowych³¹. Dynastia Yuan prowadziła politykę swoistego *apartheidu* i podzieliła ludność Państwa Środka pod względem etnicznym na cztery kategorie. Na samej górze drabiny społecznej znajdowali się Mongołowie, następnie ludy uznane przez nich za sojuszników (m.in. ludy tureckie oraz Tunguci). Na trzecim miejscu sytuowali się mieszkańcy północnych Chin (Chińczycy Han i m.in. Dżurdzeni), zaś na

²⁸ R. J. Smith, *op. cit.*, s. 90.

²⁹ C. P. Fitzgerald, *Chiny. Zarys Historii Kultury*, Warszawa 1974, s. 414.

³⁰ F. W. Mote, *Imperial China 900-1800*, Harvard 2003, s. 477.

³¹ *Ibidem*, s. 479.

samym dole mieszkańcy Chin południowych³². Mongołowie zupełnie nie ufali Chińczykom i pragnęli ograniczyć ich partycypację w rządzeniu imperium do absolutnego minimum. Panujący od połowy XVII w. Mandżurowie korzystali w pewnej mierze z doświadczeń mongolskich.

Rządząca pomiędzy Mongołami i Mandżurami dynastia Ming (1368-1644) miała charakter rdzenny. Wygnała Mongołów z Chin, zaś jej relacje z północnym sąsiadem były często napięte. Zarazem jednak przejęli do dynastii Yuan część mongolskich rozwiązań i tradycji przejawiających się m.in. w bardziej despotycznym rządzeniu państwem³³. Cesarz Hongwu - założyciel dynastii, człowiek który wywarł wielki wpływ na jej kształt - panował nad cesarstwem w sposób despotyczny, który przypominał bardziej rządy mongolskiego chana, niż konfucjańskiego monarchę. Został on ukształtowany przez brutalne rządy dynastii Yuan³⁴.

Charakter poszczególnych dynastii był często kształtowany przez sposób w jaki dochodziły do władzy. Dynastie tworzące późne cesarstwo – Yuan, Ming i Qing – doszły do władzy w bardzo gwałtowny sposób, pokonując swoich rywali w wyniku militarnego starcia. Zwycięstwo w wojnie dawało tym dynastiom bardzo silną legitymizację do rządzenia państwem³⁵.

Zmiany w ustroju za rządów dynastii Ming i Qing

Za czasów panowania dwóch ostatnich dynastii cesarskich przeprowadzono szereg zmian w ramach systemu politycznego cesarstwa. Wpłynęły one na kształt oraz funkcjonowanie państwa nadając mu bardziej autokratyczny charakter.

Specyficznym elementem zarządzania imperium w omawianym okresie (zapoczątkowany jeszcze przez Mongołów) było przekonanie elit, że w celu zarządzania tak rozległym terytorium wymaga wyznaczenia wyraźnych linii separujących od siebie pałac i biurokrację, społeczność cywilną oraz wojsko, poszczególne grupy etniczne, a także różne środowiska i koterie wewnątrz samej biurokracji³⁶. Było to zastosowanie zasady znanej w świecie zachodnim, jako reguła *divide et impera*. Praktykowanie jej pozwalało panującej w danym momencie dynastii na umocnienie własnej pozycji.

W epoce późnego cesarstwa nastąpiła aprecjacja znaczenia monarchy. Jak wspomniano wyżej, pozycja cesarza stopniowo wzrastała i we wcześniejszych stuleciach. Niemniej

³² J. W. Dardess, *Governing China 150-1850*, Indianapolis 2010, s. 63-64.

³³ M. Wood, *Chiny. Portret Cywilizacji*, Warszawa 2022, s. 312.

³⁴ J. Waterson, *Defending Heaven. China's Mongol Wars 1209-1370*, London 2022, s. 198.

³⁵ J. W. Dardess, *op. cit.*, s. 53.

³⁶ *Ibidem*.

w czasach dwóch ostatnich dynastii proces ten uległ dokończeniu. Autokratyczni władcy zdarzali się i wcześniej, aczkolwiek za rządów dynastii Ming oraz Qing takie postawy zdarzały się częściej. Cesarz Hongwu - założyciel dynastii Ming - w 1380 r. zlikwidował stanowisko stojącego na czele centralnej biurokracji kanclerza i zaprowadził rządy osobiste³⁷. Dążył do tego, aby ściśle podporządkować swojej woli urzędnicze elity. W konsekwencji cesarz poddał państwową elitę w latach 1380-1395 surowej czystce³⁸. Pochłonęła ona ok. 40 000 ofiar³⁹. Następcy twórcy dynastii m.in. Yongle, Xuande, Zhengde, czy Jiajing także rządili autokratycznie.

Proces wzrostu roli monarchy na politycznej scenie cesarstwa był kontynuowany po przejęciu władzy przez mandżurską dynastię Qing w połowie XVII stulecia. Mandżursko-chińskim cesarzom sprzyjał układ sił wewnątrz imperialnej elity w ramach której rywalizowały ze sobą mandżurska arystokracja, chińskie elity urzędnicze oraz eunuchowie. Ambitnym monarchom stwarzało to warunki do umocnienia własnej pozycji. Cesarz Kangxi (1661-1722) umiejętnie wspierał najwyższych przedstawicieli aparatu urzędniczego w kontrze do mandżurskiej arystokracji. W tym celu wzmocnił znaczenie Wielkiego Sekretariatu, tradycyjnego chińskiego urzędu skupiającego instytucje władzy wykonawczej⁴⁰. Cesarz Yongzheng (1722-1735) wzmacniał rolę Wewnętrznego Dworu, ponieważ ten organ składał się z bezpośrednich sług cesarza i tym samym w mniejszym stopniu podlegał biurokratycznym procedurom⁴¹. Natomiast w 1730 r. cesarz powołał do życia Wielką Radę⁴². Był to organ etnicznie głównie mandżurski i o wojskowym przeznaczeniu⁴³. Od czasów cesarzy Yongzhenga i Qianlonga do niemal końca dynastii imperialny autorytet wspierał się na tej instytucji⁴⁴.

Autokratyczne dążenia dwóch ostatnich dynastii wpływały istotnie na kształt aparatu urzędniczego cesarstwa. Charakterystycznym elementem tego okresu na tej płaszczyźnie było działanie na rzecz jeszcze większego scentralizowania państwa⁴⁵. Dochodząca do władzy w połowie XIV stulecia dynastia Ming w znacznej mierze przejęła szkielet instytucjonalny państwa po rządach Mongolskich. Sekretariat odpowiadał za bieżące zarządzanie państwem⁴⁶. Podlegało mu sześć ministerstw personelu, finansów, rytów, wojny, sprawiedliwości oraz prac

³⁷ Chien Mu, *op. cit.*, s. 91

³⁸ T. Brook, *The Troubled Empire. China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge 2013, s. 90.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ F. W. Mote, *op. cit.*, s. 893.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 895.

⁴³ J. Porter, *op. cit.*, s. 156.

⁴⁴ F. W. Mote, *op. cit.*, s. 895.

⁴⁵ Ch. O. Hucker, *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford 1975, s. 307.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 308.

publicznych⁴⁷. Za sprawy wojskowe odpowiedzialne była Główna Komisja Wojskowa, zaś głównym organem kontrolnym Główne Biuro Nadzoru⁴⁸. Wraz z okrzepnięciem dynastii pojawiły się zmiany. W 1380 r. cesarz Hongwu zlikwidował stanowisko stojącego na czele Sekretariatu kanclerza. Monarcha rządził państwem osobiście⁴⁹. Na początku XV w. zdecydowano się na reformę rządu i częściową odbudowę instytucji koordynującej jego pracę. Powstał wówczas Wielki Sekretariat na którego czele stała grupa urzędników (od dwóch do sześciu) wywodzących się z Akademii Hanlin⁵⁰. Instytucja ta nie była jednak – pomijając schyłkowy okres dynastii - równorzędnym partnerem dla władcy⁵¹.

Kształt administracji państwowej za czasów dynastii Qing stanowił syntezę tradycji chińskich i stepowych. W centrum życia państwowego znajdowały się dwie główne instytucje, które w jakiejś mierze ze sobą rywalizowały i się równoważyły – monarchowie korzystali z tej sytuacji wzmacniając własną władzę. Po dynastii Ming przejęto Wielki Sekretariat, któremu podlegało Sześć Ministerstw: personelu, finansów, rytów, wojny, sprawiedliwości oraz prac publicznych⁵². Utworzona w 1730 r. Wielka Rada była, jak wspomniano wcześniej, skupiała przedstawicieli mandżurskiej arystokracji i chińskich urzędników wysokiej rangi doradzających monarsze w sprawach kampanii wojennych⁵³. Połowa stanowisk cywilnych w administracji była przeznaczona dla Mandżurów, zaś druga dla Chińczyków⁵⁴. Jednocześnie kluczową rolę w życiu politycznym cesarstwa pełniła mandżurska rodowa arystokracja. To jej przedstawiciele pełnili najwyższe zaszczyty w państwie. Jak zauważył Zou Rong, chiński nacjonalista i działacz antymandżurski, w ramach Wielkiego Sekretariatu pracowało u schyłku XIX stulecia blisko trzykrotnie więcej Mandżurów, niż Chińczyków⁵⁵.

Państwo w czasach późnego cesarstwa stało się bardziej autorytarne i represyjne. Co prawda Mandżurowie ulegli schińszczeniu w większym stopniu aniżeli Mongołowie, jednakże tak jak i oni doszli do władzy nad cesarstwem w wyniku podboju. Byli najeźdźcami i chcąc utrzymać władzę musieli poddać chińskie społeczeństwo kontroli. Służył temu system segregacji etnicznej, który oddzielał chińskich poddanych od mandżurskich elit. Cesarz Qianlong w 1740 r. rozbudował system *Baojia* – system administracyjno-prawny służący

⁴⁷ Chien Mu, *op. cit.*, s. 92.

⁴⁸ Ch. O. Hucker, *op. cit.*, s. 308-309.

⁴⁹ Chien Mu, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁰ Ch. O. Hucker, *op. cit.*, s. 309.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² R. J. Smith, *op. cit.*, s. 99.

⁵³ J. Porter, *op. cit.*, s. 156.

⁵⁴ C. P. Fitzgerald, *op. cit.*, s. 514-515.

⁵⁵ Chien Mu, *op. cit.*, s. 134.

kontroli ludności⁵⁶. W jego ramach przedstawiciele lokalnych wspólnot miały się wzajemnie kontrolować: informować władze o wykroczeniach i przestępstwach⁵⁷. Dynastia Qing surowo karała przejawy nieprawomyślności. Cesarz Qianlong jest odpowiedzialny za kampanię cenzorską wymierzoną w dzieła – a także żyjących twórców – które były niezgodne z konfucjańską ortodoksją oraz wyrażające krytykę wobec ludów koczowniczych⁵⁸. W latach 1774-1789 państwo umieściło na indeksie pism zakazanych blisko 171 000 tekstów - 1320 dzieł całkowicie zniszczono⁵⁹. Autorów skazywano na śmierć, wygnanie, konfiskatę dóbr, czy pracę przymusową⁶⁰.

Podsumowanie

Cesarstwo Chińskie w toku swych długich dziejów nie było tworem niezmiennym. Przeciwnie – doświadczało na przestrzeni wieków głębokich transformacji ustroju politycznego.

Szczególnie istotne w skutkach były zmiany polityczne, które miały miejsce za rządów dwóch ostatnich dynastii cesarskich: Ming (1368-1644) i Qing (1644-1912). W ciągu rządów tych dynastii państwo uległo transformacji w kierunku bardziej autokratycznym. Wzmocnieniu uległa pozycja cesarza. Aparat biurokratyczny uległ podporządkowania monarsze. Państwo stało się również bardziej represyjne wobec swoich poddanych.

Ukształtowaniu się bardziej despotycznego państwu towarzyszyło także zwrócenie się cesarstwa ku bardziej obskurantycznym wzorcom kulturowym. Gdy cesarz Qianlong prześladował intelektualistów w Europie trwała rewolucja naukowa związana z Oświeceniem. W ciągu kilku kolejnych dekad miało dojść do zderzenia Chin z europejskimi mocarstwami, które Państwo Środka przegra. Porażki z rąk Europejczyków przyczynią się do upadku systemu cesarskiego.

Bibliografia

Publikacje zwarte:

Brook T., *The Troubled Empire. China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge 2013.

Dardess J.W., *Governing China 150-1850*, Indianapolis 2010.

Fitzgerald C. P., *Chiny. Zarys Historii Kultury*, Warszawa 1974

Gernet J., *A History of China Civilization*, Cambridge 1982.

Gernet J., *Inteligencja Chin. Społeczeństwo i mentalność*, Warszawa 2008.

⁵⁶ R. J. Smith, *op. cit.*, s. 919.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ M. J. Kunstler, *Sprawa...*, s. 272.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

- Gulczyński M., *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004.
- Hucker C. O., *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford 1975.
- Kim Y., *A history of political thought*, Cambridge 2019.
- Kuczyński M., *Dzieje starożytnych Chin. Kroniki pierwszych dynastii*, Warszawa 2018.
- Kuhn D., *The age of confucian rule. The Song transformation of China*, Harvard 2011.
- Kunstler M. J., *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa 2008.
- Kunstler M. J., *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa 1983.
- Mote F. W., *Imperial China 900-1800*, Harvard 2003.
- Mu C., *Traditional goverment in imperial China. A critical analysis*, Hongkong 2000.
- Porter J., *Imperial China 1350-1900*, Lanham 2016.
- Seitz K., *Chiny. Powrót olbrzyma*, Warszawa 2008.
- Smith R. J., *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Lanham 2015.
- Waterson J., *Defending Heaven. China's Mongol Wars 1209-1370*, London 2022.
- Wood M., *Chiny. Portret Cywilizacji*, Warszawa 2022.
- Zhao D., *The confucian-legalist state. A new theory of chinese history*, Oxford 2015.

Publikacje zbiorowe:

- Tan Soor-Hoon, *Confucian politics*, [w:] *Routledgecurzon encyclopedia of Confucianism. Volume 1*, praca pod redakcją Yao Xinzonga, Nowy Jork 2013, s. 95.

ABSTRAKT

W czasach późnego cesarstwa Chiny były rządzone przez dwie dynastie: Ming (1368-1644) oraz Qing (1644-1912). Państwo uległo wtedy transformacji w kierunku bardziej autokratycznym. Wzmocnieniu uległa pozycja cesarza. Aparat biurokratyczny uległ podporządkowania monarsze. Państwo stało się również bardziej represyjne wobec swoich poddanych.

Słowa klucze: Chiny, cesarstwo, autorytaryzm, cesarz, biurokracja.

Bartosz Wyspiański

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0003-3243-2142

Wizje ustrojowe w myśli politycznej Sun Yat-sena i Czang Kaj-szeka

Visions of the state structure in political thought of Sun Yat-sen and Chiang Kai-shek

ABSTRACT

Author briefly presents biography of Sun Yat-sen and Chiang Kai-shek which allows to put them in historical context and to show importance of their actions in establishing modern China. Then author describes Sun Yat-sen's visions about state structure. He introduces concept of Sun's „people power”, indicates important factors which are basis of democracy, demonstrates what does „fivepartite separation of powers” mean and emphasizes that Sun in the end of his life has turned his attention to single-party system. Thereafter author characterizes thought of Chiang Kai-shek, how he initially identified himself as a successor of Sun Yat-sen, then his doubts about democracy and finally his way of admiring fascism (but it was more within the meaning of Japanese fascism rather than European).

Keywords: China, democracy, fascism, Confucianism.

I. Wstęp

Sun Yat-sen i Czang Kaj-szek są niewątpliwie jednymi z najważniejszych postaci w historii nowożytnych Chin. Pomimo to ich myśl polityczna pozostaje raczej szerzej nieznaną (nie licząc orientalistów – badaczy, którzy zajmują się naukowo zgłębianiem ich teorii¹), bardziej dotyczy to postaci Sun Yat-sena, bowiem Czang Kaj-szek wydaje się w Polsce jednak bardziej niż swój poprzednik znany. Niemniej celem artykułu jest przybliżenie myśli politycznej dotyczącej ustroju i funkcjonowania państwa obu wyżej wspomnianych mężów stanu. Stąd autor nie aspiruje do opisywania całej myśli politycznej tych osobistości, skupiając się na wybranych przez siebie zagadnieniach ustrojowych.

¹ Zob. np. B. Góralczyk, *Sun Yat-sen. Misjonarz rewolucji*. Warszawa 2013.; J. Polit, *Pod Wiatr. Czang Kaj-szek 1887-1975*, Kraków 2008.

II. Wprowadzenie – zarys sylwetki Sun Yat-sena i Czang Kaj-szeka

II.1. Sun Yat-sen.

Sun Yat-sen urodził się 12 listopada 1866 r. we wsi Cuiheng w powiecie Xiangshan w Południowych Chinach (prowincja Guandong) w biednej rodzinie rolniczej. W 1879 r. za sprawą swojego brata Sun Meia, który wyemigrował na Hawaje w poszukiwaniu pracy, Sun Yat-sen znalazł się w Honolulu, gdzie uczęszczał do szkoły, a następnie do college'u (Oahu College²). Jednakże z uwagi na swoje zainteresowanie chrześcijaństwem został odesłany w 1883 r. do swojego rodzinnego miejsca zamieszkania (z inicjatywy własnego ojca). W Chinach studiował w Diecezjalnej Szkole Chłopięcej w Hongkongu. W 1884 r. ochrzcił go amerykański misjonarz (został baptystą). Następnie, jeszcze w tym samym roku, przeniósł się do Rządowej Szkoły Centralnej (potem znanej jako Queen's College) oraz poślubił Lu Muzhen (która została wybrana dla niego przez rodziców). Miał z nią trójkę dzieci – dwie córki i syna. W 1886 r. kolejny raz udał się na Hawaje, gdzie odbywał studia medyczne aż do ich ukończenia w 1892 r.

Młody i ambitny Sun był przejęty sytuacją panującą w Chinach, które za czasów panowania dynastii Qing³, w ostatnich latach XIX wieku, były upokarzane i destabilizowane przez obce mocarstwa. Porzucił więc karierę lekarską i wszedł na drogę polityczną. W 1894 r. wystosował list do Li Hongzhang⁴, w którym opisał swoje pomysły na przeprowadzenie modernizacji Chin. Wobec braku oczekiwanej aprobaty ze strony Li, Sun Yat-sen udał się na Hawaje w październiku 1894 r. celem rozpoczęcia działalności rewolucyjnej – wtedy to założył organizację zwaną „Związek Odrodzenia Chin”⁵. Znakiem tej organizacji zostało białe słońce na niebieskim tle, które następnie stało się znakiem Kuomintangu i godłem Republiki Chińskiej (a do chwili obecnej znajduje się na fladze Tajwanu)⁶. Po przegranej wojnie

² Obecnie znany jako Punahou School, <https://www.punahou.edu/archives/history-of-punahou> (dostęp: 09.12.2022).

³ Dynastia Qing – ostatnia imperialna dynastia rządząca Chinami w czasach od 1644 r. do 1911/12 r. *Qing dynasty*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Qing-dynasty> (dostęp: 09.12.2022).

⁴ Li Hongzhang – ur. 15 lutego 1823 r. w Hefei, zm. 7 listopada 1901 r. w Pekinie. Chiński polityk, mąż stanu; w znaczącym stopniu przyczynił się do modernizacji swojego kraju; w latach 1870-1895 sprawujący urząd generalnego gubernatora prowincji Zhili (obecnie Hebei). J. L. Rawlinson, *Li Hongzhang*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Li-Hongzhang> (dostęp: 09.12.2022).

⁵ Zgodnie z jego hasłem przewodnim celem Związku było obalenie Mandżurskiej dynastii, odrodzenie Chin oraz utworzenie zjednoczonego rządu. Zob. M. Ławacz, *Sun Yat-sen – życie i działalność*, [w:] Sun Yat-Sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014, s. 14.

⁶ *Ibidem*.

chińsko-japońskiej⁷ Sun Yat-sen planował przeprowadzić przewrót w Guangzhou (stolicy prowincji, z której pochodził), jednakże rewolucji nie udało się przeprowadzić, a Sun musiał udać się na wygnanie za granicę, które trwało łącznie 16 lat. Przebywał wówczas m.in. w Londynie, a następnie udał się do Japonii, gdzie poznał wiele wpływowych osób, które wsparły Sun Yat-sena (zarówno materialnie jak i politycznie). W tym czasie stworzył siatkę kontaktów wśród lokalnych grup przestępczych (chińskich triad⁸) w Guandong (prowincja w południowych Chinach). W 1900 r. podczas zamieszek w Chinach Sun brał udział w spotkaniu z brytyjskim gubernatorem Hongkongu – Sir Henrym Blake'em oraz Ho Kaiem – wpływową chińską osobistością. Celem spotkania było wywarcie wpływu na wspomnianego już Li Hongzhanga, aby wypowiedział posłuszeństwo mandżurskiej dynastii Qing. Na zaproszenie Li Sun udał się do Hongkongu, aczkolwiek z uwagi na obawę przed zastawieniem na niego pułapki nie przybył na spotkanie personalnie, ale w jego imieniu na audiencję udali się jego towarzysze z Japonii. Jednakże samo spotkanie nie przyniosło żadnych rezultatów. W październiku 1900 r. wspomniane grupy przestępcze rozpoczęły rewoltę w Huizhou przeciwko reżimowi, która trwała 12 dni, a wywołanie tego powstania przypisywał sobie Sun.

W życiu Sun Yat-sena ważną rolę odegrał rok 1903. Był to powiem rok jego wzrastającej popularności (zwłaszcza wśród lepiej sytuowanych warstw społecznych, choć nie tylko, mianowicie rozgłos zdobywał również w gronie chińskich studentów studiujących zagranicą). Wynikało to głównie ze zjawisk takich jak postępujący upadek dynastii Qing, czy propagandowa działalność chińskiego działacza politycznego Lianga Qichao, który uciekł w 1898 r. do Japonii, oraz którego uważa się za założyciela współczesnej chińskiej prasy. W 1904 r. za sprawą działalności Suna w Europie powstały komórki konspiracyjne, a rok później został przywódcą rewolucyjnego zgromadzenia – Ligi Związkowej (*Tongmenghui*)⁹.

⁷ Wojna chińsko-japońska tocząca się w latach 1894-95 – konflikt kinetyczny o wpływy w Korei; za początek wojny uznaje się japońską interwencję w Korei (uznającej protektorat Chin). Następnie walki zbrojne zostały przeniesione na terytorium północno-wschodnich Chin. Starcia zostały zakończone kapitulacją Chin w momencie zagrożenia Pekinowi przez wojska japońskie. Zawarty został traktat (w Shimonoseki), który narzucił władzom w Pekinie m.in. uznanie niezależności Korei oraz odstąpienie Japonii Tajwanu razem z Pescadorami. *wojna chińsko-japońska*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wojna-chinsko-japonska;3997447.html> (dostęp: 12.12.2022).

⁸ Chińskie triady – chińskie organizacje przestępcze uznawane za jedne z najstarszych na świecie. W kulturze chińskiej triada oznacza harmonię Ziemi, Nieba i Człowieka. Zgodnie z tradycją organizacja nazwana „triadą” została założona przez pięciu mnichów, którzy chcieli obalić dynastię Ts’ingów. Mniej więcej od XVIII wieku grupa ta została opanowana przez przestępców. Obecnie triady działają jako organizacje międzynarodowe, poddane procesowi globalizacji. Zob. więcej K. Laskowska, *Azjatyckie zorganizowane grupy przestępcze*, „Prokuratura i Prawo” 2004, nr 7/8, s. 155-166.

⁹ Liga Związkowa (*Tongmenghui*) – chińska organizacja polityczna założona przez Sun Yat-sena w 1905 r. w Tokio. W ramy programowe Ligi Związkowej wpisane zostały tzw. Trzy Zasady Ludu sformułowane przez Suna: nacjonalizm (walka przeciwko dynastii mandżurskiej), ludowładztwo (postulat ustanowienia republiki), dobrobytu

Kierowanie funkcjonowaniem Ligi nie należało do najprostszych zadań. Była to organizacja o luźnej strukturze organizacyjnej i ciężko było sprawować nad nią efektywną kontrolę. Również próby wzniesienia powstań kończyły się porażką (do 1911 r.), co nie wpływało pozytywnie na postrzeganie tej organizacji w oczach zagranicznych rządów (m.in. japońskiego). W związku z widmem klęsk kolejnych powstań oraz z wewnętrzną walką o władzę w Lidze Związkowej Sun ponownie wybrał życie emigracyjne, podróżując w latach 1910-11 po Europie i Stanach Zjednoczonych.

W 1911 r. wybuchło powstanie w Wuchangu, które rozprzestrzeniając się na resztę kraju doprowadziło do upadku cesarstwa w Chinach (tzw. rewolucja *Xinhai*). Sun Yat-sen, który przebywał wówczas w USA, dowiedziawszy się o wybuchu rewolucji wrócił w grudniu 1911 r. do Shanghaju i wtedy to został wybrany na tymczasowego prezydenta. Cesarz formalnie abdykował w dniu 12 lutego 1912 r., a dzień później Sun zrezygnował ze stanowiska na rzecz Yuan Shikais¹⁰. W lipcu tegoż roku powstał również Kuomintang¹¹. Utarczki, do jakich z czasem doszło, pomiędzy Yuanem a Sun Yat-senem doprowadziły do konfliktu, w wyniku którego Sun zmuszony był uciec do Japonii¹². Dalsze lata obfitowały w wewnętrzne walki o władzę w Chinach, których streszczenie nie jest celem niniejszego opracowania. Warto jeszcze jednakże przytoczyć jeden ciekawy fakt z życia Sun Yat-sena, a mianowicie moment jego współpracy z Rosją Radziecką – była ona wynikiem niemożności uzyskania potrzebnej pomocy od Japonii oraz państw Zachodnich, a skutkowała wydaniem *Manifestu Sun-Joffe*¹³, w którym ogłoszono m.in. zrzeczenie się przez ZSRR roszczeń wobec Mongolii Zewnętrznej. Oprócz tego za namową dyplomatów radzieckich komuniści chińscy podjęli współpracę z Kuomintangiem, co dało asumpt do późniejszej jego reorganizacji i finalnego zespolenia.

dla ludu (zrównanie ludzi w prawach do ziemi). Z prób wywołania rewolty przeciwko dynastii mandżurskiej udało się powstanie w Wuahanie, które doprowadziło do wybuchu rewolucji chińskiej w latach 1911-13. Liga Związkowa w 1912 r. weszła w struktury Kuomintangu. *Liga Związkowa*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Liga-Zwiazkowa;3932524.html> (dostęp: 13.12.2022).

¹⁰ Yuan Shikai – ur. 1859 r., zm. 1916 r.; chiński generał i polityk; od 1912 r. prezydent Chin; pozyskał władzę dyktatorską, a w 1915 r. ogłosił się cesarzem, jednakże już rok później powrócił do funkcji prezydenta w obawie przed buntem południowej prowincji. *Yuan Shikai*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Yuan-Shikai;3999574.html> (dostęp: 13.12.2022).

¹¹ Kuomintang (Guomindang) - chińska partia polityczna założona przez Sun Yat-sena w 1912 r. Początkowo działalność partii miała charakter demokratyczno-liberalny, z czasem ewoluował na pozycje rewolucyjno-demokratyczne. Po śmierci Sun Yat-sena partią zarządzał Czang Kaj-szek. W wyniku wojny domowej między Kuomintangiem a Komunistyczną Partią Chin władze Republiki Chińskiej związane z Kuomintangiem były zmuszone ewakuować się na Tajwan. *Kuomintang*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Kuomintang;3929083.html> (dostęp: 14.12.2022).

¹² Mówiąc o utarczkach mam tutaj na myśli m.in. zdelegalizowanie Kuomintangu przez Yuan Shikaisa oraz usunięcie członków tej partii z parlamentu.

¹³ Adolf Joffe – ur. 22 października 1883 r. w Symferopolu, zm. 17 listopada 1927 r. w Moskwie; sowiecki działacz komunistyczny oraz dyplomata. *Joffe Adolf A.*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ioffe-Adolf-A;3915306.html> (dostęp: 14.12.2022).

Sun Yat-sen zmarł 12 marca 1925 r. na raka wątroby w Pekinie, mając 58 lat, pozostawiając ze sobą jednak wciąż silną opozycję.

II.2. Czang Kaj-szek

Czang Kaj-szek urodził się 31 października 1887 r. we wsi Xikou w rodzinie aspirującej do miana lokalnej elity. W okresie jego dorostania Chiny znajdowały się w kryzysie, a panująca wówczas atmosfera charakteryzowała się niechęcią wobec panującej dynastii Qing. Był pod bardzo dużym wpływem samotnie wychowującej go matki z powodu wczesnej śmierci ojca. Miał 5 lat kiedy rozpoczął naukę, natomiast już jako dorosły człowiek swoją karierę skierował w stronę wojska – najpierw w chińskiej szkole wojskowej (Akademia Wojskowa Boading), następnie zaś w Tokio. Po zakończeniu edukacji rozpoczął staż w wojsku japońskim, w którym panowała surowa dyscyplina, którą Czang doceniał po latach, jako pozwalającą mu twardo stąpać po ziemi. W tamtym czasie w Japonii zaczęły powstać radykalne chińskie organizacje rewolucyjne, mające za cel obalenie panującej dynastii Qing oraz wprowadzenie reform na wzór zachodni¹⁴, z którymi Czang wszedł w relacje (w 1908 r. przyciągnął go do swej organizacji Sun Yat-sen). Wówczas to przyszły generalissimus zaczął przesiąkać poglądami rewolucyjnymi oraz ideałami demokratycznymi.

W 1911 r., gdy wybuchała w Chinach rewolucja Czang Kaj-szek zwolnił się ze służby w celu powrotu do kraju i wzięcia udziału w rozruchach. W następnych latach brał udział w walkach przeciwko Yuan Shikaiowi, a także został współzałożycielem Kuomintangu wraz z Sun Yat-senem. W tamtym okresie wszedł również we współpracę z tzw. Zielonym Gangiem, czyli szanghajską zorganizowaną grupą przestępczą, która kontrolowała kasyna, domy publiczne, a także palarnie opium¹⁵. Po upadku rządów Yuana Państwo Środka pogrążyło się w chaosie, rządzone przez lokalnych watażków (w literaturze określanych mianem „militarystów”¹⁶). W czasie reorganizowania Kuomintangu w 1923 r. Czang Kaj-szek pojechał z wizytą do ZSRR celem przyjrzenia się instytucjom tam działającym, a zwłaszcza Armii Czerwonej. Po powrocie został dowódcą akademii wojskowej w Whampoa zorganizowanej na wzór sowiecki.

Po śmierci Sun Yat-sena w 1925 r. doszło do rywalizacji o schedę po nim w partii. W czasie rozprawiania się z zagrażającymi mu komunistami Czang odnosił sukcesy w jednoczeniu kraju. W grudniu 1927 r. wziął ślub z Meiling Song, która została jego drugą

¹⁴ T. Łozińska, *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków 2017, s. 102.

¹⁵ *Ibidem*, s. 111.

¹⁶ M. Ławacz, *op. cit.*, s. 20.

żoną (dla niej miał też przejść na chrześcijaństwo). W 1928 r. zajął Pekin, co umocniło pozycję jego partii, wtedy też zaczął tytułować się następcą Sun Yat-sena, a także w tym samym roku przyjął tytuł generalissimusa całych sił zbrojnych. Nowy rząd centralny z Czang Kaj-szekiem na czele został powołany w Nankinie.

Zarówno komuniści, jak i lokalni watażkowie wciąż pozostawali zagrożeniem, na domiar złego w 1931 r. doszło do inwazji Japonii na Mandżurię. Czang podjął niepopularną wówczas decyzję, aby najpierw zająć się problemem wewnętrznym, jaki stanowli komuniści, a potem dopiero zewnętrznym, czyli inwazją Japonii. W celu konsolidacji narodu w 1934 r. założył tzw. Ruch Nowego Życia, który miał na celu wszczepianie Chińczykom moralnych zasad konfucjanizmu¹⁷. W 1936 r. doszło do uprowadzenia Czang Kaj-szeka i przetrzymywania go przez dwa tygodnie przez jednego z generałów, domagającego się od niego utworzenia frontu do walki z Japończykami, co zakończyło się sformowaniem sojuszu z komunistami w celu walki z Japonią.

Po porażce Japonii i kapitulacji przed Stanami Zjednoczonymi w 1945 r. rząd Czang Kaj-szeka zaczął przeżywać kryzys. W 1946 r. na nowo wybuchła wojna domowa z komunistami, a w 1949 r. Czang stracił panowanie nad kontynentalnymi Chinami na rzecz komunistów (wtedy też proklamowano Chińską Republikę Ludową). Był to moment, w którym musiał salwować się ucieczką na Tajwan, gdzie sprawował rządy aż do swojej śmierci 5 kwietnia 1975 r. – miał wówczas 87 lat.

III. Wizje ustrojowe w myśli Sun Yat-sena

Opisywanie wizji ustrojowych w myśli politycznej Sun Yat-sena warto zacząć od pojęcia narodu, bowiem to właśnie dopiero on uważany jest za prekursora wprowadzenia tego pojęcia na grunt chiński¹⁸. Stworzony przez niego chiński nacjonalizm był nurtem na wskroś nowoczesnym, dążył do formowania umysłów chińczyków, do ogniskowania ich wokół idei

¹⁷ Podstawowym celem Ruchu Nowego Życia było stworzenie lepszego społeczeństwa za pomocą szerzenia zasad właściwego postępowania – ze szczególnym naciskiem na higienę i etykietę oraz właśnie cnót konfucjańskich. Do najważniejszych cnót odgrywających podstawową rolę w tym ruchu można zaliczyć: przyzwoitość, sprawiedliwość, uczciwość, poczucie wstydu. W późniejszym okresie zakres zadań Ruchu Nowego Życia uległ powiększeniu m.in. o propagowanie uduchowionego, produktywnego oraz wojskowego stylu życia, a następnie także o promocję edukacji społecznej oraz gospodarki narodowej. Zob. więcej A. Demiańczuk, *Ruch Nowego Życia w Chinach, 1934-1948*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, t. 43 nr 3, s. 515-525.

¹⁸ P. Gibas, *U narodzin polityki narodowej w Chinach*, „Azja-Pacyfik” 2014, nr 17, s. 241.

patriotycznej¹⁹. Chińczycy bowiem aż do połowy XIX wieku nie przejawiali żadnych uczuć względem narodu wyrażających się lojalnością wobec ich państwa narodowego²⁰.

Myśl polityczna Sun Yat-sena jest zawarta w jego podstawowym dziele²¹, jakim są *Trzy zasady ludu*. O wpływie jego przemyśleń świadczy oparcie systemu politycznego Republiki Chińskiej na Tajwanie (przynajmniej w teorii) na *Trzech zasadach ludu* właśnie²². Te zasady to: zasada narodowa, zasada władzy ludu oraz zasada dobrobytu ludu. Z uwagi na temat pracy uwagę poświęcę na omówienie zasady władzy ludu. Same *zasady* były zbiorem koncepcji Suna dotyczących odbudowy Państwa Środka, jego narodu oraz wprowadzenia efektywnie działającej demokracji²³ (której zaprowadzenie musi być poprzedzone kilkuetapowym procesem – demokracja bowiem nie zadziała w społeczeństwie, które nie jest gotowe na jej przyjęcie²⁴).

Rozważania dotyczące zasady władzy ludu²⁵ u Sun Yat-sena skupiały się na różnych formach sprawowania władzy przez społeczeństwo²⁶. Przedstawiał tam dzieje obalania monarchii przez rewolucje w innych krajach, konkludując, iż nie było jeszcze takiego przewrotu, który by pozwolił ludziom w pełni kontrolować nowych rządzących²⁷. Analizując dylemat, czy Chiny powinny przyjąć demokrację czy zostać autokratyczne Sun Yat-sen uważał, iż pomimo że przez większość historii Państwo Środka było rządzane autokratycznie, to przyjęcie demokracji byłoby dla Chińczyków korzystniejsze, już bowiem Konfucjusz oraz Mencjusz byli zwolennikami demokracji. Zasada władzy ludu realizowalna jest jedynie w ustroju republikańskim (demokratycznym). Demokracja musi spełniać określone kryteria,

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Wynikało to przede wszystkim z postrzegania przez Chińczyków samych siebie nie jako wspólnotę narodową, ale jako ludzi połączonych ze sobą wspólnym dziedzictwem oraz wyznawanymi wartościami. T. Łozińska, *op. cit.*, s. 20.

²¹ W istocie jest to seria spisanych wykładów.

²² Organy władzy na Tajwanie składają się z pięciu Yuanów – Yuanu Kontrolnego, Egzaminacyjnego, Sądowiczego, Wykonawczego i Legislacyjnego (właściwego parlamentu), co nawiązuje do koncepcji pięciopodziału władzy Sun Yat-sena. R. Zalski, *Rozmowa z Chien Fu (Fredereickiem Chieniem) byłym sekretarzem Czang Kaj-szeka, politykiem, dyplomatą, członkiem rządu Tajwanu*, „Azja-Pacyfik” 2005, nr 8, | s. 172.; P. Gibas, *op. cit.*, s. 241.

²³ A. Łobacz, „Trzy zasady ludu” - Dokument Programowy Sun Yat-sena. Refleksje Tłumaczki, „Azja-Pacyfik” 2011, nr 14, s. 242-249.

²⁴ Plan Sun Yat-sena zakładał wprowadzenie po rewolucji 3-letniego okresu rządu wojskowego, którego celem było przywrócenie prawidłowego funkcjonowania struktur państwowych oraz generalnego porządku. Następnie miał nastąpić etap 6-letni – politycznego patronatu armii, w którym to armia zaczęłaby wprowadzać demokrację na szczeblu powiatowym, a ludność zaczęłaby uczyć się samorządności. Trzeci etap zakładał wybory parlamentarne, utworzenie konstytucji oraz demokratycznej władzy państwa. K. Gawlikowski, *O miejscu Sun Yat-sena w historii Chin*, [w:] Sun Yat-Sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014, s. 28.

²⁵ Sun Yat-sen używał terminu „władza ludu” jako synonimu demokracji w rozumieniu państw zachodnich. Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014, s. 175.

²⁶ A. Łobacz, *op. cit.*, s. 246.

²⁷ *Ibidem*.

jeżeli ma funkcjonować prawidłowo, mianowicie: wybory powszechne, inicjatywa ustawodawcza należąca do społeczeństwa, instytucja referendum, mechanizm odwoływania rządzących²⁸. Innym ważnym aspektem było prawo, które ustalał lud, a które rządzącym było jedynie przekazywane w celu jego stosowania²⁹.

W swoich rozważaniach skupiał się także na samych terminach „władza ludu” oraz „wolność” – wskazując je jako *novum* w chińskim słowniku politycznym, albowiem konstruowanie definicji wolności na wzór europejski czy amerykański było w Chinach zbędne (z uwagi na inną relację na linii monarcha absolutny – poddany oraz cesarz – lud, w tym drugim przypadku lud nie odczuwał bezpośrednio despotycznej władzy cesarza³⁰. W związku z czym Chińczycy tak naprawdę byli nawet „zbyt wolni”, byli jak „ziarnka piasku”³¹. Uważał, iż bardziej niż wolności Chińczycy potrzebowali dobrze zorganizowanych instytucji³². Prowadziło to do odmiennych celów rewolucji w Państwie Środka niż rewolucji europejskich. Rewolucja demokratyczna w Chinach powinna być asumptem do wyzwolenia w społeczeństwie działania solidarnego, odwrotu od koncepcji wolności indywidualnej na rzecz wspólnotowości, która miała służyć restauracji ładu i porządku w narodzie i państwie.

Sun omawiał także rolę równości w ustroju demokratycznym. Uważał, iż w świecie natury równość nie występuje – „(...) wśród rzeczy zrodzonych między niebem a ziemią nie ma w ogóle jednakowych. Skoro nic nie jest jednakowe, to nie można mówić, że w naturze panuje równość. A skoro w świecie przyrody nie ma równości, jak mogłaby występować w gatunku ludzkim?”³³ To ludzie sami sobie stwarzają równość, a jedyną pożądaną formą równości była równość pozycji politycznej (równość szans). Istotą równości był, zdaniem Sun Yat-sena, altruizm – „Każdy powinien za cel swój przyjąć służenie innym, a nie zagarnianie dóbr dla siebie. Ci o większej inteligencji i zdolnościach powinni ze wszystkich sił służyć dziesiątkom milionów i dziesiątkom milionów przynosić szczęście. Ci mniej inteligentni i zdolni powinni służyć dziesiątkom setek i czynić ich szczęśliwymi (...) A ci pozbawieni inteligencji i zdolności powinni z kolei służyć ze wszystkich sił jeden drugiemu i wzajemnie czynić się szczęśliwymi”³⁴.

²⁸ *Ibidem*, s. 246-247.

²⁹ Tak też Sun rozumiał instytucję inicjatywy ustawodawczej. Sun Yat-sen, *op. cit.*, s. 268.

³⁰ A. Łobacz, *op. cit.*, s. 247.

³¹ „Każdy człowiek tak rozszerzył zasięg swojej wolności, że [jako społeczeństwo] jesteśmy jak piasek.” Sun Yat-sen, *op. cit.*, s. 195.

³² Sun, porównując wcześniej społeczeństwo chińskie do piasku następnie oceniał, iż w związku z tym do tego piasku należało „domieszać cementu”, albowiem „zespoli się on w kamień, stanie się zwartą strukturą” *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 210-211.

³⁴ *Ibidem*, s. 226.

Jednakże, jak już wspomniano, Sun Yat-sen był przeciwko automatycznemu kopiowaniu pojęć i wizji z Zachodu. Dlatego też twierdził, iż ideały wolności i równości (rozumiane inaczej niż na gruncie europejskim czy amerykańskim) zostaną w pełni urzeczywistnione w Chinach poprzez realizację trzech zasad (narodowej, władzy ludu i dobrobytu ludu).

Sun opracował diagram pozycji społecznych, który miał korelować z kompetencjami, talentami i zdolnościami³⁵. Jego zdaniem należało rozdzielić władzę i kompetencje – lud posiadałby władzę, lecz kompetencje miałyby rząd, bowiem rządzący byłiby specjalistami w swojej dziedzinie (zarządzanie państwem), w przeciwieństwie do ludu, który w swojej masie nie jest w stanie skutecznie zarządzać sprawami rządowymi. Lud posiadał władzę polityczną (władzę sprawami państwa) natomiast władza rządu to władza zarządzająca (rząd prowadzi sprawy państwa). Naród, dysponujący pełnią władzy politycznej mógł skutecznie kontrolować rząd, nie bojąc się, że stanie się on silniejszy niż być powinien. Demokracja powinna zatem opierać się na silnych instytucjach rządowych z możliwością sprawowania nad nimi kontroli przez naród. Można to opisać jako diarchię – z jednej strony naród, z drugiej administrację rządową³⁶. Jego celem jednakże nie było bezrefleksyjne kopiowanie ustrojów demokracji zachodnich, a wypracowanie oryginalnego modelu chińskiego, ponieważ bezpośrednia recepcja zachodnich ustrojów na grunt chiński doprowadziłby jedynie do ich wypaczenia. Zatem system polityczny Państwa Środka winien był być oparty na ich własnym rozumieniu demokracji, w której ponadto ważną rolę odgrywałyby lokalny samorząd³⁷. Sun dokonał podziału władz na władzę polityczną – sprawowaną przez lud (za pomocą wyborów powszechnych, inicjatywy ustawodawczej, referendum, mechanizmu odwoływania osób wybranych do sprawowania rządów) oraz władzę administracyjną, na którą składały się: władza sądownicza, ustawodawcza, wykonawcza, nadzoru³⁸, egzaminacyjna³⁹. Sun Yat-sen uważał, iż tradycyjny trójpodział władz (ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza) dawniej należał do cesarza, natomiast władze kontrolna oraz egzaminacyjna były niezależne⁴⁰. Jednakże nie przesądzał o większości niezbędnej do przegłosowywania danych spraw oraz wykonywania

³⁵ A. Łobacz, *op. cit.*, s. 248.

³⁶ P. M. A. Linebarger, *The Political Doctrines of Sun Yat-sen. An Exposition of the Sun Min Chu I*, Baltimore 1957, s. 224.

³⁷ K. Gawlikowski, *op. cit.*, s. 30.

³⁸ Zwana także władzą kontrolną, miała odpowiadać za funkcje, które niegdyś pełnił cenzorat (czyli urząd w okresie cesarstwa odpowiedzialny za kontrolę administracji). *Ibidem*, s. 32-33.

³⁹ Jest to nawiązanie do konfucjańskich egzaminów urzędniczych. Władza egzaminacyjna zajmować się miała przeprowadzaniem rekrutacji do służby cywilnej oraz awansami wewnątrz niej. A. Łobacz, *op. cit.*, s. 248-249.; K. Gawlikowski, *op. cit.*, s. 32.

⁴⁰ K. Jasiołki, *Dlaczego warto czytać Sun Yat-sena? Pożytki z lektury prac „duchowego ojca” nowożytnych Chin*, „Kultura i Społeczeństwo” 2015, nr 4, s. 184.

uprawnień, wynikało to z tego, iż społeczeństwo nie nawykło do demokracji, a więc nie było jeszcze na to gotowe⁴¹.

W celu urzeczywistnienia swojej koncepcji wyróżnił 3 rodzaje osobowości: twórcę (osoby odkrywcze, innowatorskie), menedżera (osoby charyzmatyczne o zdolnościach przywódczych) oraz wykonawcę/pracownika (osoby podporządkowane menedżerom, wykonujące dla nich pracę)⁴². Wszystkie osoby z tych grup powinny ze sobą współdziałać, kierując się zasadami altruizmu oraz traktować siebie jako równych. Celem Suna było stworzenie cnotliwego społeczeństwa opartego na wartościach konfucjańskich. Instytucją, o której warto w tym kontekście wspomnieć była instytucja obywatelskiej przysięgi służby dla kraju, która w swojej istocie odwoływała się do starych tradycji składania przysięgi w obliczu Nieba i Ziemi⁴³.

Można jego koncepcje opisać jako modernizację starego systemu w taki sposób, że w miejsce cesarza wstępował lud⁴⁴.

Jeszcze jednym charakterystycznym elementem, który odróżniać miał demokrację chińską od zachodniej był tzw. system rodziny. Lojalność wobec rodziny i klanu dla Chińczyków była nawet ważniejsza niż lojalność wobec państwa w krajach zachodnich. To przywiązanie klanowo-rodzinne mogło stanowić pewien problem w podejmowanych próbach zjednoczenia narodu wokół państwa. Sun proponował reorganizację klanów w poszczególnych dystryktach, które można by było połączyć później w organizacje na szczeblu prowincjonalnym, a następnie scalić je w organizacje narodowe⁴⁵. Wykorzystując przywiązanie Chińczyków do swoich rodzin i klanów, które zaczęłyby się łączyć na coraz to wyższych szczeblach udałoby się skonsolidować cały naród – jako jedną wielką rodzinę.

Na marginesie rozważań warto również jeszcze wspomnieć, iż o ile przez większość swojego życia Sun był zwolennikiem demokracji, to w latach 20. skierował swoje zainteresowania w kierunku modelu jednopartyjnego⁴⁶.

⁴¹ P. M. A. Linebarger, *op. cit.*, s. 224.

⁴² *Ibidem* s. 249.

⁴³ K. Gawlikowski, *op. cit.*, s. 30.

⁴⁴ P.M.A. Linebarger, *op. cit.*, s. 221.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 238.

⁴⁶ T. Łozińska, *op. cit.*, s. 154.

IV. Wizje ustrojowe w myśli Czang Kaj-szeka

Czang Kaj-szek, który uchodził za ideowego spadkobiercę Sun Yat-sena podkreślał, że jego wizje miały to samo źródło, co myśl Suna⁴⁷. Dążył do dalszego rozwoju narodu chińskiego za pomocą odrodzenia tradycyjnych ideałów moralnych i filozofii chińskiej, albowiem to właśnie związek polityki i moralności miał determinować sposób zarządzania państwem⁴⁸. Jego zdaniem moralna odnowa narodu mogła być skuteczna wtedy, gdy społeczeństwo będzie miało przykład „z góry”, który wskaże im drogę moralnego postępowania. To zadanie miało należeć do rządzącej elity (traktowanej jako duchowi przewodnicy). Czerpiąc z konfucjańskiej⁴⁹ myśli filozoficznej Czang żywił głębokie przekonanie, iż najlepszą formą władzy były rządy oparte na etyce, bowiem normy etyczne były bardziej efektywne we wpływowaniu na społeczeństwo, ponieważ prawo reprezentowało autorytet władzy i było oparte na przymusie⁵⁰.

W kontekście wizji samego ustroju Czang Kaj-szek odwoływał się do myśli Sun Yat-sena. Jednakże wraz z upadkiem republiki jego zdanie odnośnie demokracji uległo zmianie (choć *de facto* już wcześniej miał zapędy ku oświeconemu despotyzmowi)⁵¹. W swojej myśli politycznej zaczął krytykować liberalizm za zbytne akcentowanie indywidualizmu oraz komunizm podkreślający walkę klas, przez co niszczył chińską kulturę i wspólnotę⁵². W tym kontekście wypowiadał się w podobnym tonie, co Sun Yat-sen – potępiał bezrefleksyjne kopiowanie na grunt chiński myśli zachodniej, nie negując recepcji pewnych rozwiązań, głównie w kwestii nauki. Wszelakie metody przetransferowania ustrojów czy ideologii w ich kształcie, jaki występował na Zachodzie uznawał za sprzeczne z chińską kulturą, a rodzime systemy filozoficzno-polityczne traktował jako bardziej odpowiednie do konstruowania modelu władzy.

Znów za Sun Yat-senem Czang uznawał wyższość wolności narodu i państwa nad wolnością jednostki. Państwo miało kompetencje do nadawania i odbierania praw jednostkom,

⁴⁷ *Ibidem*, s. 137.; choć w literaturze wskazuje się, że początkowo dziedzictwo Suna, do którego odwoływał się Czang było bardziej dziedzictwem działań człowieka, a nie jego myśli. P. P. Y. Loh, *The Ideological Persuasion of Chiang Kai-Shek*, „Modern Asian Studies” 1970, t. 4 nr. 3, s. 217.

⁴⁸ T. Łozińska, *op. cit.*, s. 137.

⁴⁹ Co ciekawe oprócz konfucjanizmu Czang jako istotne źródło zasad etycznych wskazywał chrześcijaństwo, które również mogło wpływać na życie moralne narodu. Zwłaszcza wskazywał na takie wartości jak solidarność, gotowość do poświęcenia się. *Ibidem*, s. 140.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 160.

⁵² *Ibidem*.

jeżeli te postępowały wbrew jego interesowi⁵³. Nadał nową treść konfucjańskim zasadom lojalności oraz synowskiego oddania – lojalność oznaczała lojalność wobec państwa, natomiast oddanie było oddaniem dla narodu⁵⁴. W związku z tym służba ojczyźnie wyparła partykularne interesy danej rodziny. Zwłaszcza widać to było w wojsku – jednostki podległe bezpośrednio jemu traktował jak „wojska rodzinne”⁵⁵, natomiast najbliżsi doradcy Czanga byli jego „adoptowanymi synami”⁵⁶. Co było zresztą znamienne, albowiem był on zdania, że każda władza winna opierać się na silnej armii.

Czang również pochylał się nad pojęciami wolności i równości jako wpisanymi w ustrój demokratyczny. Jak już zostało wspomniane był on przeciwny nieograniczonej wolności indywidualnej, a sama wolność musiała iść w parze z porządkiem. Żeby demokracja funkcjonowała poprawnie należało ukonstytuować odpowiednie relacje między jednostką a społeczeństwem. W tym miejscu u Czang Kaj-szeka narastały obawy, iż społeczeństwo chińskie w gruncie rzeczy nie rozumiało idei demokracji, a przez to traktowałoby ją jako ustrój, w którym wszystko wolno, co przyczyniłoby się do coraz większego chaosu w Państwie Środka⁵⁷. Skutkiem tego był odwrót od demokracji i wolności indywidualnej oraz podkreślanie, że obywatele mogli się cieszyć wolnością i swobodami tak długo, jak nie wchodziłoby w sprzeczność z ideą dobra wspólnego. W pewnym momencie uważał już demokrację za niemożliwą do wprowadzenia na grunt realiów chińskich. W aspekcie samoidentyfikacji Czang określał siebie bardziej jako „konfucjańskiego mędrca-władcę, wpajającego nakazy moralne posłusznym obywatelom”⁵⁸. Wynikało to z wagi, jaką przywiązywał do tradycyjnych metod rządzenia w chińskiej filozofii politycznej – władza miała charakter elitarny, a władca przekazywał ludowi drogi moralnego postępowania. Esencją takich rządów był zanik równości jednostek oraz brak przyzwolenia na występowanie przeciwko rządowi⁵⁹ oraz uznanie siebie za uosobienie narodu⁶⁰.

W kontekście wizji ustrojowych warto w tym miejscu wspomnieć o występujących w literaturze⁶¹ poglądach o faszystowskim charakterze reżimu Czang Kaj-szeka. W 1927 r., gdy utworzył rząd w Nankinie cieszył się wielką władzą polityczną i wojskową. Wówczas to

⁵³ *Ibidem* s. 162.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ J. Fenby, *Czang Kaj-szek i jego Chiny*, Wrocław 2010, s. 241.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ T. Łozińska, *op. cit.*, s. 163.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ J. Fenby, *op. cit.*, s. 335.

⁶¹ Por. M. Cesarz, *Narodziny i źródła ideologii faszystowskiej w okresie Nanking (1927-1937)*, „Studia nad Faszysmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XXX”, Wrocław 2008.

zaczął wprowadzać w życie swoją nową wizję państwa opartą tradycyjnych chińskich założeniach moralnych oraz scentralizowanym państwie. Maciej Cesarz wskazuje, że to właśnie w tym okresie ze względu między innymi na coraz poważniejsze problemy ekonomiczne Państwa Środka Czang Kaj-szek wraz ze środowiskiem wokół niego zgromadzonym wszedł na drogę faszyzmu, który miał być remedium na pogłębiające się problemy⁶². Badając myśl chińskiego generalissimusa można spostrzec jak bardzo była ona eklektyczna – z jednej strony podkreślanie przywiązania do dziedzictwa ideowego Sun Yat-sena, konfucjanizm, chęć odnowy moralnej społeczeństwa za pomocą zasad etycznych i samodyscypliny, z drugiej strony faszyzm, a z trzeciej dodatkowo uznanie moralności chrześcijańskiej za godną podziwu i naśladowania. Rząd Czanga oparł się na formacji Niebieskich Koszul⁶³, a także na tajnej organizacji Lixingshe⁶⁴, natomiast promocją moralnych postaw zajmował się Ruch Nowego Życia, o którym pisałem już wyżej. Przyświecającą wówczas ideą było zunifikowanie narodu pod władzą Czanga (który widział siebie w roli wodza-nauczyciela) oraz organizacja społeczeństwa na zasadach wodzowskich⁶⁵. O inspiracją faszystowskim systemem rządów świadczy także powoływanie przez generalissimusa różnych tajnych organizacji. Co ciekawe, inspiracje te przychodziły bardziej z Japonii, niż z Europy⁶⁶; z faszyzmem europejskim dzieliło Czanga m.in. podejście do imperializmu, nie interesowała go bowiem ekspansja na obce obszary, a unifikacja Chin, a także elitarny charakter reżimu, który co do zasady nie zakładał angażowania mas.

Z powyższego wypływa fakt, że generalissimus w latach 30. zasadniczo oszedł jednak od doktryny głoszonej przez Sun Yat-sena. Szczególnie widać to w aspekcie ostatniej fazy rewolucji, którą miała być konstytucyjna demokracja (o fazach rewolucji według Sun Yat-sena pisałem wyżej). Wskazuje na to chociażby fakt organizacji Niebieskich Koszul, które były podporządkowane woli wodza oraz głosiły hasła i działania charakterystyczne dla ugrupowań faszystowskich, a także funkcjonowały zgodnie z etosem militarizmu

⁶² *Ibidem*, s. 129.

⁶³ Niebieskie Koszule nawiązywały swoim istnieniem do grup faszystowskich w Niemczech i Włoszech (nie były jednakże ich identycznymi kopiami). Poprzez faszyzm miało dojść do odrodzenia ducha narodowego Chin. F. Hong, *Niebieskie Koszule – nacjonalizm i faszyzm w Chinach lat 30. XX wieku*, <https://www.nacjonalista.pl/2021/03/13/fan-hong-niebieskie-koszule-nacjonalizm-i-faszyzm-w-chinach-lat-30-xx-wieku/> (dostęp: 25.12.2022); zob. więcej L. E. Eastman, *Fascism in Kuomintang China: The Blue Shirts*, „The China Quarterly” 1972, nr 49, s. 1-31.

⁶⁴ Lixingshe – chiński termin nieprzetłumaczalny na język polski (co więcej w literaturze nie występują również jego nazwy europejskie). Była to nazwa grupy, w której skład wchodziły osoby związane z Akademią Wojskową w Whampoa, a która to miała za cel wdrażanie ideałów Trzech Zasad Ludu. Była tajną i jednocześnie jedną z najbardziej wpływowych organizacji politycznych w kraju. M. Cesarz, *op. cit.*, s. 134. Zob. więcej F. Wakeman, *Spymaster: Dai Li and the Chinese Secret Service*, Londyn 2003, s. 55-84.

⁶⁵ M. Cesarz, *op. cit.*, s. 134.

⁶⁶ O japońskim faszyzmie zob. *Ibidem*, s. 130 – 135.

i uniformizacji⁶⁷. Ponadto rewolucja mająca prowadzić do odnowy moralnej społeczeństwa i restauracji tradycyjnych wartości oparta była na działalności kręgów wojskowych oraz tajnych stowarzyszeń. Na koniec warto jeszcze podkreślić o braku istotnego społecznego poparcia faszyzujących koncepcji Czang Kaj-szeka. Ani elity, ani masy nie były zainteresowane powrotem do rygorystycznej moralności i tradycyjnych wartości, czego przyczyną mogły być przede wszystkim biurokracja, korupcja oraz terror reżimu⁶⁸.

V. Zakończenie

Analizowanie myśli Sun Yat-sena jest o tyle wartościowe, o ile zdamy sobie sprawę z oddziaływania jego spuścizny na współczesne Chiny. Jest on bowiem uznawany za twórcę nowoczesnych Chin. Do jego dziedzictwa odwołują się zarówno liderzy Komunistycznej Partii Chin, jak i odwoływały się władze Tajwanu na czele z Czang Kaj-szkiem⁶⁹. W 1978 r. Deng Xiaoping⁷⁰ zainicjował program reform⁷¹, w których odbicie znalazły koncepcje Suna. Jest on wymieniony w preambule do konstytucji ChRL⁷², a jego mauzoleum w Nankinie odwiedza co roku tysiące osób⁷³.

Tak samo warto badać myśl Czang Kaj-szeka. Był on postacią niezwykle ciekawą i charyzmatyczną, zasłużoną w historii Chin i Tajwanu. Oryginalność jego teorii wypływa z łączenia tradycji konfucjańskiej i chrześcijańskiej, a także dziedzictwa Sun Yat-sena, aż po zainteresowanie metodami faszystowskimi. Jako modernizator Tajwanu przyczynił się do znacznego rozwoju wyspy, osiągnął wiele sukcesów gospodarczych, łącząc to jednocześnie z tradycjami konfucjańskimi, czy podkreślaniem znaczenia rodziny, jako miejsca, w którym człowiek nabywa podstawowe wartości i szacunek dla autorytetu.

Jak widać nie są to więc postaci trzecio-, czy drugoplanowe w historii Chin, a w związku z tym, że oczy dzisiejszego świata zdają się coraz bardziej na nie spoglądać, to nowe

⁶⁷ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 138.

⁶⁹ K. Jasiocki, *op. cit.*, s. 180.

⁷⁰ Deng Xiapoing – ur. 22 sierpnia 1904 r. w Guang'an, zm. 19 lutego 1997 r. w Pekinie. Jeden z najbardziej znanych i wpływowych chińskich polityków w XX-wieku. Od 1978 r. do 1989 r. sprawował faktyczną władzę nad ChRL. Znany z wielu reform społeczno-gospodarczych. *Deng Xiaoping*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Deng-Xiaoping> (dostęp: 20.12.2022).

⁷¹ Zob. więcej D. Dębicka, *Reformy Deng Xiaopinga i ich wpływ na gospodarkę współczesnych Chin*, „Pisma Humanistyczne” 2013, nr 9.

⁷² Zob. Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej, <http://en.npc.gov.cn.cdurl.cn/constitution.html> (dostęp: 20.12.2022).

⁷³ K. Jasiocki, *op. cit.*, s. 180.

interpretacje i badania na ideami twórców nowoczesnego Państwa Środka są niewątpliwie fascynujące i potrzebne.

Bibliografia

Akty prawne:

Konstytucja Chińskiej Republiki Ludowej, <http://en.npc.gov.cn.cdurl.cn/constitution.html> (dostęp: 20.12.2022).

Literatura przedmiotu:

Cesarz M., *Narodziny i źródła ideologii faszyzmu chińskiego w okresie Nanking (1927-1937)*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XXX”, Wrocław 2008.

Demiańczuk A., *Ruch Nowego Życia w Chinach, 1934-1948*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” t. 43, nr 3.

Dębicka D., *Reformy Deng Xiaopinga i ich wpływ na gospodarkę współczesnych Chin*, „Pisma Humanistyczne” 2013, nr 9.

Eastman L. E., *Fascism in Kuomintang China: The Blue Shirts*, „The China Quaterly” Jan. – Mar. 1972, No. 49.

Fenby J., *Czang Kaj-szek i jego Chiny*, Wrocław 2010.

Gawlikowski K., *O miejscu Sun Yat-sena w historii Chin*, [w:] Sun Yat-Sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014.

Gibas P., *U narodzin polityki narodowej w Chinach*, „Azja-Pacyfik” 2014, nr 17.

Góralczyk B., *Sun Yat-sen. Misjonarz rewolucji*, Warszawa 2013.

Jasiecki K., *Dlaczego warto czytać Sun Yat-sena? Pożytki z lektury prac „duchowego ojca” nowożytnych Chin*, „Kultura i Społeczeństwo” 2015, nr 4.

Laskowska K., *Azjatyckie zorganizowane grupy przestępcze*, „Prokuratura i Prawo” 2004, nr 7/8.

Linebarger P. M. A., *The Political Doctrines of Sun Yat-sen. An Exposition of the Sun Min Chu I*, Baltimore 1957.

Loh P. P. Y., *The Ideological Persuasion of Chiang Kai-Shek*, „Modern Asian Studies” 1970, Vol. 4, No. 3 (1970).

Ławacz M., *Sun Yat-sen – życie i działalność*, [w:] Sun Yat-Sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014.

Łobacz A., *„Trzy zasady ludu” - Dokument Programowy Sun Yat-sena. Refleksje Tłumaczki*, „Azja-Pacyfik” 2011, nr 14.

Łozińska T., *Myśl polityczna Czang Kaj-szeka*, Kraków 2017.

Polit J., *Pod Wiatr. Czang Kaj-szek 1887-1975*, Kraków 2008.

Sun Yat-sen, *Trzy zasady ludu*, Warszawa 2014.

Wakeman F., *Spymaster: Dai Li and the Chinese Secret Service*, Londyn 2003.

Zalski R. *Rozmowa z Chien Fu (Fredereickiem Chieniem) byłym sekretarzem Czang Kaj-szeka, politykiem, dyplomatą, członkiem rządu Tajwanu*, „Azja-Pacyfik” 2005, nr 8.

Źródła internetowe:

Chiang Kai-shek, w: Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Chiang-Kai-shek> (dostęp: 27.12.2022).

Deng Xiaoping, w: Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Deng-Xiaoping> (dostęp: 20.12.2022).

Hong F., *Niebieskie Koszule – nacjonalizm i faszyzm w Chinach lat 30. XX wieku*, <https://www.nacjonalista.pl/2021/03/13/fan-hong-niebieskie-koszule-nacjonalizm-i-faszyzm-w-chinach-lat-30-xx-wieku/> (dostęp: 25.12.2022).

Ioffe Adolf A., w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ioffe-Adolf-A;3915306.html> (dostęp: 14.12.2022).

Kuomintang, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Kuomintang;3929083.html> (dostęp: 14.12.2022).

Liga Związkowa, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Liga-Zwiazkowa;3932524.html> (dostęp: 13.12.2022).

Qing dynasty, w: Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Qing-dynasty> (dostęp: 09.12.2022).

Rawlinson J. L., *Li Hongzhang*, w: Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Li-Hongzhang> (dostęp: 09.12.2022).

Wang Y. C., *Sun Yat-sen*, w: Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Sun-Yat-sen> (dostęp: 27.12.2022).

wojna chińsko-japońska, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wojna-chinsko-japonska;3997447.html> (dostęp: 12.12.2022).

Yuan Shikai, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Yuan-Shikai;3999574.html> (dostęp: 13.12.2022).

<https://www.punahou.edu/archives/history-of-punahou> (dostęp: 09.12.2022).

ABSTRAKT

Autor wychodzi od krótkiego streszczenia życiorysów Sun Yat-sena i Czang Kaj-szeka, co pozwala umieścić wyżej wymienionych w danym kontekście historycznym i pokazuje ich znaczenie w kształtowaniu nowoczesnych Chin. Następnie przechodzi do opisanie wizji ustrojowych Sun Yat-sena. Przedstawia, na czym polega zasada władzy ludu, wskazuje na konstytutywne elementy demokracji według Suna, demonstruje jakie składniki zawiera tzw. „pięciopodział” władzy w myśli Sun Yat-sena, by wreszcie dodać o fascynacji systemem jednopartyjnym u schyłku jego życia. W dalszej kolejności autor opisuje myśl ustrojową Czang Kaj-szeka, jego początkowym odwoływaniu się do dziedzictwa Sun Yat-sena, następnie przez zwątpienie w ustrój demokratyczny, aż po fascynację faszyzmem (choć w wydaniu bardziej japońskim niż europejskim).

Słowa kluczowe: Chiny, demokracja, faszyzm, konfucjanizm

II. Prawa człowieka i ich krytyka

Iwo Buller

(Uniwersytet Warszawski)

ORCID: 0009-0006-8156-8256

Krytyka idei praw absolutnych w myśli Arthura J. Penty'ego

Criticism of the idea of absolute rights in the thought of Arthur J. Penty

ABSTRACT

Arthur J. Penty, recognized as a creator of guild socialism and one of the central figures of British medievalism, developed an unconventional critique of the absolute rights' conception, combining the arguments of the conservative and collectivist traditions. He defined absolute rights as all privileges that belong unconditionally to the individual. He saw its roots in Roman law, pointing out its individualistic and anti-communal character. To him, the spread of Roman law was to be blamed for the fall of the Middle Ages. As an alternative to absolute rights he proposed a doctrine based on the 'Principle of Function', which makes rights dependent on the fulfillment of duties. According to Penty, such doctrine dominated in the Middle Ages and needs to be reintroduced in order to overthrow the capitalist system.

Keywords: Penty, absolute rights, Roman Law, neomedievalism.

1. Wstęp

Idea praw absolutnych, rozumianych zarówno jako prawa człowieka, jak i prawa podmiotowe jednostki, pomimo dominującej roli we współczesnym świecie zachodnim, doczekała się w swej historii wielu głosów krytycznych, głównie ze strony doktryn konserwatywnych oraz kolektywistycznych¹. Te pierwsze kontestowały prawa człowieka jako konstrukt oświeceniowy, uznając, że prawa jednostki nie mają charakteru przyrodzonego, są zawsze wtórne i wynikają z jej miejsca w hierarchii społecznej². Z kolei różne nurty socjalizmu, jakkolwiek niekiedy uznawały przyrodzone prawa człowieka, szczególnie w zakresie praw socjalnych³, jednocześnie główny podmiot ludzkiego bytu widziały w kolektywie,

¹ P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2016, s. 161.

² *Ibidem*, s. 168-169.

³ *Ibidem*, s. 185-192.

a nie jednostce, w konsekwencji odmawiając tej ostatniej praw podmiotowych, przede wszystkim poprzez postulat abolicji własności prywatnej⁴.

Oba te nurty światopoglądowe łączył w swej myśli Arthur Joseph Penty (1875-1937), angielski architekt i myśliciel polityczny, uznawany za twórcę doktryny socjalizmu cechowego⁵, a jednocześnie za centralną postać angielskiej myśli neomediewalnej (w znaczeniu doktryny politycznej)⁶. Jak zauważył Peter C. Grosvenor, Penty, odwołujący się do średniowiecznych wzorców społecznych, to reakcyjny tradycjonalista, jednak jego projekt radykalnych reform społecznych i ekonomicznych sprawia, iż trzeba uznać go równolegle za radykała⁷. To połączenie nadaje krytyce koncepcji praw absolutnych, jakiej podjął się w swych dziełach Penty, charakter niezwykle oryginalny, łączący w sobie argumenty przynależące zarówno do tradycji konserwatywnej, jak i kolektywistycznej.

Prawami absolutnymi nazywał Penty wszelkie uprawnienia, które miałyby przysługiwać jednostce w sposób samoistny i bezwarunkowy, nie powiązany z żadnymi obowiązkami⁸. Traktował je jako podstawę systemu kapitalistycznego, której usunięcie jest konieczne dla obalenia tegoż systemu. Alternatywę dla tej koncepcji widział w “zasadzie funkcji” (*Principle of Function*), której podstawy dostrzegał w średniowiecznym prawie zwyczajowym i kanonicznym.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie prezentacja stanowiska A. J. Penty’ego w stosunku do koncepcji praw absolutnych, a także przedstawienie i uargumentowanie tezy, iż sformułowana przez tego myśliciela zasada funkcji może stanowić wciąż aktualne narzędzie do opisu zjawisk prawnych.

Podstawowymi źródłami będą prace A. J. Penty’ego, w szczególności *A Guildsman Interpretation of History*⁹ oraz *Towards a Christian Sociology*¹⁰. Z zakresu literatury główny

⁴ T. Ślipko, *Prawo własności prywatnej w etyce chrześcijańskiej a jego interpretacje w liberalizmie i socjalizmie*, “Annales: etyka w życiu gospodarczym” 2007, t. 10 nr 1, s. 37-38.

⁵ A. D. Sokolov, *The Political Theory of Arthur J. Penty*, New Haven 1940, s. 1. Zdarzają się również opinie przeciwne: zob. P. Perczyński, *Miejsce myśli gildyjnej w rozwoju angielskiego pluralizmu politycznego*, “Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1995, V, s. 71-72.).

⁶ P. C. Grosvenor, *A Medieval Future: the Social, Economic and Aesthetic Thought of A. J. Penty (1875–1937)*, Londyn 1997, s. 6-7.

⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁸ A. J. Penty, *Towards a Christian Sociology*, Londyn 1923, s. 72.

⁹ A. J. Penty, *A Guildsman Interpretation of History*, Londyn 1920.

¹⁰ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*

materiał stanowią prace A. D. Sokolova¹¹, E. J. Kiernana¹², P. C. Grosvenora¹³ oraz M. J. Eassona¹⁴, a także inne publikacje dotyczące szczegółowych kwestii poruszanych w artykule.

2. Koncepcja praw absolutnych w świecie starożytnym

Rozważania dotyczące tematów prawnych pełniły w myśli Penty'ego funkcję służebną, uzasadniającą jego koncepcje ekonomiczne. Na tym drugim polu za kluczowe zagadnienia uznawał problemy waluty oraz maszynierii¹⁵. Dla przedmiotu tego artykułu istotniejsze będą poglądy myśliciela na kwestie monetarne. To bowiem właśnie pojawienie się pieniądza jako środka wymiany doprowadziło zdaniem Penty'ego do wykształcenia się koncepcji własności prywatnej - pierwszego z praw absolutnych¹⁶.

Dopóki gospodarka opierała się na wymianie barterowej, rolnik traktował ziemię nie jako własność osobistą, ale własność rodu, czyli wszystkich jego przodków i następców. Jednak pojawienie się pieniądza wytworzyło u chłopów potrzebę posiadania gotówki, najprostszy środek zaś dla jej zdobycia stanowiło oddanie ziemi pod zastaw. W ten sposób nie tylko własność ziemi nabrała indywidualistycznego charakteru, ale ponadto zaczęła być kumulowana w rękach wąskiej grupy właścicieli. Dodatkowo, pojawienie się pieniądza doprowadziło do wykształcenia się grupy ludzi żyjących wyłącznie z obrotu towarami i gotówką, którzy znacznie lepiej od chłopów znali się na wartości rynkowej poszczególnych dóbr, a przez to mogli ich łatwo wyzyskiwać. W ten sposób waluta stała się źródłem konfliktu klasowego, który był podstawowym problemem, jaki próbowali rozwiązać starożytni prawodawcy¹⁷.

Starali się oni przewyciężyć społeczne podziały poprzez wprowadzenie równości majątkowej, jak Likurg w Sparcie, lub próby usunięcia pokusy akumulacji bogactwa poprzez uzależnienie obywatelstwa od urodzenia, a nie od majątku, jak to uczynił Solon w Atenach. Reformy te okazały się jednak w dłuższej perspektywie nieskuteczne. Zachowanie swobody umów, która dla Penty'ego sprowadza się do wolności spekulacji i przyzwolenia na lichwę, doprowadziło do dalszego rozpadu społeczeństwa. Nieregulowana waluta pozwoliła na wzrost ekonomicznego indywidualizmu i zastąpiła powszechne posiadanie własności własnością prywatną, podważając tym samym pozycję chłopstwa i tradycyjnej arystokracji, na rzecz

¹¹ A. D. Sokolov, *op. cit.*

¹² E. J. Kiernan, *Arthur J. Penty: His Contribution to Social Thought*, Waszyngton D.C. 1941.

¹³ P. C. Grosvenor, *op. cit.*

¹⁴ M. J. Easson, *A. J. Penty and the Spaces of Hope*, M.Sc. thesis 2012, <https://michaieleasson.com/university-thesis/2012-a-j-penty-and-the-spaces-of-hope/> [dostęp online: 02.12.22.].

¹⁵ A. J. Penty, *Post-industrializm*, przeł. M. Wąs, 2018, s. 89-90.

¹⁶ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 14.

¹⁷ *Ibidem*, s. 13-15.

plutokracji, kierującej się wyłącznie krótkoterminowym zyskiem. Solidarność społeczna uległa rozpadowi, tak że w okresie hellenistycznym miasta greckie wahały się bezustannie między dwiema rewolucjami: jedną grabiącą bogaczy i drugą, przywracającą ich do władzy¹⁸.

Podobnie przebiegał rozwój społeczeństwa rzymskiego. Już u początków historii Rzymu wprowadzenie pieniądza jako środka wymiany doprowadziło do konfliktu między patrycjuszami, a plebejuszami. Jednak prawdziwy punkt zwrotny w rzymskich stosunkach społecznych widział Penty w wojnach punickich, które, jego zdaniem, doprowadziły do przekształcenia rolniczego i arystokratycznego Rzymu w państwo kapitalistyczne i militarystyczne. Wyludnienie i zbiednienie wsi, emigracja rolników do miast, rozwój opartej o tanią siłę niewolniczą gospodarki latyfundijskiej - wszystko to doprowadziło do akumulacji własności w rękach wąskiej grupy najbogatszych¹⁹.

Przemiany gospodarcze szły w parze ze zmianami w charakterze Rzymian: "Ze wspólnoty ludzi wytrzymałych, oszczędnych i pełnych wyrzeczeń stali się chciwi, rozrzutni i rozpustni"²⁰. Rosła skala spekulacji i, podobnie jak w greckich polis, w coraz większym zakresie władza koncentrowała się w rękach nie tradycyjnych elit, ale bankierów i poborców podatkowych²¹.

Sytuacja ta doprowadziła do podminowania rzymskiego porządku społecznego. Rosnąca klasa proletariatu, z której rekrutowali się żołnierze, zaczynała odczuwać większą więź z zapewniającymi jej byt dowódcami wojskowymi, niż z Republiką. Senat okazał się niezdolny do wewnętrznej reformy, czego dowiódł polityczny upadek braci Grakchów. Ostatecznie zatem władza została przejęta przez Oktawiana Augusta, który zastąpił instytucje republikańskie scentralizowanym aparatem biurokratycznym Imperium.

Zdaniem Penty'ego, reformy Oktawiana, zwiększające stabilność kosztem niezależności mieszkańców Imperium, nie wystarczyły do uzdrowienia państwa rzymskiego. Nie usuwały one źródeł wewnętrznego zepsucia społeczeństwa, a jedynie hamowały jego postępy, oddalając na stulecia nieuchronny upadek. Taką rolę odgrywało również kształtowane pod panowaniem cesarzy prawo rzymskie. "Zwycięskie wojny uczyniły Rzym bogatym, ale zostawiły wzrastające bogactwo wspólnoty całkowicie na łasce finansowych żonglerów, ogołconych z patriotyzmu, o ile jego wymogi nie pokrywały się z ich interesami. Właśnie po to, aby chronić

¹⁸ *Ibidem*, s. 15-19.

¹⁹ *Ibidem*, s. 19-21.

²⁰ *Ibidem*, s. 21. Wszystkie tłumaczenia cytatów pochodzą od autora artykułu, o ile nie stwierdzono inaczej.

²¹ *Ibidem*, s. 21-24.

interesy tych ekonomicznych wampirów, sformułowano >>oświecony<< system prawa rzymskiego”²².

Penty odrzucał pogląd, postrzegający prawo rzymskie jako “dar cywilizacji”. Przeciwnie, uznawał, że “w sercu tego prawa kryje się niegodziwość”. Jego celem, w przeciwieństwie do praw starożytnych Greków, nie było zabezpieczenie sprawiedliwości, ale utrzymanie porządku społecznego w zepsutym społeczeństwie. Nie było oparte na zasadach moralnych, ale legalizowało wywołane przez kapitalizm niesprawiedliwości w celu utrzymania porządku. Innymi słowy jego celem było “umożliwić bogatym życie wśród biednych”. Przykład takich rozwiązań stanowiła dla Penty’ego instytucja przedawnienia, legalizująca grabież ziemi w wypadku, gdy okradziony nie był zdolny do wypełnienia w odpowiednim czasie wszystkich formalności²³.

Swoją krytykę prawa rzymskiego Penty podparł cytatem z Heinricha Heinego, niemieckiego poety i socjalisty utopijnego, którego słowa warto przywołać również w tym miejscu: “Rzymianin był jednocześnie żołnierzem i prawnikiem, i tego co podbił silnym ramieniem potrafił bronić sztuczkami prawnymi. Tylko naród rabusiów i kazuistów mógł wymyślić prawo zasiedzenia, prawo przedawnienia i uświęcić to w odrażającej księdze, którą można nazwać biblią szatana - mam na myśli kodeks rzymskiego prawa cywilnego”²⁴.

Prawo rzymskie jedynie odroczyło upadek Imperium. Nowy system społeczny oparł się na zupełnie odmiennych fundamentach dzięki pojawieniu się religii chrześcijańskiej.

3. Średniowieczna zasada funkcji

Pytanie o to, komu należy przyporządkować autorstwo koncepcji zasady funkcji nie jest łatwe do odpowiedzi. Zdaniem Kiernana, idea ta stanowiła już wcześniej cechę charakterystyczną katolickiego nauczania na temat własności, rozwinęli ją zaś Ramiro de Maeztu (w artykułach publikowanych od 1916 r.) oraz Richard H. Tawney (w dziele *The Acquisitive Society* z 1922 r.)²⁵. Podobne wydaje się stanowisko Grosvenora, który nazywa de Maeztu “mentorem” Penty’ego²⁶. Taką samą opinię prezentuje Piotr Perczyński, który traktuje de Maeztu jako prekursora idei zasady funkcji na gruncie brytyjskim, o roli Penty’ego w wykształceniu tej koncepcji nie wspomina zaś w ogóle²⁷.

²² *Ibidem*, s. 32.

²³ *Ibidem*, s. 31-33.

²⁴ *Ibidem*, s. 33.

²⁵ E. J. Kiernan, *op. cit.*, s. 63.

²⁶ P. C. Grosvenor, *op. cit.*, s. 15.

²⁷ P. Perczyński, *Źródła funkcjonalizmu w angielskim pluralizmie politycznym: twórczość Ramira de Maeztu*, “Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1998, t. VII, s. 23-36.

De Maeztu najpełniej przedstawił swoją koncepcję w pracy *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*²⁸. Hiszpański myśliciel dostrzegał główny problem współczesnych mu społeczeństw w ich niestabilności, wynikającej z hołdowania koncepcji “praw subiektywnych”, czyli należnych człowiekowi z przyrodzenia. Wyróżniał dwa rodzaje tych praw: liberalne i autorytarne²⁹. Pierwsze czynią podstawą wszelkiej moralności jednostkę, jej samorealizację uznając za najwyższe dobro, drugie natomiast deifikują państwo, przyznając mu nieograniczoną władzę. Obu rodzajom brakuje jednak całkowicie pozytywnego pomysłu na społeczeństwo. Z tego względu de Maeztu postulował zastąpienie koncepcji praw subiektywnych, prawami obiektywnymi, a więc powiązanych z obowiązkami³⁰.

Bez wątplenia twórcą nazwy zasady funkcji był de Maeztu. Użył on jej jako pierwszy w artykule pt. *On Functions and Values* opublikowanym w 1916 r. na łamach tygodnika *The New Age*³¹. Pierwszeństwo w wykorzystaniu tej nazwy przyznał hiszpańskiemu myślicielowi sam Penty³², potwierdzał je również w pracy *Functional Socialism* Samuel G. Hobson³³. Z drugiej jednak strony, sama koncepcja, choć niewystępująca jeszcze pod swoją nazwą, pojawia się u Penty’ego bardzo wcześnie, bo już w jego pierwszym dziele o tematyce ekonomicznej, czyli w wydanej w 1906 r. pracy *Odrodzenie ustroju cechowego*³⁴. Przedstawia ona średniowiecze jako epokę, w której “każda sekcja społeczności miała właściwe sobie obowiązki i zazdrośnie strzeżono się przed jakimkolwiek pomieszaniem funkcji”³⁵. Sugerowałoby to, że de Maeztu jedynie nazwał i usystematyzował koncepcję, której pierwotnym autorem był Penty. Co jednak znamienne, hiszpański myśliciel nie wymienia Anglika na liście autorów, którzy stanowili dla niego inspirację³⁶.

Zagadnienie komplikuje jeszcze nadto fakt, że w czasie gdy de Maeztu przebywał w Wielkiej Brytanii jako korespondent *El Sol* (w latach 1905-1919), pozostawał on w bardzo bliskich stosunkach z Penty’em i odbywał z nim regularne spotkania. W niepublikowanym rękopisie, sporządzonym w reakcji na wiadomość o zamordowaniu de Maeztu w czasie wojny domowej w Hiszpanii, Penty napisał, że w czasie tych rozmów zachodziła między nimi niemal całkowita zbieżność poglądów³⁷. Nie sposób zatem określić, który z tych dwóch myślicieli miał

²⁸ R. de Maeztu, *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*, Londyn 1916.

²⁹ P. C. Grosvenor, *op. cit.*, s. 97.

³⁰ R. de Maeztu, *Authority...*, *op. cit.*, s. 132-139.

³¹ R. de Maeztu, *On Functions and Values*, “The New Age. A Weekly Review of Politics, Literature and Art” 1916, t. 19 nr 3, s. 57-58.

³² A. J. Penty, *Old Worlds for New. A Study of the Post-Industrial State*, Londyn 1917, s. 172.

³³ P. C. Grosvenor, *A Medieval...*, *op. cit.*, s. 96.

³⁴ A. J. Penty, *Odrodzenie ustroju cechowego*, przeł. M. Wąs, 2017.

³⁵ *Ibidem*, s. 30.

³⁶ R. de Maeztu, *Authority...*, *op. cit.*, s. 5.

³⁷ P. C. Grosvenor, *A Medieval...*, *op. cit.*, s. 96.

istotniejszy wpływ na drugiego, i w czym umyśle pierwsza narodziła się koncepcja zasady funkcji. Wydaje się jednak uzasadniona teza, że Penty, jako twórca jej najwcześniejszego (choć bardzo szczątkowego) opisu, pozostawał w tym zakresie autorem oryginalnym i niezależnym, ale oczywiście inspirującym się również dziełami bliskich sobie myślicieli.

Wykształcenie się zasady funkcji Penty uznawał za efekt oddziaływania chrześcijaństwa. Początkowo nie oddzielało ono swej doktryny od kwestii doczesnych, przeciwnie, wzywało do radykalnej przemiany porządku społecznego. Penty podkreślał, że Chrystus nauczał o Królestwie Bożym, które należało tworzyć już w świecie doczesnym. Podobny duch ożywiał wspólnoty pierwszych chrześcijan, o czym świadczył panujący wśród nich komunizm. Klęskę tego modelu Penty przypisywał jego nadmiernemu radykalizmowi, jednocześnie jednak podkreślał, że “duch komunizmu” pozostawał w pierwotnym Kościele jeszcze długo żywy, potępiając luksus, wyrażając troskę o biednych i kładąc nacisk na obowiązek uczciwej pracy³⁸. W późniejszym okresie Kościół zwątpił w możliwość odkupienia doczesnego systemu społecznego, przez co, aż do czasów encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII, porzucił próby stworzenia spójnej doktryny społecznej, poświęcając się drobiazgowym rozważaniom teologicznym³⁹.

Pomimo jednak braku wysiłku intelektualnego w tym kierunku, świat średniowieczny w sposób spontaniczny i oddolny wykształcił chrześcijański porządek społeczny⁴⁰. Nastąpiło to z jednej strony poprzez powstanie systemu feudalnego, wynikającego z potrzeby samoobrony przed rozbójnikami⁴¹, z drugiej zaś przez uformowanie się cechów, początkowo mających charakter stowarzyszeń religijnych, co podkreśla ich chrześcijański rodowód⁴².

Zdaniem Penty’ego zarówno feudalizm, jak i ustrój cechowy, opierały się na wspólnej niepisanej doktrynie, czyli na zasadzie funkcji⁴³. Uznawała ona istnienie w człowieku złych skłonności, które muszą być uśmierzane przez prawo⁴⁴. Powinno ono odstraszać od zła, zamiast do niego zachęcać, pozwalając w ten sposób “żyć dobrym ludziom wśród złych”⁴⁵. Cel ten zabezpieczało podstawowe założenie zasady funkcji, zgodnie z którym każdy podmiot posiadał tyle praw i przywilejów, ile było konieczne dla wypełnienia wyznaczonych mu obowiązków. Uzależniała wolność jednostki od wywiązywania się z obowiązku solidarności wobec

³⁸ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 29-31.

³⁹ *Ibidem*, s. 28-35.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 69.

⁴¹ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 48-51.

⁴² *Ibidem*, s. 37.

⁴³ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 69.

⁴⁴ A. J. Penty, *Guilds and the Social Crisis*, Londyn 1919, s. 75-76.

⁴⁵ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 70-71.

wspólnoty, ale równolegle o tyle tylko przyznawała innym podmiotom władzę nad jednostką, o ile było to konieczne z punktu widzenia wypełnianej przez nie funkcji⁴⁶.

Zasada funkcji stanowiła wspólną cechę wszystkich podstawowych form organizacji w średniowiecznym społeczeństwie. System feudalny opierał się na powiązaniu wzajemnymi prawami i obowiązkami między seniorem a wasalem. Wasal otrzymywał prawo do użytkowania lenna, jednak było ono warunkowe, uzależnione od świadczenia danin lub pomocy wojskowej na rzecz seniora. Z drugiej strony senior poza przekazaniem wasalowi władztwa nad ziemią, zobowiązywał się jeszcze do jego ochrony. Podobnie układały się stosunki między rycerstwem, a chłopami, gdzie chłop zobowiązany był do świadczenia usług na rzecz rycerza w zamian za prawa do ziemi oraz zbrojnej obrony⁴⁷.

Podobny układ wzajemnych praw i obowiązków stał u podstaw instytucji cechów, przy czym w tym wypadku dzielił się on na relację łączącą cech i społeczeństwo oraz relację między cechem, a jego członkami. Wspólnota miejska nadawała cechowi uprzywilejowaną pozycję, czyniąc go monopolistą na określonym obszarze. Przywilej ten uzależniała jednak od wypełniania funkcji, a więc utrzymywania tradycji rzemiosła, sprzedawania i kupowania według sprawiedliwych i stałych cen, szkolenia czeladników, zwalczania nieuczciwego zysku, etc. Cech oferował swym członkom szereg praw, takich jak ochrona przed nieuczciwą konkurencją czy zabezpieczenie bytu członków oraz ich rodzin, żądał jednak w zamian podporządkowania się narzuconym przezeń regulacjom⁴⁸.

Trzeba zaznaczyć, że Penty nie zrównywał w pełni systemu feudalnego z ustrojem cechowym. Ten pierwszy uznawał za mniej doskonały, widząc w nim system przejściowy, skazany na unicestwienie przez rozprzestrzenianie się na wsi pieniądza jako środka wymiany. Uważał jednak, że nie musiał on wcale ulec przekształceniu w system kapitalistyczny, ale przy odpowiednich warunkach mógł rozwinąć się w kierunku lepszego odzwierciedlenia zasady funkcji poprzez ekspansję modelu cechów miejskich i uformowanie się ich wiejskich odpowiedników⁴⁹.

Zasada funkcji według Penty'ego oddziaływała również na średniowieczny model monarchii. Król wprawdzie sprawował władzę, nie miała ona jednak charakteru absolutnego, wymagano od niego bowiem przestrzegania prawa. Możliwość kształtowania tegoż prawa przez samego króla była znacznie ograniczona, nie mogły tego robić nawet różnego rodzaju

⁴⁶ *Ibidem*, s. 69-70.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 73-74.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 72.

⁴⁹ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 51.

zgromadzenia stanowe. W prawie opartym na tradycji i zwyczaju ustanowienie nowych przepisów w pewien niejasny sposób wymagało zgody wszystkich, którzy mieli im podlegać. Również możliwość wymuszania posłuchu przez monarchę pozostawała znacznie zawężona, nie posiadał bowiem własnej armii czy policji, będąc w tym zakresie uzależniony od wierności lenników. Zgodnie zatem z zasadami systemu feudalnego, władza królewska miała charakter warunkowy i władca mógł domagać się od swych poddanych wierności tylko jeżeli sam rządził sprawiedliwie⁵⁰. Jak podkreślał Penty, myśliciele średniowieczni uznawali prawo poddanych do buntu przeciwko władcy, który okazał się tyranem, a niektórzy usprawiedliwiali nawet tyranobójstwo. Prowadziło to Penty'ego do wniosku, że choć wierzono, iż w wymiarze ostatecznym władza królewska pochodzi z nadania Bożego, to bezpośrednio monarcha zawdzięczał ją poparciu ze strony ludu⁵¹.

Wraz jednak ze wznowieniem badań nad prawem rzymskim, system oparty na zasadzie funkcji stanął przed perspektywą nieuchronnej konfrontacji z modelem porządku społecznego wywodzącym się ze świata starożytnego.

4. Upadek świata średniowiecznego

Za angielskim historykiem Frederickiem W. Maitlandem, Penty powtarzał, iż odrodzenie prawa rzymskiego należy uznać za jedno z najważniejszych zdarzeń w historii cywilizacji⁵². W przeciwieństwie jednak do Maitlanda, dla Penty'ego nie był to pozytywny przełom na drodze postępu, ale przeciwnie, początek końca.

Przyczyn nieszczęścia angielski myśliciel dopatrywał się w jedynym wyłomie w zasadzie funkcji w świecie średniowiecznym, czyli w papieżstwie. Biskup Rzymu był jedyną osobą, która przypisywała sobie władzę o charakterze absolutnym⁵³. Doprowadziło to do sporu o inwestyturę z cesarstwem, w którego wyniku w XI w. pozostający na służbie papieża glosatorzy wznowili badania nad prawem rzymskim⁵⁴.

Od tego czasu prawo rzymskie wykorzystywały kolejne instytucje średniowiecznej władzy w walce między sobą, by zostać ostatecznie same przez to prawo obalone. Jako pierwszych los ten spotkał cesarzy niemieckich. Zainteresowali się oni prawem rzymskim, ponieważ nadawało ono władcy status absolutnego suwerena, niezależnego ani od ludu, ani od

⁵⁰ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 74-75.

⁵¹ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 52-53.

⁵² A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 77-78.

⁵³ *Ibidem*, s. 75-77.

⁵⁴ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 59-60.

Boga. To zaostrzyło spór o inwestyturę, zamieniając go w konflikt o pełną supremację, pozbawiony jakiegokolwiek przestrzeni do kompromisu⁵⁵.

Opisując tę walkę, Penty stawał zdecydowanie po stronie papieżstwa. Przypisywał mu rolę ostatniej ostoi, chroniącej świat przed wpływem prawa rzymskiego, próbującej przeciwstawić mu, bardzo przez Penty'ego chwalone, prawo kanoniczne⁵⁶. Teza taka może dziwić, zważywszy, że papieże tego okresu nierzadko sami byli wybitnymi znawcami prawa rzymskiego (np. Innocenty IV)⁵⁷, a prawo kanoniczne silnie zakorzenione było w dorobku rzymskich jurystów. Penty przyznawał wprawdzie, że stworzona przez Innocentego III doktryna o supremacji papieskiej, oparta, tak jak doktryna cesarska, na rzymskiej idei absolutnego suwerena, była "lekarstwem być może gorszym od choroby". Jednocześnie jednak podkreślał, że stanowiła ona ze strony Stolicy Apostolskiej rozpaczliwą próbę ratunku, posunięcie się do ostateczności⁵⁸.

Angielski myśliciel podkreślał, że kolejni papieże podejmowali starania na rzecz ograniczenia rozprzestrzeniania się prawa rzymskiego poprzez wydawanie zakazów jego nauczania. Zakazy takie publikowali Aleksander III, Honoriusz III i Innocenty IV⁵⁹. Jednak, jak zauważył Paweł Winogradow, zakazy wypływały z zaniepokojenia papieży rosnącymi wpływami świeckiej jurysprudencji, które zagrażały dominacji Kościoła na tym polu. Posunięcia Stolicy Apostolskiej wynikały zatem nie tyle z ideologicznej wrogości wobec prawa rzymskiego, co z chęci utrzymania monopolu na korzystanie z niego⁶⁰.

Z drugiej strony, stanowiska Penty'ego można do pewnego stopnia bronić. W przeciwstawieniu prawa kanonicznego prawu rzymskiemu kładł on nacisk przede wszystkim na treść i ducha obu tych systemów. Prawo kanoniczne zaś, choć strukturalnie oparte na prawie rzymskim, składało się treściowo ze źródeł w postaci nauczania papieży, soborów i synodów. W tym sensie więc przeciwstawienie go odrodzonemu prawu rzymskiemu może wydać się uzasadnione.

Dając pozornie silniejszą pozycję cesarzom, ostatecznie prawo rzymskie podważyło samą instytucję cesarstwa. Penty podkreślał, że atrakcyjność prawa rzymskiemu nadawał przede wszystkim jego indywidualistyczny charakter, wspierający jednostkę dążącą do osobistego zysku kosztem dobra wspólnego. Z tego względu stało się ono doskonałym narzędziem dla

⁵⁵ *Ibidem*, s. 60-62.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 65.

⁵⁷ Wielomski A., *Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 241-247.

⁵⁸ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 66-67.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 65.

⁶⁰ P. Winogradow, *Roman Law in Medieval Europe. Revised Edition.*, red. G. Pacillo, 2015, s. 56.

świeckich jurystów do rozbudzenia chciwości niemieckich książąt, którzy nie tylko przestali zważać na prawa zwyczajowe i powiązania wspólnotowe, ale zaczęli lekceważyć władzę cesarską. W ten sposób autorytet cesarza, dodatkowo osłabiony przez papieża, upadł, a samo cesarstwo pogrążyło się w chaosie⁶¹.

Triumf papieża nie trwał długo. Po wygaśnięciu sporu o inwestyturę papież wszedł w konflikt z królem Francji, który, zgodnie z formułą *rex est imperator in regno suo*, przyznał sobie absolutną suwerenność na wzór cesarzy rzymskich⁶². Ze starcia tego zwycięsko wyszli francuscy monarchowie, doprowadzając do okresu “niewoli awiniońskiej”, której skutkiem była Wielka Schizma Zachodnia. To ostatnie zdarzenie Penty uznawał za szczególnie istotne, widział w nim bowiem decydujący cios w autorytet duchowy papieża⁶³. Rezultatem tego stanu rzeczy była reformacja, która umożliwiła władcom części krajów europejskich całkowite odrzucenie papieskiego zwierzchnictwa⁶⁴. W ten sposób prawo rzymskie, choć nie zniszczyło całkowicie instytucji papieża, to jednak doprowadziło do degradacji jego znaczenia.

Jednak także królowie finalnie zostali zdradzeni i pokonani przez prawo rzymskie. Upadek instytucji monarchii zaprezentował Penty na przykładzie historii Anglii. Można podnieść zarzut, że w kraju tym prawo rzymskie nie miało znaczącego wpływu ze względu na brak jego recepcji. Jednak, zauważał Penty, prawa rzymskiego przez kilkaset lat nauczano na angielskich uniwersytetach. W rezultacie jego podstawowe instytucje, jak na przykład absolutne prawo własności, przeniknęły do doktryny angielskich prawników. Zdanie to potwierdzają zasadniczo współcześni badacze⁶⁵. Podobnie zatem jak przy porównaniu z prawem rzymskim prawa kanonicznego, także i w tym wypadku kluczowym elementem dla Penty’ego była nie struktura danego systemu prawnego, ale jego treść. Jak to ujmował, choć w Anglii nie doszło do formalnej recepcji prawa rzymskiego, nastąpiła recepcja jego ducha⁶⁶.

Angielski monarcha popadł w konflikt z Parlamentem, złożonym przede wszystkim z prawników, który kwestionował jego status absolutnego suwerena. Ostatecznie z konfliktu tego zwycięsko wyszli prawnicy, a gdy, jak stwierdzał Penty, ich sojusznik, kapitalizm, dokonał całkowitej destrukcji tradycyjnych struktur społecznych, stali się oni niepodzielnymi władcami⁶⁷.

⁶¹ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 70-72.

⁶² Wielomski A., *op. cit.*, s. 400-402.

⁶³ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 142-143.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 80.

⁶⁵ por. Ł. Marzec, *Czy prawo rzymskie pokonało kanał La Manche?*, “Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2008, t. 2, s. 43-53.

⁶⁶ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 81-84.

⁶⁷ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 81-83.

Owe rządy prawników Penty poddawał ostrej krytyce. Uważał, że prawnicy są klasą społeczną szczególnie niewłaściwą do rządzenia, kształceni są bowiem w oparciu o prawo rzymskie, które “będąc oderwane od moralności, ma skłonność do psucia umysłów tam, gdzie nie zepsuło zasad moralnych tych, którzy je studiuja”⁶⁸. Prawo pozbawione zakorzenienia w moralności odrywa się od ogólnych zasad życiowych, a zamiast tego popada w dzielenie włosa na czworo i drobiazgową kazuistykę. W rezultacie rząd złożony z prawników, przyzwyczajonych do takiego sposobu myślenia, jest rządem biernym i słabym, bo niezdolnym do podejmowania żywotnych decyzji. Prowadzi to do sytuacji, w której ostre walki partyjne kończą się brakiem jakichkolwiek zmian. To wywołuje anarchię, anarchia zaś wiedzie do rozbuchanej legislacji, mającej ją powstrzymać, a w istocie jeszcze bardziej ją pogłębiającej. W ten sposób społeczeństwo zostaje zamknięte w błędnym kole, w którym anarchia napędza legislację, a legislacja anarchię. Jedynym sposobem, aby się od niego uwolnić, jest, zdaniem Penty’ego, odrzucenie zasad prawa rzymskiego⁶⁹.

Niszczycielskie działanie prawa rzymskiego w opinii Penty’ego nie ograniczało się wyłącznie do kwestii ustrojowych. Prawa absolutne okazały się całkowicie destrukcyjne dla podstawowych instytucji średniowiecznego społeczeństwa, prowadząc do wykształcenia się systemu kapitalistycznego⁷⁰.

Jak już wskazano, feudalizm nie był w ocenie Penty’ego systemem doskonałym, pozostawał jednak w pełni uzasadniony jako system przejściowy. Jednak działalność kształconych na prawie rzymskim jurystów doprowadziła do jego całkowitego zepsucia. Jako doradcy panów feudalnych wynajdywali oni sposoby, aby odzierać chłopów z ich przywilejów, a przez to niszczyć więzi wspólnotowe w społeczeństwie⁷¹. Śmiertelny cios zadała systemowi feudalnemu idea absolutnej własności ziemi, która panów feudalnych, których prawa przynajmniej *de iure* pozostawały związane z obowiązkami wobec chłopów, przemieniła we właścicieli ziemskich (*landlords*), mających prawo zarówno do używania, jak i nadużywania swojej własności⁷².

Ponownie Penty odwoływał się do przykładu Anglii. Zdaniem myśliciela w XIII w. juryści pomogli królowi skonsolidować władzę, poprzez odebranie baronom uprawnień sądowniczych i wojskowych, w zamian nadając im absolutną władzę nad chłopami oraz absolutną własność ziemi, co kilka wieków później otworzyło drogę dla “wielkiego groźnienia”.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 83.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 83-84.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 214.

⁷¹ *Ibidem*, s. 70.

⁷² A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 78.

Działo się tak dlatego, że, w przeciwieństwie do prawa średniowiecznego, prawo rzymskie znało jedynie dwie kategorie ludzi: właścicieli i niewolników. Konsekwentnie zatem opierający się na prawie rzymskim juryści, uczyniwszy właścicieli z panów feudalnych, chłopów stopniowo sprowadzali do statusu niewolniczego⁷³.

Ta polityka doprowadziła w 1381 r. do powstania Wata Tylera. Zbuntowani chłopci nieprzypadkowo ze szczególną nienawiścią zwracali się przeciw prawnikom, pałac ich księgi podatkowe, zarzucając im zepsucie umysłu młodego króla, a wreszcie po prostu ich mordując. Powstanie było według Penty'ego wielką szansą na obronienie się systemu średniowiecznego przed prawem rzymskim. Niestety, została ona zaprzeczona, bowiem buntownicy nie zażądali utworzenia cechów wiejskich, które, zdaniem angielskiego myśliciela, z czasem wzrosłyby w siłę na tyle, by wykupić wielkich posiadaczy, albo przeforsować prawo konfiskujące ich ziemie, przez co kapitalizm nigdy by się nie rozwinął⁷⁴.

Kolejnym szkodliwym elementem związanym z dominacją prawa rzymskiego były koncepcje swobody umów i swobody konkurencji, które dla Penty'ego sprowadzały się ostatecznie do całkowitego przyzwolenia na lichwę oraz podważenia idei sprawiedliwej ceny. Stanowiły one zatem zaprzeczenie zasad, które leżały u podstaw istnienia organizacji cechowej. Wkrótce na obrzeżach miast zaczęły powstawać manufaktury nieprzestrzegające restrykcji obowiązujących na terenach miejskich. Utrzymujące wciąż wysoki standard jakości produkcji cechy nie były w stanie sprostać takiej rywalizacji, co prowadziło do degeneracji ustroju cechowego poprzez chociażby ograniczenia możliwości awansu czeladników. Stopniowy upadek systemu cechowego wynikał nie z jego immanentnych wad, ale z oddziaływania zewnętrznego, czyli rozwoju produkcji kapitalistycznej. Rozwój ten wynikał z podważenia moralnej sankcji dla idei stałych cen przez prawo rzymskie, które przyznawało każdemu uprawnienie do wytargowania najwyższego możliwego zysku. W dalszej perspektywie, upadek cechów oznaczał eksploatację robotników przez kapitalistów oraz uniemożliwianie im zrzeszania się i walki o własne prawa. Świeże zwycięstwo robotników w walce o legalizację związków zawodowych w czasach sobie współczesnych traktował Penty jako nawrót do idei cechowej oraz dowód na to, że jest ona nadal żywa w ludzkiej podświadomości⁷⁵.

Prawo rzymskie doprowadziło zatem do całkowitego upadku społeczeństwa średniowiecznego, niszcząc instytucje cesarstwa, papieżstwa, monarchii, system feudalny oraz cechy. Co więcej, zdołało ono tego dokonać, jednocześnie przerzucając złe odium na te

⁷³ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 75-78.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 78-79.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 214-223.

właśnie instytucje, tak że później traktowano je jako źródło tyranii, chociaż w rzeczywistości stały na straży dobra wspólnotowego⁷⁶.

Ten złowrogi wpływ prawa rzymskiego Penty tłumaczył przede wszystkim oddziaływaniem koncepcji praw absolutnych. Stworzone w celu utrzymania zepsutego i kapitalistycznego społeczeństwa, także po odnowieniu w średniowieczu wspierały one zawsze indywidualny i prywatny interes dążący do zysku kosztem interesu wspólnotowego i publicznego. System prawny, skupiony na utrzymaniu porządku, pozostawał oderwany od moralności. Nie posiadał bowiem pojęcia obiektywnej słuszności, uznając ją za całkowicie podyktowaną względami dogodności i doraźności. Nie mogąc oprzeć się na słuszności, opierał się zwykle na czystej sile. Zastąpił cel prawa średniowiecznego, które miało pozwolić “żyć dobrym wśród złych”, celem, którym było umożliwienie “żyć bogatym wśród biednych”. W ten sposób prawo rzymskie zaszczerpiło w świecie średniowiecznym zepsucie starożytnego Rzymu⁷⁷.

Penty zdecydowanie odrzucał pogląd, zgodnie z którym prawo rzymskie odniosło sukces dzięki temu, iż rozwój handlu wskutek krucjat wytworzył zewnętrzne warunki, dla którego taki system prawny okazał się najbardziej optymalny. Angielski myśliciel sprzeciwiał się myśleniu, że “prawo idzie za zwyczajem”. Jego zdaniem bowiem średniowieczni juryści nie poświęcali się wyłącznie fachowym zagadnieniom prawniczym, ale byli propagandzistami głoszącymi system moralny usprawiedliwiający indywidualizm. Co więcej, Penty wskazywał, że gdyby widzieć zarzewie przemian społecznych we wzroście wymiany handlowej ze Lewantem, w takim wypadku również świat islamu powinien był podlegać podobnym zmianom. Tymczasem, zdaniem Penty’ego, islam nigdy nie uległ takiemu zepsuciu, jak chrześcijańska Europa, dzięki temu, że nie doszło w nim do odrodzenia prawa rzymskiego⁷⁸.

Trzeba jednak zaznaczyć, że w opinii Penty’ego istniała zasadnicza różnica między starożytnym prawem rzymskim a jego średniowieczną odśloną. Juryści rzymscy nie wzbraniali formowania się organizacji wspólnotowych. Podejmowali również starania w kierunku humanizacji niewolnictwa, stopniowo ograniczając władzę pana nad niewolnikiem. Działalność średniowiecznych prawników obrała całkowicie przeciwny wektor. Niszczyli oni średniowieczną wspólnotowość, aby przywrócić instytucję niewolnictwa. Odrodzone prawo rzymskie było promowane i używane jako narzędzie opresji, wywołujące wzrastającą

⁷⁶ *Ibidem*, s. 84.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 62-63.

⁷⁸ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 78-79.

nienawiść klasową. Uczyniło z państwa scentralizowaną, biurokratyczną instytucję pod władzą plutokracji, służącą eksploatacji robotników i chłopów na rzecz kapitalistów⁷⁹.

Prawo rzymskie w ocenie Penty'ego wiedzie zatem do ustanowienia państwa niewolniczego w rozumieniu Hilaire Belloca⁸⁰, a więc ustroju społecznego, w którym większość społeczeństwa jest prawnie zmuszona do pracy na rzecz mniejszości⁸¹. Prawo rzymskie "uczyniło absolutnymi prawa, które były warunkowe, podczas gdy obowiązki uczyniło opcjonalnymi", przez co stało się "przyjacielem własności i wrogiem ludu"⁸². Jak podsumowywał Penty: "Jeśli kapitalizm jest dzisiaj naszym aktywnym wrogiem, to jasno dostrzeżmy, że prawo rzymskie jest siłą stojącą za tronem"⁸³.

5. Krytyka koncepcji prawa naturalnego

Mogłoby się wydawać, że odrzucenie prawa rzymskiego oraz pochwała prawa kanonicznego powinny nastawiać Penty'ego przychylnie do stanowisk prawnonaturalnych. Było jednak przeciwnie. Angielski myśliciel uznawał koncepcję prawa naturalnego za kolejny szkodliwy wynalazek rzymskich jurystów. Przypisywał im zapożyczenie od stoików idei naturalnego porządku społecznego, istniejącego przed uformowaniem się państw, w którym wszyscy ludzie byli wolni i równi. Porządek ten, nazwany przez jurystów właśnie prawem natury, traktowany był przez nich według Penty'ego jako swoista fikcja prawna, służąca rozróżnieniu między światem idealnym i realnym. Początkowo prawo naturalne wiązano z prawem narodów (*ius gentium*). Szybko dostrzeżono jednak kryjące się w takim połączeniu sprzeczności. Przede wszystkim prawo naturalne zakładało, że, podobnie do zwierząt, wszyscy ludzie rodzą się wolni. Przeczyła temu jednak obecność we wszystkich ówczesnych społecznościach instytucji niewolnictwa. W rezultacie prawo cywilne zaczęto postrzegać jako konieczny skutek zepsucia ludzkiej natury. W ten sposób prawo naturalne stało się uzasadnieniem dla niesprawiedliwości prawa pozytywnego⁸⁴.

Ku ubolewaniu Penty'ego, tradycję rzymskich jurystów w jego opinii kontynuowali w tym zakresie Ojcowie Kościoła, a później także Kościół katolicki. Ojcowie Kościoła zaakceptowali rozróżnienie między prawem naturalnym (utożsamianym przez nich z prawem

⁷⁹ A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 295-297.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 8.

⁸¹ I. Buller, *Od niewolnika do właściciela i z powrotem - człowiek na przestrzeni dziejów w myśli Hilaire Belloca*, [w:] *Człowiek a historia. Ludzie i wydarzenia. Tom VIII*, red. B. Cecota, P. Jasiński, A. Sęderecka, Piotrków Trybunalski 2022, s. 132-133.

⁸² A. J. Penty, *A Guildsman...*, *op. cit.*, s. 295.

⁸³ *Ibidem*, s. 84.

⁸⁴ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 85-87.

Bożym), a prawem pozytywnym. Choć uznawali zarówno niewolnictwo, jak i absolutne prawo własności za sprzeczne z naturą, traktowali je jako zło konieczne, wynikłe z grzechu pierwotnego. W ten sposób koncepcja prawa naturalnego doprowadziła do porzucenia przez chrześcijaństwo postawy radykalizmu społecznego⁸⁵.

Jak dalej pisał Penty, koncepcja prawa naturalnego stała się w średniowieczu narzędziem ruchów o charakterze rewolucyjnym. Zapoczątkowały to rewolty chłopskie z przełomu XV i XVI w., w których widział Penty bunt prawa naturalnego przeciw prawu rzymskiemu⁸⁶. W istocie jednak prawo naturalne i prawo rzymskie były według niego dwiema stronami tej samej monety. Prawo naturalne przychodzi z pomocą rzymskiemu, odciągając zbuntowany lud od odwoływania się do tradycji, a zamiast tego skłaniając go do stawiania abstrakcyjnych i utopijnych postulatów. W rezultacie, zamiast stopniowo realizować konkretne pretensje, lud "chcąc wszystkiego, nie dostaje nic"⁸⁷.

Egzemplifikację tej tezy widział Penty w rewolucji francuskiej. Była ona według niego ostatnią próbą stworzenia nowej cywilizacji, opartej na zasadach prawa natury (w tym na idei praw człowieka). Jej klęska była jednak nieunikniona, ponieważ cywilizacja to ucieczka od natury i nie wracanie do niej, wobec czego projekt cywilizacji opartej na prawie natury jest sprzecznością pojęć⁸⁸.

Penty zdecydowanie odrzucał więc koncepcje prawnonaturalne, w tym zawartą w nich ideę praw człowieka, co stanowiło kolejne odbicie jego krytyki praw absolutnych.

6. Podsumowanie

Krytyka praw absolutnych w myśli Penty'ego, łącząca w sobie w sposób oryginalny zarówno przywiązanie do średniowiecznej tradycji, jak i nacisk na konieczność ograniczenia uprawnień jednostki na rzecz kolektywnego interesu wspólnoty, wydaje się nadal odpowiadać na problemy społeczne czasów współczesnych. Także dziś jednym z istotnych zagadnień debaty publicznej pozostaje rozstrzygnięcie konfliktów między własnością prywatną czy swobodą zawierania umów, a innymi dobrami, takimi jak choćby ochrona środowiska. W tym kontekście, jak wskazuje Easson, Penty może być postrzegany jako prekursor idei zrównoważonego rozwoju⁸⁹.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 87-91.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 92-93.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 94-95.

⁸⁸ A. J. Penty, *Towards...*, *op. cit.*, s. 94.

⁸⁹ M. J. Easson, *A. J. Penty...*, *op. cit.*, s. 8-9.

Proponowana przez Penty'ego idea zasady funkcji, choć może się wydawać egzotyczna, w istocie znajduje podobne sobie koncepcje także współcześnie, również w polskiej doktrynie prawnej. Przykładem może być choćby definicja własności rolniczej autorstwa Andrzeja Stelmachowskiego, zgodnie z którą własność ta jest kompleksem nie tylko praw, ale także obowiązków określających sytuację prawną właściciela gospodarstwa rolnego⁹⁰. Wydaje się zatem, że myśl Arthura J. Penty'ego warta jest przypomnienia i może stanowić świeżą perspektywę dla współczesnego dyskursu naukowego.

Bibliografia

- Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2016.
- Buller I., *Od niewolnika do właściciela i z powrotem - człowiek na przestrzeni dziejów w myśli Hilaire Belloc'a*, [w:] *Człowiek a historia. Ludzie i wydarzenia. Tom VIII*, red. B. Cecota, P. Jasiński, A. Sęderecka, Piotrków Trybunalski 2022, s. 129-145.
- Easson M. J., *A. J. Penty and the Spaces of Hope*, M.Sc. thesis 2012, <https://michaeleasson.com/university-thesis/2012-a-j-penty-and-the-spaces-of-hope/> [dostęp online: 02.12.22.].
- Grosvenor P. C., *A Medieval Future: the Social, Economic and Aesthetic Thought of A. J. Penty (1875–1937)*, Londyn 1997.
- Kiernan E. J., *Arthur J. Penty: His Contribution to Social Thought*, Waszyngton D.C. 1941.
- Korzycka M., Prutis S., *Własność rolnicza*, [w:] *Prawo rolne*, red. P. Czechowski, Warszawa 2022, s. 58-60.
- Maeztu de R., *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*, Londyn 1916.
- Maeztu de R. *On Functions and Values*, "The New Age. A Weekly Review of Politics, Literature and Art" 1916, vol. XIX, nr 3, s. 57-58.
- Marzec Ł., *Czy prawo rzymskie pokonało kanał La Manche?*, "Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa" 2008, Tom 2, s. 43-53.
- Penty A. J., *A Guildsman Interpretation of History*, Londyn 1920.
- Penty A. J., *Guilds and the Social Crisis*, Londyn 1919.
- Penty A. J., *Odrodzenie ustroju cechowego*, przeł. M. Wąs, 2017.
- Penty A. J., *Old Worlds for New. A Study of the Post-Industrial State*, Londyn 1917.

⁹⁰ M. Korzycka, S. Prutis, *Własność rolnicza*, [w:] *Prawo rolne*, red. P. Czechowski, Warszawa 2022, s. 58-60.

- Penty A. J., *Post-industrializm*, przeł. M. Wąs, 2018.
- Penty A. J., *Towards a Christian Sociology*, Londyn 1923.
- Perczyński P., *Miejsce myśli gildyjnej w rozwoju angielskiego pluralizmu politycznego*, "Archiwum Historii Myśli Politycznej" 1995, V, s. 69-87.
- Perczyński P., *Źródła funkcjonalizmu w angielskim pluralizmie politycznym: twórczość Ramira de Maeztu*, "Archiwum Historii Myśli Politycznej" 1998, VII, s. 23-36.
- Sokolov A. D., *The Political Theory of Arthur J. Penty*, New Haven 1940.
- Ślipko T., *Prawo własności prywatnej w etyce chrześcijańskiej a jego interpretacje w liberalizmie i socjalizmie*, "Annales: etyka w życiu gospodarczym" 2007, t. 10, nr 1, s. 37-38.
- Wielomski A., *Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- Winogradow P., *Roman Law in Medieval Europe. Revised Edition.*, red. G. Pacillo, 2015.

ABSTRAKT

Arthur J. Penty, uznawany za twórcę socjalizmu cechowego i jedną z centralnych postaci brytyjskiego neomediewalizmu, jest autorem niekonwencjonalnej krytyki koncepcji praw absolutnych, łączącej zarówno argumenty tradycji konserwatywnej, jak i kolektywistycznej. Definiował prawa absolutne jako uprawnienia, które miałyby przysługiwać jednostce w sposób bezwarunkowy, nie powiązany z żadnymi obowiązkami. Ich korzenie widział w prawie rzymskim, wskazując na jego indywidualistyczny i antywspółnotowy charakter. Uważał, że to rozprzestrzenianie się prawa rzymskiego należy obwinić za upadek średniowiecza. Jako alternatywę dla praw absolutnych proponował doktrynę opartą na „zasadzie funkcji”, która uzależnia prawa od wypełniania obowiązków. Zdaniem Penty'ego taka doktryna dominowała w średniowieczu i powinna zostać przywrócona w celu obalenia systemu kapitalistycznego.

Słowa kluczowe: Penty, prawa absolutne, prawo rzymskie, neomediewalizm

Wojciech Wereszko

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID000–0002–1899–9719

Mniejszości narodowe i ich prawa a zasada samostanowienia narodów

National minorities, their rights and the principle of self-determination

ABSTRACT

Although international law does not generally grant national minorities the right to self-determination, these groups often refer to the principle of self-determination as the basis of their independence or political aspirations. There is no doubt that both the issue of self-determination and of national minorities and their rights are among the most problematic and sensitive issues of international law. At the same time, the internal aspect of self-determination, which is emphasized nowadays, seems to have a lot to do with the protection of minorities. Moreover, representatives of these groups should be ensured effective participation in public life, which also seems to be related to self-determination. Considering the above, it is worth looking at the issue of self-determination from the perspective of national minorities and analyzing the relationship between this principle and the protection of these groups.

Keywords: national minorities, selfdetermination, minority rights.

1. Wstęp

Jak zwraca się uwagę, mniejszości narodowe¹ powołując się na konieczność zapewnienia im praw, coraz częściej odwołują się do zasady samostanowienia narodów, sygnalizując

¹ Biorąc pod uwagę cel niniejszej pracy oraz złożoność i skomplikowanie zagadnienia mniejszości, autor na potrzeby artykułu będzie posługiwał się często zamiennie pojęciami „mniejszości narodowych” czy też „mniejszości o charakterze etnicznym”. Autor dostrzega jednak oczywiście różnorodność grup mniejszościowych oraz zdaje sobie sprawę z występującego w nauce i praktyce państw podziału mniejszości i ich licznych, często odmiennych definicji – zob. szerz. G. Janusz, *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Lublin 2011, s. 25 i nn. Niemniej, na potrzeby niniejszej pracy, wskazując na „mniejszość narodową” autor będzie miał na myśli grupę obywateli danego państwa, pozostającą w liczebnej mniejszości i różniącą się odmienną narodowością, kulturą, tradycją, językiem czy religią oraz akcentującą swoją odrębność i starającą się zachować swoją własną tożsamość narodową – zob. A. Malicka, *Ochrona mniejszości narodowych – standardy międzynarodowe i rozwiązania polskie*, Wrocław 2004, s. 20-21.

równocześnie, że dla pełnego ich rozwoju, zarówno kulturalnego, jak i społeczno-ekonomicznego, najlepszy środkiem jest utworzenie własnego państwa lub szeroka autonomia w ramach zamieszkanego przez nie kraju². Aspiracje mniejszości, tak jak innych *etnosów*³ bez własnej ojczyzny lub zamieszkujących poza nią, mogą więc godzić w stanowiącą filar międzynarodowego porządku zasadę integralności terytorialnej państwa. Niemniej jednak, dążenia tych grup do uzyskania specjalnego statusu czy wpływu na sprawy publiczne, zdają się wpisywać w pewnej mierze w istotę dzisiejszego pojmowania samostanowienia, mimo iż przyjmuje się powszechnie, że możliwość powołania się na nie przysługuje jedynie narodom, a nie mniejszościom o charakterze etnicznym czy religijnym⁴.

Prawo do samostanowienia, podobnie jak same mniejszości narodowe, jest chronione przez prawo międzynarodowe. Oba zagadnienia należą również do obszaru praw człowieka oraz powiązane są z demokracją⁵. Równocześnie niewątpliwie dotyczą istotnej i historycznie już poddanej dyskursowi międzynarodowemu zależności między prawami jednostek i tworzonych przez nie zbiorowości, narodów bądź właśnie mniejszości, a powstałą na skutek okupacji, aneksji, traktatów czy też szerzej - procesu dziejowego, obcą dominacją⁶. Co więcej, zarówno termin "samostanowienie", jak i „mniejszość narodowa”, przynależą do zbioru pojęć spornych i kontrowersyjnych na gruncie prawa i praktyki międzynarodowej⁷. Pierwszy z nich jest natomiast również bliski znaczeniowo takim terminom jak „autonomia” czy „samorząd”⁸, które to pojęcia często łączą się z zagadnieniem mniejszości narodowych oraz ich ochrony.

² K. Czubochoa, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Toruń 2012, s. 12-13. Zob. także R. M. Hanna, *Right to Self-Determination in In Re Secession of Quebec*, 23 Md. J. Int'l L. 213 (1999), s. 214.

³Za Encyklopedią PWN: „*etnos* [gr. *éthnos* ‘lud’, ‘plemię’, ‘naród’], każda wspólnota etniczna (niezależnie od wielkości, stopnia wewn. zorganizowania lub typu etnicznej tożsamości), która wyodrębnia się wśród innych sąsiadujących z nią grup charakterystyczną kulturą ukształtowaną w procesie rozwoju historycznego”, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/etnos;3898908.html> (11.08.2022).

⁴R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2008, s. 330.

⁵Jak zwraca uwagę chociażby M. Safjan, „*problem stosunku do mniejszości stał się współcześnie swoistym miernikiem demokratyzacji społeczeństw*”, a „*demokrację postrzega się (...) coraz częściej właśnie przez pryzmat zdolności społeczeństwa do zapewnienia funkcjonującym w jego ramach mniejszościom możliwości realizacji należnych im uprawnień i swobód, manifestacji swojej odrębności i wyboru metod potwierdzenia własnej tożsamości*” – zob. M. Safjan, *Pozycja mniejszości w Polsce w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, https://trybunal.gov.pl/fileadmin/content/dokumenty/wystapienia/1998_2006/20031003.pdf (11.08.2022), s. 1. Równocześnie często wskazuje się na równoznaczność zasady samostanowienia w jej wewnętrznym aspekcie z prawem do demokratycznego rządu, aczkolwiek może to rodzić pewne komplikacje wobec występowania na świecie różnych koncepcji demokracji – zob. W. Sokolewicz, *Prawo narodów do samostanowienia*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 29.

⁶R. Kuźniar, *op. cit.*, s. 326.

⁷Takich jak również „autonomia”, „suwerenność”, „naród” czy „ludność rdzenna” - zob. T. Brańka, *Treść i zakres pojęcia „autonomia”*. *Wyzwania definicyjne*, „Acta Politica Polonica” 2018, nr 3 (45), s. 5-6. Szerzej zob. także M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2000, s. 19 i nn.

⁸Chociaż jak słusznie zwraca uwagę A. Prada, „*terminologia prawnicza rozróżnia te pojęcia i podczas gdy nie ma zbiorowego prawa do autonomii lub samorządu jako takiego, to samostanowienie trafiło do skodyfikowanych*

Biorąc powyższe pod uwagę, w niniejszej pracy autor zamierza spojrzeć na zagadnienie samostanowienia z nieoczywistej perspektywy mniejszości narodowych i ich praw oraz podjąć próbę odpowiedzi na pytanie czy grupy te na pewno nie mogą być beneficjentami zasady samostanowienia. Analiza doktryny oraz regulacji międzynarodowych powinna pozwolić na odtworzenie współczesnego rozumienia powyższej zasady oraz na znalezienie ewentualnych związków czy punktów wspólnych pomiędzy wrażliwymi i spornymi zagadnieniami z obszaru prawa międzynarodowego i praw człowieka, jakimi są właśnie samostanowienie narodów oraz prawa mniejszości.

2. Zasada samostanowienia narodów i jej współczesne rozumienie

Zasada samostanowienia narodów i wynikające z niej prawo są jedynymi z filarów współczesnych stosunków międzynarodowych. Zgodnie z art. 1 Karty Narodów Zjednoczonych, który stanowił pierwsze w historii prawne jej ujęcie⁹ i to jako *ius cogens*, jednym z celów Organizacji Narodów Zjednoczonych jest rozwijanie „*przyjaznych stosunków między narodami, opartych na poszanowaniu zasady równouprawnienia i samostanowienia narodów*”¹⁰. Przyjęte natomiast w późniejszych dekadach w ramach ONZ Pakty¹¹ w swoich art. 1 wskazują, że „*wszystkie narody mają prawo do samostanowienia*” i „*z mocy tego prawa swobodnie określają one swój status polityczny i swobodnie zapewniają swój rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny*” - tym samym prawo narodów do samostanowienia zyskuje pozycję jednego z fundamentalnych praw człowieka¹² oraz kluczowego uprawnienia zbiorowego¹³.

Chociaż zasada samostanowienia w pierwszej kolejności przywodzi na myśl prawo każdego *etnosu* do własnego państwa, to jest to tylko jeden z jej aspektów, a cała jej problematyka jest dość złożona. Już sam kontekst i zakres możliwego jej zastosowania nie jest oraz nigdy nie był w pełni jednoznaczny i ewoluował na przestrzeni dekad. Nie jest

standardów międzynarodowych” - zob. A. Prada, *The Principle of Self-Determination and National Minorities*, „Dialectical Anthropology” 2003, t. 27, s. 206.

⁹ Korzenie tej zasady sięgają oczywiście wcześniej i ma ona dłuższy historyczny rodowód - zob. K. Bobrowski, *Prawo do samostanowienia narodów w prawie międzynarodowym – aktualna wykładnia*, „Krytyka Prawa” 2015, t. 7, nr 1, s. 27-32.

¹⁰ Zob. art. 1 Karty Narodów Zjednoczonych - Karta Narodów Zjednoczonych, Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości i Porozumienie ustanawiające Komisję Przygotowawczą Narodów Zjednoczonych, Dz. U. 1947 nr 23 poz. 90.

¹¹ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz. U. 1977 nr 38 poz. 167) oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz. U. 1977 nr 38 poz. 169).

¹² R. Kuźniar, *op. cit.*, s. 328.

¹³ M. N. Shaw, *International Law. Eight Edition*, Cambridge 2017, s. 225.

jednoznaczny, ponieważ, zdaje się, że nie bez powodu¹⁴, w normujących tę zasadę aktach międzynarodowych posłużono się brakiem precyzji jeśli idzie o określenie podmiotu, poprzez pojemny znaczeniowo zwrot „*self-determination of peoples*”¹⁵, oraz jeśli idzie o wskazanie zakresu przedmiotowego, tj. na czym prawo to miałyby dokładnie polegać¹⁶. Ewoluuował natomiast, ponieważ samostanowienie, związane początkowo z procesem dekolonizacji, utraciło w epoce postkolonialnej swój pierwotny oraz przede wszystkim zewnętrzny charakter i jest obecnie zasadą prawa międzynarodowego, jak zwróciła uwagę Komisja Prawa Międzynarodowego ONZ, o uniwersalnym zastosowaniu¹⁷ - ale tylko w niektórych kontekstach¹⁸. Równocześnie samostanowienie, jak się współcześnie uznaje, nie musi być realizowane wyłącznie poprzez własne, suwerenne państwo każdego narodu i może, czy wręcz powinno, się urzeczywistnić w pierwszej kolejności w innych, mniej „radykałnych” formułach¹⁹ – takich jak demokratyzacja, federalizacja czy autonomia dla mniejszości lub zamieszkujących państwo „ludów” bądź „narodów”.

Powyższą złożoność zagadnienia i różnorodność pojmowania „samostanowienia” zdaje się oddawać także treść Deklaracji zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych z 1970 roku²⁰. Dokument ten wskazuje, że „*wszystkie ludy mają prawo swobodnie określać, bez zewnętrznej ingerencji, ich status polityczny i dążyć do swego gospodarczego, społecznego i kulturalnego rozwoju*”²¹. Sposoby realizacji prawa stanowią zarówno powstanie państwa lub zjednoczenie z innym, jak i „*wystąpienie w jakiegokolwiek innej politycznej postaci swobodnie określonej przez lud*”²². Równocześnie akt ten zastrzega, że „*nic (...) nie powinno być interpretowane jako upoważniające lub zachęcające do jakiegokolwiek działalności, która by rozbiła lub naruszała (...) integralność terytorialną lub jedność polityczną suwerennych i niepodległych państw, postępujących zgodnie z zasadą równouprawnienia i samostanowienia ludów (...), a zatem*

¹⁴ Zob. K. Bobrowski, *op. cit.*, s. 33.

¹⁵ Warto zwrócić, że polskie tłumaczenie - „samostanowienie narodów”, zdaje się być bardziej precyzyjne - szerzej na temat problematyki zakresu podmiotowego prawa do samostanowienia zob. K. Bobrowski, *dz. cyt.*, s. 32-35.

¹⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹⁷ M. N. Shaw, *op. cit.*, s. 224.

¹⁸ K. Bobrowski, *op. cit.*, s. 27.

¹⁹ Jak wskazał chociażby kanadyjski Sąd Najwyższy w sprawie dotyczącej potencjalnych konsekwencji ogłoszenia przez prowincję Quebec secesji, prawo międzynarodowe wymaga, aby samostanowienie narodów było realizowane w ramach istniejących już państw i tylko w wyjątkowych okolicznościach może zostać naruszona integralność terytorialna tych państw na rzecz prawa do secesji – zob. R. M. Hanna, *op. cit.*, s. 223-224.

²⁰ Zob. S. Bieleń, *Prawo w stosunkach międzynarodowych. Wybór dokumentów*, Warszawa 1996, s. 59 i nn.

²¹ *Ibidem*, s. 60 i 62.

²² *Ibidem*, s. 63.

*rzządzonych przez rząd reprezentujący cały lud należący do danego terytorium bez względu na rasę, wyznanie lub kolor skóry*²³.

To co natomiast nie ulega wątpliwości, to konieczność pogodzenia samostanowienia z integralnością terytorialną i suwerennością państw - prawo do samostanowienia nie powinno pociągać za sobą zmian istniejących granic z wyjątkiem sytuacji, gdy kraje zgadzają się na to²⁴. Jak natomiast doskonale wiemy, granice wytaczane są przede wszystkim według klucza politycznego i tym samym nie uwzględniają w należyтым stopniu kryterium etnicznego, wobec którego ludzie się zasadniczo organizują²⁵. Rozdzielenie tym samym jakiegoś narodu pomiędzy dwa lub więcej państw będzie często oznaczało, że jego część stanowi gdzieś mniejszość. Takie arbitralne ustanawianie granic będzie więc polem do potencjalnych ruchów na rzecz secesji lub autonomii albo nadania specjalnych praw²⁶.

Powyższy problem pokazuje, że zasada samostanowienia egzekwowana musi być z poszanowaniem integralności terytorialnej państw. Aspiracje niepodległościowe narodów czy mniejszości nie mogą godzić w stabilność porządku międzynarodowego i służyć do rozmontowywania suwerennych krajów²⁷. Nie oznacza to jednak delegalizacji secesji w każdej formie – jak słusznie zwraca uwagę K. Bobrowski, zmiany granic mogą mieć miejsce, ale powinny następować na mocy uzgodnień pomiędzy krajami i w duchu pokojowych relacji²⁸. Tworzenie nowych państw lub jednoczenie z innymi, a więc zewnętrzny aspekt samostanowienia, nie bez przyczyny jest przedmiotem sporów, zarówno w praktyce, jak i w doktrynie²⁹. Jak zwrócił uwagę były Sekretarz Generalny ONZ B. Ghali, „*gdyby wszystkie grupy etniczne (...) domagały się własnej państwowości, to proces politycznej fragmentacji świata nie miałby granic, a pokój bezpieczeństwo i dobrobyt ekonomiczny dla wszystkich byłby coraz trudniejszy do osiągnięcia*”³⁰. Tym samym w skomplikowanej rzeczywistości nie

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. N. Shaw, *op. cit.*, s. 225.

²⁵ K. Czubocho, *op. cit.*, s. 9

²⁶ „*Respektowanie prawa narodów do samostanowienia (...) powoduje (...) problemy, ponieważ nie wszyscy ludzie zamieszkujący terytorium państwa utożsamiają się z dominującym w nim narodem, bądź też – uznając swą przynależność do niego – starają się zachować swoją odrębność w różnych dziedzinach*” – zob. nb. 3 komentarza do art. 35 Konstytucji RP M. Safjan, L. Bosek (red.), *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86*, Warszawa 2016.

²⁷ M. N. Shaw, *op. cit.*, s. 225.

²⁸ K. Bobrowski, *op. cit.*, s. 37-38.

²⁹ M. Ingelevič-Citak, *Prawo narodów do samostanowienia a praktyka państw*, „Społeczeństwo i Polityka” 2018, nr 2 (550), s. 106.

³⁰ Cyt. za K. Czubocho, *op. cit.*, s. 10.

każdemu narodowi, a patrząc z perspektywy wewnętrznej, również i mniejszości, dane może być własne państwo³¹.

Powszechnie akceptowalne zdaje się być natomiast prawo każdego narodu do wyboru systemu politycznego, w którym będzie miał zapewnioną reprezentację oraz odpowiednich warunków rozwoju, w tym na płaszczyźnie społecznej i kulturowej³². Współcześnie, biorąc pod uwagę zaszłe w ostatnich dekadach zmiany w rzeczywistości międzynarodowej³³ oraz wspomniane problemy z klasyczny, zewnętrznym samostanowieniem, jego wewnętrzny aspekt, rozumiany jako prawo narodów, czy też społeczeństw i różnych stanowiący je grup, do wpływania na państwo oraz jego porządek polityczny, ale również do zachowania własnej kulturowej i etnicznej tożsamości³⁴, powinien zyskiwać na znaczeniu³⁵. Zdaniem *A. Michalskiej*, zawiera się w nim między innymi zakaz ingerencji w sprawy wewnętrzne państwa, demokracja (w której całe społeczeństwo może samodzielnie decydować o najważniejszych sprawach), a także ochrona mniejszości i zapewnienie im możliwości wpływania na sprawy publiczne³⁶. Ta wewnętrzna płaszczyzna omawianej zasady stać się może tym samym uniwersalną podstawą postulatów demokratyzacji³⁷. Nie sposób przy tym nie zwrócić uwagi, że tak pojmowane samostanowienie w dużej mierze treściowo oddaje istotę rozwiniętej ochrony mniejszości narodowych, także i przede wszystkim w sferze ich praw politycznych oraz uczestnictwa w życiu publicznym. Nie brak bowiem opinii, iż zasada samostanowienia polega właśnie na prawie społeczności, która ma odrębny charakter, do tego, aby ta jej specyfika znalazł odzwierciedlenie we władzach państwa, w którym owa grupa żyje³⁸. Co więcej, niektórzy badacze rozróżniają prawo do samostanowienia i prawo do secesji,

³¹ Zdaje się to być szczególnie „bolesne” dla narodów czy grup etnicznych, które nie mają własnego państwa narodowego. W tym miejscu przychodzi na myśl tradycyjne rozróżnienie (przyjęte również w polskim ustawodawstwie) na mniejszość narodową, która takie „państwo odniesienia” posiada i mniejszość etniczną, która nie utożsamia się z narodem zorganizowanym równoległe we własnym państwie – zob. m. in. ustawa z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym (Dz. U. 2005 Nr 17 poz. 141). W tym kontekście intuicja i logika może podpowiadać, że ewentualnym podmiotem prawa do samostanowienia powinny być raczej mniejszości etniczne, które nie posiadają wszak swojego państwa, a nie tak rozumiane mniejszości narodowe, które są częścią *etnosu* posiadającego już „swoje” państwo.

³² M. Ingelevič-Citak, *op. cit.*, s. 106.

³³ M. in. dokonana zasadniczo dekolonizacja, zakończenie zimnej wojny czy rozwój systemów ochrony praw człowieka, w tym ochrony mniejszości narodowych.

³⁴ K. Bobrowski, *op. cit.*, s. 31.

³⁵ Jak zwraca się uwagę, zarówno praktyka państw, jak i poglądy doktryny sugerują, że prawo do samostanowienia jest obecnie realizowane poprzez właśnie mechanizmy wewnętrznego samostanowienia – K. Abushov, *Autonomy as a Possible Solution to Self-determination Disputes: Does It Really Work?*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2015, t. 22, s. 185.

³⁶ Cyt. za R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2004, s. 155.

³⁷ T. Bednarz, J. Bednarek, *Legalność jednostronnego ogłoszenia niepodległości przez Katalonię w perspektywie prawa hiszpańskiego i prawa międzynarodowego*, „Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ” 2018, nr 1, s. 42.

³⁸ I. Brownlie, *The Rights of Peoples in International Law*, [w:] *The Rights of Peoples*, J. Crawford (red.), Oxford 1988 cyt. za M. N. Shaw, *op. cit.*, s. 225.

uznając to pierwsze za uprawnienie o wewnętrznym charakterze, które jest w swej istocie prawem grupy do rządu, który ją reprezentuje³⁹. W określonych sytuacjach będzie ono jednak mogło „ewoluować” w kierunku tego drugiego⁴⁰.

3. Samostanowienie a ochrona i prawnoustrojowa pozycja mniejszości narodowych

Na wstępie dalszych rozważań trzeba podkreślić, że pomimo faktu, iż mniejszości i ich przedstawiciele odwołują się w kontekście aspiracji swojej grupy etnicznej do prawa do samostanowienia, to, jak było już sygnalizowane, uznaje się, że generalnie mniejszości narodowe uprawnienia tego nie posiadają⁴¹. Równocześnie jednak, co zdaje się postulatem racjonalnym, niektórzy przedstawiciele doktryny prawa międzynarodowego wskazują, że grupy te mogą prawo to nabyć, w sytuacjach takich jak poważne i systematyczne naruszanie praw człowieka przez państwo ich zamieszkania⁴².

Beneficjentem samostanowienia są więc wszystkie narody, aczkolwiek akty międzynarodowe nie wskazują jednoznacznie jak należy rozumieć „naród” bądź „lud” i który *ethnos* może skutecznie z omawianego prawa korzystać⁴³. Równocześnie brak jest, jak wskazuje *M. Perkowski*, odpowiednich i możliwych do uniwersalnego zastosowania kryteriów pozwalających odróżnić naród od mniejszości narodowej⁴⁴. W takich okolicznościach, w sytuacji sygnalizowanych kilkakrotnie trudności definicyjnych, niejednolitej praktyki międzynarodowej i uznaniowości państw⁴⁵, pojawić się może w pewnych przypadkach pole dla spojrzenia na mniejszości jako potencjalnych uprawnionych do samostanowienia w takiej czy innej formie⁴⁶. Jakkolwiek omawiane prawo jest w swej istocie i założeniach zarezerwowane dla narodów bądź ludów, to kwestia określenia statusu jakiejś grupy może być też często niełatwa⁴⁷, a historia pokazuje, że społeczność międzynarodowa potrafiła uznać aspiracje

³⁹ R. M. Hanna, *op. cit.*, s. 229.

⁴⁰ *Ibidem.*, s. 231.

⁴¹ Zob. m. in. M. Balcerza, S. Sykuna (red.), dz. cyt., s. 247 oraz *Wielka encyklopedia prawa ...*, *op. cit.*, s. 264.

⁴² M. Balcerza, S. Sykuna (red.), *op. cit.*, s. 247. Pojawia się tutaj jednak potencjalny problem kryteriów oceny i ewentualnego „testu” pozwalającego lub nie kwalifikować daną sytuację jako „godną” realizacji prawa do samostanowienia.

⁴³ M. Perkowski, *Samostanowienie narodów w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2001, s. 52.

⁴⁴ *Ibidem.*, s. 57.

⁴⁵ Uznaniowości zarówno w zakresie przyznawania formalnego statusu mniejszości, jak i uznawania aspiracji niepodległościowych oraz możliwości realizacji samostanowienia przez jakieś narody lub grupy etniczne.

⁴⁶ Warto z perspektywy mniejszości przywołać na przykład kanadyjski Sąd Najwyższy, który badając zakres podmiotowy prawa do samostanowienia, wskazał, że pod pojęciem narodu (ang. „People”) może kryć się tylko część populacji istniejącego państwa - R. M. Hanna, *op. cit.*, s. 224.

⁴⁷ Przykładowo pozbawiony własnego państwa naród zamieszkujący obszary kilku państw stanowić może w nich, lub w niektórych z nich, mniejszość - np. Kurdowie czy Asyryjczycy w krajach bliskowschodnich. Tym samym pewna grupa bez państwa można występować więc niejako w dwóch „rolach”. Nie mówiąc już o tym, że w wielu

niepodległościowe grupy etnicznej czy narodu, który posiadał już własne narodowe państwo, ale równocześnie stanowił mniejszość w obrębie innego państwa⁴⁸.

Przechodząc dalej, polem do rozważań w kontekście mniejszości narodowych zdaje się być przede wszystkim wewnętrzny aspekt samostanowienia, który nie cechuje się taką kontrowersyjnością i problematycznością jak „klasyczne” zewnętrzne i mocno ograniczone przez praktykę międzynarodową samostanowienie⁴⁹. Wiele, jak nie większość, współczesnych krajów jest mniej lub bardziej zróżnicowanych etnicznie, co oznacza zamieszkanie na terenie państwa innych niż dominujący narodów lub ludów. Te grupy stanowiąc będą na ogół, z uwagi na swą liczebność i odrębność, mniejszości⁵⁰. Zróżnicowanie etniczne państw nie jest oczywiście samo z siebie sprzeczne z zasadą samostanowienia narodów, pod warunkiem prawnego zapewnienia i przestrzegania przez władze równości zamieszkujących dany kraj grup etnicznych⁵¹. Oznacza to zatem, że wręcz niezbędne jest z perspektywy poszanowania prawa do samookreślenia umożliwienie wszystkim obywatelom, niezależnie od przynależności narodowej czy etnicznej, prawa do uczestnictwa w procesach decyzyjnych i wpływania na sprawy publiczne na każdym poziomie - tego wymaga właśnie spojrzenie na samostanowienie z perspektywy wewnętrznej⁵². Owa partycypacja w życiu publicznym i równouprawnienie w państwach niejednorodnych etnicznie mogą być wszak zapewniane poprzez różne rozwiązania prawne i ustrojowe⁵³, w tym poprzez specjalne środki i mechanizmy na rzecz mniejszości, takie jak ustanowienie ustroju federalnego lub autonomii terytorialnej na obszarach zdominowanych przez mniejszość narodową bądź przyznawanie im „przywilejów” wyborczych, które pozwalają na uzyskanie przez nie reprezentacji parlamentarnej, której zapewne nie udałoby im się zdobyć bez owych gwarancji⁵⁴. Pojawiają się więc tu punkty wspólne pomiędzy różnymi formami ochrony mniejszości narodowych, a zasygnalizowanym wewnętrznym wymiarem zasady samostanowienia, którego istotą, jak zwracają niektórzy uwagę, jest demokracja partycypacyjna dla wszystkich jednostek i autonomia dla grup mniejszościowych⁵⁵.

przypadkach brak może być zgody co do uznawania powszechnie jakiejś grupy za naród i mówimy wówczas np. o grupach etnicznych.

⁴⁸ Np. taki przypadkiem zdaje się być Kosowo.

⁴⁹ Szerzej zob. M. Sterio, *Self-Determination and Secession Under International Law: The New Frameworks*, „ILSA Journal of International and Comparative Law” 2015, t. . 21:2.

⁵⁰ Aczkolwiek formalny i wiążący się ze szczególnymi prawami status będzie zależał od krajowych regulacji.

⁵¹ Jak wskazuje L. Antonowicz, Karta Narodów Zjednoczonych wymaga, aby państwa wielonarodowe zapewniały równouprawnienie narodów je zamieszkujących – L. Antonowicz, *Podręcznik prawa międzynarodowego*, Warszawa 2008, s. 44.

⁵² Zob. M. N. Shaw, *op. cit.*, s. 225.

⁵³ L. Antonowicz, *op. cit.*, s. 44.

⁵⁴ P. Uziębło, *Zasada równości wyborów parlamentarnych w państwach europejskich i południowoamerykańskich*, Warszawa 2013, s. 330.

⁵⁵ J. Rehman, *International Human Rights Law. Second Edition*, Harlow 2010, s. 478.

Szereg potencjalnych postulatów i aspiracji mniejszości czy ich przedstawicieli może być zatem realizowany poprzez odpowiednie ukształtowanie ustroju państwa, jego systemu prawnego i praktyki organów publicznych. Zasada samostanowienia narodów wymaga, aby rozwiązania ustrojowe każdego kraju były koherentne z wewnętrznym układem sił⁵⁶, o którym stanowi również wszak obecność i liczebność mniejszości narodowych. W związku z tym zatrzeć się może granica pomiędzy prawem do samostanowienia, a mniej lub bardziej klasycznie pojmowanymi uprawnieniami mniejszości, zwłaszcza politycznymi, i ich urzeczywistnieniem. Jedno i drugie sprowadza się bowiem w istocie do umożliwienia pewnym grupom etnicznym realizacji ich aspiracji politycznych, wpływania na sprawy lokalne lub regionalne, partycypacji we władzy oraz uczestnictwa w procesach decyzyjnych na poziomie obszaru, który w zwarty sposób zamieszkują - ale też całego państwa, którego ludności mniej lub bardziej znaczący odsetek stanowią.

W tym kontekście swoiste remedium na brak powszechnie uznanego prawa mniejszości do samostanowienia stanowić może zapewnienie mniejszościom narodowym efektywnego uczestnictwa w życiu publicznym⁵⁷. Na poziomie ogólnym punktem wyjścia i gwarancją, także dla osób należących do mniejszości narodowych, jest art. 25 Międzynarodowego Paktu Praw Politycznych i Obywatelskich, który wskazuje na prawo każdego obywatela do „uczestniczenia w kierowaniu sprawami publicznymi bezpośrednio lub za pośrednictwem swobodnie wybranych przedstawicieli”, „korzystania z czynnego i biernego prawa wyborczego w rzetelnych wyborach, przeprowadzanych okresowo, opartych na głosowaniu powszechnym, równym i tajnym, gwarantujących wyborcom swobodne wyrażenie woli” oraz „dostępu do służby publicznej w swoim kraju na ogólnych zasadach równości”⁵⁸. Tak rozumiane uczestnictwo w życiu publicznym zdaje się także oddawać istotę wewnętrznego aspektu samostanowienia i stanowi istotną dla mniejszości gwarancję w kontekście decydowania o ważnych dla siebie sprawach oraz przeciwdziałania marginalizacji, a tym samym zachowania własnej tożsamości. Pośród dokumentów, które zawierają szczególne postanowienia w tym zakresie, wskazać można na, co prawda formalnie niewiążąca, Deklarację praw osób należących do mniejszości

⁵⁶ L. Antonowicz, *op. cit.*, s. 45.

⁵⁷ Niektórzy wskazują na związek pomiędzy prawem osób należących do mniejszości do skutecznego uczestnictwa w życiu politycznym (publicznym), a prawem narodów do samostanowienia – zob. United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights, Sub-Commission on the Promotion and protection of Human Rights, *Final text of the commentary to the Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, 2001, pkt. 19.

⁵⁸ Nawet Komitet Praw Człowieka ONZ w swoim komentarzu do tego artykułu wskazał, że prawa z niego wynikające są powiązane z prawem narodów do samostanowienia – zob. Human Rights Committee, *General Comment No. 25 - The right to participate in public affairs, voting rights and the right of equal access to public service (Art. 25)*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.7, 1996.

narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych z 1992 roku⁵⁹. Formułuje ona prawo osób należących do mniejszości narodowych do efektywnego uczestnictwa w życiu publicznym⁶⁰ oraz do skutecznej partycypacji - na szczeblu państwowym i, gdzie to właściwe, na szczeblu regionalnym – w decyzjach dotyczących ich lub regionów, które zamieszkują⁶¹. Natomiast wiążąca i wypracowana w ramach Rady Europy Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych⁶² wymaga od państw stworzenia niezbędnych warunków dla rzeczywistego uczestniczenia przez osoby należące do mniejszości narodowych w sprawach publicznych, zwłaszcza ich dotyczących⁶³. Może to być bezpośrednio zaangażowanie przedstawicieli tych grup w procesy decyzyjne, np. gwarantowane miejsca w parlamencie lub stanowiska w administracji, powoływanie organów konsultacyjny czy doradczych, a także, co już zbliża nas do bardziej klasycznie pojmowanego samostanowienia, przekazywanie kompetencji i zadań pewnym odrębnym strukturom – samorządom lub własnej administracji danych grup etnicznych bądź ustanawianie autonomii⁶⁴.

Zgodną z duchem wskazywanej treści samostanowienia oraz prawa mniejszości do uczestnictwa w życiu publicznym demokratyzację form sprawowania władzy państwowej stanowi chociażby niekiedy przyjęcie federalnego ustroju państwa⁶⁵, który może uwzględniać narody, mniejszości czy lokalne grupy etniczne zamieszkujących pewien obszar kraju. Państwa federalne mogą zatem, tak jak w swoich założeniach przykładowo Federacja Rosyjska, stanowić złożony system różniących się ustrojem i formą organizacyjną części składowych łącząc w sobie federalizm, autonomię oraz unitaryzm⁶⁶ i tym samym realizować potencjalne prawo do samostanowienia w wewnętrznym jego wymiarze.

Innym przykładem rozwiązania, które dać może mniejszościowym grupom etnicznym możliwość podejmowania decyzji w sprawach wewnętrznych i wyposażyć je we własną administrację, uprawnienia legislacyjne oraz w pewną gwarantowaną konstytucyjnie samodzielność jest autonomia⁶⁷. Jak zwracają uwagę niektórzy autorzy, w swojej istocie

⁵⁹ Rezolucja 47/135 przyjęta bez głosowania przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1992 r.

⁶⁰ Art. 2 ust. 2.

⁶¹ Art. 2 ust. 3.

⁶² Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r. (Dz. U. 2002 nr 22 poz. 209).

⁶³ Art. 15 Konwencji.

⁶⁴ R. Hofmann, T. H. Malloy, D. Rein, *The Framework Convention for the Protection of National Minorities. A Commentary*, Leiden 2018, s. 278 i nn.

⁶⁵ E. Zieliński, *System konstytucyjny Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2005, s. 43.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 42.

⁶⁷ Pojęcie autonomii jest oczywiście wieloznaczne i międzynarodowo niezdefiniowane, a sama autonomia może mieć różnych charakter i występować w różnych kontekstach - szerz. zob. T. Brańka, dz. cyt. oraz A. Kuchciak, *Autonomia terytorialna w europejskich krajach śródziemnomorskich*, [w:] *Aktualne problemy ochrony wolności*

stanowi ona ochronę mniejszości i *de facto* realizację przez nią samostanowienia⁶⁸. Pozwala im również na bezpośrednią kontrolę spraw dla nich najistotniejszych oraz na zachowanie własnej tożsamości i odrębności⁶⁹. Jak wskazuje H. Oberreuter, autonomia jest szansą na samostanowienie w ramach obowiązującego porządku prawnego⁷⁰, w tym dla mniejszości narodowych, i nie brakuje opinii, że jest ona właściwym sposobem rozwiązywania ich kwestii⁷¹. Jakkolwiek zdaje się, że prawo mniejszościowych grup o charakterze etnicznym do autonomii ma obecnie jedynie formę postulatu⁷², to nauka i praktyka często wskazują na takie uprawnienie w kontekście samostanowienia. Chociaż dla pewnych grup może oznaczać ledwie półśrodek, to z perspektywy mniejszości jawić się może jako rozwiązanie dające możliwość rzeczywistego samostanowienia z poszanowaniem integralności terytorialnej kraju zamieszkania. Równocześnie dotychczasowa praktyka państw sugeruje, że to właśnie koncepcja autonomii powinna być rozwiązaniem sporów o samostanowienie, gdy ubiegająca się o nie grupa nie jest uprawniona do dokonania secesji⁷³.

4. Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że narody bez państwa oraz różne mniejszości o charakterze etnicznym wielokrotnie historycznie powoływały się na prawo do samostanowienia w kontekście ich aspiracji niepodległościowych, walki o możliwość kultywowania własnej tożsamości czy posiadania wpływu na sprawy publiczne. Z jednej strony zasygnalizowana niejasność znaczeniowa samostanowienia w prawie międzynarodowym, oznaczająca zdaniem K. Bobrowskiego, że nie jest ono precyzyjną normą prawną⁷⁴, zostawia pewną furtkę dla mniejszości narodowych jako potencjalnych podmiotów tego prawa oraz dla różnych postulatów i form ich ochrony jako sposobów jego realizacji. Jak również zwraca uwagę R. Andrzejczuk, współcześnie wskazane jest przesunięcie nacisku z terytorialnego wymiaru zasady samostanowienia, na aspekt etniczno-językowo-narodowy⁷⁵ - czego beneficjentami mogłyby być mniejszości. Z drugiej jednak strony uznanie tych grup za podmiot omawianego prawa otworzyć może swoistą puszkę Pandory i stanowić realne zagrożenie dla porządku

i praw mniejszości w Polsce i na świecie, red. J. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński, Wrocław 2017. W kontekście podejmowanej w niniejszej pracy problematyki kluczowa zdaje się być natomiast autonomia terytorialna.

⁶⁸ T. Brańka, *op. cit.*, s. 8.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ H. Oberreuter, *Autonomie*, [w:] *Staatslexikon*, t. 1, Freiburg, Basel, Vienna 1995, cyt. za T. Brańka, *op. cit.*, s. 9.

⁷¹ M. Perkowski, *op. cit.*, s. 83.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ K. Abushov, *op. cit.*, s. 182-183.

⁷⁴ K. Bobrowski, *op. cit.*, s. 36.

⁷⁵ R. Andrzejczuk, *op. cit.*, s. 233.

międzynarodowego – czego chociażby przykładem jest kazus Kosowa i wykorzystywanie jego precedensu w kontekście samostanowienia, w tym w konflikcie na Ukrainie⁷⁶. Niewątpliwie również sama różnorodność mniejszości i różny ich status czy przyczyny powstania⁷⁷ powodują, że wyznaczenie ram prawa do samostanowienia tychże grup byłoby niezwykle problematyczne.

W tym kontekście warto więc może szukać alternatywy dla prawa mniejszości narodowych do samostanowienia gdzie indziej - przede wszystkim w rozwijaniu i urealnianiu międzynarodowych i krajowych systemów ochrony tych grup, zwłaszcza w obszarze praw politycznych. Prawa te oraz prawnoustrojowe rozwiązania ukierunkowane na zapewnienie mniejszościom jakiegoś stopnia samorządności i partycypacji we władzy, zdają się mieć bowiem istotny związek treściowy z zasadą samostanowienia i mogą przybliżyć realizację jednego z założeń, które legło u jej podstaw, a którym jest posiadanie przez wszystkie narody, czy szerzej – grupy etniczne, władz i rządu, z którymi się utożsamiają⁷⁸. Zapewnienie przez państwa efektywnego uczestnictwa mniejszości narodowych w sprawach publicznych oraz sprawowaniu władzy jest ważne nie tylko dla realizacji wszelkich praw mniejszości, ale również dla zachowania spójności społeczeństwa, minimalizacji wykluczenia społecznego i tonowania napięć pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi⁷⁹. Tym samym włączanie przedstawicieli tych grup w procesy decyzyjne i zapewnianie im pewnej samorządności ma szansę godzić potrzebę samostanowienia z zachowaniem równie ważnej integralności terytorialnej⁸⁰.

Jak się często wskazuje⁸¹, opór państw czy też społeczności międzynarodowej przed przyjęciem konkretnych i wiążących standardów bardziej instytucjonalnej bądź prawnoustrojowej ochrony mniejszości ma swe źródło w obawach przed separatyzmem

⁷⁶ Zob. np. K. Grabowska, *Piętno casusu Kosowa*, „Świat Idei i Polityki” 2016, t. 15 (26) oraz A. Rogozińska, *Balkański kocioł wciąż w stanie wrzenia. Kolejny cel Putina czy zręczne narzędzie nacisku dla realizacji rosyjskich celów strategicznych w Ukrainie?*, <https://ine.org.pl/balkanski-kociol-wciaz-w-stanie-wrzenia-kolejny-cel-putina-czy-zreczne-narzedzie-nacisku-w-celu-realizacji-rosyjskich-celow-strategicznych-w-ukrainie/?fbclid=IwAR2QiLd-10Y9ICLzyPW2yVQLffoSZOoyqFkQ0Aq6gIysgQcmsAY0Jz8Zdm4> (16.08.2022).

⁷⁷ Mniejszości narodowe, etniczne czy religijne lub rasowe, mniejszości o charakterze autochtonicznym lub imigranckim, a także mniejszości uznawane i nieuznawane przez państwa – jak pokazuje to przykładowe wyliczenie, sprecyzowanie jakie mniejszości mają prawo do samostanowienia byłoby niezwykle problematyczne czy wręcz nierealne wobec różnorodności, specyfiki oraz różnych potrzeb tych grup. Zob. szerz. G. Janusz, *op. cit.*, s. 76 i nn.

⁷⁸ R. M. Hanna, *op. cit.*, s. 225-226.

⁷⁹ R. Hofmann, T. H. Malloy, D. Rein, *op. cit.*, s. 269.

⁸⁰ Natomiast dopiero uniemożliwienie mniejszościom narodowym udziału w życiu publicznym państwa może w pewnych przypadkach uzasadniać roszczenie tych grup do samostanowienia - zob. United Nations Economic and Social Council ..., *op. cit.*, pkt. 19.

⁸¹ Zob. m. in. *Wielka encyklopedia prawa ...*, *op. cit.*, s. 264.

i naruszeniem stabilności porządku międzynarodowego⁸². Jednakże powszechne wspieranie i wzmocnianie partycypacji mniejszości narodowych w sprawach publicznych, w tym gdy to niezbędne poprzez odpowiednie regulacje prawnoustrojowe, także autonomię, zdaje się być remedium na groźbę rozpadu wieloetnicznych państw i secesji oraz środkiem wyciszania tendencji odśrodkowych, które stanowią zagrożenie dla powiązanej z samostanowieniem zasady integralności terytorialnej państw. Jak słusznie bowiem zwrócono uwagę w preambule do przywołanej już Konwencji Ramowej, „burzliwe wydarzenia europejskiej historii udowodniły, iż ochrona mniejszości narodowych jest niezbędna dla stabilizacji, bezpieczeństwa demokratycznego i pokoju na kontynencie”, a współczesne społeczeństwo powinno nie tylko szanować tożsamość osób należących do mniejszości, ale „tworzyć odpowiednie warunki pozwalające im wyrażać, zachowywać i rozwijać tę tożsamość”.

Bibliografia

1. Literatura przedmiotu

- Abushov K., *Autonomy as a Possible Solution to Self-determination Disputes: Does It Really Work?*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2015, 22.
- Andrzejczuk R., *Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2004.
- Antonowicz L., *Podręcznik prawa międzynarodowego*, Warszawa 2008.
- Balcerzak M., Sykuna S. (red.), *Leksykon ochrony praw człowieka*, Warszawa 2010.
- Bednarz T., Bednarek J., *Legalność jednostronnego ogłoszenia niepodległości przez Katalonię w perspektywie prawa hiszpańskiego i prawa międzynarodowego*, „Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ” 2018, nr 1.
- Bieleń S., *Prawo w stosunkach międzynarodowych. Wybór dokumentów*, Warszawa 1996.
- Bobrowski K., *Prawo do samostanowienia narodów w prawie międzynarodowym – aktualna wykładnia*, „Krytyka Prawa” 2015, t. 7, nr 1.
- Brańka T., *Treść i zakres pojęcia „autonomia”. Wyzwania definicyjne*, „Acta Politica Polonica” 2018, nr 3 (45).
- Czubocha K., *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Toruń 2012.

⁸² Już w okresie przedwojennym w ramach systemu Ligi Narodów postanowiono nie wspominać o prawie do samostanowienia z obawy przed żądaniami niepodległości przez różne grupy etniczne oraz dalszą fragmentacją ówczesnych państw – zob. R. M. Hanna, *op. cit.*, s. 226.

Daranowski P., *Prawa mniejszości w powszechnym prawie międzynarodowym*, http://www.grocjusz.edu.pl/Publikacje/pdar_mniejszosci.pdf.

Gardocka T., *Mniejszości narodowe i etniczne - zagadnienie definicji*, [w:] *Prawa mniejszości narodowych*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2010.

Grabowska K., *Piętno casusu Kosowa*, „Świat Idei i Polityki” 2016, t. 15 (26).

Hanna R. M., *Right to Self-Determination in In Re Secession of Quebec*, 23 Md. J. Int'l L. 213 (1999).

Hofmann R., Malloy T. H., Rein D., *The Framework Convention for the Protection of National Minorities: A Commentary*, Leiden 2018.

Human Rights Committee, *General Comment No. 25 - The right to participate in public affairs, voting rights and the right of equal access to public service (Art. 25)*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.7, 1996.

Ingelevič-Citak M., *Prawo narodów do samostanowienia a praktyka państw*, „Społeczeństwo i Polityka” 2018, nr 2 (550).

Janusz G., *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Lublin 2011.

Kuchciak A., *Autonomia terytorialna w europejskich krajach śródziemnomorskich*, [w:] *Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie*, red. J. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński, Wrocław 2017.

Kuźniar R., *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2008.

Perkowski M., *Samostanowienie narodów w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2001.

Prada A., *The Principle of Self-Determination and National Minorities*, „Dialectical Anthropology” 2003, 27.

Rehman J., *International Human Rights Law. Second Edition*, Harlow 2010.

Rogozińska A., *Balkański kociol wciąż w stanie wrzenia. Kolejny cel Putina czy zręczne narzędzie nacisku dla realizacji rosyjskich celów strategicznych w Ukrainie?*, <https://ine.org.pl/balkanski-kociol-wciaz-w-stanie-wrzenia-kolejny-cel-putina-czy-zreczne-narzedzie-nacisku-w-celu-realizacji-rosyjskich-celow-strategicznych-w-ukrainie/?fbclid=IwAR2QiLd-10Y9ICLzyPW2yVQLffoSZOoyqFkQ0Aq6gIysgQcmsAY0Jz8Zdm4>.

Safjan M., Bosek L. (red.), *Konstytucja RP. Tom I. Komentarz do art. 1–86*, Warszawa 2016.

Safjan M., *Pozycja mniejszości w Polsce w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, https://trybunal.gov.pl/fileadmin/content/dokumenty/wystapienia/1998_2006/20031003.pdf.

Shaw M. N., *International Law. Eight Edition*, Cambridge 2017.

Sokolewicz W., *Prawo narodów do samostanowienia*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.

Sterio M., *Self-Determination and Secession Under International Law: The New Frameworks*, „ILSA Journal of International and Comparative Law” 2015, t. 21:2.

Suchocka H., *Prawa mniejszości etnicznych, religijnych i językowych*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.

United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights, Sub-Commission on the Promotion and protection of Human Rights, *Final text of the commentary to the Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, 2001.

Uziębło P., *Zasada równości wyborów parlamentarnych w państwach europejskich i południowoamerykańskich*, Warszawa 2013.

Waldenberg M., *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2000.

Wielka encyklopedia prawa. T. IV Prawo międzynarodowe publiczne, Warszawa 2014.

Wieruszewski R. (red.), *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych. Komentarz*, Warszawa 2012.

Zieliński E., *System konstytucyjny Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2005.

2. Akty prawne i dokumenty międzynarodowe

Karta Narodów Zjednoczonych, Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości i Porozumienie ustanawiające Komisję Przygotowawczą Narodów Zjednoczonych., Dz. U. 1947 nr 23 poz. 90.

Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r., Dz. U. 2002 nr 22 poz. 209.

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. 1977 nr 38 poz. 169.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. 1977 nr 38 poz. 167.

Rezolucja 47/135 przyjęta bez głosowania przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1992 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1992b.html>

Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz. U. 2005 nr 17 poz. 141.

ABSTRAKT

Pomimo, że prawo międzynarodowe zasadniczo nie przyznaje mniejszościom narodowym prawa do samostanowienia, grupy te często odwołują się do zasady samostanowienia jako podstawy ich aspiracji niepodległościowych czy politycznych. Nie ulega wątpliwości, że zarówno kwestia samostanowienia, jak i mniejszości narodowych oraz ich praw są jednymi z bardziej problematycznych i wrażliwych zagadnień prawa międzynarodowego. Równocześnie wewnętrzny aspekt samostanowienia, na który kładzie się współcześnie nacisk, zdaje się mieć wiele wspólnego z ochroną mniejszości, a przedstawiciele tychże grup powinni mieć zapewniane efektywne uczestnictwo w życiu publicznym, co również wpisuje się w istotę samostanowienia. Biorąc powyższe pod uwagę, warto spojrzeć na problematykę zasady samostanowienia z perspektywy mniejszości narodowych oraz poddać analizie związek pomiędzy tą zasadą a ochroną tychże grup.

Słowa kluczowe: mniejszości narodowe, samostanowienie, prawa mniejszości.

Bartosz Wyspiański

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0003-3243-2142

Prawa człowieka – wybrane głosy krytyczne

Human rights – chosen critical voices

ABSTRACT

Human rights can be described as a group of laws which are appertain to every human being regardless of race, sex, faith, politics and such like which are result of human's inherent and inalienable dignity. The term 'human rights' however is ambiguous. In literature there are several points of view how to interpret them – natural, deliberative, protest and discourse schools. Human rights can be divided into III generations (with IV which is still forming). In academic discourse there has been established two groups of critical voices towards human rights – substantial and accidental. The first one denies entire concept of human rights and the second one only challenges some generations and emphasize importance of others. Some also indicate that human rights during their evolution can form an alliance with transhumanism which can lead to dangerous outcomes.

Keywords: human rights, transhumanism, international law.

1. Wstęp

W tekście poruszę problematykę krytycznego podejścia wobec koncepcji praw człowieka. Nie aspiruję do kompleksowego omówienia wszystkich głosów, które kiedykolwiek zostały przedstawione. Postanowiłem wybrać te opinie, które w moim mniemaniu są ciekawe i godne przytoczenia, aby wybrzmiały w dyskursie o prawach człowieka. Świadom niewątpliwie w wielu kwestiach pozytywnego znaczenia tej koncepcji pragnę przywołać wybrane poglądy jej przeciwne w celu pielęgnowania pluralizmu, ożywienia debaty oraz wyciągnięcia wniosków co do dalszej jej ewolucji.

Podstawami artykułu są przede wszystkim książka P. Bały oraz A. Wielomskiego *Prawa Człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*¹, w których formułują dwie podgrupy krytyk praw człowieka - substancjalną oraz akcydentalną oraz dzieło G. Puppicka *Degeneracja praw człowieka*², w którym przedstawia ewolucję praw człowieka od roku 1948 do współczesnych prób tworzenia praw transhumanistycznych³. Korzystam także m.in. z literatury prawniczej⁴ oraz innych źródeł.

2. Prawa człowieka – wprowadzenie

Przedstawienie czytelnikowi głosów krytycznych wobec koncepcji praw człowieka wymaga uprzedniego wyjaśnienia, na czym owa koncepcja polega oraz przytoczenia przykładów jej implementacji we współczesnym prawie. Odpowiedź na pytanie, czym są prawa człowieka może okazać się niejednoznaczna, z uwagi na fakt licznych interpretacji, często wzajemnie się wykluczających⁵. Na wstępie umieścimy prawa człowieka w samym systemie prawnym. Należą one do praw podmiotowych⁶, czyli zespołu „uprawnień przysługujących podmiotowi prawa w jego relacjach z innymi podmiotami prawa.”⁷ W literaturze prawniczej⁸ podkreśla się ujęcie prawnonaturalne praw człowieka jako reguł wspólnych dla wszystkich ludzi, mających swe źródło w samym fakcie bycia człowiekiem. Są one w związku z tym niezbywalne oraz nie da się ich odebrać decyzją polityczną. Źródłem praw i wolności jednostki jest przyrodzona godność człowieka. Jest ona podkreślana zarówno w aktach prawa międzynarodowego oraz na szczeblu krajowym. W prawie międzynarodowym odwołania do godności są ujęte m.in. w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej⁹, Konwencji o prawach dziecka¹⁰ i in¹¹.

¹ P. Bała, A. Wielomski, *Prawa Człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2016.

² G. Puppick, *Degeneracja praw człowieka*, Kraków 2021.

³ Transhumanizm - ruch społeczno-filozoficzny, zakładający wykorzystanie nauki i techniki w celu polepszenia ludzkiej kondycji, zdolności poznawczych, polepszenia zdrowia, przedłużenia życia itp. S. A. Hays, *transhumanism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (dostęp: 19.09.2022).

⁴ W. Brzozowski, A. Krzywoń, M. Wiącek, *Prawa Człowieka*, Warszawa 2019.

⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁶ Zob. A. Bator (red.), *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, Warszawa 2016, s. 89-90.

⁷ W. Brzozowski, A. Krzywoń, M. Wiącek, *op. cit.*, s. 24.

⁸ *Ibidem*, s. 29.

⁹ Por. Tytuł I Karty praw podstawowych Unii Europejskiej (Dz. U. UE. C. z 2007 r. Nr 303, str. 1 z późn. zm.), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012P/TXT&from=PL> (dostęp: 24.09.2022).

¹⁰ Por. preambuła do Konwencji o prawach dziecka przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. (Dz. U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526 z późn. zm.), <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911200526/T/D19910526L.pdf> (dostęp: 24.09.2022).

¹¹ Zob. np. Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 18 grudnia 1979 r. (Dz. U. z 1982 r. Nr 10, poz. 71) <https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Konwencja-Likwidacja-dyskryminacji-kobiet.pdf> (dostęp: 26.09.2022). Międzynarodowa Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej otwarta

Na gruncie krajowym godność przede wszystkim wyrażają ustawy zasadnicze. Przytoczmy art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej¹², w podobnym tonie wyrażają się m.in. Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec¹³, a także Konstytucja Republiki Francuskiej¹⁴. Odwołania do godności świadczą o uniwersalnym pojmowaniu idei praw człowieka. Niejako w opozycji do prawnonaturalnego stoi ujęcie deliberatywne¹⁵. Cechuje je odmienne spojrzenie na uniwersalizm praw człowieka (choć nie sprzeciwia się mu). Prawa te bowiem fluktuują i, o ile niektóre z nich łatwiej jest zidentyfikować, jako związane z człowieczeństwem samym w sobie (np. zakaz tortur, zakaz niewolnictwa), o tyle inne mają krótszy rodowód oraz trudniej je wskazać (np. prawo do informacji o ochronie środowiska). Twierdzenia o uniwersalizmie praw człowieka napotyka pewne bariery, biorąc pod uwagę fakt różnego stosunku do nich w zależności od przyjętych kryteriów – np. geograficznego czy kulturowego, zwłaszcza w państwach powszechnie uważanych za niedemokratyczne. Za przykład niech posłuży Federacja Rosyjska, która co prawda odwołuje się w swojej Konstytucji do idei praw człowieka¹⁶, lecz robi to instrumentalnie, a władze nie respektują i nie gwarantują *de facto* ich przestrzegania. W prezentowanym ujęciu prawa człowieka mają moc obowiązująca dzięki światowemu konsensusowi co do ich obowiązywania. Nie istnieją zatem niezależnie od ludzkiego uznania. Mogą się zmieniać wraz z chęcią zmiany konsensusu. W literaturze¹⁷, prócz wyżej wspomnianych, przytaczane są dwie kolejne szkoły myślenia o prawach człowieka – szkoła protestu oraz ujęcie dyskursywne. Szkoła protestu skupia się przede wszystkim na redukcji niesprawiedliwości. Prawa człowieka odzwierciedlają prawa „zdobyte” przez osoby biedne oraz wykluczone. Zwolennicy tej koncepcji podkreślają konieczność ciągłej walki o nie, ponieważ nie da się całkowicie wyeliminować społecznych niesprawiedliwości. Przedstawiciele szkoły protestu wykazują nieufność wobec instytucji mających na celu obronę praw człowieka, ponieważ mogą zostać przejęte przez elity i wykorzystane do realizacji ich

do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r. (Dz. U. z 1969 r. Nr 25, poz. 187), https://amnesty.org/pl/wp-content/uploads/2016/04/Konwencja-Likwidacja_Dyskryminacji_Rasowej.pdf (dostęp: 26.09.2022).

¹² Art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych.”, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> (dostęp: 24.09.2022).

¹³ Art. 1 ust. 1 Konstytucji Republiki Federalnej Niemiec: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem wszelkich władz państwowych.”, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html> (dostęp: 24.09.2022).

¹⁴ „Lud francuski proklamuje uroczyste swoje przywiązanie do Praw Człowieka (...)”, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja.html> (dostęp: 24.09.2022).

¹⁵ W. Brzozowski, A. Krzywoń, M. Wiącek, *op. cit.*, s. 30.

¹⁶ Art. 17 ust. 1 Konstytucji Federacji Rosyjskiej stanowi „W Federacji Rosyjskiej uznaje się i gwarantuje prawa i wolności człowieka i obywatela zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami i normami prawa międzynarodowego oraz z niniejszą Konstytucją”, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rosja-r2.html> (dostęp: 24.09.2022).

¹⁷ M. B. Dembour, *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, „Human Rights Quarterly” 2010, t. 32 nr 1, s. 1-20.

partykularnych interesów. Natomiast apologety szkoły dyskursywnej odrzucają samą koncepcję praw człowieka i uważają, że istnieje ona wyłącznie, dlatego iż ludzie o niej rozmawiają, w związku z czym o tej szkole mówi się również, że jest nihilistyczną szkołą praw człowieka. Niektórzy uważają, że prawa te można zastąpić innymi programami, które okazałyby się bardziej przydatne, oraz że patrzeć na nie należy jak na każde inne prawo.

Nauka o prawach człowieka wyróżnia trzy grupy, zwane generacjami praw człowieka. Pojęcie to wymyślił Karel Vašák, czesko-francuski prawnik. Koncepcja została stworzona w nawiązaniu do haseł Wielkiej Rewolucji Francuskiej – wolności, równości i braterstwa. Sam termin „generacja” może wskazywać na zastępowalność poprzednich generacji przez kolejne, tak jednak nie jest, a wszystkie generacje tworzą niepodzielną całość. Pierwsza generacja obejmuje prawa związane z wolnością jednostki oraz dotyczące udziału w życiu publicznym (tzw. prawa wolnościowe). Będą to m.in.: prawo do życia, wolności osobistej i bezpieczeństwa, wolność wyznania, sumienia, religii, myśli, wyrażania poglądów, prawo do ochrony prawnej w postępowaniu sądowym, wolność zrzeszania się, prawo do petycji, prawa wyborcze itp. Do drugiej generacji wliczane są prawa ekonomiczne (gospodarcze), socjalne i kulturalne (prawa równościowe), a więc np. prawo do pracy, prawo do ochrony własności i innych praw majątkowych, prawo do świadczeń socjalnych i ubezpieczeń, prawo do nauki, prawo do ochrony zdrowia. Trzecia generacja, jako wciąż wyodrębniająca się powoduje wiele wątpliwości. Prawa zaliczane do tej generacji nazywane są prawami solidarnościowymi i należą do niej: prawo do środowiska naturalnego, prawo do pokoju, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości, prawo do rozwoju. Trzecia generacja ma wskazywać kierunki w rozwoju praw człowieka dla dobra rodzaju ludzkiego¹⁸. Pomimo jej wyodrębniania się, istnieje obecnie tendencja do krystalizowania się także czwartej generacji praw człowieka, związanej przede wszystkim z rozwojem inżynierii społecznej i technologii informacyjnej¹⁹. Nie wchodząc za bardzo w szczegóły wspomnieć wystarczy, iż tendencje dążące do wyodrębnienia kolejnej generacji można podzielić na „mocniejsze” oraz „słabsze”²⁰. Głosy „słabsze”, czyli mniej zintensyfikowane, to głosy optujące za wprowadzeniem do ochrony międzynarodowej praw związanych z ochroną tożsamości narodowej, czy ochroną praw mniejszości. Natomiast

¹⁸ J. Plis, *Wprowadzenie do problematyki koncepcji praw człowieka trzeciej generacji Karela Vasaka*, „Ius et Administratio” 2014, nr 1, s. 46.

¹⁹ W. Brzozowski, A. Krzywoń, M. Wiącek, *op. cit.*, s. 32.

²⁰ K. Stępnia, *Koncepcja jurydyzacji czwartej generacji praw człowieka w międzynarodowym systemie ochrony*, „Przegląd Sejmowy” 2019, nr 2 (151), s. 111.

„mocniejsze” głosy należą m.in. do bioetyków, którzy twierdzą, iż ochroną powinny zostać objęte istoty ludzkie już w momencie ich rozwoju prenatalnego²¹.

3. Prawa człowieka – wybrane głosy krytyczne

Poglądy krytyczne wobec praw człowieka rzadko są tematem chętnie podejmowanym w dyskursie. Niektóre z nich są na tyle kontrowersyjne, iż należy je w zupełności odrzucić, inne, poddane krytycznej analizie, mogą posłużyć się ocenie, czy ewolucja praw człowieka przebiega w pożądanym kierunku. Niemniej warto wiedzieć o istnieniu zarówno jednych, jak i drugich poglądów w celu budowania merytorycznej debaty o kształcie tej idei.

Linie krytyczne wobec praw człowieka zostały zaprezentowane m.in. przez P. Bałę oraz A. Wielomskiego, gdzie wyróżniają dwie ich podgrupy (substancjalną oraz akcydentalną)²². Krytycy substancjalni wychodzą od negacji samej idei (substancji) praw człowieka. Krytycy akcydentalni nie przekreślają koncepcji praw człowieka, lecz ich osąd skierowany jest na sposoby realizacji tej idei.

Do substancjalnych krytyk praw człowieka wyżej wspomniani autorzy zaliczają²³: tradycyjną naukę społeczną Kościoła katolickiego, konserwatyzm, marksizm leninizm oraz faszyzm i narodowy socjalizm.

Tradycyjna nauka Kościoła katolickiego jest tu rozumiana jako nauczanie Kościoła do czasów końca pontyfikatu Piusa XII²⁴. Uznają, że nauczanie po Reformach Soboru Watykańskiego II²⁵ „uległo dezintegracji i zostało zastąpione w wielu kwestiach, także oceny praw człowieka nową nauką”²⁶. W kontekście krytyki praw człowieka, to idea tolerancji religijnej jako uniwersalne prawo człowieka była odrzucana przez Piusa XII, który twierdził, że te kwestie powinno regulować prawo krajowe²⁷. Dziełem potępiającym wiele norm, uznających je za „błędy”, wynikających z praw człowieka był *Syllabus Errorum*²⁸ papieża

²¹ *Ibidem*, s. 112.

²² P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 125-126.

²³ *Ibidem*, s. 161.

²⁴ Pius XII - właśc. Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli; ur. 2 marca 1876 r. w Rzymie, zm. 8 października 1958 r. w Castel Gandolfo. Papież w latach 1939-1958. (F.J. Coppa, *Pius XII*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-XII> dostęp: 12.09.2022). Tamże.

²⁵ Sobór Watykański II - trwał w latach 1962-65; był dwudziestym pierwszym soborem powszechnym, odbywającym się w Bazylisce św. Piotra w Watykanie. *Sobór Watykański II*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Sobor-Watykanski-II;3977050.html> (dostęp: 14.09.2022).

²⁶ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 161-162.

²⁷ *Ibidem*, s. 162.

²⁸ *Syllabus Errorum* - (z łac. *spis błędów*) – dokument wydany przez papieża Piusa IX w 1864 roku jako dodatek do encykliki *Quanta cura*. Papież potępiał w nim m.in. koncepty wolności religijnej, jak również nacjonalizm, czy indywidualistyczny liberalizm itp. J. Barzun, *history of Europe*, w: *Encyclopedia Britannica*,

Piusa IX²⁹. Przytoczmy kilka punktów z tego dokumentu: „15. Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą.”³⁰, „16. Ludzie mogą znaleźć drogę do wiecznego zbawienia i osiągnąć to wieczne zbawienie przez praktykowanie jakiegokolwiek religii.”³¹ Przytoczone poglądy Pius IX uważa za błędy, zatem wyłania się z nich obraz krytycznej refleksji dotyczącej prawa człowieka, jakim jest wolność wyznania. Linia sporu pomiędzy tradycyjną nauką Kościoła a koncepcjami prawnoczułowieczymi rysuje się na tle rozumienia podmiotu prawa. Podmiotem tym dla myślicieli skupionych na prawach człowieka jest sam człowiek, natomiast dla apologetów Kościoła jest nim Bóg, z czego wynika obowiązek oddawania Mu hołdu³². Zgodnie z teoriami praw człowieka - człowiek ma naturalny katalog uprawnień, który wynika z samego faktu należenia do gatunku ludzkiego oraz posiadania wrodzonej godności. *Implicite* zakłada się więc, iż jest on istotą racjonalną oraz dobrą, tworzącą dobrowolnie społeczeństwo, w celu zagwarantowania swoich uprawnień³³. Sensem życia człowieka jest wolność, dzięki której można osiągnąć jednostkowe szczęście³⁴. W konflikcie z takim podejściem jest nauka Kościoła, zgodnie z którą wolna wola i wolność wyboru, które poprzez skażenie człowieka grzechem pierwotnym, mogą prowadzić do wyboru zła. Człowiek, który targany jest namiętnościami winien podporządkować je rozumowi i wybrać dobro. Kłóci się to z koncepcją wolnego wyboru reprezentowaną przez zwolenników praw człowieka, ponieważ w celu wybrania dobra, człowiek musi samoograniczyć możliwość wolnego wyboru i podporządkować się prawom boskim.

Drugą perspektywą wywodzącą się z substancjalnej krytyki praw człowieka jest perspektywa konserwatywna. Nie budzi ona o tyle zdziwienia, o ile zdamy sobie sprawę ze sprzeciwu tego nurtu wobec Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która ogłosiła proklamację Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela³⁵. Konserwatyści często występowali przeciwko

<https://www.britannica.com/topic/history-of-Europe/The-emergence-of-the-industrial-state#ref311233> (dostęp: 12.09.2022).

²⁹ Pius IX - Giovanni Maria Mastai Feretti; ur. 13 maja 1792 r. w Senigallii, zm. 7 lutego 1878 r. w Rzymie. Włoski duchowny rzymskokatolicki, tercjarz franciszkański, biskup Imoli w latach 1832–1846; papież w okresie od 16 czerwca 1846 do 7 lutego 1878. I. F. Burton, *Pius IX*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-IX> (dostęp: 12.09.2022).

³⁰ *Syllabus papieża Piusa IX ogłoszony 8 XII 1864 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864 (dostęp: 12.09.2022).

³¹ *Ibidem*.

³² P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 168.

³³ *Ibidem*, s. 164.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela - programowy dokument rewolucji francuskiej 1789–99, uchwalony 26 VIII 1789 przez Konstytuante na wniosek M.J. La Fayette'a; Deklaracja praw człowieka i obywatela głosiła zasady równości wobec prawa, suwerenności narodów, podziału władz, niedopuszczalności oskarżenia i aresztowania poza wypadkami określonymi ustawą, wolności wyznania i słowa, żądała zgody obywateli na

hasłom rewolucji francuskiej, jak np. Joseph de Maistre³⁶, który w opozycji do haseł równości, wolności i braterstwa proponował „sojusz Tronu i ołtarza”³⁷. Pod tym hasłem krył się program przywrócenia we Francji monarchii absolutnej. Można rzecz, iż konserwatyzm jest „antytezą wszystkich generacji rozwojowych praw człowieka.”³⁸ Odrzuca on bowiem równość pomiędzy ludźmi, jak również często występuje przeciwko demokracji, negując jej podstawy, takie jak: powszechne prawa wyborcze, wolność religijna, tudzież odrzuca postulaty zawierania małżeństw przez osoby homoseksualne oraz adopcje przez takie pary dzieci. Można wskazać dwie pozycje, z których wywodzi się konserwatywna krytyka praw człowieka – religijno-metafizyczne oraz historyczne³⁹. Pierwsze z nich związane są z tradycjonalizmem, który czerpie wiele z nauki Kościoła. Człowiek zdeterminowany jest do życia we wspólnocie przestrzegającej Bożych praw pod auspicjami króla, papieża oraz innych autorytetów na niższych szczeblach hierarchicznej „drabiny”. Jest to nie do pogodzenia z koncepcją praw człowieka, bowiem zgodnie z nią jednostce nadawane są prawa, które pozwalają jej wyalienować się od hierarchicznej wspólnoty, niszcząc ją i czyniąc wszystkie jednostki wolnymi i równymi. Stawia to prawa człowieka jako ideologię buntu⁴⁰ – przeciwko społecznemu porządkowi, a nawet przeciwko woli Bożej.

Trzecie pole krytyki przedstawia grupa ideologii totalitarnych⁴¹ (marksizm-leninizm, faszyzm, narodowy socjalizm). Reprezentanci nazizmu i faszyzmu wprost nie wypowiedzieli się konkretnie o prawach człowieka z tego prostego powodu, iż były one dopiero reakcją na zbrodnie nazistowskie. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka była uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dopiero w 1948 r. Pomimo to jednak można na podstawie innych przesłanek wywodzić wrogość tych systemów wobec norm składających się na prawa człowieka. Przede wszystkim oba te nurty głosiły hasła antydemokratyczne,

wprowadzenie podatków; ogłaszała prawo własności, jako nienaruszalne i święte; uznawała katalog przyjętych przez nią praw za wynikający z prawa natury; Deklaracja praw człowieka i obywatela dała początek pojęciu podmiotowych praw publicznych, jej postanowienia były zamieszczane w późniejszych konstytucjach francuskich i stały się wzorem dla konstytucji innych państw. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Deklaracja-praw-czlowieka-i-obywatela;3891432.html> (dostęp: 13.09.2022).

³⁶ Joseph de Maistre - ur. 1 kwietnia 1753 r. w Chambéry we Francji, zm. 26 lutego 1821 r. w Turynie w ówczesnym Królestwie Sardynii (we Włoszech). Francuski dyplomata, jeden z najwybitniejszych francuskich konserwatywnych pisarzy politycznych w czasach rewolucji francuskiej. *Joseph de Maistre*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Joseph-de-Maistre> (dostęp: 13.09.2022).

³⁷T. Ball, *conservatism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/conservatism/Intellectual-roots-of-conservatism> (dostęp: 13.09.2022).

³⁸ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 169.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 170.

⁴¹ Zob. *totalitarianism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/totalitarianism> (dostęp: 13.09.2022).

antyparlamentarne, sprzeciwiały się rządowi prawa, zarówno w faszystowskich Włoszech, jak i nazistowskich Niemczech wykorzystywano koncepcje rasistowskie prowadzące do prześladowań na tle rasowym (zwłaszcza zaś w Niemczech silne były postawy antysemitowskie⁴²). Komunizm natomiast już zetknął się z prawami człowieka bezpośrednio, odrzucił on zachodnią wizję tej koncepcji operował jedynie konstrukcją praw obywatelskich, które miały swoje źródło w prawie stanowionym przez państwo oraz podkreślał wyższość praw socjalnych nad wolnościami indywidualnymi⁴³.

Fundamentalne różnice pomiędzy totalitarnym systemem sprawowania rządów a systemami respektującymi prawa człowieka występują w pojmowaniu praw jednostki. System praw człowieka skupia się na podkreśleniu znaczenia tych praw, podczas gdy w centrum zainteresowania totalitaryzmów jest wszechwładza oraz totalna kontrola nad każdym indywiduum. Totalitarne ustroje państwowe stoją w sprzeczności z prawami człowieka nie tylko dlatego, iż do ich instrumentarium sprawowania władzy należy terror i wszechogarniająca kontrola, ale również dlatego, że sprzeciwiają się jednolitości rodzaju ludzkiego, a mianowicie stoją one przeciwko wrogom rasowym i klasowym⁴⁴. Zwłaszcza w kontekście wrogów rasowych przykładem są ustawy norymberskie⁴⁵, które wskazywały, kto był pełnoprawnym obywatelem Rzeszy (czyli człowiekiem), a kto Żydem lub Cyganem (nie-człowiekiem).

Drugą podgrupą są tzw. krytyki akcydentalne. Zwolennicy tych teorii nie negują samej idei praw człowieka, a jedynie kwestionują poszczególne generacje tych praw, podkreślając znaczenie innych. Można je więc traktować jako głosy „słabsze” w porównaniu do krytyk substancjalnych, czyli „mocniejszych”.

Do tej podgrupy należy doktryna socjaldemokratyczna. Jej reprezentanci mocno podkreślają idee socjalnych praw człowieka. Wskazują, iż koncepty teoretyczne równości wszystkich ludzi odbiegają od praktyki, uwypuklając faktyczne nierówności ekonomiczne systemu rynkowego. Kształt praw człowieka w tej doktrynie jest powiązany z tzw. *welfare state*⁴⁶, czyli państwem dobrobytu, a przyjęcie tej koncepcji wiązało się z koniecznością

⁴² Zob. M. Berenbaum, *anti-Semitism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/anti-Semitism/Nazi-anti-Semitism-and-the-Holocaust> (dostęp: 13.09.2022).

⁴³ P. Bała, A. Wielomski *op. cit.*, s. 177.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 180.

⁴⁵ Ustawy norymberskie - zbiorcza nazwa na uchwalone przez Reichstag w 1935 r. ustawy rasistowskie - ustawę o obywatelstwie Rzeszy, ustawę o ochronie krwi niemieckiej i niemieckiej czci oraz ustawę o barwach i fladze Rzeszy, a także wydane w tym samym roku przez Adolfa Hitlera pierwsze rozporządzenie wykonawcze do ustawy o obywatelstwie Rzeszy. *Norymberskie ustawy*, w: *Encyklopedia powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/norymberskie-ustawy;3948380.html> (dostęp: 14.09.2022).

⁴⁶ Państwo dobrobytu - z ang. *welfare state*; koncepcja, w której państwo jest odpowiedzialne za bezpieczeństwo oraz dobrobyt swoich obywateli. Państwo miało za zadanie budować system zabezpieczeń socjalnych, a w tym

stworzenia praw o charakterze socjalno-rozszczeniowym⁴⁷. Genezą powstania tych praw było „porozumienie” pracy zawarte z kapitałem⁴⁸. Oznaczało to zapewnienie masom praw wyborczych, reformy systemów bezpieczeństwa socjalnego, wolność zrzeszania się w związki zawodowe dla robotników, a wolność zaczęto definiować jako realne zapewnienie przez państwo bezpieczeństwa, względnej równości, dostępu do ochrony zdrowia itp.

Podobnie do socjaldemokratów w odniesieniu do praw człowieka myśleli komunitaryści⁴⁹ w tym znaczeniu, iż byli bliżsi negowaniu praw wolnościowych i ustanawianiu praw pozytywnych. W swoim antyindywidualizmie odwoływali się do wspólnoty, która zapewni im poczucie bezpieczeństwa. Prawa osobiste są zbyt przepełnione indywidualizmem, dlatego akcent należy kłaść na prawa kolektywne (również socjalne), które utwierdzają jednostkę w poczuciu oparcia we wspólnocie.

W ton krytyki akcydentalnej wchodzi posoborowa katolicka nauka społeczna. Podobnie jak wyżej wspomniane doktryny głosi wspólnotowy charakter człowieka, łącząc go z krytycyzmem wobec liberalizmu światopoglądowego. Wraz z Soborem Watykańskim II zmieniło się podejście Kościoła do nauczania objawiające się porzuceniem walki o ustanowienie prymatu prawdy w społeczeństwie i jej instytucjonalizacji. Kościół powinien zaakceptować istnienie państwa laickiego oraz demokrację, która była odbierana jako zlaicyzowana forma chrześcijaństwa, od której należało odłączyć liberalizm ideologiczny⁵⁰. Sobór zatem uznał, iż sednem demokracji liberalnej jest uznanie przyrodzonych praw człowieka, które stają ponad prawem pozytywnym. Dzięki tym prawom człowiek na podstawie rozumu sam odkrywa prawdę, zatem w nauczaniu soborowym odrzucony zostaje pogląd na niemożność człowieka odkrycia prawdy ze względu na jego skażoną grzechem pierworodnym naturę. Na gruncie polityki wizja ochrony praw człowieka wyrażona została w jednym z dokumentów soborowych - Deklaracji o wolności religijnej *Dignitas Humanae*, w której wprost jest mowa, że „Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym

celu musiało zwiększyć swoją aktywność w stymulowaniu procesów gospodarczych. Rządy realizujące tę doktrynę odchodziły od gospodarek wolnorynkowych w kierunku interwencjonizmu państwowego. K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Podręcznik akademicki*, Poznań 2004, s. 330.

⁴⁷ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 190.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Komunitaryzm - teoria, która podkreślała społeczną rolę wspólnoty, od której człowiek nie może się wyabstrahować; w poszukiwaniu właściwej formy wspólnoty, która byłaby niezależna od państwa, komunitaryści zwracają się w stronę społeczeństwa obywatelskiego, które jako wspólnota jest dla jednostki źródłem tożsamości, zapewnia jej bezpieczeństwo, prowadzi do wspólnego dobra oraz pobudza aktywność na forum, na którym prowadzone są dyskusje w celu odnalezienia sposobu na jak najlepszą realizację dobra wspólnego. K. Chojnicka, H. Olszewski, *op. cit.*, s. 377.

⁵⁰ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 195.

obowiązkiem każdej władzy państwowej”⁵¹. Ponadto podkreśla się tam prawo do wolności religijnej - „Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej.”⁵² Także w nauczaniu Jana Pawła II można odnaleźć oscylację wokół solidaryzmu i indywidualizmu w odbieraniu praw człowieka⁵³. Podkreślał zwłaszcza rolę prawa do pokoju (prawo III generacji) jako warunkujące pokonanie zła przez dobro⁵⁴. Kościół skupiał się również na promocji praw socjalnych - w encyklice *Quadragesimo Anno* Pius XI⁵⁵ krytykował istniejące stosunki kapitalistyczne i promował koncepcje korporacyjnego społeczeństwa⁵⁶. Konkludując, Kościół, pomimo że nie neguje w sposób absolutny żadnej z generacji praw człowieka, to często jednak zajmuje stanowisko wobec ich zakresu (podmiotowego jak i przedmiotowego), zwłaszcza wypowiadając się w kwestii fundamentalnego prawa, jakim jest prawo do życia⁵⁷. Kościół nie tylko podkreśla prawo do życia każdej istoty od poczęcia aż do śmierci⁵⁸, ale również potrzebę ochrony małżeństwa (małżeństwo jako forma zbawienia siebie oraz innych⁵⁹), krytykuje karę śmierci⁶⁰. W związku z tym Kościół potępia np. tę falę praw człowieka, która nadaje m.in. homoseksualistom takie same prawa do zawierania małżeństw, czy adopcji dzieci jak osobom heteroseksualnym.

Ostatnią grupę poglądów akcydentalnej krytyki praw człowieka reprezentuje myśl oraz praktyka polityczna tzw. mniejszości⁶¹. Wskażmy np. mniejszości seksualne, które podkreślają pewne przeszkody natury praktycznej. Teoretyczna równość względem prawa nie jest wystarczająca, a grupy te domagają się uznania swoich preferencji za ich wolności osobiste. Mniejszością, zarówno w czasach nowożytnych, jak i współcześnie pozostają libertarianie⁶²

⁵¹ *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitas Humanae”*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-45-soborowe/sobor-watykanski-ii/168-deklaracja-o-wolnosci-religijnej-dignitatis-humanae.html> (dostęp: 15.09.2022).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 198.

⁵⁴ *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na światowy dzień pokoju 1 stycznia 2005 r.*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html (dostęp: 15.09.2022).

⁵⁵ Pius XI - właśc. Ambrogio Damiano Achille Ratti; ur. 31 maja 1857 r. w Desio (we Włoszech), zm. 10 lutego 1939 r. w Rzymie; papież w latach 1922-1939., *Pius XI*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-XI> (dostęp: 19.09.2022).

⁵⁶ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 199.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 200.

⁵⁸ Por. KKK 2270, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkIII-2-2.htm> (dostęp: 16.09.2022).

⁵⁹ Por. KKK 1534, *Ibidem*.

⁶⁰ Por. KKK 2267, *Ibidem*.

⁶¹ P. Bała, A. Wielomski, *op. cit.*, s. 201.

⁶² Libertarianizm - odłam współczesnego liberalizmu, który na piedestał stawiał wolność indywidualną jednostki jako niezbywalne prawo do dysponowania sobą (tzw. samoposiadanie), prawo do własności prywatnej, wolność od przymusu państwowego (również moralnego czy światopoglądowego), podkreślający zasady gospodarki wolnorynkowej jako najlepszego systemu gospodarczego, który jest oparciem dla wolności politycznej oraz krytykujący interwencjonizm państwowy. *Libertarianizm*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/libertarianizm;3932258.html> (dostęp: 19.09.2022).

jako ruch polityczny. Jako swój *modus operandi* libertarianie obrali krytykę odejścia przez państwa od idei nocnego stróża na rzecz koncepcji *welfare state* oraz interwencjonizmu państwowego. Negują prawa człowieka II generacji (prawa socjalne), czyli prawa zakładające pozytywną (czynną) działalność państwa w celu poprawienia kondycji materialnej niektórych jednostek (z czego cenę za tę pomoc płacą wszyscy, bowiem wynika to z przerzucenia kosztów utrzymania części osób na całe społeczeństwo). Niechęć wobec praw socjalnych wynika z prymarnych przekonań libertarian o wolności od przymusu, własności prywatnej jako jednej z naczelnych zasad rozwoju cywilizacji, swobody umów itp. Prawa jednych ludzi kończą się tam, gdzie zaczynają się prawa innych ludzi, stąd wymiar niezbywalnych praw człowieka ma charakter wybitnie indywidualistyczny.

Wyżej zreferowane poglądy dotyczyły już wypracowanych (lub nadal jeszcze częściowo kształtujących się, jak III generacja) generacji praw człowieka, warto w tym miejscu przyjrzeć się, co może przynieść przyszłość w rozwoju tego systemu. G. Puppincck sygnalizuje⁶³ możliwość wystąpienia w przyszłości aliansu praw człowieka z transhumanizmem. Twierdzi on, iż nie dość, że transhumanizm nie jest niezgodny z prawami człowieka, to jeszcze jest w nie immanentnie wpisany, mianowicie „jest ich indywidualistycznym i technicznym przedłużeniem, a nawet spełnieniem, ponieważ oferuje tym prawom środki do spełnienia (...) obietnicy powszechnego szczęścia.”⁶⁴ Transhumanizm jest narzędziem postępu, dzięki któremu ludzkość będzie w stanie pokonać własną cielesność, a wola zapanuje nad materią - mówiąc inaczej człowiek ujarzmi swoją niedoskonałą naturę. Max More, współczesny futurolog i filozof opisuje transhumanizm jako zespół przekonań/filozofii („*class of philosophies*”⁶⁵) prowadzących w stronę „postludzka”. Życie po śmierci przestaje być obiektem zainteresowań transhumanizmu, skupiając się na tworzeniu zmian w naturze (przedłużanie życia, zwalczanie chorób, etc.). W manifestie transhumanistycznym (*The Transhumanist Manifesto*) opublikowanym przez Światowe Stowarzyszenie Transhumanistów (*World Transhumanist Association*), które zostało później przemianowane na *Humanity+*, można przeczytać, że każdy powinien mieć zapewnione prawo do genetycznej wolności (*genetic liberty*⁶⁶). Oznacza to, że ludzie powinni mieć prawo do posiadania swojego ciała oraz dowolnego jego kształtowania. Wolność genetyczna wiąże się z wolnością

⁶³ G. Puppincck, *op. cit.*, s. 201.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 203.

⁶⁵ M. More, *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf> (dostęp: 19.09.2022).

⁶⁶ *The Transhumanist Manifesto*, <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto> (dostęp: 19.09.2022).

morfologiczną, czyli prawem do modyfikowania i wzmacniania swojego ciała, jak również prawem do wolności od bycia zmuszonym do jego modyfikacji i ulepszenia.

Zwrot w kierunku transhumanizmu może prowadzić do powrotu eugeniki⁶⁷, objawiającej się zwłaszcza w kontrolowaniu prokreacji (aborcja, diagnostyka preimplantacyjna⁶⁸). Już obecnie według WHO średnio corocznie dokonywanych jest ok. 73 milionów aborcji na świecie⁶⁹. W Europie tzw. „aborcja na życzenie” legalna jest m.in. w Niemczech, Czechach, Holandii, Austrii, na Węgrzech itd.⁷⁰ Taka praktyka może w przyszłości prowadzić do osławiania się z myślą eugeniczną nie tylko w Europie, ale i na świecie oraz stosowanie jej w celu wyeliminowania niedoskonałości z ludzkiego życia. Podobnie rzecz ma się z *in vitro*, które doprowadzić może do tendencji eugenistycznych, poprzez wybieranie „najlepszych” zarodków do zapłodnienia. Przesłanki eugeniczne do posiadania zdrowego dziecka w wyniku sztucznej prokreacji zostały spetryfikowane jako prawo jednostki. Wynika to z orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (sprawa Costa i Pavan przeciwko Włochom) - „W rezultacie pragnienie skarżących splodzenia dziecka, które nie byłoby dotknięte chorobą genetyczną, której są zdrowymi nosicielami i sięgnięcia w tym celu do prokreacji medycznie wspomaganą oraz diagnozy genetycznej zarodka było objęte na podstawie art. 8. Wybór taki stanowił bowiem formę przejawu ich życia prywatnego i rodzinnego”⁷¹. Widać z niego, iż wspomniane wyżej przesłanki zostały przez ETPCz uznane, jako podlegające ochronie na mocy poszanowania prawa do życia prywatnego i rodzinnego. Przejawem dążności transhumanistycznych we współczesnych prawach człowieka może być transseksualizm⁷², który wiąże się z „wolnością morfologiczną”⁷³ (wolność cielesna). Jeżeli bowiem transseksualizm uznamy za „normalny” zabieg, to następnie należałoby przyjąć, iż jednostka nie jest zdeterminowana biologicznie przez własną płeć, w związku z czym może

⁶⁷ Eugenika - zbiór poglądów oraz metod mających za cel poprawienie kondycji rodzaju ludzkiego. Eugenika dąży do utrwalenia dodatnich cech dziedzicznych z jednoczesną eliminacją cech ujemnych. Termin ten został wprowadzony przez F. Galtona w 1869 r. *Eugenika*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/eugenika;3899033.html> (dostęp: 20.09.2022). G. Puppinc, *op. cit.*, s. 209-212. Zob. M. Gawin, K. Uzarczyk (red.), *Eugenika Biopolityka Państwo*, Warszawa 2011.

⁶⁸ Diagnostyka preimplantacyjna - metoda polegająca na wybieraniu spośród zarodków tych, które nie mają defektów genetycznych w celu ich implantacji. M.R. Davidson, *preimplantation genetic diagnosis*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/preimplantation-genetic-diagnosis> (dostęp: 20.09.2022).

⁶⁹ *Abortion*, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abortion> (dostęp: 20.09.2022).

⁷⁰ Por. *The World's Abortion Laws*, <https://reproductiverights.org/maps/worlds-abortion-laws/?category%5B1352%5D=1352> (dostęp: 20.09.2022).

⁷¹ *Costa i Pavan przeciwko Włochom [orzeczenie - 28 sierpnia 2012 r., Izba (Seksja II), skarga nr 5427/10]*, https://www.hfhr.pl/wpcontent/uploads/2016/02/Omowienie_orzeczenia_Costa_i_Pavan_przeciwko_Wlochom.pdf (dostęp: 21.09.2022).

⁷² G. Puppinc, *op. cit.*, s. 220.

⁷³ *Ibidem*.

odseparować swoją tożsamość poza własne ciało. Oddzielając w ten sposób umysł od ciała otwiera się drogę do transhumanizmu, bowiem jeżeli ten zabieg jest czymś normalnym, to i inne ingerencje będą uznane za naturalne⁷⁴.

Sojusz praw człowieka z najnowszymi technologiami, pozwalającymi osiągać ciągły postęp, pomimo niewątpliwej przydatności, jaką może oferować, powinien być oceniany powściągliwie. Tendencje transhumanistyczne z czasem mogą przybierać na sile, odcinając człowieka od swojej natury oraz Boga, redefiniując człowieka w kierunku materialistycznym⁷⁵, odrzucając jego przyrodzone wady i słabości oraz kreując człowieka nowego, fizycznie kierującego się ku doskonałości, lecz tracącego drogę do człowieczeństwa.

4. Podsumowanie

Prawa człowieka są konstruktem, który służy realizacji i ochronie podstawowych praw każdej osoby. Pomimo niejednoznaczności tego pojęcia oraz różnych interpretacji, zakorzenione w godności ludzkiej, stanowią katalog niezbywalnych praw, których przestrzeganie we współczesnym świecie stanowi probierz bycia państwem demokratycznym, „cywilizowanym”. Niezaprzeczalne zalety wynikające z przyjętego paradygmatu obowiązywania tych praw w świecie zachodnim objawiające się przede wszystkim w realnych możliwościach dochodzenia obrony swoich praw, czy to przed sądami krajowymi, czy przed trybunałami międzynarodowymi nie mogą pozwolić na wyłączenie z dyskursu głosów krytycznych wobec tej koncepcji. Część z nich z oczywistych powodów jest moralnie niedopuszczalna (jak np. krytyka praw człowieka z perspektyw totalitarnych, wyróżnionych przez A. Wielomskiego oraz P. Bałę w podgrupie krytyk substancjalnych), lecz inne jak np. krytykę z pozycji katolickiej nauki społecznej warto jest analizować w celu ewentualnych korekcji i poprawy przyszłych kierunków rozwoju tej doktryny. Zwracanie uwagi na poglądy krytyczne jest ważne również z perspektywy zagrożeń, jakie nieść może przyszłość. Nie należy bagatelizować głosów ostrzegających przed niebezpiecznymi drogami rozwoju koncepcji praw człowieka, aby nie zostały instrumentalnie wykorzystane w celu budowy Nowego Wspaniałego Świata, sprzeniewierzając się przy tym idei człowieczeństwa w nich wyrażonej.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 221.

⁷⁵ Materializm - stanowisko filozoficzne głoszące, że materia jest jedynym istniejącym bytem, a wszelkie przejawy rzeczywistości (myśli, świadomość itp.) są do niej redukowalne. *Materializm*, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/materializm;3938572.html> (dostęp: 21.09.2022).

Bibliografia

Akty prawne:

Karta praw podstawowych Unii Europejskiej (Dz. U. UE. C. z 2007 r. Nr 303, str. 1 z późn. zm.), <https://eurlex.europa.eu/legalcontent/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE> (dostęp: 26.09.2022).

Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/niemcy.html> (dostęp: 25.09.2022).

Konstytucja Republiki Francuskiej z dnia 4 października 1958 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja.html> (dostęp: 25.09.2022).

Konstytucja Federacji Rosyjskiej z dnia 12 grudnia 1993 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/rosja-spis.html> (dostęp: 25.09.2022).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.), <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> (dostęp: 26.09.2022).

Konwencja o prawach dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. (Dz. U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526 z późn. zm.), <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911200526/T/D19910526L.pdf> (dostęp: 26.09.2022).

Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 18 grudnia 1979 r. (Dz. U. z 1982 r. Nr 10, poz. 71), <https://amnesty.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Konwencja-Likwidacja-dyskryminacji-kobiet.pdf> (dostęp: 26.09.2022).

Międzynarodowa Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej otwarta do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r. (Dz. U. z 1969 r. Nr 25, poz. 187).

Orzeczenia sądów:

Costa i Pavan przeciwko Włochom [orzeczenie - 28 sierpnia 2012 r., Izba (Sekcja II), skarga nr 5427/10],

https://www.hfhr.pl/wpcontent/uploads/2016/02/Omowienie_orzeczenia_Costa_i_Pavan_przeciwko_Wlochom.pdf (dostęp: 21.09.2022). <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19911200526/T/D19910526L.pdf> (dostęp: 26.09.2022).

Literatura przedmiotu:

Bała P., Wielomski A., *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*. Warszawa 2016.

Bator A. (red.), *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, Warszawa 2016.

Brzozowski W., Krzywoń A., Wiącek M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2019.

Chojnicka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych. Podręcznik akademicki*, Poznań 2004.

Dembour M. B., *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, „Human Rights Quarterly” 2010, t. 32, nr 1, s. 1-20.

Gawin M., Uzarczyk K. (red.), *Eugenika Biopolityka Państwo*, Warszawa 2011.

Plis J., *Wprowadzenie do problematyki koncepcji praw człowieka trzeciej generacji Karela Vasaka*, „Ius et Administratio”, 2014, nr 1.

Puppinc G., *Degeneracja praw człowieka*, Kraków 2021.

Stępnia K., *Koncepcja jurydyzacji czwartej generacji praw człowieka w międzynarodowym systemie ochrony*, „Przegląd Sejmowy”, 2019, nr 2 (151). *The World's Abortion Laws*, <https://reproductiverights.org/maps/worlds-abortion-laws/?category%5B1352%5D=1352> (dostęp: 20.09.2022).

Źródła internetowe:

Abortion, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abortion> (dostęp: 20.09.2022).

Ball T., *conservatism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/conservatism/Intellectual-roots-of-conservatism> (dostęp: 13.09.2022).

Barzun J., *history of Europe*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/history-of-Europe/The-emergence-of-the-industrial-state#ref311233> (dostęp: 12.09.2022).

Berenbaum M., *anti-Semitism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/anti-Semitism/Nazi-anti-Semitism-and-the-Holocaust> (dostęp: 13.09.2022).

Burton I. F., *Pius IX*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-IX> (dostęp: 12.09.2022).

Coppa F. J., *Pius XII*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-XII> (dostęp: 12.09.2022).

Davidson M. R., *preimplantation genetic diagnosis*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/preimplantation-genetic-diagnosis> (dostęp: 20.09.2022).

Deklaracja o wolności religijnej, „*Dignitas Humanae*”, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-45-soborowe/sobor-watykanski-ii/168-deklaracja-o-wolnosci-religijnej-dignitatis-humanae.html> (dostęp: 15.09.2022).

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Deklaracja-praw-czlowieka-i-obywatela;3891432.html> (dostęp: 13.09.2022).

Eugenika, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/eugenika;3899033.html> (dostęp: 20.09.2022).

Hays S. A., *transhumanism*, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (dostęp: 19.09.2022).

Joseph de Maistre, w: *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Joseph-de-Maistre> (dostęp: 13.09.2022).

Katechizm Kościoła Katolickiego, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkIII-2-2.htm> (dostęp: 16.09.2022).

Libertarianizm, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/libertarianizm;3932258.html> (dostęp: 19.09.2022).

Materializm, w: *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/materializm;3938572.html> (dostęp: 21.09.2022).

More M., *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, <https://www.ildodopensiero.it/wp-content/uploads/2019/03/max-more-transhumanism-towards-a-futurist-philosophy.pdf> (dostęp: 19.09.2022).

Norymberskie ustawy, w: *Encyklopedia powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/norymberskie-ustawy;3948380.html> (dostęp: 14.09.2022).

Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na światowy dzień pokoju 1 stycznia 2005 r., https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html (dostęp: 15.09.2022).

Pius XI, [w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Pius-XI> (dostęp: 19.09.2022).

Sobór Watykański II, [w:] *Encyklopedia Powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Sobor-Watykanski-II;3977050.html> (dostęp: 14.09.2022).

Syllabus papieża Piusa IX ogłoszony 8 XII 1864 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864 (dostęp: 12.09.2022).

The Transhumanist Manifesto, <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto> (dostęp: 19.09.2022).

The World's Abortion Laws, <https://reproductiverights.org/maps/worlds-abortion-laws/?category%5B1352%5D=1352> (dostęp: 20.09.2022).

totalitarianism, [w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/totalitarianism> (dostęp: 13.09.2022).

ABSTRAKT

Prawa człowieka można opisać jako zespół praw przysługujących każdemu człowiekowi bez względu na rasę, płeć, wyznanie, przekonania polityczne, itp., które wynikają z jego przyrodzonej i niezbywalnej godności. W doktrynie jednakże samo pojęcie praw człowieka rodzi spory interpretacyjne. Pojawiają się różne metody ich rozumienia – prawnonaturalna, deliberatywna, protestu, dyskursywna. Wyróżnia się także trzy generacje (i czwartą, która jest w trakcie konstytuowania się) praw człowieka. W literaturze krytycznie odnoszącej się do idei praw człowieka wyróżnione zostały dwie podgrupy głosów negatywnych – substancjalne i akcydentalne. Pierwsza z nich zakłada totalną ich negację jako idei, natomiast druga dotyczy jedynie ich reformy lub podkreśla pewne metody ich realizacji. Wskazuje się też związek, w jaki prawa człowieka mogą wejść z transhumanizmem i zagrożenia z tym związane. Słowa kluczowe: prawa człowieka, transhumanizm, prawo międzynarodowe.

III. Varia

Tomasz Baran

(Uniwersytet Wrocławski)

Źródła ideowe monarchizmu i imperializmu Stanisława Cata Mackiewicza

Ideological sources of monarchism and imperialism of Stanisław Cat Mackiewicz

ABSTRACT

The following article presents an outline of Stanisław Mackiewicz's thoughts on his vision of monarchy and Polish imperialism. The article gives an overview of the author's pre-war views on the system of the Second Polish Republic and how he acted internationally. A significant part of the text is a presentation of the ideological sources of the above vision, which were the politics of the Jagiellonian dynasty, the literary works of Henryk Sienkiewicz and the views of publicists and politicians gathered around the intellectual circle of French Action.

Keywords: interwar period, monarchism, Jagiellonian idea, French Action.

Główną ideą Stanisława „Cata” Mackiewicza w zakresie sposobu rządzenia państwem był imperializm połączony z monarchizmem jako formą ustroju państwa. Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku oraz stosunkowo dobra koniunktura, spowodowana słabością sąsiadów, zarówno uwikłanej w wojnę domową, a później w przegraną, toczoną w latach 1919-1920 wojnę z Polską bolszewickiej Rosji, jak i osłabionymi i upokorzonymi postanowieniami traktatu wersalskiego Niemcami, skłaniała Cata do jego mocarstwowej wizji Polski. Mackiewicz, podobnie jak wielu młodych polskich pisarzy w okresie dwudziestolecia międzywojennego podejmował śmiało wyzwanie kreślenia drogi, którą podążać miała odrodzona Rzeczpospolita. Przede wszystkim idealny dla Polski ustrój oraz jej miejsce na europejskiej scenie politycznej stanowiły główne zainteresowanie pisarzy, publicystów i polityków, Mackiewicz zatem nie był na tym polu odosobniony, ponieważ młodzi pisarze, prawie rówieśnicy Stanisława tacy jak Melchior Wańkowicz czy Mieczysław

Niedziałowski debiutowali w podobnym co Mackiewicz wieku¹. Mocarstwowa, imperialistyczna wizja polityki państwa, która była nierozzerwalnie związana z wizją Polski jako monarchii dziedzicznej była przez cały okres międzywojenny główną *idée fixe* Mackiewicza. Nieodzownym w przypadku chęci przedstawienia idei wileńskiego konserwatysty jest przybliżenie ideowych źródeł jego myśli, które miały największy wpływ na kształt jego koncepcji, które najogólniej można podzielić na historyczne, literackie i zaczerpnięte z myśli pisarzy mu współczesnych.

1. Dynastia Jagiellonów

Cat był wielkim miłośnikiem historii, do której często się odwoływał, formułując nieraz kontrowersyjne i ostre tezy. Z pewnością w jego publicystyce historycznej ostro rysowała się wielka estyma, jaką czuł wobec dynastii Jagiellonów, która panowała w Polsce w latach 1386-1572². To właśnie panowanie Jagiellonów było ulubionym okresem Cata w historii Polski, ustroj i sposób prowadzenia przez nich polityki był dla niego inspiracją w opracowywaniu ustroju konstytucyjnego dla współczesnej mu Polski³. Silna władza, unia dynastyczna Polski i Litwy oraz sprawna polityka zagraniczna były dla niego cechami państwa Jagiellonów, które chciał widzieć we współczesnej Polsce. To wraz z końcem dynastii, zwłaszcza w późniejszym okresie czyli XVII i XVIII nastąpił kryzys państwa polskiego, którego symbolem była wolna elekcja, konfederacje i liberum veto⁴. Liberum veto było według Cata gwoździem do trumny I Rzeczypospolitej, które w założeniu miało pozwolić na sprzeciwienie się ewentualnej tyranii króla czy nieuczciwości posłów i senatorów, bowiem aby nie dopuścić do uchwalenia niesprawiedliwych rozwiązań wystarczył głos zaledwie jednego posła. W rzeczywistości jednak liberum veto hamowało jakiegokolwiek ważne zmiany w państwie, ponieważ obce państwa przekupując choćby jednego nieuczciwego posła mogły wpływać na wynik ustaleń Sejmu. W ten sposób nawet najlepsze i najważniejsze projekty mogły nie dojść do skutku, Cat szczerze nienawidził zasady liberum veto, nazywając je „potwornym syfilisem”⁵. Upatrując w niej jedną z podstawowych przyczyn upadku Polski. Kolejnym elementem ustroju Rzeczypospolitej postjagiellońskiej były konfederacje: Radomska, Barska i Targowicka, których walka o własne interesy, m.in. poprzez zbrojne rokosze były siłą w istocie druzgocącą dla działalności państwa. Trzecia wada ówczesnego ustroju Polski była

¹ Mackiewicz już w wieku dwudziestu sześciu lat napisał wydaną w Wilnie w styczniu 1922 roku broszurę „Statut Litwy Środkowej. O autonomię wileńskiej”, będącej w istocie projektem konstytucyjnej. J. Jaruzelski, *Stanisław Cat-Mackiewicz 1896-1966 Wilno-Londyn-Warszawa*, Warszawa 1987, s. 130.

² S. Mackiewicz, *Credo polityki narodowościowej*, „Słowo” z dnia 28 grudnia 1922 r.

³ A. Górski, *Władza polityczna w myśli Stanisława Cata-Mackiewicza*, Kraków 1999, s. 127.

⁴ *Ibidem*, s. 125.

⁵ S. Mackiewicz, *Stanisław August*, Warszawa 1991 s. 58.

według Cata wolna elekcja, stanowiąca alternatywę dla dziedzicznego systemu przekazywania władzy w monarchii, którego to systemu Mackiewicz był gorącym zwolennikiem. Ubolewał iż, po śmierci ostatniego władcy Polski pochodzącego z dynastii Jagiellonów Zygmunta Augusta w 1572 roku aż do ostatniego króla Polski Stanisława Augusta Poniatowskiego wybór króla Polski dokonywał się w drodze wolnej elekcji. Pozwalała na wybór władcy z obcej dynastii, której interesy nie musiały zawsze zgadzać się z interesami Polski. Ponadto władcy nie czuli tak wielkiej odpowiedzialności za własne rządy, ponieważ nie mogli swej władzy przekazać synowi. Kolejnym problemem był bardzo ograniczone prerogatywy władcy, które w połączeniu z zasadą liberum veto dawało według Cata efekt zupełnie destrukcyjny.

Niejako w opozycji do systemu politycznego panującego w epoce postjagiellońskiej, zwłaszcza jej schyłkowy okres będący zarazem schyłkowym okresem I Rzeczypospolitej, Cat zestawiał politykę Rzeczypospolitej Obojga Narodów⁶. Uwypuklenie tych różnic było tym bardziej znamienne, że Cat widział szereg analogii między Polską mu współczesną a Polską w okresie od śmierci Zygmunta Augusta do utraty niepodległości w 1795 roku. Co prawda podkreślał, że po śmierci ostatniego Jagiellona tacy królowie Polski jak Stefan Batory, Władysław IV czy August II próbowali zreformować państwo, jednak na drodze ich planów stawały przeszkody mające swe źródło w republikańskiej formie państwa, ale także w tym, iż królowie byli wybierani, a częste zmiany królów pochodzących przecież z różnych dynastii nie pozwalały na wprowadzenie wieloletniej, długotrwałej linii politycznej, która zapewniałaby zmianom trwałość. Porównywał wprost zresztą starania Władysława IV, którego w XVII wieku celem było przymierze z kozakami i zbrojna wyprawa Turcję i jego konflikt ze szlachtą, która była nieprzychylnie nastawiona do kozaków, do konfliktu Józefa Piłsudskiego z przedstawicielami Narodowej Demokracji, którym to zarzuca brak woli do poświęceń⁷. Takie nawiązania i analogie dotyczące historii do czasów współczesnych Cat będzie czynił częściej. Pierwszą cechą państwa Jagiellonów, którą wileński konserwatysta nad wyraz cenił była niezwykle umiejętnie w jego ocenie prowadzona polityka zagraniczna. Jagiellonowie przestrzegali bowiem według niego zasady niedziałania „na dwa fronty”, postulat ten był dla Cata niezwykle ważny pod względem analogii do czasów współczesnych, bowiem przecież z dwoma wrogami jednocześnie musiała radzić sobie Polska w 1939 roku, co było według Cata możliwe do uniknięcia. Podkreślał on, że Władysław Jagiełło i Księżę Witold nigdy nie podejmowali wojen równocześnie z Zakonem Krzyżackim i Wielkim Księstwem Moskiewskim, co ma szczególną wartość ze względu na fakt, że ich państwa było od swoich przeciwników

⁶ S. Mackiewicz, *Herezje i prawdy*, Warszawa 1975, s. 110.

⁷ S. Mackiewicz *Kropki nad i Dziś i jutro*, Kraków 2012, s. 268.

słabsze. Dużą wartością było również to, że Jagiellonowie rzadko wchodzili w otwarte konflikty zbrojne, najczęściej broniąc się przed atakami sąsiadów. Ta myśl, to jest przyświecała Mackiewiczowi szczególnie w latach tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej, kiedy to wbrew opinii publicznej przekonywał, że Polska powinna sprzymierzyć się z nazistowskimi Niemcami przeciwko bolszewickiej Rosji⁸. Kolejnym mocnym punktem polityki Jagiellonów według Cata było poszerzanie sfery wpływów poprzez umiejętne aranżowanie małżeństw. Tytułem przykładu Cat pokazywał politykę w tym zakresie największego w jego przekonaniu króla Polski, czyli Kazimierza Jagiellończyka. Ów władca mając aż trzynaścioro dzieci, sześciu synów i siedem córek, w sposób bardzo umiejętny aranżował małżeństwa swego potomstwa, wydając swe córki między innymi za Fryderyka Hohenzollerna czy księcia Jerzego Bawarskiego. Synowie zaś, mieli zostać osadzeni na tronach Litwy, Czech i Węgier, plan ów powiódł się jedynie częściowo, jednak sam zamiar i objęcie takiej pokojowej strategii budził wielki szacunek Cata⁹.

Kolejnym punktem, który wzbudzał szacunek Mackiewicza będący zarazem według niego wskazówką dla współcześnie mu rządzących w dwudziestoleciu międzywojennym była polityka religijna Jagiellonów. II Rzeczpospolita stanęła przed problemem radzenia sobie w granicach jednego państwa z istnieniem wielu mniejszości narodowych i religijnych, podobnie jak Polska w okresie panowania dynastii Jagiellonów. Polityka religijna Jagiellonów od początku była zdeterminowana przez specyficzne warunki wewnętrzne. Kiedy Władysław Jagiełło zasiadł na tronie Polski, po uprzednim chrzcie, wniósł on do Polski ziemie litewskie będące w jednej części wciąż jeszcze pogańskie, a w drugiej były to ziemie zamieszkiwane przez lud wyznania prawosławnego. Z jednej strony zatem tolerancyjna polityka Jagiellonów dotyczyła Litwinów, których połowa była prawosławna, a zatem w niejako naturalny sposób dążyli oni do kontaktu z Wielkim Księstwem Moskiewskim. Z drugiej strony wysoka tolerancja wobec niechrześcijan była spowodowana chęcią utrzymania dobrych kontaktów z tatarami oraz husytami, którzy wspierali polskiego króla w walce z Zakonem Krzyżackim. Tę politykę godzenia interesów Cat-Mackiewicz nazywał polityką indyferentyzmu religijnego, w dużej mierze zapobiegającego waśniom na tym tle, co znamienne taka polityka przyniosła ówczesnemu państwu polskiemu tę korzyść, że Polska jako jeden z niewielu krajów europejskich uniknęła wojen na tle religijnym.

⁸ J. Sadkiewicz, *Historia pewnej koncepcji*, [w] S. Mackiewicz *Kropki nad i Dziś i jutro*, Kraków 2012, s. 268-269.

⁹ S. Mackiewicz, *S. Mackiewicz, O jedenastej - powiada aktor – sztuka jest skończona Polityka Józefa Becka*, Kraków 2012, s. 281.

Te najważniejsze ogólnie jedynie zarysowane punkty polityki Jagiellonów składały się na potęgę tej dynastii i stanowiły o jej wielkiej sile. Według Cata znakomitym unaocznieniem faktu jak wielkie zasługi uzyskała Polska dzięki panowaniu Jagiellonów był fakt, iż jak podaje Cat: „w chwili ślubu Jadwigi z Jagiellą państwo polskie obejmowało zaledwie 100 tysięcy km kw., w chwili zgonu Kazimierza Jagiellończyka - 1 100 000 km kw. Dom Gedymina ujedynastokrotnił terytorium państwowe. Nie sposób przyznać, że była to polityka odpowiadająca zamiarom jej twórców”¹⁰. Cat podkreślał, że polityka Jagiellonów oparta na koncepcji Polski federacyjnej łącząca w okresie trwania Rzeczypospolitej Obojga Narodów Polaków i Litwinów była w istocie przewodnią ideą dla jego myśli politycznej w dwudziestolecie międzywojennym¹¹.

2. Inspiracje literackie

Nie sposób mówiąc o idei jagiellońskiej w koncepcjach Mackiewicza nie wspomnieć o tym jak wielką rolę w docenieniu tego kierunku polskiej myśli politycznej przez Cata, miała jego fascynacja twórczością Henryka Sienkiewicza. Jego książki już od czasów wczesnej młodości miały na wileńskiego konserwatystę wielki wpływ, czego dostatecznym wyrazem jest fakt, że debiutował on właśnie esejem mu poświęconym¹². Dla Mackiewicza polski noblista był wielkim piewą idei jagiellońskiej, rozumianej jako pochwała polskiej ekspansji na wschód i tolerowanie w obrębie jednego państwa wielu narodów, kultur i języków. Analogia do czasów II RP była oczywista, wszak w dwudziestolecie międzywojennym według spisu powszechnego z 1921 r. obszar zajmowany przez państwo polskie zamieszkiwało 27 mln osób, z czego ok. 69 procent ludności zajmowali Polacy, około 30 procent ludności tamtejszej Polski zamieszkiwali zatem przedstawiciele innych mniejszości narodowych, głównie byli to Niemcy, Białorusini, Ukraińcy i Żydzi. Sam Henryk Sienkiewicz choć wypowiadał się na tematy polityczne, a jeżeli to robił to zazwyczaj w sposób pośredni, jego poglądy należało „odtworzyć” analizując jego powieści. Mackiewicz, dla którego twórczość Sienkiewicza była zawsze bardzo bliska już od lat dziecięcych, zwłaszcza uważał, że polski noblista był pod pewnym względem pisarzem politycznym. W swojej działalności pozaliterackiej rzadko kiedy odnosił się wprost, choć nieoficjalnie sympatyzował z przedstawicielami Narodowej Demokracji, którzy twórczość Sienkiewicza doceniali szczególnie za ukazywanie w swoich powieściach „siły ducha narodu”. Mackiewicz uważał, że Sienkiewicz prezentował stanowisko zupełnie

¹⁰ S. Mackiewicz, *Zielone oczy*, Warszawa 1987, s. 35.

¹¹ S. Mackiewicz, *Herezje i prawdy*, Warszawa 1975, s. 93.

¹² A. Górski, *op. cit.*, s. 28.

odmienne do nacjonalizmu, który utożsamiał z dążeniem do Polski jednoetnicznej i jednonarodowej, mianowicie Sienkiewicz w swoich powieściach ukazywał Polskę imperialną i monarchiczną, a zarazem złożoną z wielu narodów i wyznawców różnych religii¹³. Cat jako przykład takiej wizji Polski podawał wykreowanych przez Sienkiewicza bohaterów powieści „Ogniem i Mieczem”: muzułmanina Azję Tuhajbejowicza, kozaka Jurko Bohuna, szlachcica kresowego Andrzeja Kmicica czy neofitę księcia Jeremiego Wiśniowieckiego, którzy wszyscy byli poddani królowi polskiemu. Tylko poszanowanie takiej różnorodności mogło przynieść Polsce dawną potęgę, której tak bardzo chciał Mackiewicz dla II Rzeczypospolitej. Doceniał polskiego noblistę również za upowszechnianie idei Polski mocarstwowej, dzięki temu koncepcja idei jagiellońskiej była ideą szeroko dostępną dla mas.

Obok Henryka Sienkiewicza pisarzem, który najmocniej inspirował Cata w jego ideowej drodze do imperializmu był angielski pisarz i poeta Rudyard Kipling, laureat nagrody Nobla w 1907 roku. Kipling i Sienkiewicz byli dla niego pisarzami o bardzo podobnych zapatrywaniach, którzy niejako poetyzowali ideę imperialną¹⁴. Co prawda Kipling żyjący w latach 1865-1936 chwalił imperializm mu współczesny, a zarówno Sienkiewicz jak i Cat najwyżej odnosili się do czasów przeszłych swojego państwa, to twórczość Kiplinga była dla wileńskiego konserwatysty wskazówką jak państwo imperialne powinno odnosić się do ludów wchodzących w jego skład. Tak jak Sienkiewicz opisywał z uczuciem ukraińskie stepy, tak Kipling opisywał Indie i tamtejszych mieszkańców. Dla Cata ważne były to, że Kipling, angielski konserwatysta i monarchista, wierny poddany brytyjskiej monarchii był dumny z licznych angielskich kolonii i traktował je jako część swojego państwa. Naturalnie najbliższa była mu kultura, tradycja i język angielski, jednak nie chciał tej kultury na siłę narzucać brytyjskim koloniom, ponieważ uważał to za zadanie karkołomne¹⁵. Mackiewicz uważał, że naturalnym dla imperializmu jest współpraca z podległymi ludami, w imię obopólnych korzyści, np. ekonomicznych. Tylko w ten sposób tak rozległe imperialne państwo mogło funkcjonować bez ciągłych wewnętrznych konfliktów.

Na tle rozważań dotyczących stosunku imperialnego państwa do innych ludów wchodzących w jego skład rysuje się zapatrywanie Cata na istotę patriotyzmu. Mackiewicz uważał, że patriotyzm składa się z dwóch czynników: czynnika historycznego oraz czynnika terytorialnego¹⁶. Czynniki historyczny związany jest z przywiązaniem właśnie do języka,

¹³ S. Mackiewicz, *Książka moich rozczarowań*, Kraków 2018, s. 120

¹⁴ *Ibidem*, s. 157.

¹⁵ *Ibidem*, s. 158.

¹⁶ S. Mackiewicz, *Kropki nad i...*, s. 35.

kultury, sztuki, historii czy literatury. Czynnikiem geograficznym natomiast to przywiązanie do ojczyźnego terytorium. Kipling według wileńskiego konserwatysty niejako rozszerzał czynnik geograficzny do narodów zamieszkujących kolonie i dominia wchodzących w skład imperium monarchii brytyjskiej. Mackiewicz podkreślał, że patriotyzm historyczny był angielski, natomiast patriotyzm terytorialny – indyjski. Nieodzownym elementem tak rozumianego imperializmu była według Cata monarchia – jedyny w istocie czynnik mogący spajać wszystkie tak nieraz różne interesy szeregu różnych narodów wchodzących w skład imperium. Jedynie stałość w celach politycznych jaka cechuje monarchie mogła być czynnikiem, który do pewnego stopnia był w stanie różnie interesy rozmaitych narodów.

Angielska monarchia, parlamentaryzm angielski czy też styl polityki uprawianej na wyspach budził szacunek i podziw Cata. Już w czasie wojny i zwłaszcza po niej Mackiewicz zdecydowanie zmienia swoją postawę wobec Anglii. Było to spowodowane rzecz jasna polityką aliantów wobec Polaków, polityką kapitulancą wobec żądań Sowieckiej Rosji i braku sprzeciw Brytyjczyków wobec ustaleń konferencji w Jałcie, wedle których po wojnie Polska znalazła się w strefie wpływów Związku Radzieckiego. Rozczarowanie polityką angielską, jak i polską emigracją przebywającą na Wyspach było jednym z najważniejszych powodów powrotu Stanisława do komunistycznej Polski w czerwcu 1956 roku¹⁷.

Opisując mackiewiczowską teorię imperializmu nie sposób nie odnieść się do jego poglądu na temat nacjonalizmu. Cat tworzył swoją główną teorię imperializmu zawsze w opozycji do nacjonalizmu, którego był zaciekle wrogiem, z wyjątkiem jego pewnych odmian, o których w dalszej części rozdziału.

Co do zasady jednak Mackiewicz, gdy pisał o nacjonalizmie naturalnie miał na myśli polskich nacjonalistów, zwłaszcza tych skupionych wokół Narodowej Demokracji. Najkrócej Mackiewicz czym jest dla niego Nacjonalizm ujął w książce „Dziś i jutro”: „*Nacjonalizm w polityce jest równoznaczny z dążeniem, aby w państwie zamieszkiwała jedna tylko narodowość i aby ekonomiczne korzyści z państwa ciągnęła tylko ta narodowość panująca*”¹⁸. Tak rozumiany nacjonalizm był w jawny sposób sprzeczny z imperialną wizją Polski Mackiewicza zamieszkiwanej przez kilka narodów. Dawna imperialistyczna Polska nie mogłaby odnosić swych militarnych zwycięstw gdyby wówczas przyjęła stanowisko nacjonalistyczne, wszak wojska dawnej Rzeczypospolitej były złożone nie tylko z Polaków, ale również z Tatarów, Litwinów, Kozaków, Czechów czy nawet Niemców. Według niego

¹⁷ S. Cenckiewicz, P. Gontarczyk, *Na granicy zdrady. Stanisława Mackiewicza powroty do Polski*, [w] „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2006, nr 3-4, s. 104.

¹⁸ *Ibidem*, s. 63.

nacjonalizm, czyli ekskluzywizm narodowościowy jest przeszkodą do tego, aby naród zwiększył się poza wzrostem naturalnym. Idea jagiellońska i imperializm państwa był zatem nie do pogodzenia z tak rozumianym nacjonalizmem¹⁹.

Przykładowymi państwami, które prowadziły skrajnie inną politykę etniczno-narodowościową były wobec Cata ówczesna Turcja Mustafa Kemal – Paszy²⁰. Według Cata Turcja w okresie jego rządów w doktrynie ówczesnych władz łączyła ze sobą hasła ateizmu i zarazem walki z religią, skrajnej demokracji oraz nacjonalizmu właśnie. Na drugim biegunie ówczesnej Europy znajdowała się imperialistyczna Wielka Brytania, której opisany już stosunek do kolonii i dominiów był egzemplifikacją podejścia zgoła odmiennego.

Na łamach „Słowa” Cat i jego współpracownicy prowadzili konsekwentną politykę antynacjonalistyczną, polemizując zaciekle z myślicielami polskiego nacjonalizmu, takimi jak Stanisław Głąbiński czy Roman Dmowski. Krytykowano również politykę polskich władz po roku 1926, które nie miały konkretnego planu działania wobec licznych mniejszości narodowych zamieszkujących drugą Rzeczpospolitą. Pacyfikacje ukraińskich wsi na początku lat trzydziestych, poddawanie restrykcjom ukraińskich organizacji o charakterze społeczno-gospodarczym czy ograniczanie szkolnictwa białoruskiego spotykały się z bardzo ostrym sprzeciwem „Słowa”. Szczególnie ostro Cat wypowiadał się przeciwko działaniom polskiego rządu w kwestii Cerkwii w Chełmszczyźnie i Lubelszczyźnie w okresie, gdy urząd premiera sprawował Felicjan Sławoj Składkowski. „Słowo” w sierpniu 1938 roku podawało, że zamknięto 138 obiektów sakralnych, rzekomo działając w interesie państwa. Wileński konserwatysta szczególnie oburzał się na tę sytuację, bowiem takie działania rządu nastawiały wrogo prawosławną mniejszość nie tyle do konkretnych ugrupowań politycznych, szowinistycznie nastawionych do mniejszości, ale do całego państwa polskiego. Fakt ten był potęgowany przez to, że niszczenie Cerkwii i budynków sakralnych odbywało się z udziałem polskich funkcjonariuszy, tj. żołnierzy i policjantów. W opinii Cata takie działania były wyrazem polityki nacjonalistycznej, nie dającej się pogodzić z jego teorią wielonarodowego państwa imperialnego.

Pewne zdziwienie mógł budzić fakt, iż Cat będący zadeklarowanym wrogiem nacjonalizmu był wielkim entuzjastą Action Francaise, której przedstawiciele byli reprezentantami doktryny nacjonalizmu integralnego²¹. Cat poruszył jednak tę kwestię na łamach „Słowa” w swoich artykułach dotyczących myśli mistrza Cata, czyli Jacquesa

¹⁹ S. Mackiewicz, *Książka moich...*, s. 18.

²⁰ *Ibidem*, s. 20.

²¹ J. Bartyzel, *Prawica-Nacjonalizm-Monarchizm Studia politologiczno-historyczne*, Warszawa 2016, s. 123.

Bainville'a. Według Mackiewicza nazywanie Bainvillea nacjonalistą stanowiło duży błąd metodologiczny wynikający z innego postrzegania państwa i narodu. Cat dowodził, że z powodu swojej historii Francuzi, w przeciwieństwie do Polaków, którzy przez całe pokolenia musieli żyć bez swojego państwa, nie rozróżniali państwa i narodu tak ściśle jak robili to Polacy.

W istocie dla Francuzów *nationalite* to kwestia przynależności do państwa, a nie kwestia języka. Według wileńskiego konserwatysty Bainville i inni myśliciele z kręgu *Action Française* hołdowali zasadzie mówiącej, że to „państwo tworzy naród, a nie naród państwo”²². Dowodem na taki tok myślenia Bainville'a, były jego publikacje historyczne. Bainville bowiem opisując wojny Imperium Rzymskiego z plemionami Galów, stawał po stronie Rzymu, a przeciwko swoim praprzodkom. Będzie również konsekwentnie wyrażał się przeciwko polityce Napoleona I i Napoleona III, którzy byli zwolennikami „zasady narodowościowej”, która zresztą swe inspiracje czerpała wprost z dorobku myśli Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Tak rozumiany nacjonalizm będący apologią państwa niż narodu nie był w istocie czymś przeciwnym do teorii imperialnej, a nawet można uznać, że z nią korelował.

3. Wpływ *Action Française*

Spośród współczesnych Mackiewiczowi myślicieli konserwatywnych największy wpływ na jego twórczość mieli bez wątpienia trzej myśliciele związani z monarchistyczno-nacjonalistycznym ugrupowaniem „*Action Française*” czyli Leon Daudet, wspomniany Jacques Bainville oraz Charles Maurras. Mackiewicz, podobnie jak m.in. bliski mu Adolf Bocheński czytywał namiętnie dziennik „*L'Action française*” oraz znał publikacje książkowe najważniejszych postaci ruchu²³ Francja, obok Anglii i Rosji była krajem szczególnie bliskim Mackiewiczowi. Krytykował on często oparty na wielopartyjności system parlamentaryzmu francuskiego, powodującym w jego przekonaniu anarchię²⁴. Chwalił nie współczesną mu Francję, a Francję przedrewolucyjną, która była w jego mniemaniu przedłużeniem tradycji greckiej oraz rzymskiej i uosabiała największe zalety cywilizacji chrześcijańskiej²⁵. Właśnie to zamiłowanie do Francji „starej” było czynnikiem, który ideowo zbliżył go do kręgu myślicieli związanych ze środowiskiem Akcji Francuskiej. Nacjonalistyczna i monarchistyczna Liga Akcji Francuskiej w swojej historii w rzeczywistości występująca pod różnymi nazwami

²² S. Mackiewicz, *Książka moich...*, s. 180, Zasadę tę według Cata wyraził również Roman Dmowski w „Myślach nowoczesnego Polaka”. W tym punkcie akurat Mackiewicz w pełni podzielał opinię ojca Narodowej Demokracji.

²³ J. Karbowska, *Z Mackiewiczem na ty*, Warszawa 1994, s. 107.

²⁴ A. Górski, *Władza polityczna w myśli Stanisława Cata-Mackiewicza*, Kraków 1999, s. 149.

²⁵ S. Mackiewicz, *O jedenastej...*, s. 133.

została założona 8 kwietnia 1898 r., a jej założycielami byli Maurice Pujo i Henryk Vaugeois. W 1899 do Ligi dołączył Karol Maurras, który ostatecznie przekonał resztę środowiska do przyjęcia przez Ligę stanowiska jawnie monarchistycznego. To właśnie monarchia, nacjonalistyczna i zdecentralizowana była najważniejszym postulatem środowiska Action Francaise. Zarówno Charles Maurras, będący najważniejszą postacią ruchu, jak i Stanisław Mackiewicz pozostawali konsekwentnymi monarchistami, antydemokratami oraz zwolennikami decentralizacji. Według Maurrasa monarchia powinna być: tradycyjna, dziedziczna, antyparlamentarna i zdecentralizowana. Maurras dowodził, że republika i centralizm są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ jak twierdził „*władza narodzona z głosowania, jeśli nie chce zginąć, musi kontrolować głosujących*”²⁶. Francuski monarchista twierdził, że w żywotnym interesie republiki jest to, żeby państwo pozostawało demokratyczne i scentralizowane, bowiem tylko wówczas rząd może zabezpieczyć się przed utratą kontroli nad masami, a owa utrata kontroli mogłaby doprowadzić do upadku rządu²⁷. Konsekwencją centralizacji jest silnie zbiurokratyzowanie republiki – co Maurras widział doskonale na przykładzie współczesnej mu III Republiki Francuskiej. Zwiększanie liczby urzędników jest w republice nieodzowne, bowiem pozwala większy stopień kontroli obywateli. Konsekwencją centralizacji jest pośrednictwo - to właśnie ono wymaga, aby pomiędzy rządzącymi i rządzonymi istniał rozbudowany aparat biurokratyczny. W związku z tym, że w republice kilkadziesiąt milionów ludzi jest ściśle kontrolowanych przez rozmaite, urzędy, katalogi czy rejestry aparat biurokratyczny w postaci urzędników muszą pełnić rolę stałego pośrednictwa pomiędzy prawodawcami, a obywatelami²⁸. Bezpośrednim skutkiem takiego stanu rzeczy jest omnipotencja władz. Remedium na taki stan rzeczy jest według Maurrasa decentralizacja. Według niego to obywatele powinni rozstrzygać większość spraw administracyjnych, sądowych czy podatkowych sami, na poziomie regionalnym. Obok monarchicznej formy rządów, to właśnie decentralizacja była motywem, który najbardziej inspirował Cata-Mackiewicza w jego fascynacji doktryną Action Francaise. Opisując rozumowanie Cata w sprawie decentralizacji nie sposób pominąć jego sympatii zarówno dla czasów feudalnych jak i dla feudalnych pozostałości w krajach mu współczesnych, sympatię raczej typową dla europejskich konserwatystów, cechującą się pozytywnymi uczuciami do średniowiecza. Wileński konserwatysta rozróżniał systemy władzy różnych państw zarówno mu współczesnych jak i historycznych na feudalne i niefeudalne. Uważał, że w systemie

²⁶ Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, Paris 1981, s. 162.

²⁷ A. Górski, *op. cit.*, s. 152.

²⁸ Ch. Maurras, *op. cit.*, s. 497.

niefeudalnym organ władzy państwowej w zakresie swoich kompetencji decydował sam. Do systemów niefeudalnych zaliczał takie systemy jak faszystowskie Włochy, carską Rosję czy monarchię absolutną Ludwika XIV, ale także państwa demokratyczne, takie jak III i IV Republikę Francuską a także współczesną mu monarchię angielską.

Oprócz decentralizacji i zamiłowania do monarchicznego ustroju rządów środowisko Action Francaise stanowiło inspirację dla „Cata” w dziedzinie, którą najtrudniej opisać, czyli w kategorii estetyki, a zwłaszcza roli estetyki dla myślenia politycznego. Mackiewicz darzył francuskich rojalistów wielkim szacunkiem właśnie za wprowadzanie do kategorii myślenia o polityce pewnej estetyki czy też wysublimowania. Owa estetyka przejawiała się przede wszystkim w stylu uprawiania polityki, która - co Cat podkreślał, która nie ma szans powodzenia, Mackiewicz nie łudził się, że Francja odrodzi się jako monarchia. Sukcesem Akcji Francuskiej nie była jednak zwycięstwo polityczne, które było w zasadzie niemożliwe, ale stworzenie ruchu intelektualnego, który miał we Francji wielkie oddziaływanie na ówczesną elitę intelektualną. Wielu polityków francuskich, częstokroć innej formacji ideowej przyznawało się do sympatii do Akcji Francuskiej, miała ona wpływ na takich polityków i myślicieli francuskich jak: Jacques Maritain, George Bernanos, Jacques Lacan, Pierre Gaxotte, Charles de Gaulle, Francois Mitterand²⁹. Ponadto Action Francaise była bezpośrednio inspiracją dla organizacji politycznych takich jak: hiszpańska Acción Española, portugalska Integralismo Lusitano czy brazylijska Acção Integralista Brasileira. Francuscy rojaliści byli również czytani przez w Polsce w okresie międzywojennym, przede wszystkim przez środowiska narodowe, ale także przez konserwatystów i monarchistów, oprócz samego Mackiewicza należy wspomnieć takie nazwiska jak Leszek Gembarzewski czy Adolf Bocheński³⁰.

4. Polski monarchizm w dwudziestoleciu międzywojennym

Należy zauważyć, że Cat, choć już przed wojną był anachroniczny w swej wizji ustroju monarchicznego Polski na tle współczesnych mu nurtów politycznych pozostał konsekwentnym monarchistą do końca życia. Należy jednak nadmienić, że o ile już 11 listopada, gdy przesądzone było, że Rzeczpospolita odrodzi się w republikańskiej formie po uchwaleniu konstytucji marcowej w 1921 r. wizja Polski jako królestwa była dla większości wtedy współczesnych nie do zaakceptowania, to jak wskazuje J. Majchrowski nawet w październiku 1918 roku, po wydaniu przez Radę Regencyjną 7 października manifestu

²⁹ J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, Radom 2007, str. 17.

³⁰ J. Bartyzel, *Historyczna rola Action Francaise*, <http://www.legitymizm.org/historyczna-rola-action-francaise>, dostęp z dnia 31 grudnia 2021 r.

proklamującego niepodległość Polski żadna ówczesna siła polityczna nie kwestionowała przyszłej monarchicznej formy rządów, akceptując pomysł odrodzenia Polski w ramach ustrojowych jakie określiła Konstytucja 3 Maja, czyli w ramach monarchii dziedzicznej, włączając w to zazwyczaj sceptycznie nastawionych do monarchii socjalistów i lewicę³¹. Jednak po tym okresie monarchiści w II RP nie byli siłą znaczącą w życiu politycznym, jak i nie posiadali znacznego poparcia w społeczeństwie. W tamtym okresie działało kilka ugrupowań monarchicznych, np. założona w 1925 roku Organizacja Monarchiczna czy założona również w 1925 roku Obóz Monarchistów Polskich. Mackiewicz był gorącym zwolennikiem monarchii i przeciwnikiem demokracji zarówno z powodu rozważań swoich rozważań teoretycznych i spostrzeżeń dotyczących ustrojów innych państw jak i z powodu przystawania ustroju monarchicznego do imperialnej wizji Polski. Punktem wyjścia dla przedstawienia mackiewiczowskiej wizji ustroju Polski są dwie cechy władzy monarchicznej, które dla Cata były czynnikami, które przesądzały o wyższości monarchii nad innymi formami władzy. Tymi cechami były siła i stałość władzy³². Cat stanowczo sprzeciwiał się podejściu, według którego władza jest dopiero pochodną różnych czynników historycznych, ekonomicznych czy społecznych ale jest siłą kształtującą rzeczywistość danego państwa. To właśnie silna władza taka jak monarchia jest w stanie tworzyć silne narody, będące w stanie dominować nad innymi narodami, zarówno ekonomicznie jak i militarnie. Jego zdaniem Polska powinna być monarchią z racji potrzeby swojej mocarstwowej i ekspansywnej polityki - w taki sposób możliwe będzie związanie z Warszawą tych mniejszych państw, które przeciwstawiają się największemu zdaniem Cata wrogowi Polski w dwudziestoleciu międzywojennym, czyli bolszewickiej Rosji. To właśnie walka z bolszewizmem, który stanowił według największe zagrożenie nie tylko dla Polski ale również dla całej europejskiej cywilizacji. Przeciwstawienie się komunizmowi, który był nie według Mackiewicza stanowił siłą nie tylko militarną, ale także, a być może przede wszystkim destrukcyjną siłę psychologiczną wymagało silnego, mocarstwowego państwa, a taki efekt można było uzyskać jedynie poprzez ustanowienie w Polsce monarchii³³.

Cat choć uważany za zajadłego wroga demokracji, co charakterystyczne dla konserwatystów dopuszczał, a wręcz postulował demokrację na poziomie gminy czy głosowań do Izb Handlowych. Głosowanie w małych gremiach, było według niego dobrą okazją do kształtowanie obywatelskich postaw. Cat nie odrzucał również idei wyborów do parlamentu,

³¹ J. Majchrowski, *Ugrupowania monarchistyczne w latach II Rzeczypospolitej*, Wrocław 1988 r., s. 7.

³² S. Mackiewicz, *Kropki nad...*, s. 82.

³³ *Ibidem*, s. 84.

jednak pragnął takiego sformułowania ordynacji wyborczej, aby wybory zamiast reprezentowania intelektualnej siły narodu nie były jedynie ukazaniem popularności poszczególnych sentymentów wśród głosujących. Główną intencją Cata nie była walka z samą istotą parlamentaryzmu, ale z jego wynaturzeniem, która ma miejsce wówczas, gdy parlament posiada wszechwładzę. Ustrój parlamentaryzmu angielskiego, w którym monarchia jest czynnikiem hamującym władzę z pochodzącą z wyborów spotykał się przed wojną z aprobatą Mackiewicza, za taki swoisty „hamulec” można było też uznać dopuszczanie do głosowania ludzi tylko z pewnym cenzusem umysłowym. Cat krytykował teorię suwerenności ludu Jana Jakuba Rousseau, którą interpretował jako widzenie w ogóle mieszkańców danego kraju sędziego, który będzie najlepiej potrafił najważniejsze kwestie dotyczące funkcjonowania państwa³⁴. Wybory, zdaniem Cata ujawniały sentymenty i namiętności wyborców, na czym najbardziej skorzystały niektóre wybitne jednostki, które mogły zyskać odwołując się do hasła popularnych wśród ludu. Demokracja parlamentarna była dla Cata obciążona problemem nieustannej walki o władzę. Cat zauważał, że pomimo tego iż monarcha może nie mieć największych kompetencji do sprawowania władzy w kraju, to iż źródło jego władzy pochodzi nie z wyboru, a z racji urodzenia, co stawia go poza konkurencją wobec innych obywateli, którzy chcieliby ewentualnie władzę przejąć. Tylko takie źródło władzy gwarantuje jest stałość i suwerenność. Nie jest możliwe aby władza silna powstała w ramach demokracji parlamentarnej, jest możliwe natomiast, aby powstała poprzez przewrót czy zamach stanu, tak jak dokonało się to we współczesnej Europie tzn. w Hiszpanii Jose Antonio Primo de Rivero, we Włoszech Mussoliniego czy też w drodze przewrotu jakiego dokonali bolszewicy w Rosji. Ta władza, mimo iż może być silna, nigdy nie będzie stała³⁵. Silną, a jednocześnie stałą władzę mogła Polsce w tym czasie zagwarantować tylko monarchia.

Cat mimo swojego gorącego monarchizmu zdawał sobie sprawę z problematyczności wdrożenia swoich teorii w życie. Polska w dwudziestolecie międzywojennym, konstatając, że polskiego legitymizmu nie ma to, ani polskiej dynastii. Krew polskich królów była bowiem rozszana po całej Europie i nie sposób było przyjąć, że któryś z dalekich krewnych posiada większe prawo do tronu od innych.

Bardziej konkretne działania na polu zrealizowania marzeń o wprowadzeniu monarchii Cat podejmował po zamachu majowym w 1926 roku. Mackiewicz poparł wówczas Józefa Piłsudskiego³⁶. Jego zdaniem okoliczności, w których znajdowało się państwo polskie

³⁴ *Kropki nad i...*, s. 87.

³⁵ *Ibidem*, s. 93.

³⁶ S. Mackiewicz, *Panie Marszałku!*, „Słowo” z dnia 17 maja 1926 r.

uzasadniało i legitymizowało jednocześnie zamach stanu³⁷Pierwszą z nich było zorganizowanie zjazdu w Nieświeżu, który odbył się 25 października 1926 roku w siedzibie Albrechta Radziwiłła, na którym Józef Piłsudski spotkał się z przedstawicielami polskiej arystokracji. Jednym z głównych inicjatorów spotkania był Mackiewicz, który chciał poprzez zbliżenie środowiska ziemian i Piłsudskiego realizować swoją wizję polityki. Celem Mackiewicza i owego sojuszu szlachty ze środowiskiem przychylnym Piłsudskiemu było bowiem osadzenia Marszałka na tronie Polski. Dla wileńskiego konserwatysty miała być to naturalna konsekwencja zamachu majowego, warunek konieczny potrzebny do stabilizacji silnej władzy. Piłsudski miał w planach Mackiewicza zostać założycielem dynastii, w tym celu jedna z jego córek mogłaby wyjść za któregoś z Radziwiłłów lub któregoś z przedstawicieli dynastii hiszpańskich Burbonów. Należy jednak zaznaczyć, że te iście rewolucyjne plany nie miały szansy się urzeczywistnić i należy je ocenić jako utopijne, zwłaszcza, że sam Piłsudski nie był takim obrotem spraw zainteresowany³⁸.

Mimo to był przekonany o palącej potrzebie wprowadzenia ustroju monarchicznego w Polsce, pisał: „*Monarchizm polski jest tą krawędzią, która dzieli pozostałości niewolnicze od marzeń, snów i ambicji o wielko-mocarstwowej dla Polski przyszłości*”³⁹. Cat mimo tych problemów zdawał sobie sprawę z tego, że mimo braku kryteriów czy też powiązań historycznych w oparciu których można by wskazać odpowiedniego kandydata, taka osoba musi zostać wyznaczona, inaczej plany o polskiej mocarstwowości i monarchii nie będą miały szansy się urzeczywistnić. Cat upatrywał kandydata do tronu albo w przedstawicielu dynastii z zewnątrz, albo w kandydacie polskim. Zastanawiał się nad kandydatem angielskim, węgierskim lub nawet włoskim. Największą szansę miał jednak kandydat austriacki, z dynastii habsburskiej, bowiem na ziemiach polskich, co było związane z tradycją Galicji, to właśnie ta dynastia posiadała największą popularność. Inną opcją był odpowiedni kandydat polski – Cat w pierwszej kolejności skłaniał się ku kandydatowi wywodzącemu się z którejś z polskich rodzin szlacheckich, takich jak rodziny Sapiechów czy Radziwiłłów. Odrębną koncepcją, był pomysł osadzenia na polskim tronie Marszałka Józefa Piłsudskiego, o czym w dalszej części rozdziału.

Jak słusznie wskazuje A. Górski dywagacje wileńskiego konserwatysty dotyczące kandydata na króla polskiego zajmują marginalne miejsce w jego myśli bowiem ten był raczej

³⁷ S. Mackiewicz, *Zamach udany źródłem prawa, zamach nieudany zdradą główną*, „Słowo” z dnia 27 lipca 1934 r.

³⁸ A. Górski, *op. cit.*, s. 183.

³⁹ Cat (S. Mackiewicz), „*O kandydacie na tron polski*”, „Słowo” z dnia 25 grudnia 1925 roku.

w odniesieniu do monarchizmu, przedstawicielem jedynie idei a nie konkretnej osoby⁴⁰. Należy pamiętać, że większość rozważań dotyczących potrzeby wprowadzenia monarchii w Polsce Cat prowadził w dwóch okresach, mianowicie tuż po odzyskaniu niepodległości, oraz w okolicach zamachu majowego w 1926 roku, czyli w czasach, gdy wizja urzeczywistnienia się jego planów była bardziej prawdopodobna niż kiedykolwiek w XX wieku⁴¹. W pierwszej kolejności Cat chciał zatem, aby niejako „wychować” Polaków do monarchizmu, zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że idea monarchiczna nie ma w Polskim społeczeństwie wielkiego poparcia. Takiego stanu rzeczy Cat upatrywał w apañstwowym wychowaniu społeczeństwa polskiego. Zwłaszcza w zaborze pruskim i rosyjskim Polacy byli wychowywani w nienawiści do państwa, ponieważ kojarzyli państwowość z polityką zaborców. Ledwie kilka lat wolności we własnym państwie nie mogło całkowicie zmienić tego podejścia, czego Mackiewicz miał świadomość⁴².

Wileński konserwatysta swój imperializm uzasadniał przede wszystkim koniecznością dziejową. Mackiewicz podkreślał, że Polacy potrzebują nowego terytorium przede wszystkim ze względów demograficznych⁴³. Podkreślał także, że rozwijające się na kontynencie kierunki ekspansji takich krajów jak Niemcy czy ZSRR nakazują myśleć, że mniejsze państwa narodowe przestaną mieć racje. Jednocześnie zdawał sobie sprawę z trudnego położenia Polski, stąd jego wizja sojuszu z III Rzeszą wymierzonego przeciwko Związkowi Sowieckiemu, który w publicystyce Cata nieprzejednanie jawił się jako największy wróg⁴⁴. W swoich koncepcjach starał kierować się racją stanu, czyli obiektywnymi korzyściami płynącymi dla państwa. Plany Stanisława Mackiewicza dotyczące Polski mocarstwowej, imperialistycznej w stylu dawnej dynastii Jagiellonów oczywiście nie miały szansy się urzeczywistnić co ich autor gorzko stwierdził w wydanej już po wrześniu 1939 pozycji „Książka moich rozczarowań”. Cat podkreślił, że jego śmiałe teorie nie tyle nie miały szans na powodzenie ze względu na czynniki zewnętrzne, takie jak sytuacja międzynarodowa, ale głównym powodem było to, że teorie te nie spotkały się z odpowiednim społecznym zainteresowaniem. Jak stwierdzi gorzko: *„Nie umiałem dotychczas stworzyć w Polsce ruchu mocarstwowego, silnego, który by młodzieży polskiej dał ideały nacjonalistyczne, tak niezgodne z interesami państwa, które ma czterdzieści procent mniejszości narodowych i które, gdyby się terytorialnie rozszerzało, jeszcze by*

⁴⁰ A. Górski, *op. cit.*, s. 184.

⁴¹ S. Mackiewicz, *O kandydacie na tron Polski*, „Słowo z dnia 25 grudnia 1925 r.

⁴² S. Mackiewicz, *Ruch monarchiczny w Polsce*, „Słowo” z dnia 9 kwietnia 1925 r.

⁴³ S. Mackiewicz, *Hasła imperialistyczne narzuci nam życie*, „Słowo” z dnia 13 września 1937.

⁴⁴ S. Mackiewicz, *Myśl w obcęgach Studia nad psychologią społeczeństwa Sowieców*, Kraków 2021.

powiększyło tę liczbę. Nie umiałem zapalić do idei wielkiej, mocarstwowej, królewskiej Polski”⁴⁵.

Bibliografia

Literatura źródłowa:

a) Publikacje książkowe:

Mackiewicz S., *Herezje i prawdy*, Warszawa 1975.

Mackiewicz S., *Kropki nad i Dziś i jutro*, Kraków 2012.

Mackiewicz S., *Książka moich rozczarowań*, Kraków 2018.

Mackiewicz S., *Historia Polski od 11 listopada 1918 do 17 września 1939*, Kraków 2021.

Mackiewicz S., *Stanisław August*, Warszawa 1991.

Mackiewicz Z., *Zielone oczy*, Warszawa 1987.

Mackiewicz S., *Myśl w obcęgach Studia nad psychologią społeczeństwa Sowieców*, Kraków 2021.

Maurras Ch., *Mes idées politiques*, Paris 1981.

b) Artykuły prasowe:

Mackiewicz S., *Credo polityki narodowościowej*, „Słowo” z dnia 28 grudnia 1922 r.

Mackiewicz S., *O kandydacie na tron Polski*, „Słowo” z dnia 25 grudnia 1925 r.

Mackiewicz S., *Ruch monarchiczny w Polsce*, „Słowo” z dnia 9 kwietnia 1925 r.

Mackiewicz S., *Zamach udany źródłem prawa, zamach nieudany zdradą główną*, „Słowo” z dnia 27 lipca 1934 r.

Mackiewicz S., *Panie Marszałku!*, „Słowo” z dnia 17 maja 1926 r.

Mackiewicz S., *Władza silna i stała*, „Słowo” z dnia 17 marca 1962 r.

Mackiewicz S., *Hasła imperialistyczne narzuci nam życie*, „Słowo” z dnia 13 września 1937.

c) Opracowania:

Bartyzel J., *Historyczna rola Action Française*, dostęp z 13 grudnia 2021 r.

<http://www.legitymizm.org/historyczna-rola-action-francaise,>

Górski A., *Władza polityczna w myśli Stanisława Cata-Mackiewicza*, Kraków 1999.

Jaruzelski J., *Stanisław Cat-Mackiewicz 1896-1966 Wilno-Londyn-Warszawa*, Czytelnik, Warszawa 1987.

Karbowska J., *Z Mackiewiczem na Ty*, Warszawa 1994.

Majchrowski J., *Ugrupowania monarchistyczne w latach II Rzeczypospolitej*, Wrocław 1988.

⁴⁵ S. Mackiewicz, *Książka moich...*, s. 18.

Maurras Ch., *Mes idées politiques*, Paris 1981.

Sadkiewicz J., *Historia pewnej koncepcji*, [w] S. Mackiewicz *Kropki nad i Dziś i jutro*, Kraków 2012.

Cenkiewicz S., Gontarczyk P., *Na granicy zdrady. Stanisława Mackiewicza powroty do Polski*, [w] "Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej" 2006, nr 3-4.

ABSTRAKT

Poniższy artykuł prezentuje zarys myśli dotyczącej wizji monarchii oraz imperializmu polskiego Stanisława Mackiewicza. Artykuł wszystkim przybliży przedwojenne poglądy autora w zakresie poglądów dotyczących ustroju II Rzeczypospolitej oraz sposób działania na arenie międzynarodowej. Znaczną część tekstu stanowi przybliżenie ideowych źródeł powyższej wizji, którymi była polityka dynastii Jagiellonów, twórczość literacka Henryka Sienkiewicza oraz poglądy publicystów i polityków zgromadzonych wokół kręgu intelektualnego Akcji Francuskiej.

Słowa kluczowe: dwudziestolecie międzywojenne, monarchizm, idea jagiellońska, Akcja Francuska.

Jan Chmielecki

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0001-5023-6925

Historiozofia Carla Schmitta

Historiosophy of Carl Schmitt

ABSTRACT

The author describes Schmitt's historiosophical theory from *The epoch of neutralisation and apolitisation*, based on a thesis, that hence XVII century until the second part of XIX century Europe was under a process of progressing neutralisation of different spheres of politics. However, the XX century epoch of technicity was not yet decided. The author describes what according to Schmitt is *nomos*, spatial order based on domination of a certain *element* (earth, water, fire, air). Subsequently the author describes Hegelian *spirit of the world* as a concept close to Schmitt's *nomos*. Afterwards Schmitt's *nomos* is further described, especially biblical symbolics of beasts: Behemot, Leviatan and Ziz. Subsequent part of the article is about Alexandre Kojève's concept of the *Latin Empire*, which alludes to Schmitt's concepts. The article is finished with a description of the theory of *Katechon*, which is especially important for the historiosophy of Carl Schmitt.

Keywords: Carl Schmitt, *nomos*, historiosophy, Behemoth.

1. Wstęp

Carl Schmitt (ur. w roku 1888 w Plettenbergu, zm. roku 1985 tamże) zasłynął przede wszystkim jako prawnik i politolog, z jednej strony zajmujący się problematyką stanów nadzwyczajnych i prawem konstytucyjnym w ogólności¹, a także prawem międzynarodowym², z drugiej zaś – wrogością w polityce³, czego najsłynniejszym chyba wyrazem jest jego analiza relacji pomiędzy „wrogiem” a „przyjacielem”. Niniejsza praca ukierunkowana jest jednakże na opisanie Schmittiańskiej historiozofii. Celem pracy będzie wykazanie, że historia według Schmitta ma od ostatnich kilkuset lat kierunek z punktu widzenia etycznego zły w takim sensie,

¹ Np. C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, Warszawa 2013.

² Np. C. Schmitt, *Porządek wielkoobszarowy w prawie międzynarodowym z zakazem dla interwencji sił obcych w danym obszarze. Przyczynek do pojęcia Rzeszy w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2018 i C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, Warszawa 2019.

³ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności* [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.

że obumarciu ulegać mają liczne cenione przez Schmitta instytucje, postępująca neutralizacja i apolityzacja może zaś niespodziewanie doprowadzić do stworzenia nowoczesnego totalitaryzmu. Autor niniejszego tekstu postara się również wykazać nawiązania do historiozofii Hegla, przywoływanej niekiedy zresztą przez Schmitta wprost⁴. Tekst, oprócz opisu nauki Schmitta na wskazany temat, postara się rozwinąć niektóre wątki również od strony innych myślicieli, których poglądy korespondują z poglądami obecnymi u samego jurysty z Plettenberga, ze szczególnym uwzględnieniem Aleksandra Kojève'a. Niniejszy artykuł nie stanowi wyczerpującego studium ze Schmittiańskiej historiozofii, przedstawiając jedynie jej wybrane aspekty.

2. Epoka neutralizacji i apolityzacji

Refleksje historiozoficzne można odnaleźć u Schmitta w tekście będącym zapisem mowy wygłoszonej na kongresie Europejskiego Związku Kultury w Barcelonie 12 października 1929 r. – *Epoka neutralizacji i apolityzacji*⁵. Tekst ten rozpoczyna się deklaracją Schmitta (która, jak twierdzi, oparta jest na myśli G.W.F. Hegla i Benedetto Croce), że „[...] poznanie historyczne jest poznawaniem współczesności, że ze współczesności otrzymuje swe światło i swą intensywność, w najgłębszym sensie służąc wyłącznie współczesności, ponieważ wszelki duch jest duchem wyłączenia współczesnym”⁶.

Schmitt pozostaje krytyczny wobec „wielkich interpretatorów historii ludzkości”, Augusta Comte'a⁷ i Giambattisty Vico⁸, których uogólniające sądy na temat historii doprowadzić miały do tego, że europejski proces historyczny zaczęto interpretować jako „powszechne prawo ludzkiego rozwoju”⁹. Przez uproszczenia doprowadzić miało to do krystalizacji „prawa trzech stadiów” – przez teologię do metafizyki i naukowości albo

⁴ Por. C. Schmitt, *Ląd i morze*, „Przegląd polityczny” nr 127/128 2014, s. 143, Uwaga końcowa z 10 kwietnia 1981 r.

⁵ C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji (1929)* [w:] *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, wybór i opracowanie W. Kunicki, Poznań 1999.

⁶ *Ibidem*, s. 427.

⁷ August Comte (1798-1857) - francuski filozof, prekursor socjologii, twórca filozofii pozytywistycznej. Zdaniem A. Comte'a rozwój społeczny można podzielić na trzy zasadnicze fazy: teologiczną (opartą na fikcji i wierze w bóstwa i duchy), metafizyczną (opartą na myśleniu abstrakcyjnym) i pozytywistyczną (opartą na myśleniu abstrakcyjnym i nauce). Faza pozytywistyczna w interpretacji Comte'a jest zwieńczeniem procesu rozwoju społecznego. W schyłkowym okresie życia zajęty był tworzeniem religii opartej na zasadach pozytywizmu (M. Sadowski, COMTE August [w:] R. Antonów, E. Kozerska, E. Kundera, Ł. Machaj, M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowski, T. Scheffler, *Leksykon myślicieli politycznych i prawny. 4. wydanie*, Warszawa 2020, s. 245-246).

⁸ Giambattista Vico (1668-1744) – włoski filozof historii i prawa, prekursor antropologii kulturowej. G. Vico wyróżniał etapy w rozwoju społeczeństwa: bestialską, z której powstaje era bogów (władztwo strachu przed nadprzyrodzonością), następnie era herosów (okres podziału społeczeństwa na patrycjat i plebejuszy, a także zawarcia sojuszu przez najsilniejsze rodziny w ramach społeczeństwa). Następne jest era człowieka, w której w wyniku konfliktu klasowego plebejusze uzyskują równe prawa (J. Chaix-Ruy, *Giambattista Vico* [w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Giambattista-Vico> dostęp: 18.12.2022).

⁹ C. Schmitt, *Epoka...*, s. 429.

pozytywizmu¹⁰. Schmitt dostrzega historiozoficzny charakter tej myśli i zastrzega, że jego własna teoria historiozoficzna nie jest - nie dotyczy bowiem wszystkich kultur ludzkości (całej kultury ludzkiej), nie zakłada też, że tendencja dominująca w danym momencie historycznym jest jedyna (zakłada on pluralizm)¹¹. Natomiast w przypadku „epok” opisywanych przez Schmitta ich przekształcanie ma wynikać ze zmiany poglądów elit przywódczych w ramach konkretnych obszarów centralnych¹². Wydaje się, że Schmitt próbuje ostrzec czytelnika, że jego myśl nie jest historiozoficzna i pozostaje jak najbardziej spójna z zasadami współczesnej mu nauki. Tę próbę obrony przed zarzuceniem odejścia od metody empirycznej należy skonfrontować z samym znaczeniem pojęcia historiozofia. Według Słownika języka PWN historiozofia to: „dziedzina ogólnych rozważań nad przebiegiem procesu dziejowego, nad sensem historii, statusem praw historycznych itp.”¹³; według Andrzeja Piskozuba historiozofia (filozofia dziejów) w odróżnieniu od historiografii stanowi „przedłużenie procesu badawczego historycznego w sferę pozaempirycznych domniemań”¹⁴, historiozofia ma „wykraczać daleko poza analityczny opis”¹⁵ materiału. Odnosząc się do definicji ze Słownika języka PWN – teoria Schmitta jest rezultatem rozważań nad przebiegiem procesu dziejowego. Podobnie – tak jak ma to miejsce w opisie historiozofii u A. Piskozuba – Schmittiańska refleksja zdaje się tu wykraczać poza samą empirię, dążąc do odkrycia pewnych prawidłowości rządzących historią ostatnich kilkuset lat – i nie zmienia tego to, że, jak przekonuje nas Schmitt, kryteria stosowane w *Epoce neutralizacji i apolityczności* są „zobiektywizowane”.

Zdaniem C. Schmitta poszczególne epoki (okresy oparte na określonym typie myślenia) oparte są na osobach żyjących w określonych centrach kulturowych, takich jak Nowy Jork¹⁶. Możliwe jest współistnienie różnych epok nawet w ramach jednego państwa; tak ma być w Niemczech, gdzie Berlin – który ma być kulturowo bliżej Nowego Jorku, jest kulturowo odmienny od Monachium i Trewiru – które przecież geograficznie są mu bliższe¹⁷.

Prowadząc rozważania nad ostatnimi wiekami w historii Europy, Schmitt wskazuje na istnienie epoki opartej na teologii (XVI wiek), metafizyce (XVII wiek) oraz humanizacji, racjonalizacji i deizmie (ale też – moralizmie) (XVIII wiek)¹⁸. Epoka metafizyczna dla plettenberskiego jurysty miała być szczytem rozwoju w europejskiej nauce, zrodzić miała

¹⁰ Por. *Ibidem*, s. 429.

¹¹ Por. *Ibidem*, s. 429.

¹² Por. *Ibidem*, s. 429.

¹³ <https://sjp.pwn.pl/slowniki/historiozofia.html> dostęp: 17.12.2022.

¹⁴ A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Gdańsk 1994, s. 15.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Por. C. Schmitt, *Epoka....*, s. 430.

¹⁷ Por. *Ibidem*, s. 430.

¹⁸ Por. *Ibidem*, s. 430-431.

wielką gamę geniuszy¹⁹. Zdaniem Schmitta przejście z epoki teologicznej w wiek XVII było najważniejsze „ze wszystkich zwrotów w historii ducha europejskiego”²⁰. Kolejna epoka przynieść miała wulgaryzację XVII wieku – epokę XVIII wieku znamionuje według Schmitta przywiązanie do pojęcia cnoty – *vertu*, pojmowanie Boga jako Kantowskiego „pasożyta etyki”, Kantowska polemika wobec dogmatyzmu, metafizyki i ontologizmu²¹. XIX wiek jest przez Schmitta dzielony na epokę romantyczną, która ma być jedynie epoką pośredniczącą między epoką moralizmu (XVIII wiek) a drugą epoką XIX-wieczną – ekonomizmu. „Estetyzacja wszelkich obszarów ducha” przygotować miała nadejście „ekonomizacji życia umysłowego”²². Po epoce romantycznej (która ma charakter pośredniczący) w wieku XIX nastaje epoka ekonomiczno-industrialna – zdaniem Schmitta marksizm ma być uzależniony od sposobu myślenia tej epoki przez swoje myślenie w kategoriach ekonomii, uznanie sfery ekonomicznej za „bazę i fundament”²³. Wiążący się z ekonomizacją postęp techniczny XIX wieku doprowadzić miał do radykalnego rozwoju techniki – początek wieku XX jawi się dlatego jako wiek techniczności. Wiąże się ona z powszechną wiarą w postęp, który niesie ze sobą rozwój techniki. Masy zamieszkujące państwa będące pod wpływem ducha tej epoki, dzięki temu, że było ono wierzące, przez bardzo szybkie włączenie w epokę techniczności wiarę swoją przekierowują z religii na technikę – magiczna religijność transformuje się w magiczny technicyzm²⁴.

Dana epoka przenika zdaniem Schmitta sposób myślenia tych, którzy w ramach niej funkcjonują – dlatego to, co dla XVIII wieku jest postępem (edukacja, samodyscyplina, wychowanie, moralne doskonalenie) nie jest postępem w rozumieniu epoki ekonomicznej (rozwój ekonomii) czy technicznej (postęp techniki). Przejście z jednej epoki w drugą prowadzi do tego, że, nawet jeśli posługuje się dawnymi pojęciami, to z uwagi na zmianę tego, co jest dla danej epoki najważniejsze, problemy poprzedniej epoki stają się drugorzędne²⁵. Epoki różniły się w stosunku do tego, jak pojmowały pojęcia wroga i przyjaciela – stąd takie zasady jak *cuius regio eius religio* (XVII wiek), *cuius regio eius natio* (romantyzm), *cuius regio eius oeconomia* (epoka techniki)²⁶. Jednak tym, czemu Schmitt poświęca najwięcej miejsca jest okres neutralizacji i apolityzacji, epoka *stato neutrale e agnostico*. Okres ten odpowiada

¹⁹ Por. *Ibidem*, s. 430.

²⁰ *Ibidem* s. 437.

²¹ Por. *Ibidem*, s. 431.

²² Por. *Ibidem*, s. 431-432

²³ Por. *Ibidem*, s. 432.

²⁴ Por. *Ibidem*, s. 432.

²⁵ Por. *Ibidem*, s. 433-434.

²⁶ Por. *Ibidem*, s. 436.

czasowi, kiedy państwo, dystansując się od ingerencji w gospodarkę, było niechętnie także wobec rozstrzygnięcia problemów społecznych – jest to ekonomiczna część XIX wieku, która reprezentowana jest przez europejskie państwo liberalne²⁷.

Neutralizacja uwidoczniła się już w zmianie epoki teologicznej w XVII stulecie – wynikało to z tego, że Europejczycy dążyli do ucięcia sporów między sobą – przede wszystkim w dziedzinie teologii. XVIII wiek doprowadził do dalszej neutralizacji pojęcia Boga, który został uznany za nieingerującego w świat doczesny (deizm). Według Schmitta technika również ma charakter czegoś, co jest neutralne – to, co techniczne, ma być „rzeczowe”, dostarcza powszechnej wygody (niezależnie od klas czy płci). Schmitt zauważa, że technika jest tylko narzędziem. Techniczność nie stwarza więc pokoju i neutralności, prowadzi wręcz do proliferacji uzbrojenia. Utożsamienie techniki z moralnością ma być więc naiwne, techniczność bowiem ma to do siebie, że jest „kulturalnie ślepa”. Jurysta z Plettenberga stwierdza wręcz, że wynalazki techniczne XIX i XX wieku – radio i film – służą raczej cenzurze, kontroli nad masami²⁸. Duch ludzi, którzy panują nad techniką, mimo neutralizacji takich obszarów jak religia i teologia, metafizyka i państwo (co doprowadzić miało praktycznie do śmierci kultury)²⁹ charakteryzuje się „wiarą w nieograniczoną moc i panowanie człowieka nad naturą, a nawet nad ludzką *physis*, [...], w bezgraniczne zmiany i uszczęśliwianie naturalnie doczesnego bytu człowieka”³⁰.

Teoria Schmitta z *Epoki neutralizacji i apolityzacji* wskazuje więc na to, że od XVII do XIX wieku świat europejski dążył ku rozwiązaniu konfliktów poprzez deprecjację istotności problemów, które stanowiły przyczynę wrogości między europejskimi potęgami. Chciał w ten sposób unikać sporów, które doprowadzały do rozlewu krwi (*casus* nie wspomnianej wprost, ale zapewne pomyślanej przez Schmitta wojny 30-letniej, której koniec łączy się z wprowadzeniem w Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego zasady *cuius regio eius religio*). Proces ten doprowadził w końcu do epoki niemalże całkowitej neutralizacji i apolityzacji – do ekonomicznego wieku XIX. Jednakże techniczny wiek XX, mimo tego, że techniczność wydaje się *prima facie* niesprzyjająca powstaniu nowych sporów, przez wynalezienie nowych środków technicznych dostarcza produktów, które mogą być wykorzystane przez określone opcje ideologiczne czy polityczne. W odniesieniu do XX wieku jako wieku techniki Schmitt stwierdza: „[...] pojmowanie aktualnego stulecia jako wieku

²⁷ Por. *Ibidem*, s. 436.

²⁸ Por. *Ibidem*, s. 438-440.

²⁹ Por. *Ibidem*, s. 441.

³⁰ *Ibidem*, s. 442.

techniki może być tylko prowizorium. Ostateczny sens ujawni się wówczas, gdy się okaże, jaki rodzaj polityki będzie na tyle silny, aby zawładnąć nową techniką i jakie są konfiguracje wrogów i przyjaciół, powstające na nowym gruncie”³¹. Schmitt trafnie stwierdził, że to politycy używający techniki, a nie sama technika wyznaczają kierunek XX wieku.

3. *Nomos ziemi*

Schmittiański *nomos* nie jest zespołem pozytywnych, zapisanych regulacji – to *porządek przestrzenny*; przestrzenią jest tutaj przede wszystkim pewna wytyczona część Ziemi zamieszkała przez ludzi³². *Nomos* u Schmitta wywodzi swoją prawowitość z Biblii. Niemiecki jurysta, mieszając ze sobą dwa nowotestamentowe błogosławieństwa stwierdza, że „posiadanie ziemi na własność obiecano tym, którzy wprowadzają pokój”³³. Zrozumienie tej ewangelicznej zasady (a i zapewne wiara w jej prawdziwość) ma warunkować zrozumienie przez czytelnika Schmittiańskiego pojęcia *nowego nomosu ziemi* – stwierdzenie to pozwala doszukiwać się u Schmitta podejścia mistycznego. Schmitt stawia diagnozę, że przemija dotychczasowy *nomos ziemi* (przedmowa jest z lata 1950 r.); został on ustanowiony wraz z odkryciami geograficznymi Kolumba i przejściem Nowego Świata przez Europejczyków³⁴.

Pojęcie *nomosu* jest elementem Schmittiańskiej historiozofii. Zdaniem jurysty z Plettenberga w spisanej historii doszukiwać możemy się trzech *nomosów* ziemi: *nomosu* sprzed odkrycia nowego świata, *nomosu* po odkryciu nowego świata i *nomosu* po I wojnie światowej. Każdy z nich panował w okresach, w których ludzkość funkcjonowała w jakościowo innych obszarach. Pierwszy z *nomosów* ograniczał się do niewielkiego obszaru świata (symbolicznie ograniczonego przez Słupy Heraklesa), który to obszar był lądem. Świat dzielił się w tym okresie dziejów na *ekumeny*, nie wyobrażano sobie go jako globalnej planety³⁵. Elementem odpowiadającym pierwszemu *nomosowi* ziemi jest więc ziemia (symbolizowana przez Behemota). Drugi z *nomosów* objął sobą też nowy świat. Był on naturalnie europocentryczny, ponieważ to potęgi europejskie zajmowały obszary spoza Europy, narzucając im swoją władzę i czerpiąc z nich zyski³⁶. W czasie obowiązywania drugiego *nomosu* doszło do wyodrębnienia prawa morskiego, który sprawia wrażenie bycia negacją prawa lądowego. Prawo morskie ma bowiem pozbawiać ochrony cywila, angażować nie tylko

³¹ *Ibidem*, s. 443.

³² Por. G. Shapiro, “Who shall be the lord of the earth?” Nietzsche, Schmitt and thinking “beyond the line”, “Philosophy and Social Criticism” 2021, t. 47(8), s. 935.

³³ *Ibidem*.

³⁴ C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, Warszawa 2019, s. 5.

³⁵ Por. C. Schmitt, *Nowy nomos ziemi*, „Kronos” 2010, nr 2 (13), s. 82.

³⁶ Por. *Ibidem*, s. 82-83.

państwa (europejskie), ale i narody; wrogość w ramach wojny morskiej ma być posunięta dalej niż w wojnie lądowej. W wojnie morskiej tym, co się liczy, jest likwidacja przeciwnika w interesach (wojna handlowa)³⁷. Drugi *nomos* ziemi odpowiada elementowi morskemu (jego symbolem jest Lewiatan).

Konflikt między ziemią a wodą, lądem a morzem nie był problemem nowym, jest raczej reminiscencją dawnych układów sił i dawnych wojen, sięgających już czasów antycznych. Tomasz Tulejski wskazuje na antyczne konflikty międzynarodowe, które mniej lub bardziej wpisują się w archetypiczny model wrogości mocarstwa lądu wobec mocarstwa morza – rywalizację Troi i Myken, Egiptu i Ludów Morza, Lacedemonu i Aten³⁸, Persji i Grecji, Rzymu i Kartaginy³⁹. Jeżeli chodzi o próbę aksjologicznej interpretacji, to nie jest ona z punktu widzenia historiografii (europejskiej) oczywista – elementem negatywnym może być tak imperium morskie (Kartagina) jak i lądowe (Persja). Dlatego przykładowo Anglia chętnie identyfikowała się z „dobrymi” Atenami, gdy Francja porównywała ją raczej do „złej” Kartaginy⁴⁰. Nie zmienia to tego, że pierwotnie wszystkie cywilizacje były, używając określenia T. Tulejskiego, „dziećmi Behemota”, albowiem „Dla Greków, Rzymian i obywateli *Christianitas* świat kończył się na morskim brzegu”⁴¹.

Trzeci *nomos* – *nomos* współczesny Schmittowi (po I Wojnie Światowej) – oprócz ziemi i morza ubogacony zostaje w element powietrza (nowoczesne lotnictwo). Jest to okres pojedynku Lewiatana z Behemotem. Według Schmitta charakter trzeciego *nomosu* jest nierozstrzygnięty, a może on przybrać jeden z trzech kształtów. Kształt pierwszy – to absolutna dominacja potęgi morskiej (Lewiatana), który przez zawłaszczenie wszystkich trzech przestrzeni (ląd, morze, powietrze) osiągnie status hegemonu świata. Drugi kształt – to próba konserwacji dotychczasowego porządku przez ten sam podmiot (wyjście to ma charakteryzować się konserwatyzmem i pewnością). Trzecie wyjście to krok w stronę pluralizmu poprzez złamanie dominacji potęgi morskiej i kreację określonej liczby bloków o racjonalnie wytyczonych granicach i ludności, o charakterze homogenicznym. Ostatnia z koncepcji odpowiada Schmittiańskiej koncepcji wielkoobszarowego porządku międzynarodowego, w którym świat podzielony ma być na rzesze⁴².

³⁷ Por. *Ibidem*, s. 83.

³⁸ T. Tulejski, *Behemot i Lewiatan w oceanie polityczności. Carl Schmitt: przestrzeń, prawo, polityka Część I*, „Studia Prawno-ekonomiczne” 2016, t. XCVIII, s. 136.

³⁹ *Ibidem*, s. 133.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 133.

⁴¹ *Ibidem*, 2016, s. 135.

⁴² C. Schmitt, *Nowy nomos...*, s. 84-85.

Konflikt między Lewiatanem a Behemotem jest zarazem konfliktem między zachodem a wschodem (Lewiatan – zachód, U.S.A., Behemot – wschód, wielkie państwa lądowe Eurazji). Schmitt wpisuje się tym samym w tradycję identyfikacji zachodu jako obszaru zepsutego przez ideę zysku i handlu; wschód jawi się jako szlachetna, mniej wprawiona w sztuce handlu, lecz bardziej uduchowiona część globu. Wschód i zachód nie są bowiem tym, czym wydają się być z uwagi na umiejscowienie na globie. Prawda o nich wynikać ma z tradycyjnego pojęcia o tych obszarach (jak zauważa Schmitt – w sensie geograficznym Chiny są dla Stanów Zjednoczonych zachodem). Wizja zepsutego zachodu i oświeconego wschodu jest nieobca XX-wiecznej myśli tradycjonalistycznej – według René Guénon’a wschód pozostaje wierny postawie tradycjonalistycznej, zachód utożsamiony jest z postawą antytradycyjną⁴³. Według tego francuskiego myśliciela w konflikcie między wschodem a zachodem nie chodzi o geografie, a o postawę wobec tradycji⁴⁴. Przez tradycję rozumie się tu zaś uznanie istnienia wyższego porządku, który obejmuje sobą wszystko, co doczesne i ludzkie. W ramach społeczeństwa tradycyjnego członkowie elity, czerpiący swoją wiedzę z tego transcendentnego źródła, odpowiedzialni są za usystematyzowanie treści pochodzącej od tego samego transcendentnego źródła i za zorganizowanie społeczeństwa w sposób spójny z tak rozumianą ponadczasową tradycją⁴⁵.

Zdaniem Schmitta dla człowieka naturalnym, podstawowym elementem spośród ognia, ziemi, wody i powietrza jest ziemia – determinuje ona ludzką egzystencję. Wiązać ma się to też z ludzką mitologią, gdzie ziemia występuje jako „matka ludzkości”; człowiek ma być synem ziemi, ziemia zaś – matczynym gruntem człowieka⁴⁶. Hegel w § 247 *Zasad filozofii prawa*⁴⁷ twierdzi podobnie. Według niego ziemia (i uprawa roli) jest czymś, co ukierunkowuje w stronę „życia rodzinnego”, natomiast morze ukierunkowuje w kierunku przemysłu, zarobku, ryzyka; według autora *Wykładów z filozofii dziejów* jest jednak w skierowaniu się ku handlu i ryzyku znaczny pozytywny. Skierowanie takie prowadzi bowiem do rozwoju stosunków między państwami, co odpowiednio prowadzi ku rozkwitowi kultury i spełnieniu przez handel „swego ogólnego historycznego znaczenia”⁴⁸. Hegel wskazuje na pewnego rodzaju „pęd” ludów ku rezygnacji z życia morskimi i powrotowi do życia w ramach *zasady ziemi*: środkiem do tego jest kolonizacja, która prowadzi do powstania nowych bytów opartych na zasadzie rodziny

⁴³ R. Guénon, *The Crisis of the Modern World*, Londyn 2001, s. 22.

⁴⁴ J. Evola, *RENE GUENON: East and West*, „East and West” 1954, t. 4 nr 4, s. 255,

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Por. C. Schmitt, *Lqd...*, s. 122.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 231.

i ziemi, która znów jest w stanie realizować się poprzez pracę na roli (uprawę ziemi)⁴⁹. Pojmowanie ziemi (*Erde*) zdaniem Gary'ego Shapiro łączy Schmitta z Nietzschem, który pojmował ją jako rzecz (czy może trafniej – miejsce) przepełnione witalnością, które trwa w opozycji do Hegłowskiego świata (*Welt*), który jest raczej miejscem bytowania hierarchicznych struktur państwowych⁵⁰.

4. Schmittiański *nomos* a Hegłowskie prawo ducha świata

Rozważając nad Schmittiańskim *nomosem* ziemi można dostrzec liczne analogie, które łączą go z Hegłowskim *prawem ducha świata*. Schmitt określa swoją teorię wyrażoną na łamach *Lądu i morza* jako rozwinięcie §247 *Zasad filozofii prawa* W. G. F. Hegla⁵¹. Autor *Fenomenologii ducha* zauważa możliwość kolizji pomiędzy różnymi „swoistymi prawami” takimi jak: „moralność, etyczność, interes państwa”. Problem rozstrzygnięcia kolizji między nimi wynika z tego, że wszystkie z nich „*auf gleicher Linie stehen*”, zajmują tę samą pozycję. Wskutek tego każde prawo jest czymś ograniczonym, podporządkowanym drugiemu. Inaczej jest w przypadku „prawa ducha tego świata”, które jest „absolutnie nieograniczone”⁵². Tym,

co charakteryzuje „prawo ducha tego świata” jest też brak formalizmu⁵³.

Hegel dokonuje rozróżnienia na 1) *ducha narodowego* i 2) *ducha świata*. Duch pierwszy jest więc czymś, co urzeczywistnia się w każdym jednostkowym bycie państwowym. Losy i czyny *duchów narodowych* determinują kształt *ducha ogólnego* – czyli *ducha świata*, który jest: nieograniczony i sprawuje „rządy nad światem”⁵⁴. Każdy duch pierwszy podlega jakiejś „*bezpośredniej naturalnej zasadzie*”, dlatego każdemu z nich przypada określony geograficzny i antropologiczny sposób egzystencji⁵⁵. Duch drugi jest więc „najwyższym prawem” świata, jest „sądem nad światem”⁵⁶.

W kontekście teorii Schmitta szczególnie istotna jest teza Hegla z § 347 *Zasad filozofii prawa*. Jest w nim zapisane, że każdorazowo jeden z duchów narodowych niejako „wciela się” w *ducha świata*. Związane jest to ze zbieżnością zasady odpowiedniego *ducha narodowego* i *ducha świata*. *Duch narodowy*, któremu przypada w pewnym okresie funkcja *ducha świata*

⁴⁹ Por. *Ibidem*, s. 232.

⁵⁰ Por. G. Shapiro, „*Who shall be the lord of the earth?*” *Nietzsche, Schmitt and thinking “beyond the line”*, „*Philosophy and Social Criticism*” 2021, t. 47(8), s. 935-936.

⁵¹ Por. C. Schmitt, *Ląd...*, s. 143, Uwaga końcowa z 10 kwietnia 1981 r.

⁵² Por. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, s. 52.

⁵³ Por. *Ibidem*, s. 52.

⁵⁴ Por. *Ibidem*, s. 326.

⁵⁵ Por. *Ibidem*, s. 329.

⁵⁶ Por. *Ibidem*, s. 326.

staje się więc duchem narodu dominującego, stanowiącym epokę (co ciekawe, według Hegla do takiej sytuacji może dojść w dziejach powszechnych tylko raz). W obliczu przyjęcia przez jakiś naród *ducha świata* inne narody stają się wobec niego i wobec samego *ducha świata* nic nie znaczące.⁵⁷ Zdaniem Hegla los państwa, który utracił *ducha świata* prowadzi albo do jego likwidacji jako podmiotu państwowego, bądź, jeśli uda mu się zachować państwo, skazuje go na bezsensowną egzystencję, wyznaczaną przez *niepokój, przypadkowość, zamieszenia* w konflikty zewnętrzne i wreszcie – w bezsensowną próbę restytucji dawnej potęgi⁵⁸.

Hegel, pisząc o *duchu świata*, opisuje go w sposób mistyczny, przypominający obraz Boga Wszechmogącego i otaczających go sił, mocy i aniołów – Bogiem ma być tu rzeczony *duch świata*, natomiast pomocnikami Boga są inne *duchy narodów*⁵⁹. Hegel przedstawia następnie swoją historiozofię dziejów powszechnych od królestwa wschodniego, poprzez królestwo greckie, rzymskie i ostatnie – germańskie. Problematyka ta, choć interesująca, wykracza jednak poza zakres niniejszej pracy⁶⁰.

5. Behemot, Lewiatan, Ziz

Mocarstwa kontynentalne symbolizowane są przez masywne zwierzęta lądowe (Rosja – niedźwiedź), natomiast mocarstwom morskim odpowiadać ma figura masywnego stworzenia morskiego (Anglia – wieloryb)⁶¹. Schmitt wskazuje na średniowieczną kabalistyczną tradycję przedstawiania dziejów powszechnych jako konfliktu Lewiatana (potwora morskiego) z Behemotem (potworem lądowym). Konflikt dwóch istot zakończyć ma się ucztą, która ma być urządzona przez Żydów – potrawą na tej uczcie ma być sam Lewiatan⁶². Jednakże przed klęską *Potwora Morskiego* dzieje powszechne obrazowane mają być w obrazie Behemota i Lewiatana „jako nieprzejednanych wrogów złączonych w śmiertelnych zapasach, którzy u końca czasów zadadzą sobie nawzajem śmierć”⁶³. Przywołując motyw uczy z Lewiatana zaraz po identyfikacji Anglii z Lewiatanem Schmitt wydaje się wskazywać na nadchodzący upadek dominacji Anglii (a raczej Ameryki) na arenie międzynarodowej, biorąc pod uwagę treść przywołanego przez niego mitu, z towarzyszącą temu wiktoria Behemota, mocarstwa lądowego. Jest to tym bardziej znaczące, że tekst ten pochodzi z roku 1942. Zwycięstwo „potwora lądowego” nie jest jednak przesądzone – wskazuje się bowiem, że **funkcją każdego**

⁵⁷ Por. *Ibidem*, s. 330.

⁵⁸ Por. *Ibidem*, s. 330.

⁵⁹ Por. *Ibidem*, s. 323.

⁶⁰ Por. *Ibidem*, s. 323-333.

⁶¹ Por. C. Schmitt, *Lqd...*, s. 124.

⁶² Por. *Ibidem* s. 124.

⁶³ T. Tulejski, *Behemot i Lewiatan...*, s. 132.

z potworów – potwora Lewiatana, Behemota i Ziza jest bycie potrawą na mesjańskim bankiecie⁶⁴. Schmitt nie zwraca na ten fakt swojej uwagi *explicite*; jego zaznaczenie mogłoby ukierunkować w takim wypadku na dwie możliwe interpretacje myśli Schmitta – dotyczącą eschatologii, a więc czasów ostatecznych, w których upadną ziemskie imperia albo zawartej *implicite* wskazówki, że zdaniem Schmitta dojdzie do rozbicia świata na wiele mniejszych lokalnych potęg, z których każde będzie rządziło się swoim regionalnym *nomosem*⁶⁵. „Objawienie się w dziejach” wszystkich trzech stworzeń stanowiących pożywienie dla „mesjańskiej uczy” oddaje treść miniatury przedstawiającej bankiet czasów ostatecznych⁶⁶; wywód Schmitta zdaje się więc mieć ukryte znaczenie eschatologiczne.

Antagonistyczny stosunek do Anglii zaznacza się w Biblijnym przedstawieniu Lewiatana jako stworzenia symbolizującego pierwotne zło, które nieuchronnie podlegać będzie wymazaniu przez samego Boga. Lewiatan – przybierający formę zamieszkującego morskie głębiny smoka czy węża – zostanie niechybnie zgładzony mieczem samego Pana⁶⁷. Element morski odpowiada w niektórych interpretacjach pradawnemu, demonicznemu aspektowi religijności – przykładem tego jest przekazany przez Homera mit o stworzeniu świata, w którym podmiotami Stworzenia miały być morskie bóstwa Tetyda i opasający świat w formie rzeki Okeanos⁶⁸; w pelazgijskiej wersji mitu o stworzeniu świata natomiast stworzycielami świata miała być Eurynome – bogini wszechrzeczy oraz stworzony przez nią z wiatrów powietrzny wąż Ofion. Z ich związku powstać miały wszelkie byty, z ziemią włącznie⁶⁹. Element morski symbolizować ma więc w pewnym sensie pierwotność, „ciemność”, aspekt żeński. Według Carla Gustava Junga *prima materia*, Matka Wszechrzeczy odpowiada między innymi ziemi, jest zarazem zamieszkującym ją **wężem**; jako **woda** jest ona „matką, która jest mi wroga”⁷⁰. Według pewnych interpretacji wody, nad którymi unosił się Bóg w Księdze Rodzaju odpowiadają „pierwotnym wodom”⁷¹. Ze Zwojów Quamran dowiedzieć zaś możemy się, że to, co według wspomnianych w poprzednim zdaniu interpretacji

⁶⁴ Por. L. Drewer, *Leviathan, Behemoth and Ziz: A Christian Adaptation*, “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 1981, t. 44, s. 152.

⁶⁵ C. Schmitt, *Nowy nomos...*, s. 84-85.

⁶⁶ Autor nieznan, *The Messianic Banquet [from the Ambrosiana Bible]*, Italy: Milan, Biblioteca Ambrosiana, no. B 32 INF, folio 136 Germany: Ulm (?) 1236-1238 (dostęp: 20.11.2022 <https://www.jstor.org/stable/community.11676331>).

⁶⁷ L. Drewer, *op. cit.*, s. 151.

⁶⁸ M. Graves, *Mity greckie*, Kraków 2009, s. 20.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 17.

⁷⁰ C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, 2017, s. 41.

⁷¹ Por. M. Kister, *Tohu wa-Bohu, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo*, “Jewish Studies Quarterly” 2007, t. 14 nr 3, s. 237.

jest „pierwotnymi wodami” (a co w Zwojach z Quamran jest interpretowane raczej jako „pustkowicie”) jest siedliskiem pierwotnego zła; spotkanie Bożego Słowa z *Tohu wa-Bohu* miało doprowadzić do powstanie złych duchów⁷².

Schmitt identyfikuje Anglię jako zwycięzcę rywalizacji o status panującego nad oceanami. Anglia miała stać się „dziedzicem” „[...] wielkich myśliwych i żeglarzy, badaczy i odkrywców ze wszystkich innych ludów europejskich”⁷³. Towarzyszyć miało temu „zejście na ląd” Holandii przez potrzebę ochrony przed potęgą Ludwika XIV, zerwanie przez Francję z elementem morskim przez eliminację hugenotów i wybranie katolicyzmu (zdaniem Schmitta to hugenoci byli elementem francuskim, który „ciążył ku morzu”) oraz znaczące osłabienie potencjału Hiszpanii (czego ukoronowaniem miało być przejście przez Anglii Jamajki)⁷⁴. Głębia identyfikacji Anglii z żywiołem morskim miała stać się po tych zdarzeniach tak radykalna, że trudno wręcz szukać jakiegoś innego historycznego państwa, do którego można by porównać przywołany fenomen⁷⁵. Anglia dokonała tu więc czegoś niezwykle, albowiem odwróciła się od naturalnej ludzkiej tożsamości człowieka, przesądzającej o jego „lądowym” charakterze. Mimo pierwotnej chthoniczności człowieka tym, co naprawdę definiuje jego wyjątkowość jest zdolność do „przeobrażenia się” przez poddanie się „władzy” innego żywiołu⁷⁶. Wyjątkowość Anglii, jej jakościowe zróżnicowanie względem dawnych potęg morskich jest rezultatem stania się przez Albion niejako wcieleniem *nomosu ziemi*⁷⁷.

Zdaniem Schmitta przestrzeń jest czynnikiem fundamentalnym dla funkcjonowania człowieka w świecie. „Różnorodnym formom życia odpowiadają zróżnicowane przestrzenie”⁷⁸. Okres przed zawłasczeniem przez Europejczyków nowego świata był czas, kiedy cywilizacja europejska funkcjonowała w modelu feudalno-agrarnym⁷⁹. Tym, co odwróciło rzezoną tendencję miało być poznanie przez Europejczyków handlu bliskowschodniego na południu oraz rozwój niemieckiej Hanzy i zakonów krzyżowych na północy Europy⁸⁰. Jednakże „rewolucja przestrzeni” nie ogranicza się do rozwoju handlu, odkrywania nowych kontynentów, odkrywania tego, że ziemia jest globem. Towarzyszy jej też

⁷² Por. *Ibidem*, s. 236.

⁷³ Por. C. Schmitt, *Lqd...*, s. 131.

⁷⁴ Por. *Ibidem*, s. 131.

⁷⁵ Por. *Ibidem*, s. 132.

⁷⁶ Por. T. Tulejski, *Behemot i Lewiatan...*, s. 136.

⁷⁷ Por. *Ibidem*, s. 140.

⁷⁸ C. Schmitt, *Lqd...*, s. 132.

⁷⁹ Por. *Ibidem*, s. 133.

⁸⁰ Por. *Ibidem*.

zmiana perspektywy w sztuce. Zdaniem Schmitta „[...] renesans, humanizm, reformacja, kontrreformacja i barok – wniosły swój wkład do owej rewolucji przestrzeni”⁸¹.

Nomos jest pojęciem odpowiadającym ustrojowi kraju lub kontynentu, jest to panujący „porządek podstawowy”.⁸² Schmitt, snując filologiczne rozmyślenia stwierdza, iż na *nomos* składają się trzy sfery – „wzięcie”, „dzielenie i rozdzielanie tego, co zostało wzięte” i „wypas”. „Wzięciu” odpowiadać ma zajęcie ziemi, w późniejszych okresach dziejowych ma być to też zajęcie morza i zajęcie przemysłu. „Dzieleniu i rozdzielaniu tego, co zostało wzięte” przyporządkowany jest sposób zarządzania rzeczami w ramach *nomosu*, a więc uporządkowanie stosunków własnościowych. „Wypasowi” odpowiada produkcja i konsumowanie tego, co zostało „wzięte” i „rozdzielone”⁸³. *Nomos* jest więc ściśle powiązany z pewnym obszarem (pierwotnie lądowym, później też – morskim, przemysłowym). Dotyczy on sposobu radzenia sobie z ziemią i jej owocami – decyduje o tym kto, gdzie i jak wiele może wyprodukować i skosztować. Na *nomos* składają się podstawowe zasady panujące na danym obszarze, które przesądzają o sposobie życia i losie tych, których dany obszar dotyczy.

Zagarnięciu ziemi przez Europejczyków towarzyszyło przeświadczenie, że tubylcom nie przysługują tego rodzaju prawa polityczne, co kolonizatorom, to znaczy – Europejczycy mieli cieszyć się prawem do swobodnego zagarniania ziemi tubylców w imieniu swoich władców. W takim wypadku tubylcom miano odmówić prawa do posiadania własnego państwa (ich ziemie traktowano niczym podlegające zawłaszczeniu ziemie niczyje). Dlatego też spór o prawo do jakiegoś fragmentu Nowego Świata mógł być toczony jedynie z przedstawicielami innych państw europejskich⁸⁴. Schmitt zwraca uwagę na to, że istnieli pośród Chryścjan obrońcy Indian – należeć do nich miał hiszpański teolog Francisco de Vitoria⁸⁵. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na poglądy średniowiecznego polskiego myśliciela Pawła Włodkowica, według którego „niewierni godziwie i bez grzechu mogą posiadać własność, jurysdykcję i włości”⁸⁶. Wiąże się z to faktem, że wszelka własność, pierwotnie należąca do samego Boga, została stworzona przez Niego dla człowieka; własność została następnie własnością (wspólną) wszystkich ludzi aż do czasu, gdy na skutek działania pierwszych rodziców doszło do podziału własności między konkretne osoby. Prawo własności według P. Włodkowica ma więc pochodzić od samego Boga i dotyczyć tak wiernych, jak i niewiernych⁸⁷. Średniowieczny

⁸¹ *Ibidem*, s. 135.

⁸² Por. *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, s. 135, przypis 1.

⁸⁴ Por. *Ibidem*, s. 136.

⁸⁵ Por. *Ibidem*, s. 136.

⁸⁶ P. Włodkowic, *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, Warszawa 2018, s. 83.

⁸⁷ Por. *Ibidem*, s. 83-85.

polski jurysta odnosił się jednak do rzeczywistości Europy Północnej, gdzie kolonizatorami byli niemieccy zakonnicy, a tubylcami – Bałtowie i ludy ugrofińskie.

Zdaniem Schmitta wraz z zagarnięciem przez Europejczyków nowych lądów – co doprowadziło do nowego lądowego podziału planety – doszło również do nowego wyznaczania granic panowania na morzu. Morze stało się bowiem przestrzenią panowania Brytyjczyków. Ląd natomiast należał do licznych suwerennych państw⁸⁸. Dominacja brytyjska nad morzami nie była wyrażona wprost – oficjalnie było ono wolne od państw, nie podlegało żadnemu z suwerennych państw lądowych. Realnie jednak morze było zagarnięte przez Brytyjczyków - w ówczesnej epoce natomiast dominacja nad morzem wiązała się z absolutną dominacją nad handlem⁸⁹.

Szczególnym aspektem wiążącym się z dominacją „wielkiego Lewiatana” – Wielkiej Brytanii – nad morzami, miało być „władanie nad umysłami i duszami ludzi”⁹⁰. Wyraz temu miał dawać przede wszystkim fakt całkowitego odrzucenia dopuszczalności zawładnięcia przez jakieś państw nad całym lądem, z jednoczesną akceptacją dominacji jednej wspólnoty politycznej – Królestwa Wielkiej Brytanii – nad morzami⁹¹. Według Schmitta władza jest bowiem w istocie sekretna, ukrywana – jednakże ten, kto jest w posiadaniu władzy jest tego świadomy, tak samo jak do panowania niezbędne jest samouświadomienie (że jest się podmiotem panowania)⁹². Nie bez znaczenia jest tutaj wspomniana już doktryna stwierdzająca, że morze jest „wolne”. Według Carla Schmitta bowiem była to „wolność” pozorna, natomiast rzeczywiście to Brytyjczycy panowali nad morzem⁹³.

Schmitt dostrzega niejednoznaczną kwestię identyfikacji Anglii z żywiołem morskim – kraj ten był pierwotnie ojczyzną „hodowców owiec”, był on oderwanym od lądu fragmentem ziemi. Natomiast dzieje popchnęły go ku staniu się z kawałku lądu „okrętem czy raczej rybą”⁹⁴. Anglia – potęga morska – była też przodowniczką w dziedzinie rozwoju industrialnego w wieku XVIII i XIX. Potędze morskiej miała więc według Schmitta odpowiadać też dominacja w zakresie przemysłu⁹⁵. Schmitt zauważa przemianę charakteru Anglii XVIII i XIX wieku symbolicznie jako przemianę „ryby Lewiatana” w „maszynę”. W wyniku tego Anglicy, będący pod przemożnym wpływem zaangażowania się w żywioł morski (miało to doprowadzić według

⁸⁸ Por. C. Schmitt, *Ląd...*, s. 138.

⁸⁹ Por. *Ibidem*, s. 138-139.

⁹⁰ Por. *Ibidem*, s. 139.

⁹¹ Por. *Ibidem*, s. 139.

⁹² G. Shapiro, „Who shall be the lord of the earth?” *Nietzsche, Schmitt and thinking “beyond the line”*, “Philosophy and Social Criticism” 2021, t. 47 nr 8, s. 934.

⁹³ Por. C. Schmitt, *Ląd...*, s. 138.

⁹⁴ Por. *Ibidem*, s. 140.

⁹⁵ Por. *Ibidem*, s. 141.

Schmitta wręcz do zmiany ich sposobu bycia, zmieniając ich w „ludzi morza”, „piratów”), wraz z rozwojem przemysłu utracili swój wodny charakter. Wprawdzie wciąż używali statków, które były im niezbędne do utrzymania imperium i czerpania zysków. Jednakże między człowieka a morze miała wejść „maszyna”; to już nie ludzkie mięśnie, ale koła parowe miały zacząć oddziaływać na ukierunkowanie żagli⁹⁶. „Rewolucja przemysłowa przeobraziła dzieci morza zrodzone z żywiołu wodnego – w budowniczych i obsługę maszyn”⁹⁷.

Kolejna rewolucja przestrzeni nadeszła wraz z rozwojem lotnictwa⁹⁸ - „[...] obecnie osiągnięto nie tylko nowy, trzeci wymiar, lecz także nowy, trzeci żywioł, żywioł *powietrza*, jako nową elementarną dziedzinę ludzkiej egzystencji. Do obu mitycznych zwierząt, Lewiatana i Behemota, dołączył jeszcze zwierz trzeci, wielkie ptaszysko⁹⁹”. Obok ziemi i wody na przestrzeni dziejów pojawia się więc nowy symbol odpowiadający panującemu *nomosowi* – powietrze, choć, zdaniem Schmitta, można go sobie wyobrazić również jako ogień, odpowiadający energii, za pomocą której człowiek bierze w posiadanie przestrzeń powietrzną¹⁰⁰.

Ziz przedstawiany jest jako wielki ptak zasłaniający słońce, jest tak wielki, że gdyby osiadł na łądzie, jego głowa sięgałaby nieboskłonu¹⁰¹. Znana jest wzmianka o Zizie, który przez zrzucanie jaj z powietrza był w stanie dokonywać niszczenia miast¹⁰² - obraz ten przypomina bombardowanie wojsk powietrznych, towarzyszący wszak opisywanej przez Schmitta reorientacji *nomosu* ku żywiołowi powietrza.

6. Imperium Łacińskie Aleksandra Kojève’a

W schemat Schmittiańskiego porządku (*nomosu*) opartego na wielkich obszarach wpisuje się teoria „imperium łacińskiego” autorstwa Aleksandra Kojève’a. Ma ona charakter polityczny – jest próbą odnalezienia dla Francji drogi, która uchroni ją przed podporządkowaniem przez sojusz Anglosasów. Sojusz ten ma doprowadzić Francję do utraty podmiotowości politycznej i tożsamościowej¹⁰³.

A. Kojève, oprócz próby ustalenia skutecznej doktryny polityczno-międzynarodowej dla Francji, ocenia współczesną mu sytuację międzynarodową dotyczącą wszystkich narodów,

⁹⁶ Por. *Ibidem*, s. 141.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 141.

⁹⁸ Por. *Ibidem*, s. 142-143.

⁹⁹ Imieniem „wielkiego ptaszyska” jest Ziz (por. T. Tulejski, *Behemot i Lewiatan...*, s. 151).

¹⁰⁰ Por. C. Schmitt, *op. cit.*, s. 143.

¹⁰¹ Por. L. Drewer, *Leviathan, Behemoth and Ziz: A Christian Adaptation*, “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 1981, t. 44, s. 151-152.

¹⁰² Por. *Ibidem*, s. 152.

¹⁰³ A. Kojève, *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*, „Kronos” 2009, nr 3, s. 136, 140-141, 144.

nie tylko Francuzów. Dochodzi do wniosku, że narody (przynajmniej te nie najliczniejsze, jak Chińczycy, Amerykanie, Hindusi...) nie są w stanie funkcjonować jako państwa narodowe, dla przetrwania potrzebują przekształcenia w formy imperialne¹⁰⁴. Dotyczy to takich narodów jak naród niemiecki czy francuski które zdaniem Kojève'a z uwagi na zbyt mały potencjał ludnościowy nie są w stanie samodzielnie, w oparciu o zasadę nacjonalizmu, zdominować obszar Europy.

Inaczej niż Schmitt, według którego amerykański wielki obszar sankcjonowany przez doktrynę Monroe ma charakter raczej obiektywny i ekspansywny niż integracyjny¹⁰⁵, Kojève dostrzega możliwość stworzenia imperium w ramach narodów zbliżonych, „spowinowaconych”¹⁰⁶. Szczególne pokrewieństwo dotyczy według Kojève'a krajów łacińskich (Francji, Włoch, Hiszpanii), przez zbliżoną religijność (katolicyzm), klimat, usytuowanie geograficzne, bliskość językową, cywilizacyjną, „mentalną”¹⁰⁷. Autor teorii „Imperium Łacińskiego” pomija Rumunię, zapewne z powodów kulturowych, religijnych i geograficznych.

Dla autora *Teologii politycznej* wielki obszar jest obszarem, który podlega wpływom rzeszy. Rzesza jest organizmem politycznym posiadającym największy potencjał na jakimś obszarze geograficzno-politycznym, z tego powodu rości sobie prawo do tego, żeby zakazać innym krajom interwencji na obszarze, do którego rości sobie prawa, który uważa za swoją wielką przestrzeń¹⁰⁸. Krajem, który na pierwszy rzut oka na gruncie teorii Imperium Łacińskiego odpowiada rzeszy w teorii Schmitta, jest Francja. Jest tak z uwagi na jej największy potencjał spośród trzech krajów mających wejść w jego skład – Francji, Hiszpanii i Włoch. Dominacja francuska w ramach Imperium Łacińskiego nie jest jednak na tyle istotna – należy wskazać na uwagę Kojève'a który, choć nie ma wątpliwości co do dominacji Francji nad Hiszpanią, to zauważa, że Włochy mają nad Francją przewagę demograficzną (mimo słabszego przemysłu)¹⁰⁹. Z uwagi na znaczącą symetrię potencjałów zasadniczych części składowych Imperium Łacińskiego problematyczna staje się klasyfikacja Francji jako Schmittiańskiej rzeszy w ramach tego organizmu politycznego. Kojève wydaje się bowiem kłaść akcent na integrację państw łacińskich¹¹⁰, nie na dominację Francji (mimo że, jak wyżej zostało to wskazane, Imperium Łacińskie pomyślane jest jako środek przetrwania niezależności Francji

¹⁰⁴ Por. *Ibidem*, s. 138, 139

¹⁰⁵ C. Schmitt, *Porządek wielkoobszarowy...*, s. 75.

¹⁰⁶ Por. A. Kojève, *op. cit.*, s. 145.

¹⁰⁷ Por. *Ibidem*, s. 145.

¹⁰⁸ Por. C. Schmitt, *op. cit.*, s. 75.

¹⁰⁹ Por. A. Kojève, *op. cit.*, s. 147.

¹¹⁰ Por. *Ibidem*, 145-147.

wobec mocarstw światowych). Wielką przestrzenią Imperium Łacińskiego ma być obszar Morza Śródziemnego, co odpowiadać ma rzymskiej idei *mare nostrum*, tak bliskiej narodom łacińskim ze względu na to, że mają być one spadkobiercami Imperium Rzymskiego¹¹¹.

Tym co łączy teorię Schmitta o porządku wielkoobszarowym i teorię Kojève'a o Imperium Łacińskim jest, jak wskazuje Walter Rech i Janis Grzybowski, „śmierć” państwa narodowego¹¹². Jednak zdaniem tych badaczy to, co odróżnia tych dwóch myślicieli powiązane jest z odmiennym odczytaniem *Fenomenologii ducha* G. W. F. Hegla – Schmitt sądzić miał, że konflikty nigdy się nie zakończą, że z wrogości nie wyłoni się nowy podmiot, zdolny do pokojowego istnienia. Inaczej uważać miał Kojève, wierząc w to, że doszło już do „końca historii”, a wojny stały się przestarzałe – głównym zadaniem ludzkości miało stać się zamiast tego produkowanie i dzielenie zasobów¹¹³.

7. *Katechon* i Antychryst

Ostatnią Schmittiańską teorią o charakterze historiozoficznym, która zostanie opisana w niniejszej pracy jest teorię *Katechona*. Krótkiego opisu tej teorii, która jest niezbędna dla pełnego zarysowania Schmittiańskiej historiozofii w całości dokonam przede wszystkim na podstawie dzieła A. Wielomskiego – *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*.¹¹⁴ Pojęcie *Katechona* jest pojęciem nowotestamentowym, z 2 Listu do Tesaloniczan, rozwijanym przez takich autorów jak autor biblijnej Księgi Daniela, św. Paweł z Tarsu, Euzebiusz z Cezarei, Orygenes¹¹⁵. Sama „nauka o *Katechonie*”¹¹⁶ zdaniem A. Wielomskiego ma u Schmitta dwa oblicza: raz traktowana jest ona jako „publicystyczna przerośnia”, innym razem jako „symbol o znaczeniu głęboko religijnym i mistycznym”¹¹⁷. *Katechon* jako „publicystyczna przerośnia” jest to coś takiego, co powstrzymuje nadejście upadku lub rewolucji¹¹⁸. Pierwszy typ *Katechona* określać ma wszystko, co powstrzymuje zastane *status quo*, niezależnie od tego, jaką treścią jest ono wypełnione, o ile jest ono postrzegane jako cenne¹¹⁹. Natomiast *Katechon* eschatologiczno-polityczny bronić musi pewnej określonej

¹¹¹ Por. *Ibidem*, s. 151-153. Kojève w przywołanym fragmencie nie odnosi się wprost do kwestii *Imperium Romanum*.

¹¹² W. Rech, J. Grzybowski, *Between regional community and global society: Europe in the shadow of Schmitt and Kojève*, „Journal of International Political Theory”, t. 13 nr 2, s. 145.

¹¹³ *Ibidem*, s. 147.

¹¹⁴ A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.

¹¹⁵ Kwestię tę opisuje szeroko: *Ibidem*, s. 331-343.

¹¹⁶ Pojęcie to używa A. Wielomski, por. *Ibidem*, s. 331.

¹¹⁷ Por. *Ibidem*, s. 343. Sformułowania w cudzysłowach są autorstwa A. Wielomskiego.

¹¹⁸ Por. *Ibidem*, s. 344.

¹¹⁹ Por. *Ibidem*, s. 347.

rzeczywistości, którą jest świat chrześcijański. Z tego powodu takim rodzajem *Katechona* ma być cesarz rzymski, a następnie też cesarz germański (karoliński, niemiecki)¹²⁰

A. Wielomski twierdzi, że Schmittiański *Katechon*, niezależnie od jego przynależności do wyżej wymienionych może być:

a) *Katechonem* teologiczno-politycznym – powstrzymującym świat lub chrześcijaństwo przed Apokalipsą (np. Cesarstwo Rzymskie, Kościół katolicki)¹²¹;

b) *Katechonem* politycznym – powstrzymującym swoje państwo przed upadkiem i anarchią. *Katechon* taki jest mężem stanu lub politykiem (np. premier Francji Georges Clemenceau, komendant Józef Piłsudski)¹²²;

c) *Katechonem* intelektualnym – powstrzymującym reprezentowaną przez siebie dyscyplinę naukową przed wrogimi nurtami intelektualnymi (np. Georg W.F. Hegel)¹²³.

Wpisanie teorii *Katechona* w historiozofię wydaje się słuszne dlatego, że to, przed czym broni *Katechon*, to u Schmitta upadek, degeneracja, anarchia w funkcjonowaniu myśli, religii i polityki – konkretnym momencie dziejowym. Pojęcie *Katechona* przydaje pewnym organizmom politycznym lub ludziom znaczenie historyczne, rolę powstrzymującego przed upadkiem *status quo*. Szczególne znaczenie ma to w kontekście „eschatologiczno-politycznego” *Katechona*, który powstrzymuje świat przez Apokalipsą; zdaniem A. Wielomskiego teorię Schmitta należy odczytywać wręcz tak, że gdyby nie powstrzymujące działanie *Katechona*, to doszłoby do „Paruzji i końca świata”.¹²⁴

Tym, któremu zależy na nastaniu Apokalipsy jest Antychryst, czyli siła przeciwstawna wobec *Katechona*¹²⁵. Motyw *Katechona* powstrzymującego przed nastaniem chaosu, zła jest motywem obecnym w kulturze również poza tradycją żydowską i chrześcijańską, na przykład w tradycji egipskiej, gdzie Horus figuruje jako powstrzymujący smoka – *katechon drakonta*. Zdaniem Wolfganga Palavera w motyw ten wpisuje się starotestamentowy Bóg z Księgi Hioba powstrzymujący Lewiatana¹²⁶. A. Wielomski wyróżnia w kontekście dziejowego umiejscowienia nauki Schmitta dwa możliwe odczytania Antychrysta – jako Antychrysta

¹²⁰ Por. *Ibidem*, s. 347-348.

¹²¹ Por. *Ibidem*, s. 344.

¹²² Por. *Ibidem*, s. 345.

¹²³ Por. *Ibidem*, s. 346.

¹²⁴ Por. *Ibidem*, s. 353-354.

¹²⁵ Por. *Ibidem*, s. 363.

¹²⁶ W. Palaver, *Hobbes and katechon: the secularisation of sacrificial Christianity*, “Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture” 1995, nr 2, s. 61,

w tradycji katolicko-konserwatywnej i Antychrysta w Republice Weimarskiej¹²⁷. Ucieleśnieniem pierwszego jest przede wszystkim idea rewolucji francuskiej, demokratyzm, totalitaryzm¹²⁸. Drugiego – komunizm kierowany przez Lenina i Stalina¹²⁹.

8. Podsumowanie

Opisane w niniejszej pracy koncepcje Carla Schmitta dotyczą przede wszystkim nowożytności, okresu w historii Europy między wiekiem XVII a początkiem XX wieku. Należy zwrócić uwagę na fakt, że z prac Plettenberskiego jurysty wyczytać można sympatię wobec elementu ziemskiego (rozumianego jako będącego w opozycji do morza) i XVII-wiecznej epoki metafizycznej. Jeżeli chodzi o epokę metafizyczną to, mimo pierwszego kroku w kierunku postępującej neutralizacji i apolityzacji (zasada *cuius regio eius religio*), była ona opisywana przez niego jako epoka znamionowana przez licznych geniuszy, kończąca z krwawymi wojnami religijnymi – ograniczona neutralizacji pewnych obszarów (zakończenie z wojnami wynikającymi z niezgody co do pewnych dogmatów chrześcijańskich) została zdaniem Schmitta następnie wypaczona i posunięta zbyt daleko, co swoje zwieńczenie znaleźć miało w 2. połowie XIX wieku. Epoka ekonomiczna miała jednak doprowadzić do swojego przeciwieństwa, wieku technicznego, którego treść ma zostać wypełniona przez polityków.

Bibliografia

<https://sjp.pwn.pl/slowniki/historiozofia.html> dostęp: 17.12.2022.

Autor nieznany, *The Messianic Banquet [from the Ambrosiana Bible]*, Italy: Milan, Biblioteca Ambrosiana, no. B 32 INF, folio 136 Germany: Ulm (?) 1236-1238 (dostęp: 20.11.2022 <https://www.jstor.org/stable/community.11676331>).

Encyclopedia Britannica (<https://www.britannica.com/biography/Giambattista-Vico> dostęp: 18.12.2022).

Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933, wybór i opracowanie W. Kunicki, Poznań 1999.

Antonów R., Kozerska E., Kundera E., Machaj Ł., Maciejewski M., Marszał M., Sadowski M., Scheffler T., *Leksykon myślicieli politycznych i prawny*, Warszawa 2020.

Evola J., *RENE GUENON: East and West*, "East and West", styczeń 1954, t, 4, nr 4.

Graves M., *Mity greckie*, Kraków 2009.

¹²⁷ Por. A. Wielomski, *op. cit.*, s. 363-364.

¹²⁸ Por. *Ibidem*.

¹²⁹ Por. *Ibidem*, s. 368.

- Guénon R., *The Crisis of the Modern World*, Londyn 2001.
- Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969.
- Kister M., *Tohu wa-Bohu, Primordial Elements and Creatio ex Nihilo*, "Jewish Studies Quarterly" 2007, t. 14 nr 3.
- Kojève A., *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*, „Kronos” 2009, nr 3
- Jung C. G., *Mysterium Coniunctionis. Studium dzielenia i łączenia przeciwieństw psychicznych w alchemii*, 2017.
- Palaver W., *Hobbes and katechon: the secularisation of sacrificial Christianity*, "Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture" 1995, nr 2.
- Piskozub A., *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Gdańsk 1994.
- Rech W., Grzybowski J., *Between regional community and global society: Europe in the shadow of Schmitt and Kojève*, "Journal of International Political Theory", t. 13 nr 2.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, Warszawa 2013.
- Schmitt C., *Porządek wielkoobszarowy w prawie międzynarodowym z zakazem dla interwencji sił obcych w danym obszarze. Przyczynek do pojęcia Rzeszy w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2018.
- Schmitt C., *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, Warszawa 2019.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
- Schmitt C., *Ląd i morze*, „Przegląd polityczny” 2014, nr 127/128.
- Schmitt C., *Nowy nomos ziemi*, „Kronos” 2010, nr 2 t. 13).
- Shapiro G., „Who shall be the lord of the earth?” *Nietzsche, Schmitt and thinking “beyond the line”*, "Philosophy and Social Criticism" 2021, t. 47(8).
- Tulejski T., *Behemot i Lewiatan w oceanie polityczności. Carl Schmitt: przestrzeń, prawo, polityka Część I*, „Studia Prawno-ekonomiczne” 2016, t. XCVIII.
- Włodkowiec P., *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa*, Warszawa 2018.
- Wielomski A., *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.

ABSTRAKT

Autor opisuje Schmittiańską teorię historiozoficzną z *Epoki neutralizacji i apolityzacji*, opartej na tezie, że od XVII wieku do drugiej połowy XIX wieku w Europie do czynienia mieliśmy

z wciąż postępującą neutralizacją różnych obszarów z zakresu polityczności, aż do nastania XX-wiecznej epoki technicznej, której charakter miał być dla Schmitta nieprzesądzony. Autor opisuje, czym zdaniem Schmitta jest *nomos*, porządek przestrzenny oparty na dominacji konkretnego *elementu* (ziemia, woda, ogień, powietrze). Następnie w pracy opisywany jest Hegłowski *duch tego świata* jako koncept bliski Schmittiańskiego *nomosowi*. W dalszej części artykuł szczegółowo zajmuje się opisywaniem kwestii Schmittiańskiego *nomosu*, z uwzględnieniem symboliki biblijnych bestii: Behemota, Lewiatana i Ziza. Następna część artykułu poświęcona jest koncepcji *Imperium Łacińskiego* Aleksandra Kojève'a jako nawiązującego do koncepcji Schmittiańskich. Artykuł zwieńczony jest przez opis teorii Katechona, szczególnie istotnej dla historiozofii Carla Schmitta.

Słowa kluczowe: Carl Schmitt, *nomos*, historiozofia, Behemot.

Jan Chmielecki

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0001-5023-6925

Homo sacer Giorgio Agambena i partyzant Carla Schmitta

Giorgio Agamben's Homo sacer and Carl Schmitt's partisan

ABSTRACT

Carl Schmitt's partisan and Giorgio Agamben's *homo sacer* are two terms (figures) which are especially important in these authors' theories. Schmitt's theory of partisan is described in his book "Theory of Partisan", published in 1963. Schmitt claims there, that the figure of partisan is inseparably connected with the *concept of political* and enmity. Schmitt provides for a typology of partisans, distinguishing two main variants of a partisan – the telluric partisan and the revolutionary partisan. Agamben's *homo sacer* is a figure taken from archaic Roman law. A person declared *sacer* could seek no protection under the law; deprived any protection, he was treated like a dead person. He belonged to the gods of the underworld. However, he was not treated like a "sacred" in the contemporary meaning of this word. It is important that both *homo sacer* and the partisan are not protected by any law – i.e., anyone can kill them if one wishes so. Therefore, both partisan and *homo sacer* are excluded from human community.

Keywords: partisan, Schmitt, Agamben, sacer, exclusion.

1. Wstęp

Niniejszy tekst poświęcony jest porównaniu dwóch konceptów: świętego człowieka (*homo sacer*) Giorgio Agambena i partyzanta Carla Schmitta. Jego celem będzie zgłębienie istoty tych dwóch figur, mających istotne znaczenie w doktrynach wspomnianych autorów. Szczególny akcent położony zostanie na kwestię wyjęcia – tak świętego człowieka, jak i partyzanta, spod władzy powszechnie obowiązującego prawa pozytywnego. Agamben i Schmitt, badając wskazane wyżej pojęcia partyzanta i świętego człowieka, wskazują na

wyjątki od nie tyle równości wobec prawa, ale bycia uznanym przez prawo. Artykuł będzie dążył do unaocznienia tego, co stanowi o odmienności partyzanta i świętego człowieka przede wszystkim od typowych, będących stronami umowy społecznej obywateli.

Carl Schmitt urodził się w roku 1888 w Plettenbergu w Cesarstwie Niemieckim, choć, jako katolik, utożsamiał się raczej z tradycją Świętego Cesarstwa Rzymskiego¹. Studiował prawo w Berlinie, Monachium i Hamburgu, doktorat z prawa uzyskał w roku 1915². Słynie głównie ze swoich książek z zakresu prawa konstytucyjnego, prawa międzynarodowego i politologii. Uznaje się go za myśliciela, którego postawa intelektualna (i polityczna) ulegała z biegiem czasu dość znacznym transformacjom. W twórczości tego niemieckiego jurysty wyróżnia się cztery okresy: katolicki, decyzyjonistyczny, nazistowski i emigracji wewnętrznej³. Jego działalność intelektualna początkowo odznaczała się przywiązaniem do rzymskiego katolicyzmu (w okresie tym napisał między innymi takie prace jak *Teologia polityczna* czy *Polityczny romantyzm*). Później zbliżył się do środowisk luterzańskich o tendencjach autorytarnych (*Dyktatura. Od źródeł nowożytnej suwerenności do proletariackiej walki klas, Nauka o Konstytucji*). W okresie kolaboracji z reżimem hitlerowskim (1933-1936) napisał chociażby głośny tekst *Wódz jest obrońcą prawa*. W ostatnim z okresów – okresie emigracji wewnętrznej – kiedy to został odsunięty od reżimu hitlerowskiego za niedostateczne zaangażowanie ideologiczne, napisał takie dzieła jak: *Nomos Ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum europaeum*, *Teoria partyzanta* i *Teologia polityczna 2*. Na myśl Carla Schmitta duży wpływ mieli tacy klasyczni myśliciele jak: św. Paweł z Tarsu, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Juan Donoso Cortes, Louis du Bonald, Joseph de Maistre i Tomasz Hobbes.

Kolejny autor - Giorgio Agamben - urodził się w roku 1942 w Rzymie, jest z wykształcenia prawnikiem i filozofem. Jest określany mianem jednego z czołowych współczesnych włoskich filozofów. Jego twórczość porusza takie tematy jak „biopolityka” i stany nadzwyczajne. Wnioski wypływające z jego rozważań bywają określane mianem radykalnych. Jest autorem między innymi takich dzieł jak *Stan wyjątkowy*, *Homo Sacer II, 1*, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do*

¹ Por. C. A. Goodson, *About Schmitt: Partisans and Theory*, „CR: The New Centennial Review” 2004, t. 4, nr 3, 2004, s. 2.

² Por. Carl Schmitt [w:] J. P. McCormick, *Encyclopedia Britannica* (dostęp: 08.02.2022, <https://www.britannica.com/biography/Carl-Schmitt>).

³ Por. A. Wielomski, *Katolik – Prusak – Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin-Warszawa 2019, s. 26-28.

Rzymian. W swojej twórczości inspirował się tekstami Hanny Arendt, Waltera Benjamina, Carla Schmitta, św. Pawła z Tarsu i Michela Foucault⁴.

2. *Homo sacer*

Pojęcie świętego człowieka jest nieintuicyjne dla współczesnego człowieka, który w przymiocie „świętego” widzi raczej błogosławieństwo niż przekleństwo. Rene Girard w swojej książce *Sacrum i przemoc*, napominając o przymiotniku „sacer” tłumaczy go również jako nietykalny – należy brać pod uwagę i ten kontekst tego słowa w odniesieniu do „świętego człowieka”⁵. Nie inaczej było już w (późnej) starożytności. Makrobiusz⁶ stwierdza, że u wielu ludzi budzi zdziwienie fakt, że, choć rzecz święta pozostaje nienaruszalna, to świętego człowieka można zabić bez ponoszenia żadnych konsekwencji⁷. Święty człowiek, choć z punktu widzenia biologicznego pozostawał żywą istotą i człowiekiem, to z punktu widzenia prawa (religijnego i świeckiego, o ile w czasach archaicznych możemy w ogóle mówić o prawie świeckim) nie był on już człowiekiem⁸. Dla zrozumienia osobliwego statusu świętego człowieka przydatne jest sięgnięcie do agambenowskiej analizy terminologii Stagiryty, a mianowicie rozróżnienia *dzoē* i *bios*. *Dzoē* oznacza „zwykłą cechę życia, wspólną wszystkim ożywionym bytom (zwierzętom, bogom, ludziom)”⁹, *bios* natomiast „wskazywał formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie”¹⁰. Według Agambena autor *Metafizyki* wyróżnia więc taki rodzaj życia, który ma charakter biologiczny – właściwy po prostu bytom ożywionym, niekoniecznie wiążący się z jakimikolwiek uprawnieniami, prawem lub godnością – *dzoē*. *Bios* jest natomiast życiem istoty społecznej, grupy, jednostki; z tego powodu Stagiryta, gdy snuje refleksje na temat życia kontemplacyjnego, oddanego przyjemności i politycznego posługuje się właśnie słowem *bios* – nie *dzoē*¹¹. *Homo sacer*, według tej logiki, jest wprawdzie *homo sapiens*, ale z pewnością nie jest kimś zdolnym do „życia politycznego” albo bycia pełnoprawnym obywatelem. Świętemu człowiekowi – człowiekowi odartemu z *bios* – pozostaje samo tylko życie w sensie biologicznym, to samo życie, które posiada zwierzę.

⁴ Por. Giorgio Agamben [w:] C. Mills, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (dostęp: 17.03.2022, <https://iep.utm.edu/agamben/>).

⁵ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Kraków 2019, s.352-353.

⁶ Makrobiusz (Ambrosius Theodosius Macrobius) - żyjący na przełomie IV i V w. n. e. rzymski pisarz, erudyta, autor *Saturnaliów*.

⁷ Por. G. Agamben, *HOMO SACER. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, s. 102.

⁸ Por. E. Guelen, Giorgio Agamben. *Wprowadzenie*, Warszawa 2012, s. 105.

⁹ G. Agamben, *HOMO...*, s. 9.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

¹¹ Por. *Ibidem*, s. 9.

Snując refleksje na temat świętego życia – życia, którym obdarzony jest każdy *homo sacer*, Agamben stwierdza, iż jest ono „wynikiem złączenia dwóch cech: bezkarności zabicia i wyłączenia z ofiary”¹². Bezkarność zabicia oznacza tu brak jakichkolwiek sankcji prawnych czy sakralnych za zabicie świętego człowieka. Natomiast wyłączenie z ofiary oznacza, że święty człowiek nie może zostać złożony w ofierze bogom. „*Sacratio* stanowi podwójny wyjątek: zarówno w *ius humanum*, jak i *ius divinum*”¹³. Zastosowanie tej logiki do współczesności i skojarzenie sytuacji Żyda w III Rzeszy Niemieckiej z sytuacją *homo sacer* w Starożytnym Rzymie doprowadza Agambena do szokującej konkluzji – nazywanie eksterminacji Żydów holokaustem jest terminologicznym nieporozumieniem. Nie dało się ich bowiem poddać całopaleniu (złożyć w ofierze) – należy przywołać w tym miejscu szokujące słowa włoskiego filozofa: „Prawdą, której akceptacja przychodzi z trudnością samym ofiarom, ale której nie powinniśmy tchórzliwie zakrywać ofiarnymi zasłonami, jest fakt, że Żydzi nie zostali wymordowani w trakcie szalonego, gigantycznego holokaustu, ale dosłownie – jak to głosił Hitler – „jak wszy”, czyli jako nagie życie. Płaszczyzna, na której nastąpiła eksterminacja, nie jest płaszczyzną ani religii, ani prawa, lecz biopolityki”^{14,15}.

Agamben, teoretyk stanu nadzwyczajnego¹⁶, zauważa podobieństwa między sytuacją obowiązywania stanu nadzwyczajnego¹⁷ a bytowaniem świętego człowieka¹⁸. „Na dwóch biegunach porządku, suweren i *homo sacer* przedstawiają sobą dwie symetryczne, skorelowane figury o takiej samej strukturze w tym sensie, że suweren jest tym, w stosunku do którego wszyscy ludzie są potencjalnie *homines sacri*, a *homo sacer* jest tym, w stosunku do którego wszyscy postępują niczym suwereni”¹⁹. Dla czytelnego zobrazowania tej sytuacji należy sięgnąć po koncepcję Hobbesowskiego stanu natury i następującego po nim wprowadzenia ładu w drodze umowy społecznej. *Homo sacer* jest wypchnięty z ładu państwowego, umowa społeczna z nim zostaje zerwana: wraca on do stanu natury. Staje się bezbronny względem całej maszyny państwa i wszystkich stron umowy społecznej, względem których pozostaje obcy – nie przysługuje mu nawet ochrona należąca cudzoziemcom. Nie oznacza to bynajmniej, że *homo*

¹² *Ibidem*, s. 113.

¹³ *Ibidem*, s. 114.

¹⁴ Agamben definiuje biopolitykę (bio-politykę) jako postępujące wpisywanie naturalnego życia człowieka w mechanizmy i kalkulacje władzy, por. G. Agamben, *HOMO...*, s. 163.

¹⁵ *Ibidem*, s. 158.

¹⁶ Patrz: G. Agamben, *STAN WYJĄTKOWY, homo sacer II, 1*, Kraków 2008.

¹⁷ Agamben w swoim dziełku *Mesjasz i Suweren* dokonuje również porównania stanu nadzwyczajnego do nadejścia Królestwa Mesjańskiego (por. *Mesjasz i suweren. Problem prawa u Waltera Benjamina*, Poznań, Warszawa 2019, s. 10-11).

¹⁸ Por. G. Agamben, *HOMO...* s. 117.

¹⁹ *Ibidem*, s. 117.

sacer zostaje obwołany przeciwnikiem czy nawet wrogiem – jak wspomniano wyżej, przestaje być podmiotem jakiegokolwiek prawa.

La nuda vita, czyli *nagie życie* to zdaniem Carla Salzaniego najpopularniejszy termin wywodzący się od Agambena²⁰. Nagie życie w terminologii Agambena oznaczać ma *istotę ludzką* – w sensie biologicznym. Przymiotnik nagi wskazuje na to, że życie ludzkie w tym kontekście jest słabe, wystawione (na przemoc) i bezsilne²¹. *Nagim* można więc określić w tym sensie życie świętego człowieka i *wargusa*. *Nagie życie* jest jednym z trzech typów u Agambena: od *dzoë* i *bios* wyróżnia go to, że znajduje się pomiędzy jakością życia człowieka i bestii, jest zawieszona między „naturą i kulturą”²². Żeby wyjaśnić istotę *nagiego życia* Agamben porównuje je do stanu natury u Hobbesa. Hobbesowski stan natury zrównuje natomiast z sytuacją obowiązywania stanu nadzwyczajnego, kiedy to państwo jest *tanquam dissoluta* (jakby rozwiązane)²³. Współczesnymi „awatarami” nagiego życia, a więc jego nowoczesnymi wcieleniami określa Agamben przykładowo życie biologiczne i seksualność²⁴.

Włoski filozof, snując rozważania na temat świętego człowieka przywołuje wiele bardzo różnych figur. „Święci” (czy niedotykalni) niczym *homo sacer* byli oddzieleni od reszty społeczeństwa kochankowie²⁵. Swego rodzaju „względny” świętym człowiekiem miał być syn względem ojca - według Agambena w Starożytnym Rzymie syn z momentem, gdy ojciec podniósł go po urodzeniu zaczynał podlegać *vitae necisque potestas*, podlegając swemu ojcu w sensie politycznym, wciąż będąc względem niego wystawionym na śmierć. *Potestas* ojca miało być podobne do *imperium* magistratury. *Patria potestas* miała więc pozostawać czymś w rodzaju publicznego urzędu, wiążącego się z niezbywalną suwerennością, ojciec i syn mieli pozostawać w relacji podobnej do tej wiążącej suwerena z podlegającym mu poddanym²⁶. Kolejną figurą wspomnianą przez włoskiego filozofa jest *devotus*, poświęcający własne życie bogom podziemi. Co ważne *devotus* zbliżał się do świętego człowieka dopiero w momencie, gdy, mimo poświęcenia bóstwom podziemnym przed bitwą, zdołał on przeżyć. Wojownik poświęcający swoje życie przed bitwą a następnie przeżywający miał więc, podobnie jak *homo sacer*, być wyłączony z *sacrum* i *profanum*²⁷, jednakże jego wyłączenie podlegało konwalidacji. Święte w takim sensie, oprócz ludzi, miały być też nowonarodzone, nienadające

²⁰ Por. C. Salzani, *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy* [w:], *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, B. Moran, C. Salzani, Londyn 2015, s. 113.

²¹ Por. *Ibidem*, s. 114.

²² G. Agamben, *HOMO...*, s. 150-151.

²³ Por. *Ibidem*, s. 150.

²⁴ Por. *Ibidem*, s. 165.

²⁵ Por. *Ibidem*, s. 119-120.

²⁶ Por. *Ibidem*, s. 122, 124.

²⁷ Por. *Ibidem*, s. 137-138.

się do poświęcenia świnie²⁸. *Homo sacer* podobny jest również każdej jednostce w ramach społeczności państwowej - poza suwerenem²⁹, choć sytuacja taka aktualizuje się szczególnie w sytuacji szczególnego napięcia towarzyszącego stanowi nadzwyczajnemu. Suwerena i *homo sacer* łączyć ma brak ochrony przed zabójstwem w zwykłym ustawodawstwie karnym – zdaniem Agambena suweren podlega specjalnej ochronie, która wynika ze „świętości i nietykalności” (*crimen lesae maiestatis* – przestępstwo przeciwko majestatowi). Reminiscencje tego podejścia widać w niechęci Jakobinów do wytaczania procesu względem Ludwika XVI, a także w specjalnej procedurze *impeachmentu*, która dotyczy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej złożenia z urzędu prezydenckiego³⁰. Istotne jest porównanie trzech postaci: *homo sacer*, niezabitego *devotus*, i cesarza. Oparte jest na tezie o istnieniu dwóch żyć: życia świętego i naturalnego. W sytuacji śmierci cesarza umiera tylko życie naturalne, na ziemi pozostaje natomiast życie święte – z tego powodu niezbędne jest *funus imaginarium*, które pozwala odejść świętemu życiu cesarza³¹, napawając ulgą poddanych i ścieląc drogę dla kolejnej osoby, która wcieli się w imperatora. „Święte” życie *devotusa* krystalizuje się wtedy, gdy przeżywa mimo złożonej przysięgi, że polegnie w boju, natomiast święte życie cesarza uwalniane jest dopiero przez śmierć ciała – dlatego potrzebny jest specjalny rytuał, ażeby odesłać święte życie cesarza z doczesności³². Istotne dla zrozumienia problemu będzie przytoczenie cytatu Agambena: „stajemy tutaj w obliczu nagiego życia, które zostało odseparowane od swego kontekstu i które, by tak rzec, przeżyło śmierć, a przez to nie daje się pogodzić ze światem ludzkim. Święte życie w żadnym wypadku nie może zamieszkiwać państwa ludzi: dla *devotus*, który przeżył, wyimaginowany pogrzeb pełni funkcję spełnienia ślubów przywracającego człowieka normalnemu życiu. Podwójny pogrzeb zaś pozwala cesarzowi utrwalić święte życie, które musi zostać ujęte i ubóstwione w apoteozie. W osobie *homo sacer* stajemy zaś w obliczu nagiego życia, które zostało zachowane i nie daje się wyeliminować, i które musi być wyłączone oraz wystawione na śmierć bez możliwości wykupienia się od niej jakimś rytuałem czy ofiarą”³³. *Homo sacer*, jak wynika to z wyżej przytoczonych słów, jest więc w najmniej wygodnej i bezpiecznej sytuacji: to, że jego życie jest *sacer* nie jest możliwe do cofnięcia przez specjalny rytuał jak

²⁸ Por. *Ibidem*, s. 119.

²⁹ Por. *Ibidem*, s. 117.

³⁰ Por. *Ibidem*, s. 141-143.

³¹ Por. *Ibidem*, s. 139.

³² Por. *Ibidem*, s. 140.

³³ Por. *Ibidem*, s. 139-140.

w przypadku *devotusa*, nie jest też tym bardziej wynikiem nadmiaru potęgi nawet po śmierci – jak u cesarza.

Postacią, o której wspomina Agamben w kontekście swojej teorii świętego człowieka jest banita. Wywodzi się on z kultury germańskiej, a nie rzymskiej, jak wcześniej wspomniane figury. Agamben określa go wręcz mianem „brata *homo sacer*”³⁴; jest to wyrzutek, „*wargus*, *vargr*, wilk, a w sensie religijnym, święty wilk, *vargr y veum*”³⁵. Podobnie jak *homo sacer* może on zostać zabity bez procesu, był wyłączony spod obowiązującego w społeczeństwie porządku (Friede – pokój). Taki wyłączony z porządku (pokoju) – *friedlos* – mógł zostać zabity przez każdego podobnie jak wspomniany wcześniej banita. W przypadku banity stosowano wręcz niekiedy fikcję, jakoby był on już martwy. Agamben, łącząc figurę banity i *wargus*, stwierdza, że banita znajduje się w zawieszeniu pomiędzy zwierzęcością a byciem człowiekiem, co sprawia jednakże, że jako nie-człowiek i nie-zwierzę staje się wilkołakiem.³⁶

Terminem stosowanym przez włoskiego filozofa, a symbolizującym człowieka i korespondującym z wyjściową figurą *homo sacer* jest *corpus* – ciało. Agamben wywodzi ten termin z *Habeas Corpus Act*, angielskiej ustawy z 1679 r., która zabraniała aresztowania i więzienia bez nakazu sądu, gwarantującą proces przed właściwym sądem³⁷. Choć użycie wówczas tego terminu uznane jest przez autora cyklu *Homo Sacer* za przypadkowe, to symptomatyczne: na gruncie tego aktu prawnego podmiotem praw jest nie *homo*, ale *corpus* (który jest przeciw *res* – rzecz). „Wydobywane z lochów na światło dzienne po to, by zostać okazane *apud Westminster*, jest tylko ciało *homo sacer*, nagie życie”³⁸. Mamy tutaj do czynienia z biopolityką, gdyż podmiotem polityczności jest tu nie życie w sensie *bios*, a życie w sensie *dzoë*. Kiedy wpisujemy ciała w polityczną metaforę Lewiatana u Hobbesa okazuje się więc, że podatne na przemoc i proste do zabicia ciała zwykłych ludzi składają się na potężne, o wiele mniej kruche ciało polityczne (państwo)³⁹. Takie nowoczesne państwo, niezależnie od oficjalnej ideologii – prawicowej czy lewicowej, liberalnej czy totalitarnej – jest w gruncie rzeczy bardzo podobne. Nie stanowi trudu dla takiego państwa transformacja z uwikłanej w sprzeczności Republiki Weimarskiej w bezsprzecznie totalitarną III Rzeszę Niemiecką, a następnie w liberalną Republikę Federalną Niemiec: stawką jest tutaj bowiem przede wszystkim koncentracja państwa na biopolityce, natomiast kwestia wyboru obwoluty

³⁴ *Ibidem*, s. 144.

³⁵ R. Ihering, *L'esprit du droit romain*, przeł. O. de Meulenaere, t. 1, A. Marescq, Ainee, Paris 1886, s. 282; cyt. za: G. Agamben, *HOMO*, s. 144.

³⁶ Por. *Ibidem*, s. 144-146.

³⁷ Por. *Ibidem*, s. 168, przypis 5.

³⁸ *Ibidem*, s. 170.

³⁹ Por. *Ibidem*, s. 172.

(liberalno-demokratycznej, totalitarnej itd.) zależy od efektywności danej formy w dziedzinie sprawowanie zarządu nad ciałami (*corpora*) i nad czerpaniem z nich pożytku⁴⁰.

3. Partyzant

Carl Schmitt przedstawił zasadniczy fundament swej teorii partyzanta w dziełku pod tytułem *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie pojęcia polityczności*. Z przedmowy autorstwa samego Schmitta dowiadujemy się, że książeczka ta jest pokłosiem dwóch wykładów wygłoszonych w roku 1962⁴¹. Podtytuł: *Uwagi na marginesie pojęcia polityczności* wskazuje na wcześniej wydane dziełko Schmitta – *Pojęcie polityczności* z roku 1927⁴². Zgodnie z wyjaśnieniami samego Schmitta, ujętymi we wstępie do *Teorii partyzanta*, brzmienie podtytułu wynika z dwóch przyczyn: pierwszą jest chwila ukazania się publikacji (w momencie wydawania *Teorii partyzanta* wydawca wypuszczał również nowe wydanie starych tekstów Schmitta, w skład których wchodziło *Pojęcie polityczności*). Kolejną – ważniejszą chyba przyczyną – było to, iż *Teoria partyzanta*, podobnie jak *Pojęcie polityczności*, na pierwszym planie stawiało opozycję: przyjaciel-wróg⁴³.

W teorii Schmitta właściwy partyzant wyłania się w roku 1808 – jest nim hiszpański partyzant, przeciwstawiający się profesjonalnemu żołnierzowi francuskiemu.⁴⁴ Wcześniej do czynienia mieliśmy co najwyżej z *hors la loi* – wyjętym spod prawa zbrodniarzem, ewentualnie ze szczególnie lekkimi oddziałami odznaczającymi się mobilnością⁴⁵. „Partyzantem” w tym sensie byli przykładowo lisowczycy⁴⁶. Tym, co właśnie wyróżnia partyzanta, ma być to, że przeciwstawia on się żołnierzowi „nowoczesnemu i regularnemu” – owocowi rewolucyjnych wojen Napoleona. Hiszpańskiego partyzanta – *guerrillero* – charakteryzowało to, że to toczył walkę na niewielkim, rodzimym terytorium.⁴⁷ Zdaniem Schmitta figura partyzanta mocno oddziaływała na świat niemieckojęzyczny; w twierdzeniu Clausewitza, że „wojna to polityka prowadzona wszelkimi możliwymi środkami” ma być zawarty klucz do zrozumienia logiki walki partyzanckiej⁴⁸; partyzant ma być w takim razie narzędziem politycznym, którego działania nakierowane są na osiągnięcie jakiegoś celu politycznego – za wszelką cenę, nieważne jakimi środkami. Nie bez znaczenia jest tu to, w jaki sposób obchodzi

⁴⁰ Por. *Ibidem*, s. 167.

⁴¹ C. Schmitt, *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie Pojęcia Polityczności*, Warszawa 2016, s. 21.

⁴² C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 15.

⁴³ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 21.

⁴⁴ Por. *Ibidem*, s. 24.

⁴⁵ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁴⁶ Por. K. Kościelniak, J. J. Piątek, *Fenomen walki partyzanckiej. Apekt historyczno-wojskowy*, Toruń 2014, s. 58-61.

⁴⁷ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 26.

⁴⁸ Por. *Ibidem*, s. 27.

się

z partyzantem-*guerillero* – „pierwszym typowym przypadkiem nieregularnego mięsa armatniego światowych konfliktów politycznych”⁴⁹ - trudno chyba wymagać samoograniczenia na polu bitwy od tego, którego traktuje się jak mięso armatnie i którego nie otacza się żadną ochroną prawną⁵⁰. Kolejną „ludową wojną partyzancką”, o której wspomina Schmitt, jest powstanie tyrolskie z 1809 r., epizod ten jednak szybko się zakończył i znalazł niewielu naśladowców w innych rejonach niemieckojęzycznych; jednakże silny impuls narodowy skierowany przeciwko francuskim okupantom pozwolił Niemcom na stawienie czoła Cesarstwu Francuskiemu w regularnej wojnie, zwieńczonej zwycięską bitwą pod Lipskiem z 1813 roku⁵¹. Dla takich XIX-wiecznych polskich teoretyków walki partyzanckiej jak Ludwik Mierosławski i Henryk Kamieński przekształcenie oddziałów partyzanckich w oddziały regularne było wręcz podstawowym celem działań partyzantki⁵².

By właściwie zrozumieć schmittiańską figurę partyzanta, należy wskazać, że myśliciel z Plettenbergu przeciwstawia ją regularnemu, chronionemu przez międzynarodowe prawo humanitarne kombatantowi⁵³. W klasycznym prawie wojny partyzant jest dla regularnego kombatanta *hors la loi* – wyjętym spod prawa⁵⁴, a więc niechronionym przez międzynarodowe normy dotyczące wojny. Nie inaczej jest według Schmitta współcześnie: „współczesny partyzant od swego nieprzyjaciela nie oczekuje ani prawa, ani łaski. Odwrócił się od konwencjonalnych form wrogości: ku prawdziwej wrogości, która przez terror i anty-terror prowadzi do wyniszczenia”⁵⁵. Walka toczona przez partyzanta jest więc pozbawiona jakichkolwiek ograniczeń. W wizji Schmitta, gdy bój jest toczony przez partyzanta, nie przypomina on gry – stawką jest tutaj sama egzystencja.

W dziele Schmitta można wyróżnić rozmaite rodzaje partyzanta. Partyzanta właściwego charakteryzują następujące 4 przymioty: nieregularność, podwyższona mobilność, intensywne zaangażowanie polityczne oraz telluryczność⁵⁶. Określanie mianem partyzanta każdego „chodzącego swoimi drogami” buntownika jest zdaniem Schmitta nadużyciem prowadzącym do „rozmycia pojęć zastępowanych ogólnymi symbolami”⁵⁷. Dodatkową cechą

⁴⁹ *Ibidem*, s. 26.

⁵⁰ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁵¹ Por. *Ibidem*, s. 27-28.

⁵² Por. K. Kościelniak, J. J. Piątek, *Fenomen...*, s. 58-61.

⁵³ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 28.

⁵⁴ Por. *Ibidem*, s. 29.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 29.

⁵⁶ Por. *Ibidem*, s. 37-38.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 36.

charakteryzującą partyzanta jest również to, że ponosi on wysokie ryzyko swoich działań⁵⁸. Paweł Kaczorowski jednakże słusznie zauważa, że podane wyżej cechy są właściwe dla pierwotnego, XIX-wiecznego partyzanta, natomiast z biegiem czasu cechy te uległy stopniowej ewolucji (czy może degradacji) / transformacji⁵⁹. Wątki te będą zaznaczone w dalszej części niniejszej pracy.

Regularność zdaniem Schmitta manifestuje się w regularnym umundurowaniu – dla partyzanta natomiast uniform stanowi nieprzyjacielski cel⁶⁰. Polityczne zaangażowanie partyzanta właściwego odróżnia go przede wszystkim od pospolitego rabusia czy pirata – którego do działania pcha nie cel polityczny, ale *animus furandi* – intencja kradzieży. Samo słowo partyzant jest według Schmitta ściśle związane z polityką, wskazuje bowiem na związek osoby nazywanej partyzantem z pewną grupą, partią. Szczególnie wyraźna polityczność jest obecna u partyzantów związanych z ruchami rewolucyjnymi. Schmitt, wspominając o takim zjawisku, powraca do cechy regularności – otóż w sytuacji, gdy interpretuje się regularność jako kwestię zorganizowania oddziałów, to partyzant może się okazać wprost lepiej zorganizowany pod egidą wodzów rewolucji niż zwykły, niekwalifikowany jako partyzant żołnierz. Stąd cecha nieregularności, przy takim ujęciu tego pojęcia, może okazać się kontrowersyjna jako wyróżniająca partyzanta⁶¹. Zdaniem Schmitta wreszcie „W przypadku dzisiejszego partyzanta obie pary przeciwieństw: regularne-nieregularne, legalne-nielegalne zacierają się i nakładają na siebie”⁶². Nieokreśloność statusu partyzanta to bez wątpienia jedna z kluczowych cech partyzanta w teorii Schmitta. Czytając *Teorię partyzanta* można wręcz wyróżnić dwa rodzaje partyzanta: partyzanta legalnego i nielegalnego. Pierwsi w razie pojmania mogą żądać traktowania jako jeńcy i ranni, drudzy mają status bandytów i rabusiów⁶³. Partyzantowi nielegalnemu należy przypisać charakter partyzanta bliższego teorii Schmitta, bowiem to jego określić można jako tego, który faktycznie ryzykuje – nie podlega bowiem ochronie prawnej⁶⁴. Jednak, w świetle Konwencji Genewskiej z 1949 r. sytuacja partyzanta zdaniem Schmitta komplikuje się jeszcze bardziej – działanie partyzanta jest bowiem na granicy legalności i nielegalności – nielegalność może zostać wykluczona, o ile zostanie uznana za wynikającą ze szlachetnych pobudek; partyzant w takiej sytuacji nigdy do końca nie wie,

⁵⁸ Por. *Ibidem*, s. 44-46.

⁵⁹ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus w XX wieku. Próba interpretacji wybranych wątków Carla Schmitta teorii partyzanta*, „Civitas. Studia Z Filozofii Polityki”, t. 17, s. 148..

⁶⁰ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 32.

⁶¹ Por. *Ibidem*, s. 32-33

⁶² *Ibidem*, s. 34.

⁶³ Por. *Ibidem*, s. 40

⁶⁴ Por. *Ibidem*, s. 45

czy to, co robi, będzie uznane w świetle prawa za słuszny opór czy rozbój – na tym polega według Schmitta ryzyko współczesnego partyzanta⁶⁵. Problematyka ryzyka w teorii partyzanta jest istotna też dlatego, że przedmiot ochrony partyzanta to najwyższe dobro – jest to ojczyzna, dom, rodzina – to właśnie odróżnia go od przywódców kontrabandy czy korsarza, którzy ryzykują co najwyżej ładunkiem, ich celem jest dorobienie się, różni ich nawet teren działania (otwarte morze a ziemia). Dlatego Schmitt rezygnuje z pojęcia „partyzant morza” w odniesieniu do korsarza, którego to użył w swym *Nomosie Ziemi*⁶⁶.

„Szybkość, ruchliwość, atak z zaskoczenia i odwrót, czyli jednym słowem podwyższona mobilność, do dziś cechują partyzanta, a nawet zyskują na znaczeniu za sprawą technicyzacji i motoryzacji”⁶⁷. Trzecia cecha – mobilność, ulec więc miała radykalizacji wskutek postępu techniki. W epoce wojen rewolucyjnych zdaniem Schmitta zanika różnica między wojną ludową – w której uczestniczą właściwi partyzanci, a małą wojną⁶⁸, która, choć polega na ruchliwych, szybkich oddziałach, to jej uczestnicy są specyficznymi działającymi żołnierzami, nie partyzantami. W rezultacie nie mamy już do czynienia z wojskami nieregularnymi i właściwym partyzantem, a wieloma formami pośrednimi, z których wszystkie one są skazane na współpracę (z uwagi na postępującą technicyzację walki) z jakąś regularną (rewolucyjną) organizacją⁶⁹.

Telluryczność partyzanta oznacza, że jest on powiązany z ziemią⁷⁰ – pewnym obszarem, na którym żyje, np. z krajem. Telluryczność ma związek z działaniem partyzanta nie tylko na określonym terytorium delimitowanym na mapie (np. na terytorium okupowanym II Rzeczypospolitej), ale też w określonych puszczech, lasach i dżunglach, w oparciu o określoną ludność autochtoniczną⁷¹. Z tego związania wynika następcza cecha partyzanta – mianowicie jego defensywny charakter. Paradoksalnie taktyczna ruchliwość towarzyszy więc w przypadku sposobu działania partyzanta obronności. Telluryczność pełni również rolę usprawiedliwiającą partyzanta – wyklucza bowiem jego ekspansywność wynikającą z „jakiejs abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości”, a także ogranicza jego wrogość względem przeciwnika. Wyrwanie się z telluryczności jest możliwe w sytuacji identyfikacji partyzanta z ruchem rewolucji światowej bądź technicystycznej⁷². Jest to oczywiste biorąc pod uwagę

⁶⁵ Por. *Ibidem*, s. 44.

⁶⁶ Por. *Ibidem*, s. 45-46.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 35.

⁶⁸ Por. *Ibidem*, s. 35.

⁶⁹ Por. *Ibidem*, s. 35.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 38.

⁷¹ *Ibidem*, s. 38.

⁷² Por. *Ibidem*.

ekspansywny charakter takich ruchów rewolucyjnych jak np. trockizm. Natomiast rewolucja technicystyczna jest szczególnie niebezpieczna dla zachowania figury partyzanta – wyposażenie w środki służące dynamicznemu przemieszczaniu jednostki ułatwia bowiem zerwanie z defensywnością, ułatwia też użycie partyzanta przez „potężną centralę”, która wykorzysta dawnego partyzanta w sposób instrumentalny⁷³. Lenin jako teoretyk partyzantki komunistycznej i ojciec rewolucji październikowej, miał zerwać według Schmitta z tellurycznością partyzanta. Schmitt tak opisuje partyzantkę leninowską: „Celem jest rewolucja komunistyczna we wszystkich krajach świata. To, co służy temu celowi, jest dobre i sprawiedliwie. W konsekwencji bardzo łatwo można rozwiązać problem partyzanta: kierowani przez komunistyczną centralę partyzanci, to sławni bohaterowie, partyzanci, którzy nie chcą podporządkować się temu kierownictwu to anarchistyczna zgraja wyrzutków i wrogowie ludzkości”⁷⁴. Partyzant leninowski staje się więc zaangażowany w konflikt oddalony od swojej ziemi pod karą komunistycznej „anatemy”. Zdaniem Schmitta partyzantka w wykonaniu chińskiego lidera komunistycznego Mao Zedonga jest przepełniona agresją, nienawiścią tak wobec wrogów wewnętrznych – chińskich nie-komunistów, zewnętrznych – tak wobec obcych rasowo i kulturowo Europejczyków i Amerykanów, jak i tej samej rasy, choć wrogich Japończyków. Chiński lider i jego poplecznicy mieli być też członkami chińskiego proletariatu miejskiego, inaczej niż ludzie, którzy odpowiadali za rewolucję październikową. Mao ma w tym sensie nie tylko bardziej wpasowywać się w ideę przywiązania do ziemi, ale też bardziej wpisuje się w partyzanta jako figurę o wysokim natężeniu wrogości – niż Stalin i Lenin⁷⁵.

W kontekście partyzanta uwikłanego w ruch rewolucyjny – zdaniem Schmitta zanik defensywności u takiego partyzanta wiąże się z tym, że partyzant uznaje swojego wroga za przestępcę – co interesujące, stosuje więc w pewnym sensie zasadę wzajemności, o ile wróg traktuje go jako bandytę. Dochodzi do tego z powodu zdefiniowania wojny rewolucyjnej jako takiej, gdzie występuje *iusta causa* – nie występuje natomiast *iustus hostis*: jest to wojna sprawiedliwa bez „prawomocnego przeciwnika” podlegającego jakiegokolwiek ochronie prawnej⁷⁶. Taka wulgaryzacja wojny partyzanckiej jest możliwa również dzięki niebezpiecznym interpretacjom pojęć zawartych w prawie międzynarodowym: bowiem problem w wyznaczeniu pojęć wojny, nieprzyjaciela i partyzanta może doprowadzić do

⁷³ Por. *Ibidem*, s. 39.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 65.

⁷⁵ Por. *Ibidem*, s. 70-73.

⁷⁶ Por. *Ibidem*, s. 46-47

niestosowania tych pojęć w praktyce i nastania ery wojny zawsze słusznej, toczonej zawsze przeciwko bandytom⁷⁷. Zdaniem Schmitta Lenin, jako jeden z najważniejszych teoretyków nowoczesnej wojny partyzanckiej, uważał przestrzeganie jakichkolwiek zasad wojennych za „grę”, która mogła być podejmowana przez partyzanta tylko wtedy, o ile się to akurat opłacało; dla Lenina wojna „na poważnie” jest więc zdaniem Schmitta wojną całkowitą, pozbawioną zasad i humanitarnych zasad wojny (*ius in bello*) XIX wieku⁷⁸.

Relacja między partyzantem-rewolucjonistą (można by rzec – partyzantem *sensu largo*) a tellurycznym partyzantem (odpowiednio – partyzantem *sensu stricto*) przypomina inną dualistyczną formułę zakreśloną w pracy Schmitta pt. *Dyktatura*: rozdział dyktatury na pierwotną, wywodzącą się z klasycznego Rzymu dyktaturę komisaryczną i późniejszą, wywodzącą się od Sulli i w pełni – od rewolucjonistów z roku 1789. rewolucję Dyktator komisaryczny, podobnie jak partyzant *sensu stricto* walczy o przetrwanie państwa w drastycznej sytuacji, która zagraża egzystencji samego państwa (ustroju, konstytucji). Zwykły partyzant nie jest więc demokratą-rewolucjonistą, ale przypomina raczej organicznego wojownika posługującego się metodami terroru⁷⁹ dla obrony swojego terytorium przed śmiertelnym zagrożeniem. Wydaje się, że krystalizacja figury partyzanta może wiązać się z jeszcze pełniejszym kryzysem, gdy państwo nie jest w stanie poradzić sobie problemem samodzielnie posługując się metodami prawnymi i niezbędna jest „samoaktywacja” czynnika ludowego, czującego poważne zagrożenie skierowanego przeciwko jego własnej egzystencji. Natomiast partyzant-rewolucjonista podobnie jak dyktator suwerenny przeciwstawia się *status quo*, dążąc z natury rzeczy do likwidacji władz konstytucyjnych. Jego działanie znamionuje pogarda wobec doczesnego porządku urzeczywistnionego we współczesnym państwie gwarantującym jakiś pokój, porządek; brzydzi go państwo w dotychczasowym kształcie, a do czasu, aż nie uda mu się ustanowić nowego (idealnego) porządku siebie chaos i niszczy pokój. Jego wrogiem jest neutralność, współczesne państwo wahające się przed podjęciem decyzji, którego celem jest w gruncie rzeczy zagwarantowanie swoim obywatelom jedynie spokoju i przyjemności. Dlatego, do czasu realizacji swoich celów, partyzant rewolucyjny jest burzycielem pokoju, który jest dla niego tylko pozorem⁸⁰.

Partyzant jest podmiotem głęboko uwikłanym w politykę. Już w *Teorii partyzanta* Schmitt zauważa, że partyzant oznacza w języku niemieckim stronnika, *Parteigänger*⁸¹.

⁷⁷ Por. *Ibidem*, s. 48

⁷⁸ Por. *Ibidem*, s. 66.

⁷⁹ Por. C. A. Goodson, *op. cit.*, s. 4.

⁸⁰ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus...* s. 146-147, 155.

⁸¹ Por. C. Schmitt, *Teoria...*, s. 34.

Określenie partyzanta mianem stronnika (politycznego) szczególnie uwidacznia relację między *Teorią partyzanta a Pojęciem polityczności*. Schmitt w rozmowie z Joachimem Schickelem jasno stwierdza, że partyzant oznacza stronnika partii, a więc pojęcie partyzanta jest naturalnie wpisane w sytuację przyjaźni i wrogości, a więc w sytuację niepokoju i rozróżnienia. Następnie stawiając tezę, że partyzant wręcz równa się stronnikowi partii (a więc nie stanowi tylko jakiegoś określonego typu stronnika partii), dodaje, że partia jest sama w sobie czymś totalnym, całkowicie angażującym *Parteigänger* w realizację swoich celów⁸²; partyzant, wprzęgnięty w totalną machinerię partii, zmienia się więc w jakby trybik w maszynierii. Natomiast, jeśli oczywiście mamy do czynienia z właściwym, tellurycznym partyzantem broniącym ojczyzny, jeżeli „stronnictwo” partyzanta to po prostu stronnictwo walczących o zachowanie kraju, ojczyzny – to mamy do czynienia z czymś w rodzaju Jüngerowskiej totalnej mobilizacji, dokonanej jednak obok państwa, bezpośrednio przez „lud” chwytający za broń i walczący z uwagi na chęć uniknięcia nawet organicznej eliminacji. Jüngerowska totalna mobilizacja zakłada jakościową transformację funkcjonowania społeczeństwa: gdy zostaje ogłoszona, zmobilizowany zostaje każdy obywatel zdolny do noszenia broni. Dla aktywacji całej tej „maszyny” w postaci społeczeństwa (narodu) niezbędne jest podporządkowanie celowi, dla której realizowana jest totalna mobilizacja, wszelkich kredytów i oszczędności; natomiast ci, którzy nie występują bezpośrednio na polu bitwy, zaangażowani są w aprowizację armii i produkcję uzbrojenia – nawet każdy ruch szwaczki pracującej przy maszynie do szycia podporządkowany jest w ramach społeczności jednemu, konkretnemu celowi⁸³. Wizja ta przypomina koordynację wszystkich mieszkańców kraju – właściwych partyzantów w walce bezpośredniej, mieszkańców miast i wsi – w dywersji, ukrywaniu i aprowizacji partyzantów. Stąd w przypadku konkretyzacji faktycznej totalnej mobilizacji w ramach wojny partyzanckiej tak trudne jest odróżnienie bojowników od zwykłych mieszkańców, pałających nieprzeniknioną nienawiścią wobec przeciwnika i całym sercem identyfikujących się jako stronnik – *Parteigänger* – sprawy, o którą walczą partyzanci⁸⁴. Partyzant-rewolucjonista, uwikłany w totalną wojnę partyzancką, nie spocznie do momentu, gdy nie spełni się jego cel w postaci realizacji rewolucji światowej, dążącej *de facto* do proklamacji światowego imperium (podpartego pewną rewolucyjną ideologią)⁸⁵. Paweł Kaczorowski pisze: „Państwo budowane

⁸² Por. Carl Schmitt w rozmowie z Joachimem Schickelem, J. Schickel, *Gesprache mit Carl Schmitt*, Merle Verlag, Berlin 1993, s. 24, za: Kaczorowski, P. (2015). *Horror politicus*, s. 136.

⁸³ Por. E. Jünger, *Totalna Mobilizacja* [w:] *idem, Publistyka polityczna. 1919-1936*, Kraków 2007, s. 363-364.

⁸⁴ Por. P. Kaczorowski, *Horror politicus...*, s. 140.

⁸⁵ Por. *Ibidem*, s. 152.

przez XX-wiecznego totalnego partyzanta ma być jedynie przejściowe, doraźne, ponieważ *Parteigänger* prawdziwe powstanie dopiero w czasach, gdy wojna partyzancka odniesie pełny triumf, powstanie jako państwo światowe. Partyzant chce walczyć do ostatecznego zwycięstwa, a więc stale, przez cały czas. Już bez żadnego kamuflażu, bez niedomówień, jego polityka ma na wskroś egzystencjalny sens – jego życie to walka. Państwo, które on tworzy, jest w całości włączone w dzieło bez reszty egzystencjalnej polityki, włączone w całości, bo jest ono dla niego tylko narzędziem permanentnej rewolucji – *die legale Weltrevolution*⁸⁶.

Homo sacer i partyzant są to więc dwa pojęcia, które dotyczą podmiotów podlegających wykluczeniu. I partyzant, i *homo sacer* są prześladowani przez innych – społeczeństwo czy kombatantów. Jeden i drugi doświadczą brutalności współczesnego świata w sposób szczególny, status każdego z nich jest jakościowo inny od statusu zwykłego mieszkańca (obywatela). Dzieli je jednak podstawowa różnica: partyzant stawia opór, gdy *homo sacer* pozostaje bierny – czy to dlatego, że nie może się zorganizować z innymi „niedotykalnymi” w grupę, czy przez sytuację, która nie daje mu nadziei na stawienie czoła potencjalnemu zagrożeniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że szczególnie partyzant rewolucyjny, mimo życia w stanie napięcia i ciągłego zagrożenia, jest w odróżnieniu od *homo sacer* kimś, kto stawia opór przemocy, a nawet jest w stanie dokonać rewanżu (choćby był on wykreowany przez ideologię jako reakcją na rzekomy „ucisk klasowy”).

Bibliografia

Giorgio Agamben [w:] C. Mills, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (dostęp: 17.03.2022, <https://iep.utm.edu/agamben/>).

Carl Schmitt [w:] J. P. McCormick, *Encyclopedia Britannica* (dostęp: 08.02.2022, <https://www.britannica.com/biography/Carl-Schmitt>).

Agamben G., *HOMO SACER. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.

Agamben G., *STAN WYJĄTKOWY, homo sacer II, 1*, Kraków 2008.

Agamben G., *Mesjasz i suweren. Problem prawa u Waltera Benjamina*, Poznań, Warszawa 2019.

Goodson C. A., *About Schmitt: Partisans and Theory*, *CR: The New Centennial Review*, vol. 4, no. 3, 2004.

Girard R., *Sacrum i przemoc*, Kraków 2019.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 152.

- Goodson C. A., *About Schmitt: Partisans and Theory*, „CR: The New Centennial Review” 2004, t. 4, nr 3.
- Guelen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, Warszawa 2012.
- Ihering R., *L'esprit du droit romain*, przeł. O. de Meulenaere, t. 1, A. Marescq, Ainee, Paryż 1886.
- Jünger E., *Totalna Mobilizacja [w:] idem, Publistyka polityczna. 1919-1936*, Kraków 2007.
- Kaczorowski P., *Horror politicus w XX wieku. Próba interpretacji wybranych wątków Carla Schmitta teorii partyzanta*, „Civitas. Studia Z Filozofii Polityki”, 17.
- Kościelniak K., Piątek J. J., *Fenomen walki partyzanckiej. Aspekt Historyczno-Wojskowy*, Toruń 2014.
- Salzani C., *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy [w:] B. Moran, C. Salzani, Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Londyn 2015.
- Schickel J., *Gesprache mit Carl Schmitt*, Merle Verlag, Berlin 1993.
- Schmitt C., *Teoria partyzanta. Uwagi na marginesie Pojęcia Polityczności*, Warszawa 2016;
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
- Wielomski A., *Katolik – Prusak – Nazista. Sekularyzacja w biografii ideowej Carla Schmitta*, Radzymin-Warszawa 2019.

ABSTRAKT

Partyzant Carla Schmitta i *homo sacer* Giorgio Agambena to dwa terminy (figury) o szczególnej wadze dla myśli tych autorów. Teoria partyzanta Schmitta jest opisana w jego książce „Teoria partyzanta”, opublikowanej w roku 1963. Jej główna teza brzmi, iż figura partyzanta jest nierozłącznie powiązana z konceptem polityczności i wrogości. Schmitt przedstawia typologię partyzantów, rozróżniając dwa główne warianty partyzanta: partyzanta tellurycznego i partyzanta rewolucyjnego. Agambena *homo sacer* jest figurą zaczerpniętą z archaicznego prawa rzymskiego. Osoba ogłoszona *sacer* nie mogła szukać ochrony prawnej; pozbawiona jakiegokolwiek ochrony, była traktowana jak martwy. Należała ona do bóstw podziemi, jednakże nie była ona traktowana jak „święta” we współczesnym rozumieniu tego słowa. Istotnym jest, że tak *homo sacer* jak i partyzant nie podlegają żadnej ochronie prawnej – oznacza to, że każdy może ich zabić, jeżeli będzie miał na to ochotę. Są oni więc wykluczeni z ludzkiej społeczności.

Słowa kluczowe: partyzant, Schmitt, Agamben, sacer, wykluczenie

Áron Fodor

(Uniwersytet Jagielloński)

ORCID: 0000-0002-1022-5153

Grafiki jako środki perswazji politycznej i nośniki przekazów językowych: obrazowanie Polaków i Polski w prasie węgierskiej z początku lat osiemdziesiątych XX wieku

Graphics as means of political persuasion and carriers of linguistic messages: the way of depicting Poles and Poland in the Hungarian press in the early 1980s

ABSTRACT

The aim of this article is to answer the question of how photos and caricatures can become means of political persuasion and what message the graphics depicting Poles in the Hungarian press from the early 1980s conveyed to the readers of the three most popular(ised) and best-selling Hungarian dailies at the time, i.e. the newspapers *Népszabadság* (People's Freedom), *Népszava* (People's Word) and *Magyar Nemzet* (Hungarian Nation). The article also attempts to familiarise the readers with the subject of the Hungarian People's Republic's fulfillment of the Final Act of the 1975 Conference on Security and Cooperation in Europe in Helsinki, which the representatives of that state signed, in order to answer the question of how human rights resulting from the above-mentioned document were adhered to or violated in the context of graphics.

Keywords: graphics, Magyar Nemzet, Népszabadság, Népszava, Hungarian People's Republic.

1. Wstęp

Grafiki w prasie często towarzyszyły i wciąż regularnie towarzyszą artykułom, reportażom czy ogłoszeniom. Dzięki nim dowiadujemy się o tym, jak wyglądają pewni ludzie czy określone miejsca. Niemniej często zapominamy o tym, że grafiki stanowią również nośniki pewnych przesłań: uzupełniają, wyjaśniają, oceniają, potwierdzają lub zaprzeczają wypowiedziom. Pełnią funkcję opiniotwórczą, więc przyczyniają się do przedstawienia danej osoby, wspólnoty albo danego wydarzenia, zjawiska czy miejsca w mniej lub bardziej korzystnym świetle, wywierając wpływ na obiorców. Lisowska-Magdziarz zwraca uwagę m.in. na znaczenie kolorystyki czy układu postaci „do lubienia” i „do nienawidzenia” na okładkach gazet¹, co jednak można przełożyć także na analizę pozostałych stron danego dziennika czy czasopisma.

Jak sam tytuł niniejszego artykułu na to wskazuje, ramę czasową tejże pracy stanowią początki lat osiemdziesiątych, tj. pierwsze trzy lata po podpisaniu porozumień sierpniowych sprzyjających do tworzenia niezależnych związków zawodowych, spośród których największym był Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”, czyli od 1 września 1980 r.² do 31 sierpnia 1983 r. Z obowiązującego wówczas Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. z Helsinek, podpisanego przez przedstawicieli zarówno Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, jak i Węgierskiej Republiki Ludowej, wynikała konieczność zapewniania swobodnego przepływu myśli i dostępu do informacji w państwach sygnatariuszach tego dokumentu, który stanowił również wsparcie dla ruchów mających na celu obronę praw człowieka i opozycji politycznej w państwach sygnatariuszach tzw. „bloku wschodniego”, wywierając także nacisk ze strony krajów zachodnich na rzecz demokratyzacji i liberalizacji w państwach satelickich Związku Radzieckiego. Zatem dopuszczenie do słowa ruchów opozycyjnych, które wówczas na Węgrzech (w formie legalnej) nie istniały, stanowiło jeden z wymogów ww. aktu.

Zgodnie z zapowiedzią cel niniejszego artykułu stanowi przybliżenie czytelnikom tematyki wizerunku Polaków w świetle grafik pojawiających się w ciągu pierwszych trzech lat po podpisaniu porozumień gdańskich w trzech głównych i najbardziej popular(izowa)nych i rozpowszechnionych wówczas dziennikach węgierskich, tj. na łamach gazet *Népszabadság*

¹ M. Lisowska-Magdziarz, *Czytać warstwami! W stronę wielomodalnej analizy obrazowania w mediach*, [w:] *Między słowem a obrazem*, J. Winiarska, A. Załazińska (red.), Kraków 2020, s. 95.

² Co prawda porozumienia sierpniowe podpisano oficjalnie 31 sierpnia 1980 r., datę początkową niniejszej pracy stanowi jednak 1 września 1980 r., gdyż informacje o tym wydarzeniu mogły dotrzeć na Węgry i ukazać się w tamtejszej prasie najwcześniej o dzień później.

(pol. Wolność Ludu), *Népszava* (pol. Słowo Ludu) i *Magyar Nemzet* (pol. Węgierski Naród). Wszystkie dotychczasowe numery tychże pism dostępne są na stronie *Arcanum Digitális Tudománytár* (pol. Cyfrowe Archiwum Naukowe Arcanum), które stanowi największą węgierską bazę danych, zawierającą obecnie ponad 40 milionów stron³ różnych dzienników, czasopism, encyklopedii itp., zarówno sprzed kilkuset lat, jak i z XX i XXI wieku. Do napisania niniejszego artykułu skorzystano dokładnie z tego archiwum cyfrowego.

Za pomocą metody *integracji pojęciowej* (ang. *conceptual blending*), zaproponowanej przez językoznawców Fauconniera i Turnera, zostaną przeanalizowane zdjęcia oraz karykatury obrazujące Polaków na łamach ww. dzienników dla udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak wymienione w ostatnim akapicie prawa człowieka były szanowane lub naruszane oraz w jaki sposób grafiki mogą stać się środkami wartościowania i perswazji politycznej, zaczynając od kwestii postaci i osobowości, które (nie) pojawiały się na grafikach w analizowanych gazetach, gdyż sam fakt (nie)obrazowania określonych wydarzeń, miejsc czy ludzi przekazuje pewne przesłanie i stanowi środek wartościowania. Drugi cel zaś stanowi zwrócenie czytelnikom uwagi na istotną rolę opiniotwórczą, jaką takie ilustracje pełnią. Najpierw omówione zostanie pismo *Népszabadság*, a następnie *Népszava*, by ostatecznie przejść do analizy dziennika *Magyar Nemzet*. Przy omówieniu każdego z tychże pism odrębny podrozdział zostanie poświęcony zdjęciom oraz karykaturom. W ostatnim rozdziale podsumowane zostaną wnioski.

2. Népszabadság

Ogólnie o dzienniku

Jak już o tym wspomniano, pierwsze pismo, które zostanie poddane analizie, to główny oficjalny dziennik *Népszabadság* (pol. Wolność Ludu), która to gazeta pełniła wówczas na Węgrzech analogiczną rolę do Trybuny Ludu w Polsce, gdyż była ona wydawana przez *Magyar Szocialista Munkáspárt* (pol. Węgierska Socjalistyczna Partia Robotnicza). Ukazywała się ona 6 razy w tygodniu, co stanowiło ok. 25 numerów miesięcznie. Każdy z tych numerów zawiera ok. 13-15 stron, każda strona składa się z ok. 1800-2000 wyrazów, a w każdym z numerów możemy znaleźć mniej więcej po 10-15 grafik.

Zdjęcia

Zgodnie z zapowiedzią niniejszy podrozdział poświęcony zostanie wybranym zdjęciom obrazującym Polaków na łamach dziennika *Népszabadság*. Poprzez słowo *zdjęcie* należy zrozumieć ‘grafikę powstałą za pomocą aparatu fotograficznego’. W związku z wielką ilością

³ Liczba ta aktualna w dniu 19 września 2022 r. Odnośnik do tej strony: <https://adt.arcanum.com/hu/>.

takich ilustracji o podobnej tematyce przedstawione i przeanalizowane zostaną jedynie niektóre z nich.

Na pierwszym planie pierwszego zdjęcia⁴ poddanego analizie (1. Biografia Stanisława Kani) można zobaczyć cały wizerunek Stanisława Kani w artykule z 7 września 1980 r., opisującym krótką bibliografię tego polskiego polityka. Podobnie do pozostałych grafik tego dziennika, kolorystyka jest czarno-biała.

Na drugim zdjęciu, które zamieszczono przy artykule z października 1980 r. (2. Znaczące ustalenia na polsko-radzieckim szczycie),⁵ informującym o wypowiedzi Breżniewa, według której „polscy komuniści i polscy robotnicy będą w stanie rozwiązać problemy” na szczycie polsko–radzieckim, można zobaczyć Stanisława Kanię (po lewej) oraz Leonida Breżniewa (po prawej) w chwili przywitania.

W numerze z 2 listopada 1980 r. można zobaczyć zdjęcie⁶ z obrad przedstawicieli polskich i radzieckich władz w Moskwie, którzy siedzą przy długim stole (**3. Obrady polskich i radzieckich przedstawicieli władz w Kremlu**). Podobna tematyka charakteryzuje niemal wszystkie zdjęcia: zarówno na tych, które widnieją w *Załącznikach*, jak i na tych pozostałych z tejże gazety obrazowani są tylko i wyłącznie politycy socjalistyczni lub związane z nimi wydarzenia. Można zobaczyć np. generała Wojciecha Jaruzelskiego w Sejmie (zob. **4. Przemówienie Jaruzelskiego przed Sejmem**) lub w chwili ogłaszania stanu wojennego w Polsce (zob. **5. Przemówienie Wojciecha Jaruzelskiego w telewizji, w którym ogłosił stan wyjątkowy [sic!]**) lub w chwili przyjęcia go przez Breżniewa na lotnisku (**7. Leonid Breżniew przyjmuje swego gościa z Polski**). Spośród polskich polityków pojawia się na nich m.in. również ówczesny minister spraw zagranicznych Józef Czyrek (**6. Polski i radziecki ministrowie spraw zagranicznych, Czyrek i Gromiko**). Uważnemu czytelnikowi rzuca się w oczy również całkowity brak zdjęć obrazujących osoby związanych z ówczesną polską opozycją: tacy ludzie, jak np. Lech Wałęsa, Jan Rulewski, Jacek Kuroń, Andrzej Gwiazda, Anna Walentynowicz lub kardynał Stefan Wyszyński czy inni przedstawiciele ruchu NSZZ „Solidarność” lub popierające go osobowości wymienieni są jedynie w tekstach artykułów, ale na zdjęciach wcale nie są ukazani.

⁴ Dziennik *Népszabadság*, nieznan autor, *Stanislaw Kania életrajza* [pol. Biografia Stanisława Kani], red. Várkonyi P., 7 września 1980 r., r. XXXVIII, nr 210., s. 3.

⁵ Dziennik *Népszabadság*, Kis T., *Jelentős megállapodások a szovjet–lengyel csúcstalálkozón* [pol. Znaczące ustalenia na polsko-radzieckim szczycie], red. Várkonyi P., 31 października 1980 r., r. XXXVIII, nr 256., s. 1.

⁶ Dziennik *Népszabadság*, Miklós G., *Szovjet–lengyel csúcs* [pol. Polsko-radziecki szczyt], red. Várkonyi P., 2 listopada 1980 r., r. XXXVIII, nr 258., s. 10.

Karykatury

Określenie pojęcia

Niniejszy podrozdział poświęcony jest karykaturom obrazującym Polaków lub wydarzenia związane z Polską Rzeczpospolitą Ludową z początku lat osiemdziesiątych. Najpierw warto jednak przyjrzeć się kilku określeniom dot. pojęcia karykatury dla ujednoznaczenia tego wyrazu.

Słownik Języka Polskiego podaje następującą definicję:

„Obraz lub opis uwydatniający i wyolbrzymiający charakterystyczne cechy postaci, przedmiotów, zjawisk itp. aż do śmieszności.”

przen. „o kimś dziwnym lub o czymś zdeformowanym, wypaczonym”.⁷

Magyar Értelmező Kéziszótár (pol. Słownik Podręczny Języka Węgierskiego) zaś definiuje to pojęcie następująco:

- I. „A jellemző vonásokat kiemelő és tréfásan, gúnyosan eltúlzó ábrázolás, kül. ilyen rajz.” / „Hasonló jellegű irodalmi alkotás.”
- II. „vkinek, vminek a torzképe, hitvány utánzata”⁸

Cambridge Advanced Learner's Dictionary określa ten termin tak:

- I. „[jako rzeczownik – ÁF] (the art of making) a drawing or written or spoken description of someone that usually makes them look silly by making part of their appearance or character more noticeable than it really is: figurative *Over the years he's become a grotesque caricature of himself.*”
- II. „[jako czasownik – ÁF] to create a caricature.”⁹

⁷ *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Czekaj, Wyd. III, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2018, s. 312.

⁸ *Magyar Értelmező Kéziszótár*, red. Pusztai F., wyd. II, Akadémiai Kiadó, Budapest 2021, s. 626.

Pol. I. „obrazowanie podkreślające i śmiesznie czy ironicznie wyolbrzymiające cechy charakterystyczne, szczególnie taki rysunek.” / „Dzieło literackie o podobnym charakterze.”

II. „zniekształcony wizerunek czy brzydka imitacja kogoś lub czegoś”

⁹ *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, C. McIntosh (red.), Cambridge 2013, s. 222.

Pol. I. „czyjś rysunek lub pisany czy mówiony opis (lub sztuka uprawiania tejże czynności), który zazwyczaj przedstawia tę osobę w niepoważny sposób, uwydatniając pewną część jej wyglądu lub charakteru bardziej, niż rzeczywistość jest. Przenośnie: *Z biegiem lat stał się groteskową karykaturą samego siebie.*

II. „zrobić karykaturę”

Z francuskiego słownika *Le Petit Robert de la Langue Française* wynika, że karykatura to:

- I. „Dessin, peinture qui, par le trait, le choix des détails, accentue ou révèle certains aspects”
- II. „Description comique ou satirique, par l’accentuation de certains traits (ridicules, déplaisants)”
- III. „Personne laide et ridiculement accoutrée.”¹⁰

Powyższe określenia pojęcia *karykatura* łączy element wyolbrzymiania charakterystycznych cech oraz pojawia się również wątek śmieszności i zabawności, oprócz pierwszej definicji widniejącej w słowniku francuskojęzycznym, gdyż wątek ten pojawia się dopiero w drugiej definicji, w kontekście opisów satyrycznych. Ww. określenia łączy również możliwość użycia tego pojęcia odnośnie do brzydkich osób czy zniekształconych przedmiotów. Niemniej w dalszej części niniejszego artykułu termin ten dotyczyć będzie grafik przerysowujących i akcentujących określone elementy typowe dla pewnych ludzi, miejsc czy wydarzeń. Przyjrzyjmy się więc karykaturom uwieczniającym istotne i decydujące wątki ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce.

Analiza karykatur

Zgodnie z zapowiedzią karykatury zostaną poddane analizie za pomocą tzw. *conceptual blending* (pol. integracja pojęciowa), zaproponowanego przez językoznawców Fauconniera i Turnera, które to pojęcie często stosuje się w językoznawstwie kognitywnym. Teoria ta oparta jest na tzw. *mental spaces* (pol. przestrzenie mentalne), gdyż twórcy tego terminu twierdzą, iż ww. przestrzenie potrzebne są do podporządkowywania procesów pod ludzki rozum i że w trakcie ludzkiego myślenia i ludzkiej komunikacji są one cały czas tworzone dla określonych celów w zależności od kontekstu.¹¹ Ci autorzy porównują te przestrzenie mentalne do

¹⁰ *Le Petit Robert de la Langue Française*, A. Rey, J. Rey-Debove (red.), wyd. ok. XIV, Dictionnaires Le Robert, Paris 2019, s. 355.

Pol. I. „Rysunek lub obraz, który, poprzez konkretną cechę charakterystyczną lub wybór szczegółów, podkreśla lub ujawnia pewne aspekty.” II. „Zabawny lub satyryczny opis, podkreślający pewne cechy charakterystyczne (śmieszne lub niekorzystne).”

III. „Brzydka i śmiesznie lub dziwnie ubrana osoba.”

¹¹ G. Fauconnier, M. Turner, *Conceptual Integration Networks*, [w:] *Cognitive Science*, t. XXII, nr 2., J. G. Greeno (red.), Stamford, Connecticut 1998, s. 134–136.

niewielkich pojemników,¹² służących do lepszego i łatwiejszego zrozumienia otaczających nas procesów poprzez charakterystyczne dla ludzi rozumowanie. Jest to dynamiczne zjawisko, w ramach którego „pojemniki” te tworzone są na bieżąco,¹³ w zależności od konkretnych zamiarów. W innej publikacji Turner podkreśla, że integracja pojęciowa jest istotna w życiu codziennym do konstruowania rzeczywistości.¹⁴ W tejże metodzie odróżnia się tzw. *input spaces* (pol. przestrzenie wyjściowe), które zawierają elementy widniejące na danym obrazie, *generic space* (pol. ogólna przestrzeń), łączący przestrzenie wyjściowe oraz *blended space* (pol. amalgamat), która to przestrzeń stanowi pole semantyczne, tj. przesłanie danej grafiki. Zatem kreatywne myślenie odgrywa istotną rolę w integracji pojęciowej i opisuje „wyniki” dzięki niemu powstałe.

Dla zrozumienia pierwszej karykatury,¹⁵ której autorem jest András Mészáros, wówczas słynny i znany węgierski karykaturzysta, warto najpierw wspomnieć o kilku istotnych faktach. W Budapeszcie, po stronie Budy, w pobliżu Mostu i Wyspy Małgorzaty oraz niedaleko także węgierskiego Parlamentu, znajduje się Plac Józefa Bema, na którym mieści się pomnik polskiego generała (zob. **8. Pomnik generała Józefa Bema na placu noszącym jego imię i nazwisko w Budapeszcie**).¹⁶ Postać tę można zobaczyć w pozycji stojącej z lewą ręką wyciągniętą do przodu, z palcem wskazującym skierowanym w stronę Pesztu. Cały pomnik ma wysokość ok. 9 metrów, z czego wysokość cokołu wynosi ok. 4,5 metra, podobnie do samego posągu. Na tym placu mieści się obecnie m.in. węgierskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, co też świadczy o istotnym znaczeniu tego miejsca w życiu politycznym i w codzienności węgierskiej stolicy. W tym samym numerze, w którym widnieje omawiana karykatura, ukazał się również artykuł „o trzynastu dniach węgierskiej kontrewolucji”¹⁷ z 1956 r., w którym opisany jest (oczywiście zachowując radziecką perspektywę, a więc wrogie nastawienie wobec tych wydarzeń) przebieg węgierskiego powstania październikowego (zob. **9. Fragment artykułu opisującego przebieg powstania węgierskiego z 1956 r. (tytuł artykułu po polsku:**

¹² *Ibidem*, s. 174.

¹³ *Ibidem*, s. 144.

¹⁴ M. Turner, *The Literary Mind*, Oxford 1997, s. 93.

¹⁵ Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Heti rajzos kommentárunk* [pol. Nasz tygodniowy komentarz rysunkowy], red. Várkonyi P., 26 września 1981 r., r. 39 nr 226., s. 9.

¹⁶ Źródło zdjęcia: <https://polonia.hu/index.php/hu/cikk/4249-uennepeg-a-budapesti-bem-szobornal>. Data dostępu: 19 września 2022 r.

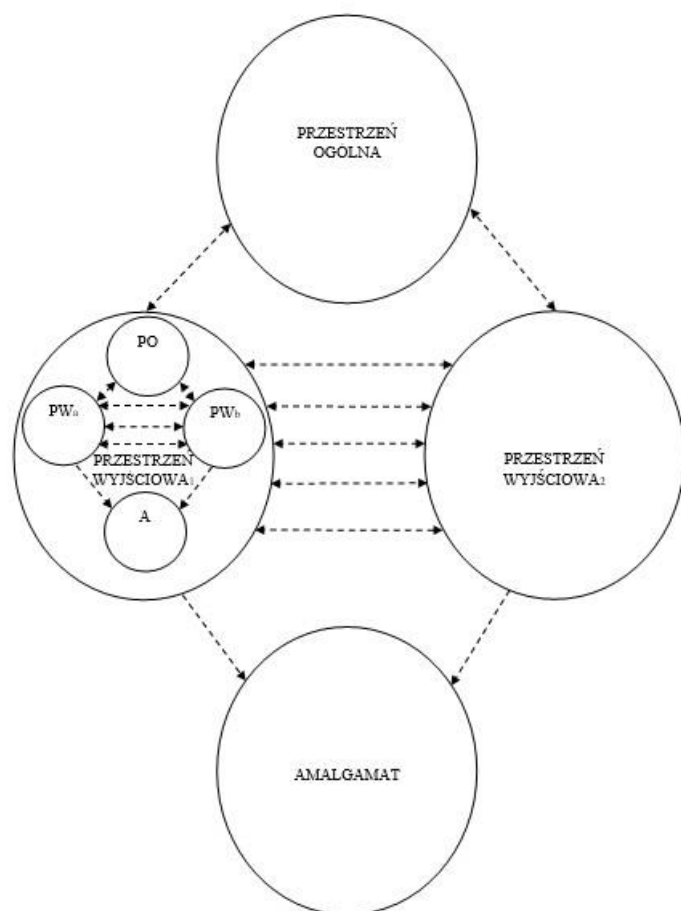
¹⁷ W języku węgierskim stosuje się słowo *forradalom* (pol. rewolucja) odnośnie do buntu Węgrów z 1956 r. przeciwko radzieckiej inwazji, gdyż słowo to ma nieco inne (niekoniecznie negatywne) konotacje w tym języku. Po stłumieniu tego powstania przez Związek Radziecki, aż do upadku ustroju socjalistycznego i końca inwazji radzieckiej na Węgrzech, w prasie oficjalnej używano wyrazu *ellenforradalom* (pol. kotrewolucja) odnośnie do wydarzeń z października 1956 r. na Węgrzech. Obecnie stosuje się termin *forradalom*.

Trzydzieści dni kontrrewolucji z 1956 r.)¹⁸). W związku z istotną rolą Placu Józefa Bema w czasie powstania węgierskiego z 1956 r. zdjęcie tego miejsca towarzyszy również ww. artykułowi. Natomiast kilka stron później można zobaczyć karykaturę obrazującą monument tego polsko-węgierskiego bohatera, ożywionego, siedzącego na cokole swojego pomnika i czytającego ten sam artykuł, o którym wspomniano powyżej i który zawiera opis przebiegu wydarzeń związanych z powstaniem 1956 r. (10. Hm, pouczające.) Pod karykaturą widnieje rzekoma reakcja polskiego generała, będąca jednocześnie również tytułem tego obrazka: *Hm, tanulságos*. (pol. Hm, pouczające.). Zatem ogólną przestrzenią, łączącą dwie przestrzenie wyjściowe (tj. bohaterskie walki niepodległościowe z lat 1848–1849 na Węgrzech oraz walki komunistów ponad 100 lat później), jest generał Józef Bem, pojawiający się jako postać, która utożsamia się z węgierskimi władzami socjalistycznymi, potępiając wraz z nimi bunt Węgrów z 1956 r. przeciwko inwazji radzieckiej, zatem amalgamat stanowi konieczność wyciągnięcia wniosków z tychże wydarzeń. Mimo że karykatura ta nie odnosi się bezpośrednio do sytuacji politycznej w Polsce z początku lat osiemdziesiątych, jednak w niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia wizerunku Polaków w ówczesnej prasie węgierskiej bez względu na epokę historyczną, zatem karykatura obrazująca (pomnik) generała Józefa Bema również wpisuje się w to przedsięwzięcie ze względu na pochodzenie i przynależność narodową omawianej postaci.

Drugą karykaturę, autorstwa Andrása Mészárosa, wówczas słynnego i znanego węgierskiego karykaturzysty, która zostanie poddana analizie, zatytułowano „Sztrájkpisztoly”, tj. ‘Pistolet strajkowy’ (zob. 11. Pistolet strajkowy) i, podobnie do następnych czterech karykatur, opublikowano na łamach pisma „Népszabadság”. Strajk jawi się jako broń, która komuś zagraża, więc sam wyraz *sztrájkpisztoly* stanowi amalgamat pojęciowy, ze względu na przedstawienie strajku jako broni, tj. pistoletu, co wiąże się z integracją tych dwóch pojęć. Zatem, jeśli chodzi o amalgamat metaforyczny pistoletu strajkowego, dwie przestrzenie wyjściowe to pistolet i strajk, a łącząca je ogólna przestrzeń to właśnie zagrożenie, agresywna postawa i szykujący się atak. Zatem w amalgamacie pojawia się ostrzeżenie przed strajkami ze względu na kryjące się w nich niebezpieczeństwo, tym razem jeszcze niezależnie od tego, do kogo jest skierowana „lufa tejże broni”. Pod kątem całej karykatury zaś jedną z przestrzeni wyjściowych stanowi właśnie ww. amalgamat pojęciowy, tj. pistolet strajkowy. Warto zauważyć, że dopiero obraz, stanowiący drugą przestrzeń wyjściową, uwidacznia skutek odwrotny. Pistolet zwykle nie ma efektu odwrotnego, więc sam wyraz *sztrájkpisztoly* nie

¹⁸ Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Az 1956-os ellenforradalom tizenhárom napja* [pol. Trzydzieści dni kontrrewolucji z 1956 r.], red. Várkonyi P., 26 września 1981 r., r. 39 nr 226., s. 6.

wywołuje w pamięci ilustracji obrazującej odwrócony pistolet, ani sama karykatura nie kojarzy się z takim tytułem. Rzekomo szkodliwy skutek tej broni ukonkretyzowany jest dopiero na karykaturze, doprecyzowującej przekaz, iż pistolet nie zagraża temu, przeciwko komu strajkują, lecz temu, *który* strajkuje. W języku węgierskim istnieje wyraz „vmi visszafelé sül el” (dosł. ‘coś wystrzela na odwrót’, tj. ‘coś przynosi odwrotny skutek’) dla opisu działania, które, mimo oczekiwań, udaje się wręcz przeciwnie, niż jest to oczekiwane czy wymagane. Niemniej w tym przypadku mamy do czynienia z inną sytuacją, ponieważ przekaz polega nie tyle na „wystrzelaniu na odwrót” w wyniku strajku, czyli na odwrotnym skutku wbrew oczekiwaniom, ile na zaznaczeniu przekonania, iż broń ta jest już zrobiona w taki sposób, iż wykluczone są wszelkie inne „kierunki lufy”, więc rysunek przedstawia strajk jako coś siłą rzeczy błędnie stworzonego, coś, co jest „z natury” *przeznaczone* do niewłaściwego działania i skutku. Jak już o tym wspomniano, amalgamat pistoletu strajkowego, stanowiącego jedną z przestrzeni wyjściowych i pojawiającego się w artykule, uzupełnia przekaz o wyginającą się do tyłu lufę, sprawiając, że strajk „staje się” czynnością samookaleczającą i samobójczą (czynność ta pojawia się w ogólnej przestrzeni), do której doprowadza stanowiący amalgamat karykatury brak rozsądku, powodowany rzekomo (tj. według ówczesnych władz węgierskich, będących, podobnie do pozostałych państw satelickich, pod wpływem ideologii narzucanej przez Związek Radziecki) przez nieodpowiedzialne zachowanie organizatorów i uczestników strajków. Zatem przekaz tej integracji pojęciowej stanowi domniemanie nierozsądne zachowanie strajkujących, którzy rzekomo szkodzą jedynie samym sobie. Warto zaznaczyć, iż z samej karykatury nie wynika jasno, że przedmiot krytyki stanowi Polska, a jedynie z artykułu (w przeciwieństwie do większości analizowanych w niniejszym podrozdziale karykatur). Relacje pomiędzy poszczególnymi przestrzeniami podsumowuje i obrazuje poniższa ilustracja, pokazująca ten mechanizm na przykładzie pistoletu strajkowego, w którym, jak już o tym wspomniano, jedna z przestrzeni wyjściowych (tj. tytuł karykatury) już sama w sobie stanowi wynik konceptualizacji, co jednak niekoniecznie charakteryzuje wszystkie karykatury (1. Mechanizm metafory pojęciowej pistoletu strajkowego):



1. Mechanizm metafory pojęciowej pistoletu strajkowego¹⁹

Trzecia karykatura (12. Ambona),²⁰ sporządzona przez tego samego węgierskiego karykaturzystę, obrazuje ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Ronalda Reagana stojącego na ambonie i krzyczącego *Poland!* (pol. Polska!). Pod amboną widnieją tablica z napisem *Golan*, a w dolnej (spiralnej) części ambony można zobaczyć czołgi zjeżdżające z tej instalacji. Dla zrozumienia przesłania tejże karykatury warto wspomnieć o kilku ważnych faktach historycznych. 14 grudnia 1981 r. izraelski parlament Kneset przyjął uchwałę o objęciu Wzgórz Golan izraelskim systemem prawnym i administracyjnym, w związku z czym Wzgórz Golan zostały przyłączone do państwa Izrael. Rada Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych nie uznała tejże decyzji. Zatem dwie przestrzenie wyjściowe to kierownicza

¹⁹ Ilustracja ta powstała m.in. na podstawie następujących pozycji: Fauconnier, Gilles; Turner, Mark, *Conceptual Integration Networks* [w:] „Cognitive Science”, t. 22 nr 2, Cognitive Science Society 1998, s. 148; Fauconnier, Gilles; Turner, Mark, *Mental Spaces. Conceptual Integration Networks* [w:] „Cognitive Linguistics: Basic Readings”, red. Dirk Geeraerts, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 2006, s. 313, 316.

²⁰ Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Szószék* (pol. Ambona), red. Várkonyi P., 20 grudnia 1981 r., r. 39 nr 298., s. 10.

i wyróżniona rola osoby (duchownego) stojącej na ambonie i głoszącej wskazówki dotyczące właściwego sposobu zachowania, a druga to zajęcie Wzgórz Golan oraz niepokój o sytuację w Polsce. Ogólną przestrzeń stanowią Stany Zjednoczone (tj. prezydent Reagan). Więc karykatura ta sugeruje krytykę ze strony autora tego rysunku (lub raczej ze strony władz) wobec Reagana, twierdząc, iż prezydent Stanów Zjednoczonych martwi się sytuacją w Polsce, jednocześnie uznając zajęcie wzgórz Golan przez Izrael i wysyłając tam czołgi po kryjomu. Taką interpretację zdają się potwierdzić m.in. następujące słowa z artykułu, któremu omawiana karykatura towarzyszy:

„A NATO állandó tanácsa «aggodalमत» fogalmazta meg a lengyelországi helyzettel kapcsolatban. Reagan amerikai elnök csütörtöki sajtóértekezletén viszont – nem említve azokat az okokat, amelyek a szükségállapot bevezetéséhez járultak – élesen támadta az ország vezetőit. Kijelentette, az Egyesült Államok csak akkor hajlandó élelmiszer-segítséget nyújtani Lengyelországnak, ha annak vezetése teljesíti az amerikai politikai feltételeket (mindenekelőtt megszünteti a szükségállapotot).”²¹ (pol. „Stała rada NATO wyraziła «niepokój» w związku z sytuacją w Polsce. Natomiast amerykański prezydent Reagan na czwartkowej konferencji prasowej – nie wspominając o powodach, które przyczyniły się do wprowadzenia stanu wyjątkowego²² – ostro krytykował przywódców kraju [tj. Polski – ÁF]. Oznajmił, że Stany Zjednoczone będą skłonne do udzielenia pomocy żywnościowej Polsce dopiero wtedy, gdy jej władze spełnią warunki amerykańskiej polityki (przede wszystkim znosząc stan wyjątkowy).”)

Potwierdzeniem takiego stanowiska były wprowadzone przez Stany Zjednoczone kilka dni później sankcje na Polską Rzeczpospolitą Ludową.

Czwarta karykatura (13. Konferencja prasowa w Waszyngtonie)²³ została pierwotnie opublikowana na łamach gazety „International Herald Tribune” i obrazuje dwóch stojących

²¹ Dziennik *Népszabadság*, Kereszty A., *Mi történt a világpolitikában? – Szükségállapot Lengyelországban* [pol. Co się wydarzyło w polityce światowej? – Stan wyjątkowy w Polsce], red. Várkonyi P., 20 grudnia 1981 r., r. 39, nr 298., s. 10.

²² W ówczesnej oficjalnej prasie węgierskiej, zamiast słowa *hadiállapot* (pol. stan wojenny), stosowano termin *szükségállapot* (pol. stan wyjątkowy) odnośnie do ogłoszonego 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego w Polsce. Po więcej szczegółów dot. takiego nazewnictwa zob. Fodor Á., *Stan wojenny, stan wyjątkowy czy stan nadzwyczajny? Błąd tłumaczeniowy, ekwiwalent kulturowo-prawny czy eufemizm polityczny?*, [w:] *Kaszuby–Pomorze na tle Słowiańszczyzny. Historia, kultura, język*, red. A. Lubocki, Wejherowo–Gdańsk 2021, s. 41–52.

²³ *Népszabadság*, red. Várkonyi Péter, 23 stycznia 1982 r., r. XL, nr 19., s. 10.

agentów z napisem *National Security* oraz siedzącego między nimi pana z zakneblowanymi ustami. Ci dwaj pierwsi ogłaszają:

„Uraim, a Fehér Ház ezt a kormánytisztviselőt hatalmazta fel arra, hogy bármely kérdésükre válaszoljon, ami a tájékoztatás korlátozására vonatkozik – Lengyelországban.”²⁴

(‘Panowie, Biały Dom nadał uprawnienia temu funkcjonariuszowi rządowemu do udzielenia odpowiedzi na wszelkie Państwa pytania, które dotyczą ograniczonego dostępu do informacji — w Polsce.’)

W tym kontekście można stwierdzić, iż dwie przestrzenie wyjściowe to z jednej strony konferencja prasowa w Waszyngtonie, poświęcona kwestii wolności słowa w Polsce (część werbalna), z drugiej zaś — ograniczanie wolności słowa w Stanach Zjednoczonych (część wizualna). Symbol likwidacji wolności słowa stanowią zakneblowane usta „rzecznika prasowego”, widniejącego na karykaturze. Z kolei ogólna przestrzeń to kwestia (braku) wolności słowa wraz z konferencją prasową. Warto zaznaczyć, iż przy omawianym rysunku znajduje się artykuł, w którym wyraża się ogólną krytykę pod adresem polityki amerykańskiego rządu, w tym m.in. za podobno bezskuteczną politykę gospodarczą, za brak konsekwentności i głoszenie haseł bez działania oraz również za nałożenie sankcji na Polskę. Czytamy również o przypuszczeniu dotyczącym rzekomego oburzenia prezydenta Reagana za brak przerażenia ze strony polskiego rządu i za niewywiązanie się z jego postulatów oraz informację o zadowoleniu tego amerykańskiego polityka za domniemaną skuteczność sankcji. Artykuł ten zawiera także wzmiankę o założeniu przez wysoko postawione osobowości związane z amerykańską polityką Komitetu Bezpieczeństwa Narodowego, mającego za zadanie powstrzymanie eskalacji zimnej wojny. Według tego artykułu w deklaracji tego komitetu wśród zagrożeń wymienione są inflacja, bezrobocie, kryzys energetyczny oraz wybuch ewentualnego konfliktu militarnego, przeciwko którym należy walczyć.²⁵ Warto zaznaczyć, iż tytuł omawianej karykatury oraz widniejący pod nią cytat uzupełnia sam rysunek i że z kolei karykatura również dodaje treści do tytułu i cytatu, gdyż odrębna analiza każdego z tychże dwóch elementów nie sugerowałaby istnienia tego drugiego. Jak już o tym wspomniano, podobne współuzupełnianie się charakteryzuje karykaturę obrazującą pistolet strajkowy, z tym że tym razem rzeczywiście uwidacznia się konferencja prasowa poprzez kamerę, pulpit i mikrofon, podczas gdy w przypadku pierwszej karykatury wątek strajku, choć jest on dodany do rysunku przez tytuł,

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Népszabadság*, red. Várkonyi Péter, 23 stycznia 1982 r., r. XL, nr 19., s. 10.

jednak nie jest pokazany wizualnie, gdyż karykatura ta obrazuje jedynie krzyżącego człowieka z pistoletem o odwróconej lufie.

Kolejna karykatura,²⁶ która pierwotnie ukazała się w gazecie *Chicago Sun-Times*, obrazuje pana stojącego w domu za oknem i trzymającego świeczkę w ręce, z napisem *Lengyelországért* (pol. Za Polskę), a naprzeciwko niego, na zewnątrz, stoi pan niosący obszerny kapelusz z napisem *El Salvador*, patrząc na pana stojącego w środku. Pod karykaturą widnieje następujący napis, który jednocześnie stanowi prawdopodobnie również prośbę ze strony pana stojącego na zewnątrz do pana w domu: *Értünk gyújtson gyertyát, señor!* (pol. Proszę zapalić świeczkę za nas, señor!). Czytając artykuł, przy którym umieszczono tenże rysunek, można dowiedzieć się o ponownej krytyce wobec ówczesnego amerykańskiego prezydenta Ronalda Reagana za wyrażenie zamiaru udzielenia wsparcia salwadorskiej *juncie*,²⁷ będącej wówczas u władzy w tym środkowoamerykańskim państwie, na niekorzyść *Frente Democrático Revolucionario* (pol. Front Rewolucyjno-Demokratyczny), ówczesnej salwadorskiej opozycji lewicowej, gdyż przypisywano panującemu wówczas rządowi winę za stracenie tysięcy tamtejszych obywateli. W tym samym artykule ujęte jest także uznanie wobec Guillerma Unga, byłego członka pierwszej *junty*, powstałej po puczu militarnym z 1979 r. i ówczesnego prezesa ww. ugrupowania opozycyjnego.²⁸ W tymże kontekście można przypuścić, iż postać trzymająca świeczkę w ręce ma symbolizować prezydenta Reagana, a druga osoba to prawdopodobnie Guillermo Ungo lub inny opozycjonista, wołający Stany Zjednoczone o pomoc przeciwko dyktaturze i zbrodniarzom. Zatem jedna z przestrzeni wyjściowych to dom będący bezpiecznym przybytkiem dla znajdującego się w nim człowieka, trzymającego świeczkę, symbolizującą pamięć oraz pan stojący na zewnątrz, poza bezpiecznym kręgiem, który woła o pomoc, a druga to polityka prowadzona przez Reagana. Element łączący, tj. ogólna przestrzeń to, podobnie do wcześniejszych karykatur, interweniowanie i angażowanie się amerykańskiego prezydenta w sprawy wewnętrzne El Salvadoru i Polski, a amalgamat stanowi krytyka wobec Stanów Zjednoczonych i narzucana im hipokryzja za „pomaganie” państwom, które (w ocenie twórcy tejże karykatury i autora towarzyszącego jej artykułu, a więc i według

²⁶ Dziennik *Népszabadság*, nieznan autor, karykatura z *Chicago Sun-Times*, bez. tytułu, red. Várkonyi P., 31 stycznia 1982 r., r. 40 nr 26., s. 2.

²⁷ *Słownik Języka Polskiego* podaje następujące określenie pojęcia *junta* (wym. [ˈɟun.ta]): „w krajach Ameryki Łacińskiej: rząd złożony z wojskowych, którzy przejęli władzę po zamachu stanu. *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Czekaj, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2018, s. 297. Zaś w kontekście państwa El Salvador *junta* to nazwa trzech rządów prowadzących dyktaturę militarną po zamachu stanu z 1979 r., panujących po kolei w El Salvadorze w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia.

²⁸ Dziennik *Népszabadság*, nieznan autor, artykuł oparty na informacjach od korespondenta tego dziennika z Hawany, *A salvadori ellenzék a válság tárgyalásos rendezése mellett* [pol. Salwadorska opozycja za rozwiązaniem kryzysu drogą negocjacyjną], red. Várkonyi P., 31 stycznia 1982 r., r. 40 nr 26., s. 2.

władz węgierskich i Związku Radzieckiego) tego wsparcia nie potrzebują (jak np. Polska) lub wręcz go otrzymywać nie powinni (jak np. salwadorska *junta*), ignorując i bagatelizując tych, którzy z kolei są wystawieni na niebezpieczeństwo oraz poddani cierpieniu, prześladowaniom i różnego rodzaju przejawom niesprawiedliwości (jak np. salwadorscy opozycjoniści).

3. Népszava

Ogólnie o gazecie

Dziennik *Népszava* (pol. Słowo Ludu) to założona w drugiej połowie XIX wieku węgierska gazeta o poglądach lewicowych, która w latach 1948–1989 należała do *Szakszervezetek Országos Tanácsa* (pol. Krajowa Rada Związków Zawodowych). Podobnie do omawianego wcześniej dziennika, gazeta ta też ukazywała się 6 razy w tygodniu, czyli łącznie w ok. 25-ciu numerach miesięcznie. Każdy z numerów składał się z ok. 12-15-stu stron, a każda strona składała się z ok. 1800-2000 wyrazów i każdy numer zawierał po ok. 25-30 grafik. Przyjrzyjmy się więc grafikom obrazującym Polaków i wydarzenia związane z Polską Rzeczpospolitą Ludową.

Karykatury

Zanim zostaną przeanalizowane karykatury, warto zaznaczyć, iż, w związku z podobną do wcześniej omawianej gazety tematyką zdjęć, analiza tychże ilustracji będzie ominięta w przypadku dziennika *Népszava*, gdyż niemal wszystkie obrazują polskich polityków socjalistycznych lub związane z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą wydarzenia, a opozycjoniści, tj. np. działacze Solidarności na łamach tego dziennika też nie są uwidocznieni. Zatem od razu będą omawiane karykatury.

W wyszukiwarce węgierskiego archiwum cyfrowego *Arcanum* na okres między 1 września 1980 r. a 31 sierpnia 1983 r. wyskoczyły łącznie 2 wyniki związane z Polską zarówno na słowo *karikatúra* (pol. karykatura), jak i na wyraz *rajza*²⁹ (pol. czyjś rysunek).

²⁹ Węgierski odpowiednik polskiego słowa *rysunek* stanowi *rajz* (forma nieodmieniona). W wyszukiwarce wpisano jednak formę odmienioną *rajza*, która wyraża dzierżawczość. W języku węgierskim, dla wyrażenia faktu posiadania określonego przedmiotu przez pewną osobę, nie odmienia się rzeczownika wskazującego na posiadacza (tak jak w języku polskim), lecz rzeczownik odnoszący się do posiadanego przedmiotu (w przeciwieństwie do języka polskiego). Zatem np. węgierski odpowiednik syntagmy nominalnej *książka@ Piotra* to *Piotra könyve* (*könyv* oznacza *książkę*). Zdecydowano się więc na wpisanie formy *rajza* dla zawężenia ilości wyników, gdyż na samo słowo *rajz* wyskoczyła ich znacznie więcej, w tym np. także takie słowa, jak *rajzol* (rysować), *rajzok* (rysunki), *rajzot* (rysunek, biernik), *rajzokat* (rysunki, biernik), *rajznak* (rysunkowi, dla rysunku), *rajzról* (o rysunku), *rajzokról* (o rysunkach). Pod każdym z rysunków widnieje podpis z informacją o jego autorze, więc w tych przypadkach siłą rzeczy stosuje się formę dzierżawczą *rajza* (np. *Brenner György rajza*, czyli *rysunek Györgya Brennera* czy *rysunek autorstwa Györgya Brennera* albo *Sławomir Mrozek rajza*, tj.

Na pierwszej³⁰, autorstwa drugiego słynnego i mającego polskie korzenie węgierskiego karykaturzysty László'a Dluhopolszkiego, widnieje postać, która trzyma w ręce zabawkę przypominającą grę w kulki, której koncepcja polega na konieczności wcelowania kulki w obudowę. Tą „kulką” jest na tym rysunku mały przedmiot z napisem *Lengyelország* (pol. Polska), a obudową – „bramka” z napisem *Nyugat* (pol. Zachód). Patrząc na wyraz twarzy i na rozpluwający się pot tejże postaci od razu dostrzegalne są jego niepokój i gniew. Wypowiada następujące zdanie: *Hiába pöcögtem, nem jön a házamba...* (pol. Daremnie pstrykam, nie wchodzi mi do obudowy...). W towarzyszącym temu rysunkowi artykule, zatytułowanym *Lengyelország nem enged semmilyen politikai nyomásnak* (pol. Polska nie ulegnie żadnej presji politycznej), podobnie do większości dotychczas przeanalizowanych karykatur, można przeczytać krytykę dotyczącą Stanów Zjednoczonych. W tymże artykule, pochodzącym z Rosyjskiej Agencji Informacyjnej TASS (ros. Информационное агентство России ТАСС, *Informacyonnoje Agentstwo Rossii TASS*), przytacza się m.in. wypowiedź ówczesnego rzecznika rządowego Jerzego Urbana, dotyczącą pretensji władz Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wobec Stanów Zjednoczonych ze względu na sankcje nałożone na Warszawę oraz za ustaloną i ogłoszoną przez Reagana współzależność między czasem trwania *szükségállapot* (pol. stan wyjątkowy) [sic!] w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a sankcji nałożonych na nią przez amerykańskiego prezydenta, argumentując, iż stanowią one środek wtrącania się w sprawy wewnętrzne Polski oraz że stopień krytyczności sytuacji gospodarczej i natężenie zagrożenia różnymi napięciami społecznymi są ze sobą powiązane, a w obliczu tego faktu czas trwania *szükségállapot* (pol. stan wyjątkowy) [sic!] zależy przede wszystkim od sytuacji gospodarczej. Artykuł zawiera również wzmiankę o spotkaniu arcybiskupa Józefa Glempa z Jaruzelskim i o ich ustaleniach mających na celu normalizację sytuacji. Co ciekawe, omawiany artykuł informuje także o potępieniu stanowiska amerykańskich władz przez wcześniejszego ambasadora Stanów Zjednoczonych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej Williama E. Schaufelego, wyrażającego sprzeciw wobec przypisywania winy Związkowi Radzieckiemu przez Stany Zjednoczone za wprowadzenie *szükségállapot* (pol. stan wyjątkowy) [sic!], podkreślając samodzielny charakter podjęcia takiej decyzji przez władze Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej i wskazując na domniemaną bezskuteczność sankcji

rysunek Sławomira Mrożka). Jeśli chodzi natomiast o słowo *karikatúra*, istnieje znacznie mniej odmienionych form tego rzeczownika, więc w przypadku tego leksemu wpisana została nieodmieniona forma. Po wprowadzeniu tego słowa do wyszukiwarki wyskoczyły także formy odmienione, w tym m.in. również forma dzierżawcza *karikatúrája* (np. *Dluhopolszky László karikatúrája*, czyli *karykatura László'a Dluhopolszkiego*).

³⁰ Dziennik *Népszava*, Dluhopolszky L., bez tytułu, red. Gedeon P., 10 stycznia 1982 r., r. 110 nr 8., s. 2.

przeciwko Polsce i Rosji.³¹ Zatem stwierdzić można, iż rozgniewany i oburzony gracz symbolizuje amerykańskiego prezydenta, na co wskazuje także rozpoznawalna i charakterystyczna twarz i fryzura tego polityka. Zatem przestrzenie wyjściowe stanowią w przypadku tego rysunku zabawka zręcznościowa mająca na celu wcelowanie małego przedmiotu (zwykle niewielkiej kulki) w małą obudowę oraz Stany Zjednoczone wraz z sankcjami nałożonymi na Polskę w związku ze stanem wojennym, z którym to zachodnie mocarstwo się nie zgadzało. Wspólną (ogólną) przestrzeń stanowi chęć wywarcia wpływu na „kulkę” i skierowania jej do „obudowy”, pozbawiającej małego kulistego przedmiotu możliwości swobodnego poruszania się, zatem amalgamat stanowi zamiar prezydenta Reagana wywarcia wpływu na Polskę i krytyka wobec niego z tego powodu.

Na drugiej karykaturze³² widnieją przerażeni wpływowi politycy i przywódcy związani z NATO, pchani przez amerykańskiego prezydenta na pokład okrętu do odprawienia z napisem *Szovjet–lengyel ellenes szankciók* (pol. Antyradzieckie i antypolskie sankcje). Jedyna postać, która na tym rysunku biegnie w przeciwną stronę, oddalając się od okrętu, to Andreas Papandreu, ówczesny premier Grecji. Artykuł zamieszczony pod tym rysunkiem ponownie zawiera krytykę wobec Stanów Zjednoczonych za angażowanie się przez to zachodnie mocarstwo w sprawy wewnętrzne Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej oraz wzmiankę o ewentualnej możliwości wprowadzenia kolejnego embarga, podobnego do wcześniejszego i już poprzednio odwołanego ograniczenia transportu zboża. Czytamy również o zapewnieniu Willego Brandta, prezesa Socjaldemokratycznej Partii Niemiec przez Wojciecha Jaruzelskiego o charakterze tymczasowym podjętego przez polskiego generała kroku z 13 grudnia 1981 r. Artykuł zawiera wzmiankę również o wątpliwościach zachodniemieckiego polityka dotyczących amerykańskich sankcji nałożonych na państwa socjalistyczne oraz o rzekomej bezzasadności przyłączenia się do nich przez Federalną Republikę Niemiec. Ponadto można przeczytać także streszczenie deklaracji Javiera de Pereza Cuellara, ówczesnego sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, o powstrzymaniu się przez tę organizację od zaangażowania się w sprawy wewnętrzne Polski oraz o podobnym stanowisku Andreeasa Papandreu.³³ W tym kontekście można stwierdzić, iż przestrzenie wyjściowe tejże karykatury to z jednej strony charakter wojskowy okrętu, służący do ataków oraz zaangażowanie

³¹ Dziennik *Népszava*, Kelemen I., *Lengyelország nem enged semmilyen politikai nyomásnak* [pol. Polska nie ulegnie żadnej presji politycznej], red. Gedeon P., 10 stycznia 1982 r., r. 110 nr 8., s. 2.

³² Dziennik *Népszava*, Dluhopolszky L., *Reagan kapitány legénységét toboroz* [pol. Kapitan Reagan rekrutuje personel], red. Gedeon P., 13 stycznia 1982 r., r. CX, nr 10., s. 3.

³³ Dziennik *Népszava*, nieznan autor, *A NATO-ülés után újabb amerikai fenyegetőzések* [pol. Po posiedzeniu NATO kolejne amerykańskie groźby], red. Gedeon P., 13 stycznia 1982 r., r. 110 nr 10., s. 3.

przez amerykańskiego prezydenta niemal całego Zachodu w sankcje przeciwko Polsce i Związkowi Radzieckiemu, z drugiej zaś strony – stan wojenny w Polsce i związane z nim sankcje. W ogólnej przestrzeni znajduje się zamiar ukarania i utrudnienia sytuacji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i Związku Radzieckiego, a amalgamatem jest ponowna krytyka wobec NATO (czyli także Stanów Zjednoczonych) za ich działania mające na celu wywarcie wpływu na Polskę, należąca wówczas do strefy Rosji.

4. Magyar Nemzet

Ogólnie o gazecie

Trzeci (i tym razem ostatni) dziennik poddany analizie to gazeta *Magyar Nemzet* (pol. Węgierski Naród), która wydawana była przez *Hazafias Népfrent* (pol. Patriotyczny Front Ludowy). Organizacja ta powstała w październiku 1954 r. i była ugrupowaniem politycznym, stawiającym za swój główny cel zjednoczenie wszystkich warstw węgierskiego społeczeństwa ku realizacji bieżących zadań tego narodu. Był to ruch, do którego mógł dołączać każdy Węgier utożsamiający się z celami politycznymi Frontu i chcący brać udział w urzeczywistnianiu tychże planów i dążeń. W latach pięćdziesiątych cieszył się on również poparciem Imrego Nagya, komunistycznego polityka pełniącego funkcję premiera m.in. po wybuchu powstania węgierskiego z 1956 r. i straconego po stłumieniu tego buntu przez Związek Radziecki. *Hazafias Népfrent* miał swoją strukturę hierarchiczną oraz swoje komitety zarówno w miastach, jak i na wsi. Organem naczelnym tego ugrupowania był zwoływany co 5 lat Kongres.³⁴

Omawiany dziennik, podobnie do pozostałych dwóch gazet, które stanowiły przedmiot dotychczasowej analizy, również ukazywał się miesięcznie w ok. 25-ciu numerach, liczba stron każdego z numerów wynosi ok. 12-15, a jedna strona składa się z ok. 2000-2500 wyrazów. Przejdźmy natomiast do analizy grafik towarzyszących artykułom w tymże dzienniku, zwłaszcza tym dotyczącym Polaków, by udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie cechy je charakteryzowały!

³⁴ Ambrózy, P. et al., *Tények könyve – 1988* [pol. Księga faktów – 1988 r.], Baló Gy., Lipovecz I. (red.), Budapest–Debrecen–Szolnok 1987. Wersję wykorzystaną do napisania niniejszej pracy skonsultowano w formie elektronicznej, zatem numeracja stron jest niedostępna, gdyż nie jest to skan podręcznika, lecz cała treść tejże książki skopiowana i udostępniona została na stronie internetowej wspomnianej już bazy danych *Arcanum*, bez numeracji stron. Dane, do których nawiązano w artykule, znaleźć można pod następującym odnośnikiem: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/TenyekKonyve-tenyek-konyve-1/1988-2/magyarorszag-3C8C/tarsadalmi-es-tomegszervezetek-4387/a-hazafias-nepfront-orszagos-tanacs-a-4388/>. Data dostępu: 20 września 2022 r.

Grafiki

Na łamach jednego numeru gazety *Magyar Nemzet* pojawiała się średnio do 5-ciu grafik, tj. rysunków, a dziennik ten charakteryzuje całkowity brak jakichkolwiek zdjęć. Zatem ani przedstawiciele ówczesnych polskich władz, ani ci związani z opozycją (tj. np. z Solidarnością) nie zostali uwidocznieni. Jeśli chodzi o karykatury, co prawda można natknąć się na kilka takich obrazków, żaden z nich nie krytykuje, wyolbrzymia, ośmiesza czy ogólnie obrazuje Polaków, ani z kręgów Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, ani z innych środowisk, ugrupowań czy organizacji oraz żaden z nich nie krytykuje NATO za politykę prowadzoną wobec Polski (w przeciwieństwie do dwóch wcześniejszych gazet). W omawianym okresie na hasło *rajza* wyskoczyły jedynie dwa wyniki: pierwszy to ilustracja uzupełniająca rekomendację książkową, zachęcającą do sięgnięcia po utwór literacki pt. *Ucieczka na południe* autorstwa słynnego wówczas także na Węgrzech polskiego pisarza Sławomira Mrożka (17. Rysunek Sławomira Mrożka).³⁵ Drugi zaś wynik to rysunek przy artykule zawierającym rozważania dotyczące planu Rapackiego.³⁶ Na tymże rysunku widnieje chudy czarnoskóry mężczyzna trzymający sierp w ręku oraz stojący pod piekącym słońcem i za czołgiem, który przejeżdża przez puste pole (18. Rysunek Cagnata, *Le Monde* - Rysunek ilustrujący artykuł pt. *A Rapacki-gondolat* (pol. Plan Rapackiego).). Artykuł ten okazuje przychylny podejście wobec ww. planu, wyrażając pełne poparcie, a winę za brak możliwości urzeczywistnienia go przypisuje Zachodowi, gdyż

„A nyugati stratégák általános nézete szerint Európát lehetetlen atomfegyverek nélkül védelmezni.”³⁷ (pol. „Według powszechnego przekonania zachodnich strategów nie da się bronić Europy bez broni atomowej.”).

W tymże kontekście stwierdzić można, iż jedna z dwóch przestrzeni wyjściowych to stereotypowe ubóstwo charakteryzujące Afrykę, zwłaszcza w wyniku konfliktów, a druga to nędza, brak stabilności i bezpieczeństwa w Europie, szczególnie w państwach satelickich Związku Radzieckiego. Ogólną przestrzeń stanowi omawiany plan Rapackiego. W obliczu tychże informacji przesłanie analizowanej ilustracji stanowi krytyka wobec Zachodu za

³⁵ Dziennik *Magyar Nemzet*, Bogácsi, *Majomkodások* [pol. Małpowania], red. Pethő T., 20 maja 1981 r., r. 37 nr 116., s. 4.

³⁶ Plan Rapackiego, zaproponowany w 1957 r. przez Adama Rapackiego, ówczesnego ministra spraw zagranicznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, polegał na rozbrojeniu i zdemilitaryzowaniu Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej, wskutek czego miała powstać strefa bezatomowa na tym obszarze. Plan ten nie cieszył się wielką popularnością w obrębie państw zachodnich, więc ostatecznie nie został zrealizowany.

³⁷ Dziennik *Magyar Nemzet*, suplement pt. *Földrészek párbeszéde* [pol. Dialog między kontynentami], red. Jean Schwoebel, 7 stycznia 1983 r., r. 39 nr 5., s. 3.

przypisywany mu zamiar zbrojenia i brak otwartości na dialog i współpracę. Niemniej żaden z tych dwóch ww. rysunków, podobnie do większości przeanalizowanych karykatur, nie zawiera żadnej krytyki skierowanej do Polski i do Polaków.

5. Wnioski

Za cel niniejszej pracy wyznaczono próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak Węgierska Republika Ludowa wywiązywała się ze swego obowiązku wynikającego z podpisanego przez nią Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. w Helsinkach w artykułach publikowanych na łamach trzech głównych dzienników, tj. gazet *Népszabadság*, *Népszava* oraz *Magyar Nemzet*, które stanowiły najlepiej sprzedawane węgierskie dzienniki m.in. w pierwszych trzech latach po podpisaniu porozumień sierpniowych. Państwa sygnatariusze tego dokumentu (w tym m.in. Polska Rzeczpospolita Ludowa lub Węgierska Republika Ludowa) zobowiązały się bowiem do zapewniania swobodnego przepływu myśli i dostępu do informacji na swych terenach, umożliwiając jednocześnie również działanie dla ruchów mających na celu obronę praw człowieka i opozycji politycznej w tychże państwach. Na mocy ww. aktu dopuszczenie do słowa ruchów opozycyjnych stanowiło jeden z wymogów do przestrzegania. Analiza skupiła się na grafikach, tj. na zdjęciach i karykaturach, na jakich pojawiali się przedstawiciele Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej lub osobowości z opozycji kwestionującej ówczesne władze z Warszawy lub związane z którymkolwiek z tych dwóch „obozów” wydarzenia. Zgodnie z zapowiedzią, po niedługim wstępie przeanalizowana została pod tym kątem gazeta *Népszabadság* (pol. Wolność Ludu), będąca głównym dziennikiem *Magyar Szocialista Munkáspárt* (pol. Węgierska Socjalistyczna Partia Robotnicza), następnie gazeta *Népszava* (pol. Słowo Ludu), stanowiąca własność *Szakszervezetek Országos Tanácsa* (pol. Krajowa Rada Związków Zawodowych) oraz *Magyar Nemzet* (pol. Węgierski Naród), które to pismo należało do organizacji *Hazafias Népfront* (pol. Patriotyczny Front Ludowy). Na początku każdego z podrozdziałów poświęconych poszczególnym gazetom podano kilka ogólnych informacji dotyczących danego pisma, by następnie przejść do omówienia zdjęć i karykatur. Przeprowadzone badania doprowadziły do wniosku, iż zdjęcia opublikowane na łamach pierwszych dwóch dzienników obrazowały wyłącznie przedstawicieli ówczesnych polskich władz lub związane z nimi wydarzenia, jednocześnie wcale nie ukazując osób z opozycji czy ich działań lub czynności, a ostatnią gazetę charakteryzuje całkowity brak wszelkich zdjęć. Jeśli chodzi zaś o karykatury, niemal wszystkie, które widnieją na łamach pisma *Népszabadság* i *Népszava* oraz na których pojawia się wątek związany lub dotyczący Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, skierowane są

pod adresem Zachodu, NATO czy Stanów Zjednoczonych, a nie Polski. Jedyna karykatura ukazująca krytyczne podejście do jakichkolwiek wydarzeń na terenie kraju leżącego między Tatrami a Bałtykiem pojawia się w jednym z numerów pisma *Népszabadság* z września 1981 r.: jest to rysunek pt. *Sztrájkpisztoly* (pol. Pistolet strajkowy). Ilustracja ta zawiera krytykę wobec protestów solidarnościowych, wskazując na rzekomo odwrotny i samobójczy skutek tychże zamieszek. Jeśli chodzi natomiast o dziennik *Magyar Nemzet*, znaleziono w niej jedynie rysunek uzupełniający rekomendację książkową, zachęcającą do przeczytania dzieła pt. *Ucieczka na południe*, autorstwa Sławomira Mrożka oraz ilustrację uznawalną także za karykaturę, gdyż przedstawia ona w niekorzystnym świetle decyzję państw zachodnich o niezrealizowaniu planu Rapackiego, niemniej rysunek ten również skierowany jest właśnie pod adresem tego obszaru oraz NATO, aniżeli Polski. Zatem można udzielić następującej odpowiedzi na zadane na początku niniejszej pracy pytanie: Węgierska Republika Ludowa w pismach *Népszabadság* i *Népszava* w omawianym okresie, pod kątem grafik, nie wywiązała się ze swego obowiązku wynikającego z Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. w Helsinkach, blokując możliwość swobodnego przepływu myśli i dostępu do informacji na swym terenie oraz przedstawiając osobowości i fakty jedynie zgodnie z własną preferencją. Jeśli chodzi zaś o *Magyar Nemzet*, w związku z małą ilością grafik odpowiedź wcale nie jest oczywista, aczkolwiek krytyka dotycząca państw zachodnich i fakt bycia jednym z głównych dzienników pozwalają przypuścić, iż pismo to również skłaniało się ku przedstawianiu faktów przede wszystkim z perspektywy panujących władz socjalistycznych. Badania pokazały również możliwość adresowania krytyki do danego państwa, obszaru lub sojuszu także poprzez obrazowanie innych państw, obszarów lub sojuszy na danej ilustracji oraz naświetliły one też sposobność wywierania wpływu na opinie publiczną i manipulowania nią poprzez uwidacznianie elementów na grafikach wyłącznie na podstawie własnej preferencji. Za niemal całkowitym brakiem karykatur krytykujących wszelkie działania odbywające się w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej kryje się prawdopodobnie chęć zbagatelizowania znaczenia skali protestów związanych z NSZZ „Solidarność”, choć zapewne istotną rolę w tymże zjawisku mogła również odegrać wielowiekowa i tradycyjna sympatia wobec Polaków ze strony Węgrów, o której wyraźnie świadczą m.in. również niektóre artykuły opublikowane w omawianych gazetach oraz ówczesne protokoły partyjne, co prawda przychylny stosunek wobec Polaków dotyczył wówczas przede wszystkim polskich komunistów. Jeśli chodzi zaś o wyłączenie obecności przedstawicieli polskich władz socjalistycznych, podobnie do niemal zupełnego braku karykatur ośmieszających Polaków lub jakiegokolwiek polskie wydarzenia, najprawdopodobniej

powód tegoż zjawiska również mogło stanowić pragnienie obniżenia i zminimalizowania istotności, wagi i zasięgu zamieszek organizowanych przez aktywistów Solidarności, dla uniknięcia podobnych zjawisk u Madziarów, przy jednoczesnym wychwalaniu osób i wydarzeń utożsamiających się z komunistyczną ideologią, mającym na celu narzucanie czytelnikom światopoglądu głoszonego przez Moskwę. Dla jeszcze pełniejszego obrazu warto byłoby przeanalizować pod kątem ilustracji obrazujących Polaków także inne węgierskie gazety z lat osiemdziesiątych, takie jak np. dziennik *Magyar Hírlap* (pol. Węgierska Gazeta), czasopismo satyryczne pt. *Ludas Matyi*³⁸ lub czasopismo podziemne pt. *Beszélő* (pol. Mówca, Mówiący). Niemniej w niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia grafik w trzech najbardziej rozpowszechnionych wówczas dziennikach węgierskich, więc omówienie i analiza ww. (lub także innych) pism węgierskich mogłyby ewentualnie stanowić przedmiot kolejnego naukowego przedsięwzięcia.

Bibliografia

Opracowania

Ambrózy, P. et al., *Tények könyve – 1988* [pol. Księga faktów – 1988 r.], Baló Gy., Lipovecz I. (red.), Budapest–Debrecen–Szolnok 1987. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/TenyekKonyve-tenyek-konyve-1/1988-2/magyarorszag-3C8C/tarsadalmi-es-tomegszervezetek-4387/a-hazafias-nepfront-orszagos-tanacsa-4388/>. Data dostępu: 20 września 2022 r.

Cambridge Advanced Learner's Dictionary, C. McIntosh (red.), Cambridge 2013.

G. Fauconnier, M. Turner, *Conceptual Integration Networks*, [w:] *Cognitive Science*, t. XXII, nr 2., J. G. Greeno (red.), Stamford, Connecticut 1998.

Fodor Á., *Stan wojenny, stan wyjątkowy czy stan nadzwyczajny? Błąd tłumaczeniowy, ekwiwalent kulturowo-prawny czy eufemizm polityczny?*, [w:] *Kaszuby–Pomorze na tle Słowiańszczyzny. Historia, kultura, język*, red. A. Lubocki, Wejherowo–Gdańsk 2021.

M. Lisowska-Magdziarz, *Czytać warstwami! W stronę wielomodalnej analizy obrazowania w mediach*, [w:] *Między słowem a obrazem*, J. Winiarska, A. Załazińska (red.), Kraków 2020.

M. Turner, *The Literary Mind*, Oxford 1997.

³⁸ Postać ta jest głównym bohaterem słynnego węgierskiego dzieła z 1817 r. pod tym samym tytułem, autorstwa Mihályfa Fazekasa.

Słowniki

Le Petit Robert de la Langue Française, A. Rey, J. Rey-Debove (red.), Paris 2019.

Magyar Értelmező Kéziszótár, Pusztai F. (red.), Budapest 2021.

Słownik Języka Polskiego, M. Czekał (red.), Warszawa 2018.

Źródła

Dziennik *Magyar Nemzet*, Bogácsi, *Majomkodások* [pol. Małpowania], red. Pethő T., 20 maja 1981 r., r. 37 nr 116., s. 4.

Dziennik *Magyar Nemzet*, suplement pt. *Földrészek párbeszéde* [pol. Dialog między kontynentami], red. Jean Schwoebel, 7 stycznia 1983 r., r. 39 nr 5., s. 3.

Dziennik *Népszabadság*, Kereszty A., *Mi történt a világpolitikában? – Szükségállapot Lengyelországban* [pol. Co się wydarzyło w polityce światowej? – Stan wyjątkowy w Polsce], red. Várkonyi P., 20 grudnia 1981 r., r. 39 nr 298., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, Kis T., *Jelentős megállapodások a szovjet–lengyel csúcstalálkozón* [pol. Znaczące ustalenia na polsko-radzieckim szczycie], red. Várkonyi P., 31 października 1980 r., r. 38 nr 256., s. 1.

Dziennik *Népszabadság*, Laczik Z., *Mi történt a világpolitikában? – Lengyelországi helyzetkép* [pol. Co się wydarzyło w polityce światowej? – Obraz sytuacji w Polsce], red. Várkonyi P., 29 marca 1981 r., r. 39 nr 75., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Az 1956-os ellenforradalom tizenhárom napja* [pol. Trzydzieści dni kontrrewolucji z 1956 r.], red. Várkonyi P., 26 września 1981 r., r. 39 nr 226., s. 6.

Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Heti rajzos kommentárunk* [pol. Nasz tygodniowy komentarz rysunkowy], red. Várkonyi P., 26 września 1981 r., r. 39 nr 226., s. 9.

Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Szószék* (pol. Ambona), red. Várkonyi P., 20 grudnia 1981 r., r. 39 nr 298., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, Mészáros A., *Sztrájkpisztoly* [pol. Pistolet strajkowy], red. Várkonyi P., 6 grudnia 1981 r., r. 39 nr 286., s. 2.

Dziennik *Népszabadság*, Miklós G., *Mi történt a világpolitikában?* (pol. Co wydarzyło się w polityce światowej?), red. Várkonyi P., 23 stycznia 1982 r., r. 40 nr 19., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, Miklós G., *Szovjet–lengyel csúcs* [pol. Polsko-radziecki szczyt], red. Várkonyi P., 2 listopada 1980 r., r. 38 nr 258., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, Miklós G., *További visszaesés a gazdaságban – A lengyel katolikus püspöki kar megfontolt cselekvésre, az indulatok lecsendesítésére hív fel* [pol. Kolejny spadek

w gospodarce – Polscy biskupi katoliccy apeują o przemyślane działanie i o wyciszenie emocji], red. Várkonyi P., 15 sierpnia 1981 r., r. 39 nr 191., s. 2.

Dziennik *Népszabadság*, Nieznany autor, *A lengyel kormány és a pártközi bizottság állásfoglalása a Szolidaritás fenyegetéseiről* [pol. Stanowisko polskiego rządu i komitetu międzypartyjnego odnośnie do groźb Solidarności], red. Várkonyi P., 27 października 1981 r., r. 39 nr 252., s. 2.

Dziennik *Népszabadság*, nieznany autor, artykuł oparty na informacjach od korespondenta tego dziennika z Hawany, *A salvadori ellenzék a válság tárgyalásos rendezése mellett* [pol. Salvadorska opozycja za rozwiązaniem kryzysu drogą negocjacyjną], red. Várkonyi P., 31 stycznia 1982 r., r. 40 nr 26., s. 2.

Dziennik *Népszabadság*, nieznany autor, karykatura z *Chicago Sun-Times*, bez tytułu, red. Várkonyi P., 31 stycznia 1982 r., r. 40 nr 26., s. 2.

Dziennik *Népszabadság*, nieznany autor, *Sajtóértekezlet Washingtonban* (pol. Konferencja prasowa w Waszyngtonie), karykatura z *International Herald Tribune*., red. Várkonyi P., 23 stycznia 1982 r., r. 40 nr 19., s. 10.

Dziennik *Népszabadság*, nieznany autor, *Stanislaw Kania életrajza* [pol. Biografia Stanisława Kani], red. Várkonyi P., 7 września 1980 r., r. 38 nr 210., s. 3.

Dziennik *Népszabadság*, Terényi É., *Éleződő politikai viták Lengyelországban* [pol. Zaostrzające się dyskusje polityczne w Polsce], red. Várkonyi P., 6 grudnia 1981 r., r. 39 nr 286., s. 2.

Dziennik *Népszava*, Dluhopolszky L., bez tytułu, red. Gedeon P., 10 stycznia 1982 r., r. 110 nr 8., s. 2.

Dziennik *Népszava*, Dluhopolszky L., *Reagan kapitány legénységet toboroz* [pol. Kapitan Reagan rekrutuje personel], red. Gedeon P., 13 stycznia 1982 r., r. 110 nr 10., s. 3.

Dziennik *Népszava*, Kelemen I., *Lengyelország nem enged semmilyen politikai nyomásnak* [pol. Polska nie ulegnie żadnej presji politycznej], red. Gedeon P., 10 stycznia 1982 r., r. 110 nr 8., s. 2.

Dziennik *Népszava*, nieznany autor, *A NATO-ülés után újabb amerikai fenyegetőzések* [pol. Po posiedzeniu NATO kolejne amerykańskie groźby], red. Gedeon P., 13 stycznia 1982 r., r. 110 nr 10., s. 3.

Źródło zdjęcia: <https://polonia.hu/index.php/hu/cikk/4249-uennepeg-a-budapesti-bem-szobornal>. Data dostępu: 19 września 2022 r.

Stanislaw Kania életrajza

Stanislaw Kania 1927. március 8-án született a krosnói vajdaságban levő Wrocanek községben, kisparaszti családban.

1942-től munkásként dolgozott, 1944-ben a paraszti zászlóaljok soraiban részt vett az ellenállási mozgalomban.

A felszabadulás után egyik szervezője és vezetője volt az Ifjú Harcosok Szövetségének. 1945-ben lépett be a Lengyel Munkáspártba. A következő esztendőben az ifjúsági mozgalom és a párt számos vezető funkcióját

töltötte be vidéki városokban, köztük Rzeszowban, ahol a LEMP vajdasági bizottsága végrehajtó bizottságának tagja volt. A LEMP KB Pártfőiskolája közgazdasági szakának elvégzése után 1952-ben a lengyel ifjúsági

szövetség főtanácsának osztályvezetőjeként a falusi ifjúsággal foglalkozó osztály munkáját irányította, és az ifjúsági szövetség elnökségének tagja volt.

1958-ban a varsói vajdasági pártbizottság mezőgazdasági osztályvezetője, majd a pártbizottság első titkára lett. 1968-ban a LEMP KB adminisztratív osztályának vezetője.

A párt IV. kongresszusán a központi bizottság póttagjának, az V. kongresszuson a KB tagjának választották. 1971 áprili-

sától a LEMP KB titkára. A VI. kongresszuson megalakult központi bizottság a politikai bizottság póttagjává, a KB titkárává választotta. 1975 – vagyis a VII. kongresszus óta – a politikai bizottság tagja, a KB titkára. 1972 óta parlamenti képviselő.



1. Biografia Stanislaw Kani

Jelentős megállapodások a szovjet–lengyel csúcstalálkozón

Brezsnyev: A lengyel kommunisták, a lengyel dolgozók képesek lesznek megoldani a problémákat – Gazdasági együttműködési programokat dolgoznak ki – Stanislaw Kania és Józef Pinkowski visszatért Varsóba

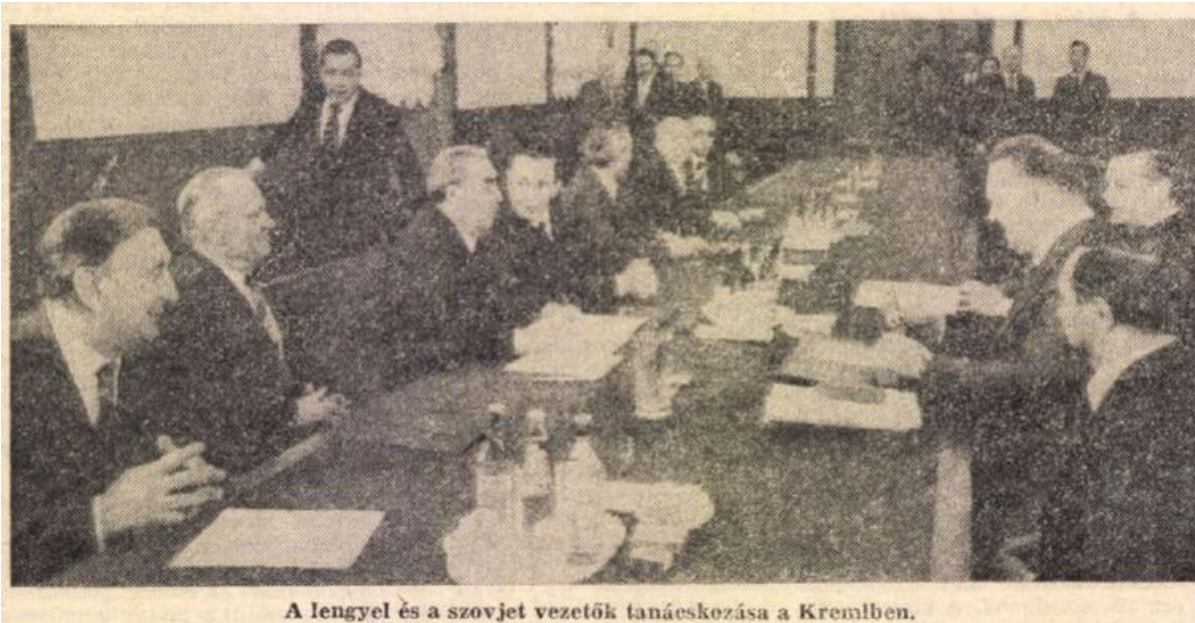
MOSZKYAI TUDÓSÍTÓNKTÓL

A szívéllyesség és a nézetazonosság jegyében a kétoldalú kapcsolatok továbbfejlesztésének kérdéseiről folytattak eszmecsere-t csütörtökön Moszkvában a szovjet és a lengyel vezetők. Stanislaw Kania, a LEMP Központi Bizottságának első titkára és Józef Pinkowski, a LEMP Politikai Bizottságának tagja, a lengyel minisztertanács elnöke az SZKP Központi Bizottsága és a szovjet kormány meghívására tett rövid, baráti munkalátogatást a szovjet fővárosban. Kania és Pinkowski csütörtök délelőtt érkezett meg a két ország állami zászlóival feldíszített vnukovói repülőtérre. Fogadásukra megjelentek a szovjet vezető testületek magas rangú képviselői, élükön Leonid Brezsnnyevvel, az SZKP KB főtitkárával és Nyikolaj Tjihonovval, az SZKP Politikai Bizottságának tagjával, a Minisztertanács elnöké-



Stanislaw Kania és Leonid Brezsnnyev a repülőtéren.

2. Znaczące ustalenia na polsko-radzieckim szczytzie – napis pod zdjęciem: Stanislaw Kania i Leonid Brezniev na lotnisku



A lengyel és a szovjet vezetők tanácskozása a Kremlben.

3. Obrady polskich i radzieckich przedstawicieli władz w Kremlu



Jaruzelski beszél a szejm előtt.

4. Przemówienie Jaruzelskiego przed Sejmem



Wojciech Jaruzelski tévébeszédét mondja, amelyben bejelentette a szükségállapotot.

5. Przemówienie Wojciecha Jaruzelskiego w telewizji, w którym ogłosił stan wyjątkowy [sic!]



Czyrek lengyel, és Gromiko szovjet külügyminiszter.

6. Polski i radziecki ministrowie spraw zagranicznych, Czyrek i Gromiko



Leonyid Brezsnyey fogadja lengyel vendégét.

7. Leonid Breżniew przyjmuje swego gościa z Polski



8. Pomnik generała Józefa Bema na placu noszącym jego imię i nazwisko w Budapeszcie

AZ 1956-OS ELLENFORRADALOM TIZENHÁROM NAPJA



4. A „spontán” tüntetéstől a szervezett puccsig

Mint ismeretes, a budapesti diák-tüntetéssel kezdődött 1956. október 23-án délután az az esemény, amelyet szocialista társadalmunk története mint ellenforradalmi fegyveres felkelést és nemzeti tragédiát tart nyilván, és amelyről a szocializmus-ellenes propaganda még ma is mint „dicsőséges forradalomról” emlékezik meg. Nyugaton két és fél évtizede azt is bizonygatni próbálják, hogy az október 23-i tüntetés „spontán megnyilvánulás” volt. Már akkor is tudni lehetett, de azóta témék bizonyítékkal dokumentálhatjuk, hogy erről szó sincs, a tüntetést és a belőle kifejlődött fegyveres akciókat tudatos előkészítések előzték meg.

Itt vissza kell utatni a múlt hetén közölt sorozatunkban már részletesen taglalt 1956. júliusi párthatározatra. Az MSZMP Központi Bizottsága 1957. június 27-i beszámolójában így értékelte a júliusi határozat hatását:

... a felszabadítást nem lehet élet-ni csupán propagandával és parlamenti manőverekkel, a felszabadítás megfelelő időben végrehajtott akciókat követeli.”

S persze a propagandát sem vetették meg. 1956 őszén szó szerint vissza lehetett hallani azokat a jelszavakat, követeléseket, amelyeket már 1956 tavaszától az ellenségesség adók sugároztak, elsősorban a Szabad Európa Rádió. Legfőbb célpontjuk a magyar-szovjet barátság és szövetségi viszony volt, amelyet „idegen uralomnak” neveztek; a külkereskedelmi elszámolások nyilvánosságra ho-

tók lehettek. (S lettek is.) És olyan tervek, amelyeket korábban megbomlott agyak képzelődéseinek tartottak volna, puccsista akciók születtek. Ezek az előkészületek teljesen megfeleltek annak, amit az USA képviselőházi vitájában — a felforgatás-
rá szánt összeg felemeléséről szóló előterjesztés alkalmával — 1956-ban Kertész képviselő mondott:

„... a felszabadítást nem lehet élet-ni csupán propagandával és parlamenti manőverekkel, a felszabadítás megfelelő időben végrehajtott akciókat követeli.”

S persze a propagandát sem vetették meg. 1956 őszén szó szerint vissza lehetett hallani azokat a jelszavakat, követeléseket, amelyeket már 1956 tavaszától az ellenségesség adók sugároztak, elsősorban a Szabad Európa Rádió. Legfőbb célpontjuk a magyar-szovjet barátság és szövetségi viszony volt, amelyet „idegen uralomnak” neveztek; a külkereskedelmi elszámolások nyilvánosságra ho-

A Petőfi-kör adminisztrátora tanúvallomásaiban ezt mondta a tüntetés-előkészítéseiéről:

„A Petőfi-kör vezetősége október 22-én határozatot hozott, hogy részt vesz a masnapi tüntetésen... Olyan volt az épület, mint egy földszállás, a küldöttségek állandóan változtak egymást.” (Féner Könyv 1984.)

A párt belső helyzetét jelzi a párt központi lapjának, a Szabad Népek az október 23-i vezérlője, amely Új tavaszi seregszemle címen jelent meg. A lap, amelynek több szerkesztője akkor már Nagy Imre vonalát követte, a 22-i diákgyűlések mellé állt, és lényegében szembeszállt azokkal, akik a gyűlésekből kihallották a diszsonáns hangokat. A sajtóban egyébként is — még az addigaknál is jobban — felértékelődött ezekben a napokban a revizionista demagógia.

A párt- és kormányküldöttség 23-án reggel érkezett vissza Józsefvárosból, rájéreződni sem volt idejük, úgy elrészelték a Politikai Bizott-

egytemisták tisztességes szándékú tömegei mind dermedtebben hallgatták, miként kiabálnak be „vezérhangok” olyan jelszavakat, mint: „Le a város csillagjait!”, „Ruszák, haza!”, hogyan szerveződnék rogtonzóri szavalókórusok...

Hadd idézzünk fel csak egyet azok közül, akik már a Bem téren a fiatalok közé keveredtek, a Kik voltak, mi akartak című dokumentáció alapján (Hollós Ervin könyve, Kosuth Könyvkiadó, 1987):

„Stammberger György egykori százados salátnét vitt van a tüntetők között. Este, vagyis órák alatt már fegyveres csoportot szervez, és a Rádió ostromolja. A Rádió elfoglalása után ő javasolja, hogy a Rádió védelmeszék a kávéházat az a temetőben, hanem az eredeti tervről eltérően, a helyszínen hajtsák végre. A Rádióból kiközösítették a megye, ahol fegyveres ellenforradalmi csoportot alapít. Itt két nap múlva, az órák között, nyugodtan megmondhatjuk, hogy SS-százados volt, és a Rádió elfoglalásában részt vett.”

A tüntetők száma — amíg a Petőfi térről a Bem téren át a Parlamenthez értek — mintegy százezerre nőtt. E néhány óra alatt nemcsak a jelszavak lettek mind vadabbak; az egész légkör megváltozott. Mire lezárt az este, a budapesti utcákon egy egészen más közeg uralkodott — akik ismerték a 45-ben megbukott ellenforradalmi rendszer világát, azoknak összeszorult a torca, úgy tűnt sokaknak, visszajött a múlt.

Jellemző epizódja a Parlament előtti gyűlésnek, amelyen a résztvevők kívánságára Nagy Imre rövid beszédet mondott, hogy őt is lehurrogják, mert szavait így kezdte: „Előtársak!” Fülisikettő fűtyűlés, dühöng kiáltások orkánja fogadta ezt a megszólítást: „Nem vagyunk mi előtársak!” — ordították. Újra belekezdett a szövegbe, most már „helyesbítve” magát: „Honfitársak! Barátok!” Enyhe, inkább kényszeredett taps honorálta a helyesbítést, de szavai így is hatástalanok maradtak; a Szózatot is hiába énekelte.

Csak akkor mozdult meg a tömeg, amikor az a hír terjedt el, hogy a Rádióval „lövök az emberekkel”. A legtöbben szedelőzködtek: irány haza, erről már nem volt szó. A híresztelés tudtára koboltmánya volt fakkor

A Rádióval 1956. október 23-án este 8 óra 4 perckor adták le az első lövéseket. A védők viszont csak éjfél után kaptak teljes tűzparancsot. Addigra a helyzetük már reménytelenné vált. Tengerépkocsik egymás után szállították ide a fegyveres csoportokat; ezek megszállták a szemközti házakat, onnan tüzeltek az épületre. A védők között mind több volt a halott és a sebesült. Vegül is az ellenforradalmárok elfoglalták az épületet. (Más kérdés, hogy az adót addigra már átkapcsolták a Parlamentbe.)

Az akciók egy másik célpontja a József-telefonközpont volt, ahová a nemzetközi vonalak futottak be. Az egyik szemtanú, Gróf Konrad feljegyzéséből:

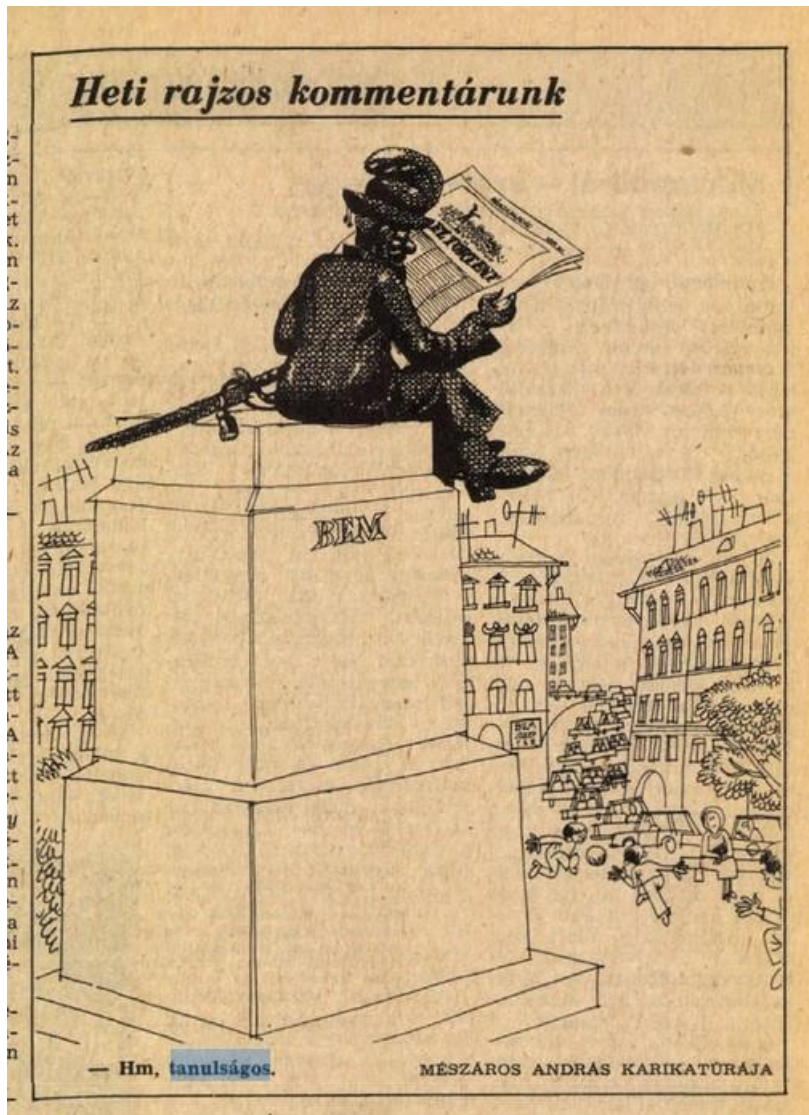
A Heróld Mihály tér 2-es számú hátsó lakom, onnan nétem végig, mi történik 23-án este 23 órakor. A hátsó lejárattal az éjszakai éjszakai fegyveresek két részre osztották. E-közben állandóan jár egy BMW személyes, amely utastársokat adott. A hátsó kaput egy háromtonnás tehergépkocsival behírték, és a tömeg betódult a posta hátsó udvarára.” (Petőfi-kör Intézet Archivuma.)

Ami a fegyvereket illeti, az ellenforradalmi kommandóknak — kis számban — Nyugatról behozott géppuskák is voltak; az egyetlen katonai oktatási tanszékéről és a különböző sportegyesületekből hoztak el fegyvereket; volt, ahol egyszerűen elvették a katonáktól, rendőroktól, akiket — kellő vezetés, eligazítás, parancsok híján — könnyű volt lefegyverezni. De a legtöbb fegyvert a honvédségi fegyvertárakból, illetve a fegyvergyárakból, erőszakkal szereztek meg. Az egyik később felelősségre vont és elítélt részvevő így számolt be a Lámpagyár elleni támadásról:

„A Rádióval mentünk. A Lámpagyárhoz érve a csoport egy része behalott a gyárba, hogy fegyvert szerezzen, a másik része azért maradt kint, hogy biztosítsa a gyárban levőket. Közben autóval megérkezett az igazgató és a párttitkár, valamint egy ismeretlen. Közbejöttünk, megfenyegettük. Szállt a másik csoport megállítás érdekében a fegyverek kifizetésére...”

Az első este egyik gondosan szervezett akciója a Dózsa György úti Szállás-szobor ledöntése volt, ahol fegyveres civilek kíséretében már kora este csoportok jelentek meg lángvívó berendezésekkel, csőrök-

9. Fragment artykułu opisującego przebieg powstania węgierskiego z 1956 r. (tytuł artykułu po polsku: Trzynaście dni kontrewolucji z 1956 r.)

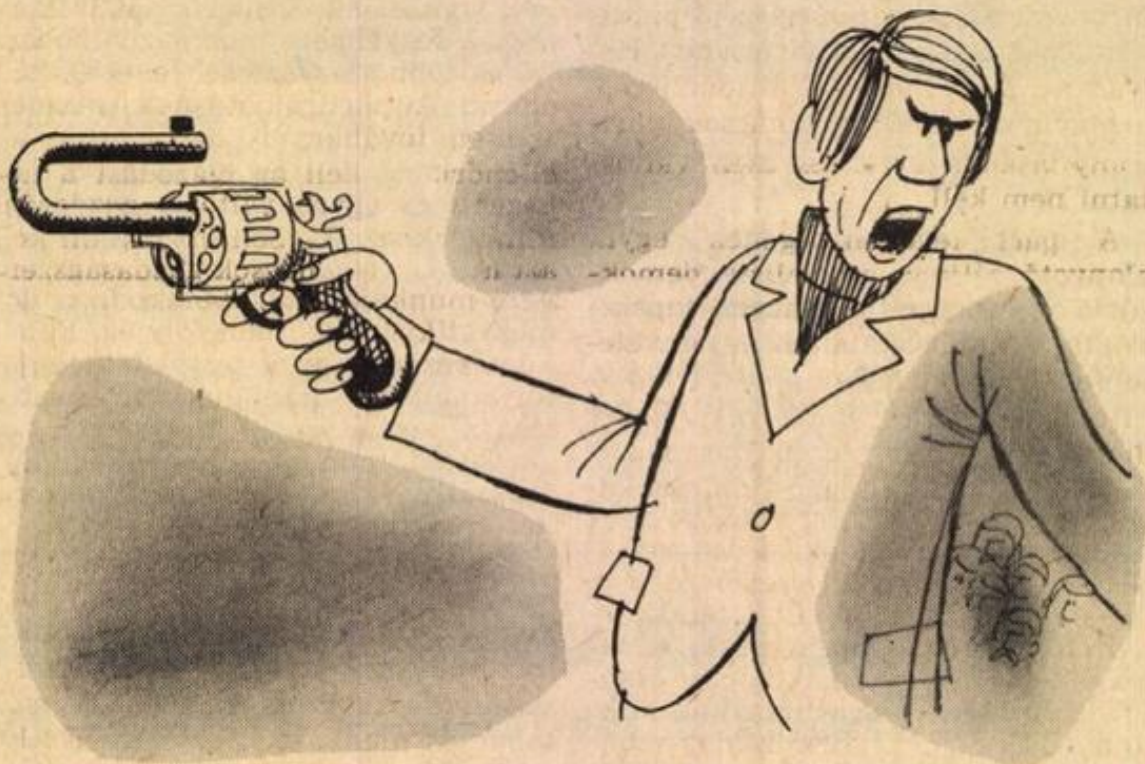


10. Hm, pouczajęce.

...tai, valamint a képviselők között. A szert feluggesztesenéz járulna hozzá.
Szolidaritás megbízottai megkérődje-

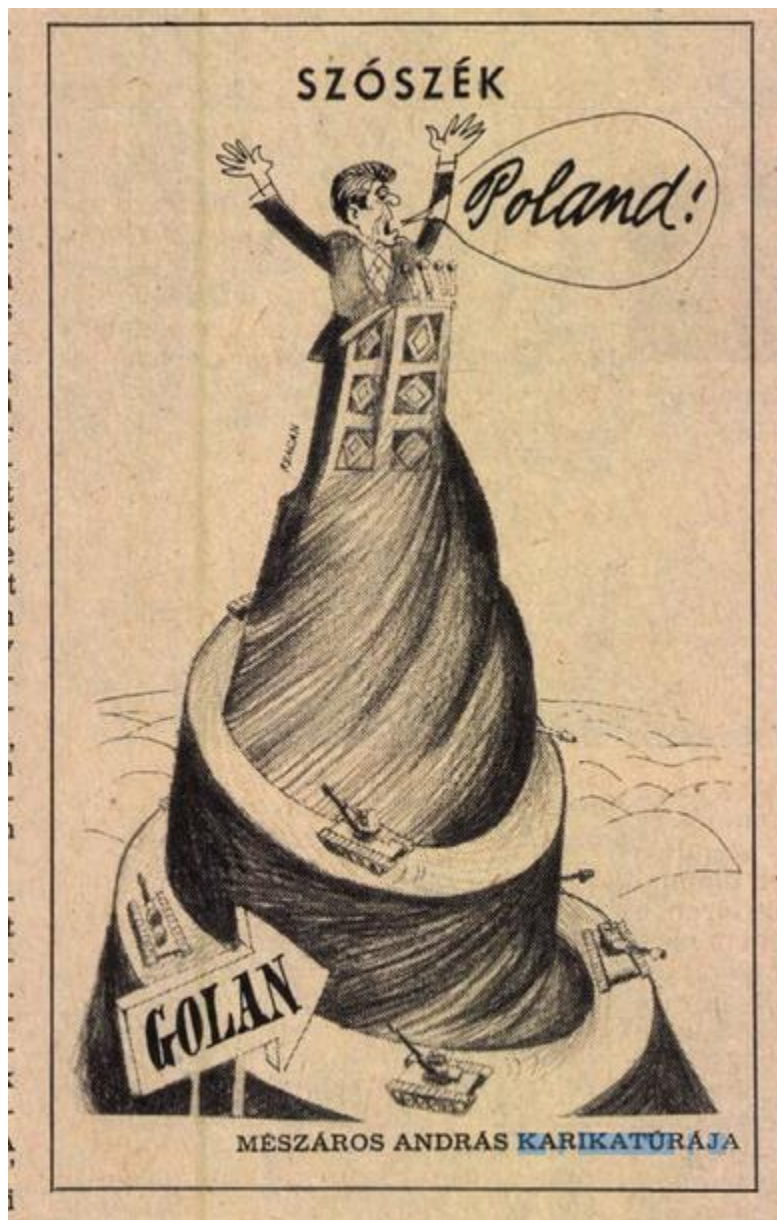
Terényi Éva

SZTRÁJKPISZTOLY



MÉSZÁROS ANDRÁS KARIKATÚRAJA

11. Pistolet strajkowy



12. Ambona



13. Konferencia prasowa w Waszyngtonie

A salvadori ellenzék a válság tárgyalásos rendezése mellett

HAVANNAI TUDÓSÍTÓNKTÓL

Guillermo Ungo, az 1979-es katonai puccsot követő első salvadori junta tagja, most pedig a polgári ellenzékot tömörítő Forradalmi Demokratikus Front (FDR) elnöke Managuában megismételte a haladó erők készségét politikai megbeszélésekre a salvadori válság megoldása érdekében. Méltatta a Farabundo Martí Nemzeti Felzabarádítási Front vezetőségének Reaganhez intézett levelét, amely — mint mondotta — tanújele a forradalmi erők szilárdságának és egyben politikai felelősségtudatának, hogy a nép érdekeit figyelembe vevő, minél kevesebb véráldozattal járó megoldást keresse a válságra.

A politikus élesen bírálta Reagannek azt a döntését, amely lehetővé tenné a katonai és pénzügyi segélynyújtást a salvadori juntának. „Azt állítani a salvadori juntáról, hogy előrehaladt az emberi jogok tiszteletben tartásában, csupán ahhoz hasonlítható, hogy valaki egy ujjal kívánná eltakarni a napot” — mondot-

ta, és hivatkozott a salvadori érsekiség adataira, miszerint a meggyilkoltak száma 1981-ben lényegesen felülmúlta a megelőző évi tízezres számot. Az amerikai kongresszus külügyi bizottsága a jövő héten kezd vitát a Salvadornak szóló, összesen 66 millió dollárnyi katonai és gazdasági segély folyósításáról.



— Értünk gyűjtsen gyertyát, senor!

A CHICAGO SUN-TIMES KARIKATURÁJA

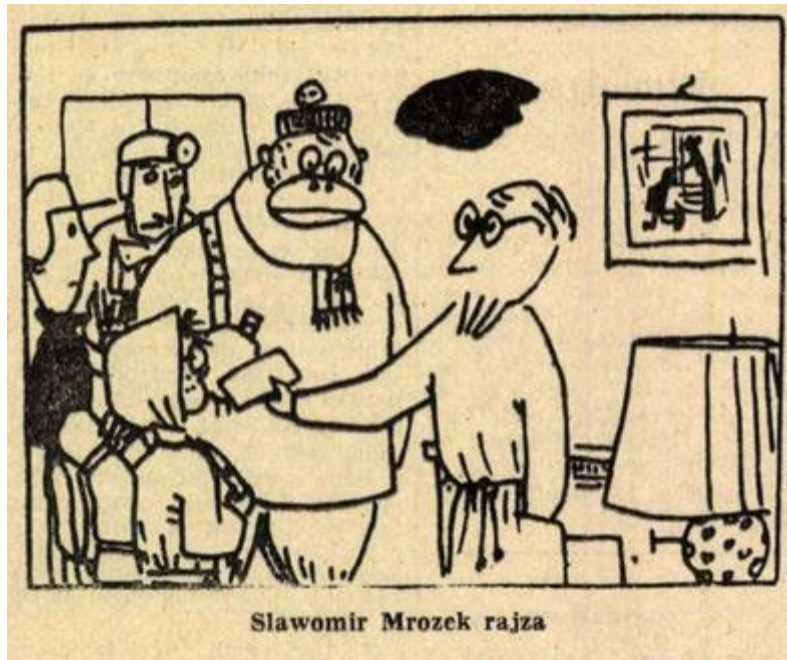
14. Salvadorska opozycja za rozwiązaniem kryzysu drogą negocjacyjną



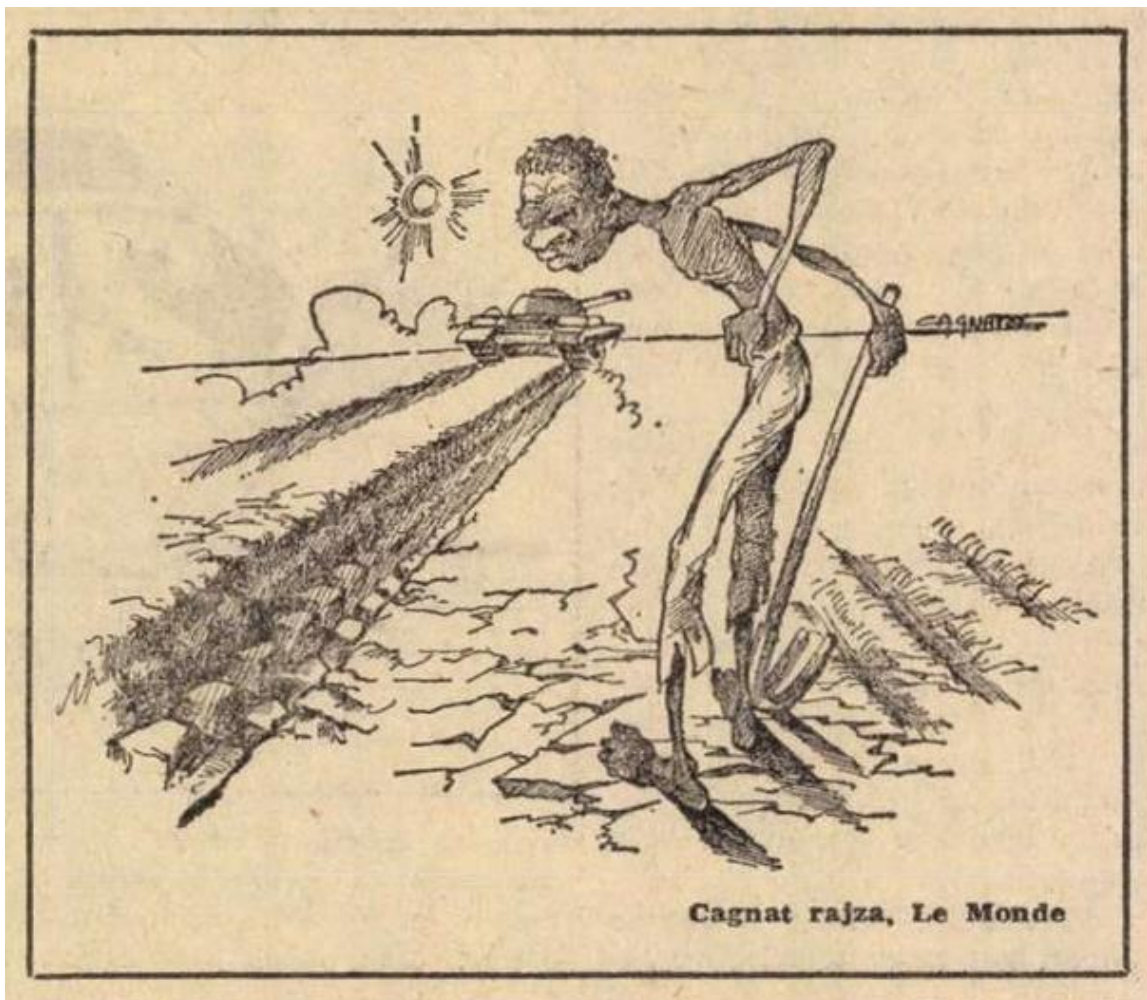
15. Daremnie pstrykam, nie wchodzi mi do obudowy...



16. Po posiedzeniu NATO kolejne amerykańskie groźby. Napis na okręcie: Antypolskie i antyradzieckie sankcje. Pod karykaturą: Kapitan Reagan rekrutuje personel...



17. Rysunek Sławomira Mroźka



18. Rysunek Cagnata, Le Monde - Rysunek ilustrujący artykuł pt. A Rapacki-gondolat (pol. Plan Rapackiego).

ABSTRAKT

Cel niniejszego artykułu stanowi udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zdjęcia i karykatury mogą stać się środkami perswazji politycznej oraz jakie przesłanie grafiki obrazujące Polaków w prasie węgierskiej z początku lat osiemdziesiątych przekazywały czytelnikom trzech najbardziej popular(izowa)nnych i najlepiej sprzedawanych wówczas dzienników węgierskich, tj. gazet *Népszabadság* (pol. Wolność Ludu), *Népszava* (pol. Słowo Ludu) i *Magyar Nemzet* (pol. Węgierski Naród). W artykule podjęto również próbę przybliżenia czytelnikom tematyki wywiązania się przez Węgierską Republikę Ludową z Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. z Helsinek, który przedstawiciele tego państwa podpisali, by udzielić odpowiedzi na pytanie, jak prawa człowieka wynikające z ww. dokumentu były przestrzegane lub naruszane w kontekście grafik. Słowa kluczowe: grafiki, Magyar Nemzet, Népszabadság, Népszava, Węgierska Republika Ludowa

Michał Petri

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID 0009-0002-8160-9979

Polityka władz Polski Ludowej wobec wybranych Kościołów chrześcijańskich w latach 1944-1989

People`s Poland government`s policy towards selected Christian churches during 1944-1989 period

ABSTRACT

This paper deals with the issue of the power policy of the Republic of Poland, and then of the Polish People`s Republic, towards the Catholic, Orthodox and Greek Catholic churches. The author tries to compare the scale of persecution and the church-authority relationship.

Keywords: Polish People's Republic, persecution, Catholic Church, Greek Catholic Church.

1. Wprowadzenie

Wejście wojsk w 1944 roku sowieckich na tereny II Rzeczypospolitej rozpoczęło instalację nowej władzy. Czas okupacji hitlerowskiej dobiegał końca. Kościół katolicki przez okres niemal 6 lat okupacji niemieckiej i sowieckiej¹ został poddany bardzo surowym represjom. Straty kościoła w Polsce wynosiły łącznie ponad 2400 zabitych księży.² W samej tylko diecezji chełmińskiej i wrocławskiej zginęło prawie 50% duchownych³. Tereny II Rzeczypospolitej zajęte przez Armię Czerwoną, pomimo zachowania dawnej struktury diecezjalnej zostały podzielone. Przykładem może być metropolia lwowska, której szczątkowa postać to diecezja drohiczyńska. Biskupi Polscy z diecezji położonych w województwach wschodnich⁴ przyjechali do nowej Polski. Nowy, a zarazem ostatni rozdział historii II Rzeczypospolitej

¹ Za daty okupacji sowieckiej przyjmujemy okres od 17 września 1939- lipiec 1941 roku natomiast okres niemieckiej okupacji od 1 września 1939 do maja 1945 roku.

² J. Żurek, *Straty osobowe duchowieństwa katolickiego na ziemiach polskich pod okupacją radziecką 1944-1955*, „Studia i Materiały Centralnej Biblioteki Wojskowej im. Marszałka Józefa Piłsudskiego” 2022, nr 1 (17), s. 150

³ *Ibidem*, s.148

⁴ W skład województw wschodnich wchodziły metropolie: lwowska (w skład której wchodziły diecezja lwowska łucka, przemyska), wileńska (diecezja łomżyńska, pińska, wileńska)

rozpoczął się zimą 4 stycznia 1944 roku, po przekroczeniu przez Armię Czerwoną przedwojennej granicy polsko-radzieckiej. Wraz z armią sowiecką, walczącą z Niemcami, na tereny Polski przyszła nowa władza, nazwana Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego⁵.

W swoim manifestie, ułożonym w Moskwie, z datą 22 lipca 1944 roku, oznajmiono, iż „PKWN przystępując do odbudowy państwowości polskiej deklaruje uroczyście przywrócenie wszystkich swobód demokratycznych, równości wszystkich obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości, wolności [...] sumienia”⁶. Na wszelki wypadek dodano również, celem rozwiania wątpliwości, że „demokratyczne swobody nie mogą jednak służyć wrogom demokracji.”⁷. Dzień 22 lipca będzie odtąd przez nowe władze traktowany jako święto założenia Polski Ludowej. Opuszczenie RP przez sprzymierzeńców z Zachodu oraz pomoc armii sowieckiej w instalowaniu rządów komunistycznych w Polsce, walka z Rządem II RP w Londynie, a także Polskim Państwem Podziemnym, zaowocowała podporządkowaniem Polski ZSRR i władzy z nadania Stalina. PPR w zdobywaniu władzy, oprócz „technik rewolucyjnych” takich jak terror, mordy i skrytobójstwa, prześladowania i uwięzienia członków opozycji, posługiwała się kamuflażem, w ramach legitymizacji swej władzy, usiłując przyciągnąć do siebie poszczególne grupy i instytucje społeczne. Wśród nich wyróżnić należy Kościoły chrześcijańskie.

2. Polityka wobec Kościoła rzymskokatolickiego

Głównym architektem walki z Kościołami w Polsce był alumn seminarium duchownego w Tyflisie (obecnie Tbilisi) i niedoszły ksiądz prawosławny, Józef Wissarianowicz Stalin (1878-1953). To on instruował bezpośrednio z Kremla bądź na Kremlu w Moskwie, prezydenta ludowej Polski Bolesława Bieruta (1892-1956) i Jakuba Bermana (1901-1984), swojego głównego reprezentanta w Polsce, co do szczegółów postępowania wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Według notatki Bieruta z 1 sierpnia 1949 roku, Stalin tak mu doradzał: „-Towarzyszu Bierut, samą propagandą nic nie zrobicie, dopóki nie dokonacie rozłamu na dwie grupy. Bez rozłamu wśród kleru nic nie wyjdzie”⁸.

⁵ Tymczasowy organ władzy wykonawczej w Rzeczypospolitej Polskiej, działający od 21 lipca do 31 grudnia 1944, na obszarze zajmowanym przez Armię Czerwoną po okupacji niemieckiej.

⁶ *Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego*. Cytat za: „Rocznik Lubelski”, 2, 7-14, 1959 (s. 2-3 i 6), publikowany na stronie Muzeum Historii Polski (bazhum.muzhp.pl). [Dostęp 16.05.2023 roku].

⁷ *Ibidem*, s. 10.

⁸ L. Potykanowicz-Suda, *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945-1970*, Warszawa 2011, s. 65.

Postępowanie władzy ludowej do 1947 roku, zostało nazwane później, w notatce dla KC PPR-u polityką wzajemnego „mijania się państwa i Kościoła”⁹. W tym czasie zezwolono na powrót religii do szkół, ponowną działalność „Caritasu”, zorganizowanie „Tygodni Miłosierdzia”, wydawanie prasy katolickiej, takiej jak: „Tygodnik Powszechny”, „Niedziela”, „Gość Niedzielny”. Przedstawiciele władz komunistycznych uczestniczyli w uroczystościach religijnych Bożego Ciała. PKWN-owi zależało na stworzeniu „przyjaznego” wizerunku wobec Kościoła katolickiego. W sierpniu 1944 roku w Lublinie podjęto rozmowy w celu nakłonienia ks. prof. Antoniego Słomkowskiego (1900-1982), rektora KUL-u do pierwszego po okupacji niemieckiej otwarcia uniwersytetu w Polsce. Było to jasnym sygnałem wobec państw zachodnich i społeczeństwa polskiego, pokazującym tolerancyjną i życzliwą postawę nowego rządu. W inauguracji nowego roku akademickiego 1944/45 uczestniczył ambasador ZSRR przy PKWN-ie Nikelaj Bulganin (1895-1975). Rektor i władze KUL-u zdawały sobie sprawę z moralnego dylematu legitymizacji nowej władzy, odpowiedzialnej za równoczesną propagandę komunistyczną w stylu „AK zapłuty karzeł reakcji”. Pierwszy wyraźny zgrzyt w oficjalnych relacjach państwo - Kościół nastąpił 12 września 1945 roku, kiedy to zapadła uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej o tym, że *„Konkordat zawarty pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską.”*¹⁰. Wypowiedzenie konkordatu miało zapewnić swobodę działania władzy ludowej w realizacji podstawowego celu jakim było całkowite podporządkowanie Kościoła rzymskokatolickiego ideologii komunizmu. O ile w początkowym okresie władzy ludowej (do 1949 roku) represje wobec księży odbywały się spontanicznie, o tyle po konferencji Kominformu w Karlowych Warach (w lutym 1949), poświęconej walce z religią w krajach demokracji ludowych, działania Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego zostały udoskonalone. Płk Jan Zabawski (1910- 1988) szef wrocławskiego Wojewódzkiego urzędu bezpieczeństwa publicznego, jako pierwszy udoskonił swoją „pracę”, zakładając teczki na wszystkich duchownych działających na podległym mu terenie, w którym gromadzono informacje wykorzystywane przez bezpiekę. Jego wzór rozszerzono na całą Polskę i „wzbogacono” o teczki parafii, diecezji, zakonów. Była to praktyczna realizacja Deklaracji Ideowej PZPR z grudnia 1948 roku w której *„partia domaga się [...] od duchowieństwa wszystkich wyznań, aby lojalnie wypełniało swoje obowiązki wobec państwa*

⁹ Centrum władzy. *Protokoły posiedzeń kierownictwa PZPR - wybór z lat 1949-1970*, wybór i oprac. A. Dudek, A. Kocharński i K. Persak, Warszawa 2000.

¹⁰ „Życie Warszawy” 1945, 13 września, za: K. Urban, A. Popiela, *Polityka wyznaniowa w Polsce...*, op. cit., dok. 1, s. 31.

ludowego. Partia będzie w nieprzejednany sposób zwalczała wszelkie tendencje reakcyjne, ukrywające się obłudnie pod płaszczykiem rzekomej obrony wiary, wszelkie tendencje zmierzające do wykorzystywania uczuć religijnych ludzi wierzących w celu siania zamętu, wszelkie próby uprawiania reakcyjnej polityki, wszelkie dążenia klerykalne zmierzające do podporządkowania wpływowi kleru życia politycznego, społecznego kraju, Partia stoi na gruncie rozdziału Kościoła od państwa, na gruncie świeckości szkolnictwa i wszelkich Instytucji publicznych. Partia- awangarda, organizator, wódz klasy robotniczej i narodu Dolskiego. Partia jest rozumem, honorem, sumieniem klasy robotniczej.”¹¹.

Ten „nieprzejednany sposób zwalczania” wyraził się w zabójstwach i mordach blisko 70 księży i osób duchownych oraz około 400 uwięzionych i skazanych przez Rejonowe Sądy Wojskowe.¹² Po śmierci prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda (1884-1948) głową Kościoła katolickiego w Polsce został ks. bp. Stefan Wyszyński (1901-1981). Dla Bieruta i władz PZPR prymas będzie głównym przeciwnikiem w walce o „budownictwo demokracji ludowej w Polsce i całkowite potwierdzenie leninowsko-stalinowskiej nauki o państwie”¹³ (wyrażonej w Deklaracji ideowej PZPROKU) W ramach realizacji wspomnianej powyżej rady Stalina, podziału kleru na dwie grupy, rozpoczęto zachęcanie księży do wstępowania do Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, organizacji utworzonej 1 września 1949 roku. Utworzono przy ZBOWiD-zie, Komisję Księży, określaną później jako komisję księży „patriotów”. Niezależnie od rozłamu wśród kleru, udzielono koncesji z polecenia generała NKWD Iwana Sierowa (1905-1990) na działalność katolików świeckich, skupionych wokół Bolesława Piaseckiego i gazety „Dziś i Jutro”. Od 1952 roku grupa ta przybrała nazwę Stowarzyszenia „PAX”.

Chcąc wyhamować niszczenie Kościoła przez partię, prymas Wyszyński w 1949 roku zaproponował Bierutowi utworzenie Komisji Mieszanej Episkopatu i Rządu RP w celu kontynuowania coraz bardziej trudnego dialogu. W dniu 14 kwietnia 1950 roku zawarto Porozumienie między rządem Rzeczypospolitej Polskiej a episkopatem, które miało być w myśl Prymasa gwarancją zachowania minimalnych swobód dla Kościoła przez państwo. W ósmym punkcie porozumienia stwierdzono, że „*Kościół katolicki, potępiając zgodnie ze swymi założeniami każdą zbrodnię, zwalczać będzie również zbrodniczą działalność band podziemia oraz będzie piętnował i karał konsekwencjami kanonicznymi duchownych, winnych udziału*

¹¹ „*Nowe drogi*” Czasopismo Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej Tom 3 "Prasa-Książka-Ruch." Warszawa 1949, s.18.

¹² A. Solak, *Krucjata wyklętych. Z bronią w rękę przeciw komunie*, Warszawa 2015

¹³ „*Nowe drogi*” (..), s.18.

w jakiegokolwiek akcji podziemnej i antypaństwowej”¹⁴. Było to szczególnie bolesne dla ostatnich „żołnierzy wyklętych”, którzy na wschodnich terenach RP prowadzili działalność partyzancką i korzystali z opieki księży kapelanów. Zawarcie „Porozumienia” nie polepszyło sytuacji Kościoła, gdyż komuniści, z Bierutem na czele, nie traktowali tego poważnie. Miarą ich intencji, było aresztowanie biskupa Czesława Kaczmarka (1895-1963), ordynariusza kieleckiego i skazanie go, po okrutnym śledztwie, na karę wieloletniego więzienia. Był to swoisty test strachu dla episkopatu Polski. Kiedy władze uzurpowały sobie prawo do obsadzania stanowisk kościelnych, od biskupa do wikarego, prymas i biskupi wystosowali 8 maja 1953 roku, list otwarty do władz i do wiernych, w którym stwierdzili, że: *„rzeczy Bożych na ołtarzach cezara składać nam nie wolno. Non possumus!”*¹⁵

Ta zdecydowana, bezkompromisowa postawa prymasa Wyszyńskiego i episkopatu spotkała się z bezwzględną odpowiedzią władz. W dniu 26 września 1953 roku prymas Wyszyński został uwięziony bez wyroku i przetrzymywany do października 1956 roku. Był to bolesny cios dla Kościoła. Przypieczętowany 17 grudnia 1953 roku wymuszoną poddańczą deklaracją biskupów wobec komunistycznego państwa: *„Przyrzekam wierność PRL i jej Rządowi. Przyrzekam, że uczynię wszystko dla rozwoju PRL oraz umocnienia jej siły i bezpieczeństwa”*¹⁶. Zlikwidowano „Tygodnik Powszechny” tylko dlatego, że nie chciał umieścić nekrologu „Wielkiego Wodza”. Kolejnym pociągnięciem władz była brutalna akcja skierowaną wobec osób duchownych ze Śląska, Dolnego Śląska i Opolszczyzny. Około 1200 zakonnic¹⁷ zostało wywiezionych z klasztorów w autokarach z napisem „wycieczka” do obozów pracy wywieziono do siedmiu obozów pracy: w Staniątkach, Stadnikach, Wieliczce, Otorowie, Kobylinie, Gostyniu i Dębowej Łące. Pobyt w odosobnieniu Prymasa Wyszyńskiego zakończył się po przemianach politycznych związanych z XX Zjazdem KPZR i referatem Chruszczowa (1894-1971) „O kulcie jednostki i jego następstwach.” Czerwcowe powstanie robotników w Poznaniu, śmierć Bieruta i powrót do władzy W. Gomułki (1905-1982) spowodowały zmiany w nastrojach społecznych Polaków.

Podczas pobytu w więzieniu, prymas Wyszyński przygotował zarys obchodów jubileuszu 1000-lecia Chrztu Polski. Poprzedzać go miała „Wielka Nowenna”, obejmująca wszystkie diecezje i parafie Polski. Program Wielkiej Nowenny, którą rozpoczęto 26 sierpnia 1956 roku

¹⁴ Dziennik Polski rok VI, nr 104 (1874), Kraków 16 IV 1950, s. 1-2.

¹⁵ Życie, Katolicki Tygodnik Religijno Kulturalny, Londyn 1953, Nr 42/330, s.1 [Dostęp 15.05.2023 roku] https://kpbc.umk.pl/Content/221644/ArchEmig_POPC_C07_04_1953_nr_42_HD_011.pdf.

¹⁶ Zarządzenie nr 61 Prezesa Rady Ministrów z dnia 5 maja 1953 r. w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych

¹⁷ Dodatek historyczny IPN Nasz Dziennik 2/2010(33), Warszawa 2010, s.2.

w Częstochowie odnowieniem i złożeniem Ślubów Jasnogórskich Narodu Polskiego stał się wkrótce zarzewiem nowego konfliktu pomiędzy PZPR rządzoną przez Gomułkę, a Kościołem. Dla KC PZPR działalność duszpasterska Kościoła, została nazwana w lipcu 1958 roku, w liście do lokalnych organizacji partyjnych ofensywą „wojującego klerykalizmu” i „wzniesieniem waśni religijnych”. List ten kończył się zachętą do dania „odporu ze strony partii. „Odpór” ten wyraził się w usuwaniu krzyży z sal szkolnych, ograniczaniu pozwoleń na budowę kościołów, powoływaniem od 1959 roku kleryków do zasadniczej służby wojskowej. Ograniczono społeczną działalność Kościoła, zamykając między innymi 322 przedszkola i 35 domów dziecka prowadzone przez zakony¹⁸. Przykładem niszczenia społecznej aktywności Kościoła była likwidacja abstynenckiej Centralnej Krucjaty Wstrzemięźliwości w Katowicach oraz aresztowanie jej założyciela ks. Franciszka Błachnickiego w 1960 roku. Wkrótce potem w 1963 roku założył on oazowy Ruch Światło-Życie, przez który pomimo szykan ze stron władz, przewinęło się ponad milion uczestników. W czasie Soboru Watykańskiego II (1962-1965) biskupi polscy skierowali do wszystkich episkopatów Kościoła katolickiego list związany z 1000-leciem chrztu Polski i zaproszeniem na Jasną Górę na główne uroczystości. W sposób szczególny zwrócili się 18 listopada 1965 roku do biskupów niemieckich, przypominając trudną, wspólną historię obu narodów. List kończył się sformułowaniem: *„W tym najbardziej chrześcijańskim, ale bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”*¹⁹. List ten spotkał się z potępieniem Gomułki i z masową nagonką na prymasa i biskupów. Zarzucono Wyszyńskiemu zdradę stanu, zapomnienie o krzywdach własnego narodu oraz fakt zabierania głosu w sprawach leżących w kompetencji państwa. Bardziej dosadnie wyraził to Gomułka 14 stycznia 1966 roku przemawiając na Forum Frontu Jedności Narodu: *„Niech Kościół nie uważa, że sprawuje rząd dusz w narodzie, czasy te przeszły w bezpowrotną przeszłość i nigdy nie powrócą”*²⁰. To wystąpienie Gomułki odślania obiektywnie jego nastawienie do Kościoła, a szczególnie wobec księdza prymasa. Postępowanie władz Polski już wkrótce miało udowodnić słuszność też towarzysza „Wiesława”.

Nowym polem konfliktu na linii państwo - Kościół stały się obchody 1000-lecia Chrztu Polski. Konkurencyjnymi imprezami miały być „Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego”, obchodzonymi zgodnie z uchwałą sejmu PRL-u 25 lutego 1958 roku. Zdaniem zastępcy

¹⁸ A. Mirek. *Ustawa o przejęciu dóbr „martwej ręki” – zamach na życie zakonne w Polsce?* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. T. 36, Warszawa 2003, s. 168-179.

¹⁹ M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, *Wiek XX w źródłach*, Warszawa 2012, s. 400-401.

²⁰ W. Chudzik [red.] ; Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. *Uroczystości milenijne 1966 roku*, Warszawa 1996.

Gomułki i szefa Komisji KC PZPR do spraw kleru Zenona Kliszki (1908-1989), rozpoczęła się w nowych warunkach walka o to, kto ma kierować narodem, kto ma sprawować „rząd dusz” w narodzie. Ciosem administracyjnym władz państwowych były zatrzymania, a następnie uwięzienie kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, peregrynującej po całej Polsce. Uroczystości te gromadziły tysiące wiernych zarówno w kościołach jak i na trasach przejazdu.

Obraz Madonny został zatrzymany przez Milicje Obywatelska i odwieziony na Jasną Górę, gdzie pozostawał do 1972 roku, odtąd przez te 6 lat, po Polsce pielgrzymowały, puste ramy obrazu, Ewangelia i świeca. W swoim liście do rządu PRL z 24 sierpnia 1966 roku ks. prymas zwrócił uwagę na fakt, że *„wszystkie środki propagandy partyjnej zaczęły wmawiać społeczeństwo polskie i cały świat, te kościelne uroczystości milenijne to nie modlitwa dziękczynna Kościoła katolickiego Polsce, ale akcja kierowana wstecznymi celami politycznymi części hierarchii kościelnej jej kierownikiem na czele”*²¹. Natomiast władze administracyjne zorganizowały, wielkim nakładem pracy i olbrzymich kosztów, całą akcję propagandową i administracyjną przeciwko uroczystościom kościelnym. Na specjalne podkreślenie zasługuje metoda odciągania obywateli wierzących od kościelnych uroczystości milenijnych:

- a) obowiązkowe uczestniczenie w państwowych uroczystościach konkurencyjnych
- b) połączone z podpisywaniem listy obecności w warsztatach i urzędach;
- c) zamykanie młodzieży i dzieci na czas do 12 godzin;
- d) zmiana rozkładu jazdy autobusów, spiętrzanie przeszkód na trasach dojazdowych;
- e) wojskowi i cywilni prelegenci po wsiach i miastach;
- f) utrudnianie dojazdów.

Ostatnie lata rządów Gomułki przyniosły dla Polski bolesne wydarzenia grudnia 1970 roku. Po masakrze robotników na Wybrzeżu i odsunięciu od władzy ekipy Gomułki, nowe rządy objął Edward Gierek (1913-2001), który w swoim pierwszym telewizyjnym wystąpieniu do narodu zwrócił się „do wierzących i niewierzących, partyjnych i bezpartyjnych rodaków”, zapowiadając wspólne zbudowanie „Polski rosnącej w sile i dostatniej dla ludzi”. Nowa ekipa rządząca, ustami I sekretarza Komitetu Centralnej Partii Robotniczej Stanisława Kani (1927-2020) deklarowała wolę nowego otwarcia w relacji państwo - Kościół. W opinii Jana Żaryna pomimo dobrych chęci polityka wyznaniowa państwa rządzonego przez grupę Gierka *„nie mogła ulec radykalnym zmianom przede wszystkim z racji mentalności działaczy i ideologów PZPR, w tym z powodu ich wiary słuszność przyjętych pryncypiów ustrojowych,*

²¹Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Urząd do Spraw Wyznań, sygn. 78/73, *Odpis listu Stefana Wyszyńskiego do Premiera Rządu PRL z dnia 24 VIII 1966 roku*, s. 109.

*opartych na marksizmie-leninizmie*²². W 1972 roku władze zgodziły się na powtórny peregrynację kopii obrazu Matki Bożej, jak również na wydanie kilkunastu zgód na budowę świątyń. Po ratyfikowaniu w 1972 roku przez Bundestag układu z 1970 roku, w sprawie uznania granicy pomiędzy Niemieckiej Republiki Federalnej a Polską Rzeczpospolitą Ludową, władze kościelne, rozpoczęły starania o utworzenie na Ziemiach Zachodnich nowych 6 diecezji, papież Paweł VI zatwierdził je uroczystą bullą „*Episcoporum Poloniae coetus*” z 28 czerwca 1972 roku. Władze państwowe widziały w tej decyzji międzynarodowe potwierdzenie nienaruszalności granicy polsko-niemieckiej. Oryginalnym pomysłem dyplomacji państwowej PRL-u była propozycja nawiązania relacji dyplomatycznych pomiędzy Polską a Watykanem. W tym czasie kierowana przez abp. Agostino Casarolego wschodnią polityką dążyła do polepszenia i unormowania sytuacji Kościołów w krajach socjalistycznych. Dla PZPR-u była to szansa porozumienia się bezpośrednio z Watykanem, z pomniejszeniem roli prymasa Wyszyńskiego. Jesienią 1972 roku Stolica Apostolska podjęła decyzję, dobrze przyjętą ze strony PRL-u, ogłaszając zakończenie misji ambasady Rządu RP na Uchodźstwie. Prymasowi Polski, a także kardynałowi Wojtyła zależało na tym, aby pogłębianie relacji dyplomatycznych na linii Watykan-PRL wiązało się ze spełnieniem postulatów biskupów polskich. Władzom PRL-u wydawało się, że Watykan idąc na kompromis, pomoże rozwiązać problem niepokornego biskupa Ignacego Tokarczuka (1918-2012) czy też odważnego księdza Jana Zieji (1897-1991), karząc ich publicznie, bądź też wpływając na styl ich wystąpień, tak aby nie szkodzili relacjom państwo - Kościół. Dla normalizacji stosunków, potrzebne było uznanie statusu prawnego Kościoła przez socjalistyczne państwo. To był podstawowy postulat Episkopatu Polski. Odpowiedzią władz państwowych było postawienie dwóch warunków: Kościół uzna nadrzędność państwa wobec Kościoła oraz przyjmie rzeczywistość socjalistyczną w Polsce. Obydwa te warunki Kościół w Polsce nie mógł przyjąć, chcąc być wierny swojej misji. Niezależnie od rozmów dyplomatycznych na linii Watykan - PRL rozwijała się działalność Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych wchodzącego w skład Służby Bezpieczeństwa. Na celu Departamentu IV było m.in. wykrywanie i zwalczanie wrogiej działalności wśród duchowieństwa i świeckich. Rozwój tej instytucji był imponujący, mierzony kilkoma tysiącami zatrudnionych funkcjonariuszy oraz blisko 5 tys. tajnych współpracowników. Działania SB wspierał aktywnie Urząd do Wyznań oraz powołana specjalnie grupa „D” dezintegracyjna i dezinformacyjna, której celem było niszczenie mienia, prowokacje, zabójstwa, rzucanie fałszywych oskarżeń na księży, podkopywanie ich moralnego

²² Jan Żaryn, „*Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944 – 1989*”, Warszawa 2002.

autorytetu. To z rąk tych „nieznanych” sprawców zginęli księża: Roman Kotlarz (śmiertelnie pobity za błogosławieństwo i pomoc dla robotników Radomiu w 1976 roku) Stefan Niedzielak, Sylwester Zych, Stanisław Suchowolec, Honoriusz Kowalczyk czy ks. Jerzy Popiełuszko.

Dekada Gierka przyniosła dwa niespodziewane wydarzenia. Wybór 16 października 1978 roku Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową jako Jana Pawła II oraz Jego I pielgrzymkę do Polski. Wybór ten dla BP PZPR był nowym wyzwaniem: *„Nie jest to na pewno wydarzenie, z którego należy się cieszyć. Potrzebny będzie wielki wysiłek, żeby zminimalizować ujemne skutki wizyty”*²³. I pielgrzymka Jana Pawła II do Polski w 1979 roku, zmieniła też pośrednio politykę władz państwowych. Wezwanie Jana Pawła II „Niech stąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej Ziemi” wygłoszone na Placu Zwycięstwa, zaczęło się ziszczać w ciągu następnego roku.

W 1980 roku wybuchły strajki lubelskie i strajki na Wybrzeżu, którym towarzyszyło powstanie „Solidarności”. Podczas strajków na Wybrzeżu, E. Gierek i S. Kania oraz władze partyjno-państwowe poprosiły Stefana Wyszyńskiego, aby podjął się roli mediatora pomiędzy robotnikami a partią. Ks. Prymas 7 września 1980 roku, wezwał władze słowami: *„dajcie dowody, aby społeczeństwo wierzyło, że jesteście ludźmi dobrej woli, bo to może przyczynić się do osłabienia napięć.”*²⁴ Wcześniejsze kazanie Prymasa z 26.08.1980 transmitowała państwowa TV i radio, po uprzednim ocenzurowaniu tekstu. Biskupi wezwali władze, aby poszły na koncesję społeczne, w mniejszym stopniu ekonomiczne.

W dniu 31 sierpnia 1980 roku podpisano w Stoczni Gdańskiej historyczne porozumienie, w którym między innymi Kościół uzyskał prawo do transmisji radiowej mszy świętych. Powstanie „Solidarności”, ustąpienie E. Gierka na rzecz S. Kani, a potem W. Jaruzelskiego (1923-2014) rozpoczynają ostatnią dekadę PRL-u. Zamach na Jana Pawła II i śmierć prymasa tysiąclecia, bez którego nie byłoby papieża Polaka, były wydarzeniami przełomowymi 1981 roku. Nowy prymas Polski J. Glemp został poproszony o mediację w relacjach Kościół – państwo - „Solidarność”. Ta mediacyjna rola nie powstrzymała władzy od wprowadzenia stanu wojennego 13 XII 1981 roku, jednakże wielokrotnie pomogła w poprawie sytuacji osób uwięzionych i internowanych. Kościół dąży do odbudowy społeczeństwa obywatelskiego przeciwstawiając się swoistą pracą podstaw represyjnej

²³ J. Żaryn „W 40. rocznicę czerwcowej „rewolucji ducha”. [Dostęp 15.05.2023] <https://pierwszapielgrzymka.ipn.gov.pl/jp1/wstep/66016,Wstep-1979.html>.

²⁴ Żaryn J., „Błogosławie was i wasze poczynania”. Stefan Wyszyński wobec powstania NSZZ „Solidarność”, „Biuletyn IPN” 2001, nr 4, s. 23-33.

i doktrynerskiej polityce władz, oglądających się na wiatr wiejący od wschodu. Dla kierownictwa PZPR-u po 1981 roku Kościół z prymasem Glempem na czele, był postrzegany jako dobry partner dla pośrednich rozmów z "Solidarnością". PZPR zniosła wszelkie bariery administracyjne budownictwa kościelnego. Zmiany w ZSRR pod rządami Gorbaczowa wymusiły nowe podejście partii do postulatów społeczeństwa. Dzięki pomocy biskupów T. Gocłowskiego (1931-2016) i B. Dąbrowskiego (1917-1997), oraz ks. A. Orszulika (1928-2019) doszło do obrad, okrągłego stołu w wyniku których, uzgodniono termin wyborów nowego sejmu kontraktowego na 4 czerwca 1989 roku. Uczestnicząc „w roli gwaranta kontraktu Okrągłego Stołu, Kościół wziął za siebie część odpowiedzialności za jego konsekwencje z których nie wszystkie są przecież oceniane pozytywnie”²⁵.

3. Polityka wobec Polskiego Kościoła Prawosławnego

Prawosławni w II RP od 1924 roku posiadali niezależną strukturę kościoła (autokefalie) jej zniesienie i podporządkowanie Kościołowi w Moskwie, stało się pierwszym celem polityki komunistów w Polsce ludowej. Aresztowano w 1948 roku metropolitę Polskiego Kościoła Prawosławnego Dionizego Waledyńskiego (1876-1960) i zastąpiono go w 1951 roku nowym, prosowieckim hierarchą Makarym Oksijukiem ze Lwowa, który „rządził” do 1960 roku. Liczba wyznawców po deportacjach związanych z akcją „Wisła” w 1947 roku wynosiła około 200 tys. osób. Kościół prawosławny poniósł duże straty w liczbie parafii i klasztorów. Zlikwidowano 170 klasztorów męskich, ocalał tylko jeden- p.w. św. Onufrego w Jabłecznej. Władze Polski postanowiły wykorzystać Cerkiew do walki z Kościołem katolickim. We wszystkich sprawozdaniach dla władz, popi zaczęli podwajać liczbę prawosławnych, aby tym łatwiej odebrać kościoły unickie, po- ukraińskie z rąk katolików. Pomimo, że lata 1948-1956 były najcięższymi dla życia i rozwoju wszystkich wyznań w PRL-u, nie dotyczyło to cerkwi na Białostocczyźnie, aktywnie uczestniczącej i popierającej władzę ludową. W 1956 roku założono ze zgodą władz Białoruskie Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne. Liczba wyznawców prawosławia wzrastała w Polsce ludowej, około 1970 roku wynosiła 450 tys. wiernych, zaś w 1989 roku osiągnęła liczbę 850 tys. osób. Prawosławni mogli kształcić swoich duchownych bez przeszkód w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, zaś od 1986 roku mogli organizować pielgrzymki na Św. Górę Grabarkę. Życzliwość władz komunistycznych wobec Cerkwii była jednoznacznie oceniana poprzez Polaków jako wyraz wdzięczności za aktywna pomoc w budowie aparatu władzy ludowej.

²⁵ Patrz: A. Dudek, "Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy", Kraków 2000.

4. Polityka wobec Kościoła greckokatolickiego

Z metropolii halicko-lwowskiej Kościoła greckokatolickiego pozostała w 1945 roku, w pojałtańskich granicach RP jedna diecezja przemysko-samborsko-sanocka z ordynariuszem bp. Jozafatem Kocikowskim (1876-1947) na czele, zamordowanym w 1947 roku w łagrze sowieckim. Po wysiedleniu tysięcy Ukraińców do ZSRR w latach 1944-1946 i wygnaniu około 250 tysięcy na ziemie zachodnie RP, w ramach akcji „Wisła”, dla wyznawców Kościoła greckokatolickiego rozpoczął się czas walki o zachowanie tożsamości religijnej i narodowej. Dla władzy ludowej, zgodnie z instrukcją Ministerstwa Ziemi Odzyskanych z XI 1947 roku *„zasadniczym celem przesiedlenia osadników «W» jest ich asymilacja w nowym środowisku polskim, dolożyć należy wszelkich wysiłków, aby cel ten był osiągnięty”*.²⁶ Za sprawowanie mszy świętej w obrządku greckokatolickim władze groziły uwięzieniem duchownych.

Od grudnia 1946 roku opiekę i władzę kościelną nad grekokatolikami, zgodnie z decyzją Piusa XII, sprawował prymas Polski i on stał się obrońcą tego Kościoła. Na terenie województwa rzeszowskiego z 540 kościołów i kaplic unickich, w 1960 roku jedynie w 166 sprawowano eucharystię w obrządku rzymskim, 323 obiekty zostały spalone bądź zrujnowane. Inne, bardziej wymowne zestawienie liczbowe z Bieszczad pokazuje miarę zniszczenia i rozproszenia ludności wyznania greckokatolickiego, z 65 wsi liczących około 32 tysiące mieszkańców przed 1939 roku w 1950 zostały dwie: Cisna i Wola Michowa ze 184 mieszkańcami. Dopiero po 1956 roku, wysiedleni mogli powracać na swoją ojcowiznę, jak również utworzyć Ukraińskie Towarzystwo Społeczno- Kulturalne. W czasach Gomułki cenzura w PRL-u otrzymała polecenia *„eliminowania wszelkich informacji o istnieniu-aktualnie w Polsce- kościoła greckokatolickiego, jego podporządkowaniu księdzu Wyszyńskiemu, oraz jakiegokolwiek działalności unitów w naszym kraju”*.²⁷ W 1981 roku delegatem papieża Jana Pawła II dla kościoła greckokatolickiego został ks. prymas Józef Glemp, który tę władzę sprawował poprzez swoich dwóch wikariuszy generalnych-greckokatolików. W latach osiemdziesiątych postępowanie władz PRL-u wobec unitów uległo znacznej poprawie. Klerycy grekokatoliccy mogli studiować w seminarium duchownym rzymskokatolickim w Lublinie pod opieką księdza rektora M. Brzozowskiego (1933-1991) i bp. Bolesław Pylaka (1921-2019). W 1987 roku podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, Kościół ten został specjalnie wyróżniony i wydobyty z zapomnienia, w Lublinie, na Czubah, gdzie papież udzielił święceń kapłańskich diakonowi grekokatolickiemu. Bez przesady można

²⁶ W sprawie osadników akcji specjalnej „W”, Urząd Wojewódzki Poznański, Ekspozytura w Gorzowie, Akta tajne Wydziału Osiedleńczego za rok 1947, Archiwum Państwowe w Zielonej Górze, sygnatura 1311.

²⁷ T. Strzyżewski *„Czarna księga cenzury PRL, t. I, Aneks”*, Londyn 1977, s. 75.

powiedzieć, że spośród wszystkich wyznań chrześcijańskich Kościół ten był najbardziej prześladowany w PRL-u.

5. Zakończenie

W czasie 45 lat istnienia Polski Ludowej polityka władz komunistycznej PPR i PZPR wobec kościołów chrześcijańskich przechodziła różne koleje losu. Jej symbolicznym podsumowaniem i niespodziewanym zakończeniem mogą być słowa Kazimierza Barcikowskiego, który w imieniu BP PZPR, 17 maja 1989 roku w sejmie wyraził tę przemianę następująco: *„Przyjmujemy bowiem zasadę neutralności religijnej instytucji państwowych w warunkach oddzielenia Kościoła od państwa. Jest to doniosły element szerszego zachodzącego w społeczeństwie. Jego przejawem są m.in. wcześniejsze decyzje PZPR, uznające za sprawę prywatną swych członków kwestię wiary i praktyk religijnych. [...] Dostrzegamy dziś, bardziej niż kiedykolwiek, wagę życia duchowego człowieka dla kształtowania jego postaw osobistych i społecznych. Uznajemy różne źródła motywacji ludzi do doskonalenia siebie i społeczeństwa, jeśli cechuje je humanizm i dążenie do służby społecznej.*²⁸” Nikt z obecnych na sali sejmikowej nie zapytał co zrobić z zapisem w statucie partii PZPR: *„że tylko komunizm może zapewnić materialny i duchowy rozkwit ludzkości, a zdobycze pracy i geniuszu ludzkiego przeznaczyć całkowicie dla dobra szczęścia człowieka?”*²⁹ W tych prześladowaniach Kościół Katolicki i inne wyznania chrześcijańskie zachowały swoją tożsamość, pomimo zdrad, i zgorzenia wielu kapłanów, osób duchownych i świeckich, wydał nowych męczenników Polski Ludowej z błogosławionym ks. Jerzym Popiełuszką na czele. U schyłku PRL-u nawiązano stosunki dyplomatyczne pomiędzy Stolicą Apostolską a PRL. W dniu 17 lipca 1989 roku rozpoczął się nowy okres w dziejach Polski, którego symbolem może być dzień 31 grudnia 1989 roku, w którym to korona powróciła do Orla Białego a nazwa państwa Rzeczpospolita Polska została przywrócona.

Bibliografia

<https://pierwszapielgrzymka.ipn.gov.pl/jp /wstep/660 6, Wstep- 979.html>.

Dodatek historyczny IPN, „Nasz Dziennik” 2/20 0(33).

Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Cytat za: „Rocznik Lubelski” 2, 7- 4, 1959, s. 2-3, 6.

²⁸ Żaryn J., „*Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944 – 1989*”, Warszawa 2002,

²⁹ Statut Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, Warszawa 1963, s. 8.

Odpis listu Stefana Wyszyńskiego do Premiera Rządu PRL z dnia 24 VIII 1966 roku, Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Urząd do Spraw Wyznań, sygn. 78/73,.

W sprawie osadników akcji specjalnej „W”, Urząd Wojewódzki Poznański, Ekspozytura w Gorzowie, Akta tajne Wydziału Osiedleńczego za rok 1947, Archiwum Państwowe w Zielonej Górze, sygnatura 1311.

Statut Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, Warszawa 1963.

Zarządzenie nr 61 Prezesa Rady Ministrów z dnia 5 maja 1953 r. w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych.

„Dziennik Polski” rok VI, nr 04 (874), Kraków 6 IV 1950.

„Nowe drogi” Czasopismo Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej Tom 3 „Prasa-Książka-Ruch.”, Warszawa 1949. „Życie, Katolicki Tygodnik Religijno Kulturalny”, Londyn 1953, Nr 42/330, s. [Dostęp 5.05.2023 roku] https://kpbc.umk.pl/Content/22644/ArchEmig_POPC_C07_04_953_nr_42_HD_0.pdf.

„Życie Warszawy” 1945, 3 września, za: K. Urban, A. Popiela, *Polityka wyznaniowa w Polsce...*, *op. cit.*, dok. , s. 3 . 1974.

Chudzik W.(redakcja) *Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Uroczystości milenijne 1966 roku*, Warszawa 1996.

Dudek A., *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, Kraków 2000.

Dudek A., Kocharński A., Persak K., *Centrum władzy. Protokoły posiedzeń kierownictwa PZPR - wybór z lat 1949- 1970*, wybór i oprac., Warszawa 2000.

Mirek A., *Ustawa o przejęciu dóbr „martwej ręki” – zamach na życie zakonne w Polsce?* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. t. 36, Warszawa 2003.

Potykanowicz-Suda L., *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945–1970*, Warszawa 2011.

Sobańska-Bondaruk M., Lenard S., *Wiek XX w źródłach*, Warszawa 2002,

Solak A., *Krucjata wyklętych. Z bronią w rękę przeciw komunie*, Warszawa 2015.

Strzyżewski T., „Czarna księga cenzury PRL, t., *Aneks*”, Londyn 1977.

Żaryn J., „*Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944 – 1989*”, Warszawa 2002.

Żaryn J., „*W 40. rocznicę czerwcowej „rewolucji ducha*”. [Dostęp 5.05.2023]

Żaryn J., „*Błogosławię was i wasze poczynania*”. *Stefan Wyszyński wobec powstania NSZZ „Solidarność*”, „Biuletyn IPN” 2001.

Żurek J, *Straty osobowe duchowieństwa katolickiego na ziemiach polskich pod okupacją radziecką 1944-1955*, „Studia i Materiały Centralnej Biblioteki Wojskowej im. Marszałka Józefa Piłsudskiego” 2022, nr 7.

ABSTRAKT

Niniejsza praca przeglądowa porusza kwestię polityki władzy Rzeczypospolitej Polskiej, a potem Rzeczypospolitej Polski Ludowej wobec kościoła katolickiego, prawosławnego i grekokatolickiego. Autor próbuje porównać skalę prześladowań i relację kościół-władza.

Słowa kluczowe: PRL, represje, Kościół Katolicki, Kościół Grekokatolicki

Jakub Skrzyniarz

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0009-0002-3213-6116

Prawo w myśli politycznej Lwa Trockiego

Law in Leon Trotsky's Political Thought

ABSTRACT

The aim of the article is an attempt to reconstruct Leon Trotsky's views on the law. At the very beginning, the article describes the sources of these views, i.e. how Karl Marx and Friedrich Engels viewed law and the state. The fathers of Marxism conceived of both law and the state in the sphere of the superstructure, seeing in them mainly an alienated apparatus of oppression, which the bourgeoisie uses against the proletariat. In fact, Trotsky's views on the problem of law are mainly the aftermath of how the state and law were seen by Marx and Engels. In the next section, the article focuses on what the law looked like in the Soviet Union, briefly describing the legal nihilism of the Bolsheviks. In the last part, the article describes Trotsky's views, stating that he saw law purely instrumentally. According to Trotsky, the law was a tool of social engineering. Thanks to him, the Bolsheviks were able to create a new order entirely devoted to the ideology of communism. At the very end, the article describes Trotsky's contribution to Soviet legislation on the examples of the USSR constitution and the gulags, which Trotsky was the originator of.

Keywords: Leon Trotsky, Vladimir Lenin, law, state, Soviet Union, socialism, communism.

1. Wstęp

Lew Trocki¹ – jeden z największych rewolucjonistów ubiegłego wieku, twórca armii

¹ Lew Trocki ur. 25 października 1879 r. W wyniku działalności w Południowo-Rosyjskim Związku Robotniczym trafił do więzienia, a następnie został zesłany na Syberię. W 1902 r. po udanej ucieczce Trocki dotarł do Londynu, gdzie poznał Włodzimierza Lenina i wstąpił w szeregi rosyjskiej partii socjaldemokratycznej. Następnie podczas zjazdu partii w 1903 r. opowiedział się za frakcją mieniszewików. W 1905 r. podczas rewolucji był przewodniczącym Petersburskiej Rady Delegatów Robotniczych i Żołnierskich. W późniejszych latach Trocki zdystansował się do obu skrzydeł rosyjskiej socjaldemokracji. Dopiero w 1917 r. podczas rewolucji lutowej przyłączył się do bolszewików i został jednym z przywódców partii. Trocki dowodził październikowym zamachem stanu, podczas wojny domowej był odpowiedzialny za stworzenie armii czerwonej. Po śmierci Lenina

czzerwonej, druga najważniejsza osoba w ZSRR w pierwszych latach istnienia młodej władzy radzieckiej – walnie przyczynił się do zwycięstwa rewolucji, a następnie jej obrony. Koniec końców był wielkim przegranym w walce o władzę z Józefem Stalinem. Jego bezkompromisowość, fanatyzm i odwaga przyciągały równie mocno, jak odpychały jego arogancja i poczucie wyższości. Trocki, który sam siebie uważał za ideologa, o rewolucji pisał bardzo dużo.. Jest w końcu autorem teorii rewolucji permanentnej, która stanowi jego oryginalny wkład do filozofii marksizmu. Wiele miejsca w swoich pismach poświęcił również zagadnieniu władzy, a ostatnie lata zdominowane były krytyką stalinizmu. Właśnie z tego powodu rekonstrukcja jego myśli w tym zakresie nie sprawia trudności. O wiele trudniej jest znaleźć wśród pism Trockiego skonkretyzowany pogląd na problematykę prawa. Ponieważ był rewolucjonistą, nie było to dla niego priorytetem. W końcu idea rewolucji była przecież z normami Cesarstwa Rosyjskiego, toteż wiadomym było, prędzej czy później dojdzie do kolizji. Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia tego, jak prawo postrzegali twórcy marksizmu, jak funkcjonowało ono w Związku Radzieckim, na ile poglądy Trockiego zbieżne były z poglądami Karola Marksa i Fryderyka Engelsa oraz czy prawodawstwo ZSRR odpowiadało temu, co na jego temat sądził Lew Trocki.

2. Prawo w marksizmie

Rozważania o tym, jak prawo funkcjonuje w myśli politycznej Lwa Trockiego, trzeba zacząć od tego, jak prawo postrzegala doktryna marksizmu. Zdaniem Adama Lityńskiego prawo samo w sobie nigdy nie było szczególnym obiektem zainteresowań Karola Marksa i Fryderyka Engelsa a ich uwagi, jakie można znaleźć na ten temat, są z reguły rozproszone i ogólnikowe². Niemniej jednak zarówno Marks, jak i Engels wielokrotnie wypowiadali się na temat instytucji państwa, toteż siłą rzeczy poruszali problematykę prawa, stanowiącego istotny element ówczesnych państw kapitalistycznych. W filozofii marksistowskiej klasycznie wyróżnia się dwie warstwy – bazę będącą w sferze stosunków ekonomicznych oraz nadbudowę, będącą tym wszystkim, co narasta na rzeczywistych stosunkach materialnych. Baza ma decydujący wpływ na to, co dzieje się w nadbudowie³. Zarówno państwo, jak i prawo funkcjonuje w sferze nadbudowy. Marks i Engels widzieli

występował jako lider lewicowej opozycji. Toczył walkę o przywództwo w partii z Grigorijem Zinowjewem, Lwem Kamieniewem i Józefem Stalinem, którą ostatecznie przegrał. W 1929 r. został deportowany z ZSRR, osiadł na stałe w Meksyku, gdzie kierował pracami założonej przez siebie IV Międzynarodówki. Zginął 20 sierpnia 1940 r., zamordowany przez agenta NKWD.

² A. Lityński, *Prawo Rosji i ZSRR 1917-1991 czyli Historia wszechzwiązkowego komunistycznego prawa (bolszewików) : krótki kurs*, Warszawa 2017, s. 9.

³ A. Bosiacki, *Ewolucjonizm a rewolucjonizm w doktrynach polityczno-prawnych*, Warszawa 2020, s. 250.

je jako narzędzia w rękach burżuazji pozwalające zniewolić grupy słabsze ekonomicznie.

W „Manifeście komunistycznym” Marks o prawie wyrażał się w następujący sposób: „Same wasze idee są wytworem burżuazyjnych stosunków produkcji i własności, podobnie jak wasze prawo jest tylko podniesioną do godności ustawy wolą waszej klasy, której treść określają materialne warunki istnienia waszej klasy”⁴. Natomiast zdaniem Engelsa: „Cywilizowane społeczeństwo ujęte jest w państwo, które we wszystkich ostatecznie rozwiniętych okresach jest bez wyjątku państwem klasy panującej i pozostaje zawsze w istocie swojej maszyną do trzymania w korbach i uciskania klas wyzyskiwanych”⁵. Marks nie uważał prawa za ponadczasowy element porządku. Uznawał, że jest to efekt aktualnej kondycji bazy. Co więcej, państwo i prawo wraz z postępem historii uległy alienacji, w związku z czym przemieniły się z narzędzi, które miały służyć ludziom w narzędzia, za pomocą których ci ludzie zostali zniewoleni⁶.

W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że według doktryny marksizmu prawo to instrument, dzięki któremu klasa panująca utrzymuje korzystny dla siebie układ stosunków społecznych oraz w sposób fałszywy legitymizuje istniejące instytucje. Zdaniem marksistów prawo burżuazyjne nie jest w stanie przetrwać bez sił w postaci posłusznych kapitalistom policji oraz wojska⁷. Instrumentalne postrzeganie prawa istnieje w marksizmie od samego początku. Niemniej to dopiero w bolszewizmie pogląd ten przyjmuje najjaskrawszą formę. W tym miejscu warto przytoczyć słowa Włodzimierza Lenina: „Państwo nie jest niczym innym jak maszyną do tłumienia jednej klasy przez drugą”⁸. Można zauważyć, że Lenin inspirował się tym, co o państwie pisał Engels. Prawdopodobnie tak samo postrzegał prawo – jako instrument walki klasowej. Chociaż poglądy Lenina były logicznym następstwem tego, co pisali Marks i Engels, nie oznacza to od razu, że przyjęcie marksizmu jako przewodniej myśli partii musiało się ostatecznie skończyć całkowitym odrzuceniem idei państwa i prawa jako naturalnych elementów porządku społecznego. Dobrym przykładem na odmienny trend rozwoju jest historia transformacji niemieckiej partii socjaldemokratycznej, która z partii rewolucyjnej zmieniła się w partię działającą w ramach państwa i zgodnie z obowiązującym prawem⁹.

⁴ K. Marks, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1983, s. 82.

⁵ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Kraków 1912, s. 204-205.

⁶ I. Berlin, *Karol Marks jego życie i środowisko*, Warszawa 1999, s. 117.

⁷ J. B. Paszukanis, *Ogólna teoria prawa a marksizm*, Warszawa 1985, s. 71

⁸ W. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, [dok. elektr.] translate by J. Riordan, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/prrk/state_organisations.htm> (dostęp 26.01.2023).

⁹ Zob. Szerzej na ten temat, K. Rzepa, *Od utopii do pragmatyzmu od sekty do milionowej partii. Socjaldemokracja niemiecka przed 1914 rokiem*, Poznań 1998.

3. Prawo w Związku Radzieckim

Dla tematyki artykułu istotne jest również to, jak prawo postrzegali bolszewicy oraz czym charakteryzowało się prawodawstwo Związku Radzieckiego w latach 1917-1922. Przyjęcie takiego przedziału czasowego to okres, w którym Trocki był w ścisłej czołówce radzieckiego kierownictwa. W związku z tym wywierał on silny wpływ ideologiczny na ZSRR. Zdaniem Adama Lityńskiego bolszewicy nie mieli żadnego poszanowania dla prawa a „klasyczne pojęcia prawa i praworządności nie miały zastosowania w warunkach władzy bolszewików”¹⁰. Nie poczuli się oni do tego, aby przejmować się prawem, które zastali lub tym, które sami ustanawiali, ponieważ jedyne, do czego było im ono potrzebne to cel, jaki chcieli osiągnąć. A było nim doprowadzenie rewolucji do końca i stworzenie komunistycznego społeczeństwa. W taki oto sposób prawo stało się narzędziem walki pomiędzy bolszewikami a klasami panującymi, porządkowało wprowadzony terror oraz nowy sposób sprawowania władzy – dyktaturę proletariatu¹¹.

Opisane wyżej, instrumentalne postrzeganie prawa Lityński nazwał nihilizmem prawnym. Co ciekawe, termin nihilizmu często jest blisko łączony z bolszewikami. Jan Kucharzewski określa bolszewizm mianem „nihilistycznego komunizmu Lenina”¹². Lityński zwraca też uwagę na jedną bardzo ważną rzecz, a mianowicie na ewolucję radzieckiego prawodawstwa. W pierwszym etapie, tuż po zdobyciu władzy, nihilistyczne podejście bolszewików do państwa i prawa było bardzo silne, później widoczna była przewaga podejścia pozytywistycznego¹³. Prawdopodobnie wynikało to z tego, że tuż po zdobyciu władzy rewolucyjny entuzjazm jeszcze nie opadł i komunistom wydawało się, że upragniony socjalistyczny raj jest na wyciągnięcie ręki, a państwo i prawo niedługo zaczną obumierać. Stąd też takie wizje kreślili marksistowscy fanatycy, m.in. Nikołaj Bucharin i Jewgienij Prieobrażenski¹⁴. W późniejszym etapie, gdy wytworzył się już biurokratyczny aparat, ekipa Józefa Stalina szukała twardej legitymizacji władzy, jaką mogło dawać prawo połączone z ideologią marksizmu.

¹⁰ A. Lityński, *op. cit.*, s. 11.

¹¹ *Ibidem*, s. 12.

¹² M. Konrat, *Bolszewizm totalitaryzm rewolucja Rosja. Początki sowietologii i studiów nad systemami totalitarnymi w Polsce (1918-1939)*, Kraków 2003, s. 280.

¹³ A. Lityński, *Prawo... op. cit.*, s. 12-15.

¹⁴ N. Bucharin, J. Prieobrażenski, *Abecadło komunizmu*, Warszawa 2008, s. 5.

W pierwszym etapie rządów władzy radzieckiej, czyli w latach 1917-1922, dużą rolę w postrzeganiu problemu państwa i prawa odegrali Lenin i Trocki, jako ci, którzy nadawali ogólny ideologiczny ton państwu radzieckiemu. Zdaniem Adama Bosiackiego, Lenin marginalizował rolę prawa, uważał je wręcz za fikcję. Widział wyłącznie jego użyteczność jako narzędzia, a takie elementy jak niezawisłość sądownictwa były przez Lenina kategorycznie odrzucane¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że kierownictwo bolszewików w zdecydowanej większości podzielało poglądy Lenina i Trocki nie był tu wyjątkiem. Dodatkowo Lew Dawidowicz sam wspominał, że w pierwszych latach rewolucji rozumiał się z Leninem bez słów¹⁶. Można więc przypuszczać, że również w kwestii postrzegania istoty prawa byli zgodni.

Zdaniem Adolfa Dobieszewskiego po dojściu do władzy bolszewicy nie zmienili swojego nastawienia do państwa i prawa, co wyraża się w tym, że swą kierowniczą rolę przekładali m.in. na wzrost siły państwa, które było narzędziem w ich rękach¹⁷. Z jednej strony bolszewicy nie przewidywali innej możliwości niż takiej, że państwo, a wraz z nim prawo będą obumierać. Z drugiej strony byli świadomi toczącej się walki klas i uważali, że ich państwo reprezentujące masy musi być silne. Zdaniem Lenina każde państwo jest dyktaturą, ponieważ gdy istnieją klasy, państwo jest w rękach jednej z nich. W wyniku czego jedna z klas uciska drugą właśnie za pomocą państwa. Tak więc państwo w zarządzie bolszewików również jest dyktaturą. Niemniej jednak jest to dyktatura proletariatu, czyli system uciskający dawnych wyzyskiwaczy w celu stworzenia komunistycznego społeczeństwa, w którym nie będzie klas¹⁸.

Lenin pisał o dyktaturze proletariatu: „Dyktatura – oznacza władzę nieograniczoną opierającą się na sile, a nie na prawie”¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że Trocki podzielał ten pogląd. Zgodnie z nim dyktatura proletariatu oznaczała siłową dominację jednej klasy nad drugą. W takiej sytuacji prawo przyjmowało formę zinstytucjonalizowanego terroru, który był ideologicznie legitymizowany. Prawodawstwo stawało się sposobem służącym eksterminacji wroga, narzędziem całkowicie politycznym i zdominowanym przez walkę klas.

¹⁵ A. Bosiacki, *Utopia władza prawo doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1917-1921*, Warszawa 2012, str. 45-46.

¹⁶ L. Trocki, *Moje życie*, Warszawa 1930, s. 514-515.

¹⁷ A. Dobieszewski, *Zasady i mechanizmy funkcjonowania partii: model leninowski*, Warszawa 1984, s. 343.

¹⁸ I. Barwicka-Tylek, *Prawda i sens dialektyka marksizm komunizm*, Kraków 2016, s. 278

¹⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu t.2*, Warszawa 2009, s. 508.

Naturalnie terror realizowano za pomocą prawa karnego, którego jedyną rolą w ZSRR była ochrona ustroju oraz likwidacja osób mogących temu ustrojowi zagrozić²⁰.

4. Prawo w myśli Lwa Trockiego

Postrzeganie prawa samego w sobie nigdy nie było szczególnym obiektem zainteresowania Lwa Dawidowicza, jednakże jak wskazuje Paweł Sydor, Trocki miał wobec prawa określone oczekiwania, zgodnie z którymi prawo miałyby pomóc stworzyć określoną formę społeczeństwa²¹. Trocki nie interesował się również prawem z perspektywy legalności bądź moralności pewnych czynów, ponieważ nie miało to dla niego znaczenia – działanie zgodne z celami rewolucji, ale niezgodne z prawem dalej było działaniem właściwym. Jest to sposób myślenia właściwy rewolucjonistom²². Nie ulega wątpliwości, że Trocki podzielał powszechnie przyjęty w marksizmie pogląd, że prawo to narzędzie w rękach panującego reżimu. Różni się tylko cel, jaki dany reżim zamierza osiągnąć. Burżuazja zamierzała wykorzystać prawo do utrzymania swojej władzy. Trocki z kolei – do stworzenia socjalistycznych stosunków społecznych. Zdaniem Pawła Sydora organizacyjne i ochronne funkcje prawa były dla Trockiego najważniejsze, ponieważ dzięki nim możliwe było zagwarantowanie trwałości fundamentów systemu takich jak uspołecznienie środków produkcji bądź utrzymanie kierowniczej roli partii. Radzieckie prawodawstwo niekoniecznie wynikało więc z chęci ochrony praw jednostki²³. Skupione było raczej na ochronie interesów państwa.

System wartości radzieckiego prawa wynikał z przesłanek ideologicznych – skoro prawa jednostki mogą być w pełni zrealizowane tylko w komunizmie, to na etapie budownictwa tegoż systemu schodzą one na dalszy plan, ponieważ po pierwsze nie da się ich jeszcze zrealizować, a po drugie – w fazie przejściowej najważniejsze są regulacje prawne potrzebne do jak najefektywniejszej transformacji systemu. Taki układ wartości skutkował po pierwsze kolizją sprawy rewolucji z prawami jednostki oraz tym, że prawa te musiały każdorazowo ustępować interesowi rewolucyjnemu. Tak więc władza

²⁰ A. Lityński, *Od śmierci Lenina do śmierci Stalina : o radzieckim ustawodawstwie karnym 1924-1953*, [dok. elektr.] <file:///C:/Users/j.skrzyniarz/Downloads/Litynski_Od_smierci_Lenina_do_smierci_Stalina-1.pdf> (dostęp 25.01.2023).

²¹ P. Sydor, *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego*, Kraków 2016 s. 183-184.

²² M. Kurowski, P. Sydor, *"Delikt" rewolucyjny w ujęciu Lwa Dawidowicza Trockiego jako przykład "przestępstwa z przekonania" - w ramach myśli marksistowskiej*, [dok. elektr.] <<https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/doccontent?id=29206>> (dostęp 25.01.2023).

²³ Paweł Sydor, *op. cit.*, s. 184-185.

radziecka nie miała problemu z ingerowaniem w sferę prawa prywatnego i robiła to bardzo często.

Postrzeganie przez Lwa Trockiego prawa wyłącznie jako narzędzia, dzięki któremu możliwe było stworzenie komunistycznego społeczeństwa, z całą pewnością wpisuje się w nurt wspomnianego wcześniej nihilizmu prawnego. Można więc z dużą dozą pewności przypuszczać, że twórca armii czerwonej podzielał przekonania Włodzimierza Lenina co do tego, że zarówno państwo, jak i prawo obumrą w komunistycznej rzeczywistości²⁴. W związku z tym Trocki nie mógł zakładać trwałości prawa tworzonego w Związku Radzieckim, ponieważ musiało ono kiedyś obumrzeć. Koresponduje to ze zmianą podejścia do prawa, jakie zaszło w wyniku dojścia do władzy Józefa Stalina, który zdaniem Trockiego miał być tylko personifikacją rządów biurokracji²⁵. Zdaniem Trockiego, biurokracja, mimo że powstała na bazie dyktatury proletariatu stała się elementem obcym w ZSRR oraz w gruncie rzeczy stanowiła załączek burżuazji, który popchnie państwo radzieckie z powrotem ku kapitalizmowi²⁶. Tak więc biurokracja była zainteresowana tym, aby prawo stanowione było elementem trwałym, ponieważ zapewniało jej legitymizację władzy. Natomiast prawdziwy bolszewik, a Trocki się za takiego uważał²⁷, kierując się marksizmem, powinien dążyć do tego, aby prawo było elementem coraz mniej trwałym, a jego istnienie powinno być usprawiedliwione tylko względami funkcjonalnymi.

Dziełem, w którym można znaleźć poglądy Lwa Trockiego na temat państwa i prawa jest broszura „*Terroryzm i komunizm*”, napisana jako polemika do pracy Karla Kautskiego pod tym samym tytułem. Zdaniem Andrzeja Walickiego była ona jednym z najważniejszych ideowych fundamentów ówczesnego Związku Radzieckiego²⁸. Na jej łamach Trocki odrzucił możliwość pokojowego przejścia władzy w drodze rewolucji. Realistycznie sądził, że stare klasy panujące nie zechcą oddać władzy od tak. Dlatego, żeby ocalić zdobycze rewolucji, władza radziecka musiała wprowadzić dyktaturę proletariatu i za jej sprawą wyeliminować wrogów klasowych²⁹. Trocki (podobnie jak Lenin) określał dyktaturę proletariatu jako „najbardziej bezwzględną formę państwa, która ogarnia życie obywateli w sposób

²⁴ W. Lenin, *Dzieła wszystkie t. 33, Państwo a rewolucja*, Warszawa 1987, s. 55.

²⁵ U. Ługowska, A. Grabski, *Trockizm doktryna i ruch polityczny*, Warszawa 2003, s. 33.

²⁶ L. Hass, *Trockizm*, Warszawa 1990, s. 45.

²⁷ D. Wołkogonow, *Trocki*, Warszawa 1999, s. 502.

²⁸ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 358.

²⁹ L. Trotsky, *Terrorism and communism*, [dok. elektr.] <<https://www.marxists.org/archive/trotsky/1920/terrcomm/ch02.htm>> (dostęp 22.01.2023).

autorytatywny we wszystkich kierunkach”. Mówiąc prościej, była ona jego zdaniem państwem totalitarnym. Trocki nie krył się z tym poglądem – nie bał się przyznać, że budowa socjalizmu okupiona będzie krwią, przymusem i śmiercią – jak się potem okaże dziesiątek milionów ludzi. Państwo miało być bezwzględny krwiożerczym molochem po to, aby ludzkość zbudowała socjalizm³⁰. W tym kontekście rola prawa również miała charakter wyłącznie instrumentalny. Nie da się ukryć, że w tak urządzonym państwie, opartym na dyktaturze i terrorze, głównymi zadaniami prawa karnego była likwidacja prawdziwych bądź urojonych wrogów systemu oraz trzymanie w ryzach zastraszonego społeczeństwa i Trocki prawdopodobnie zdawał sobie z tego sprawę. Skrajna instrumentalizacja instytucji państwa i prawa, widoczna w myśli Trockiego, pozwala na uznanie go za jednego z przedstawicieli nihilizmu prawnego.

Paweł Sydor w swojej książce pt. „Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego” obok prawa karnego poruszył również temat innych gałęzi prawa, m.in.: prawa rzeczowego oraz rodzinnego. Zdaniem Sydora w zakresie prawa rzeczowego Trocki wyróżniał trzy rodzaje własności: własność państwową środków produkcji, własność indywidualną środków produkcji oraz własność osobistą środków konsumpcji. Jeśli chodzi o dwie pierwsze, Lew Dawidowicz był przekonany o wyższości uspołecznionych środków produkcji, dlatego jak przystało na komunistę, był zwolennikiem nacjonalizacji³¹. Sam Trocki we wspomnianej wcześniej broszurze twierdzi, że najważniejszym zadaniem bolszewików jest zniesienie prywatnej własności środków produkcji³². Z perspektywy prawnej takie założenia władze radzieckie mogły realizować za sprawą szeroko pojętego prawa gospodarczego poprzez reglamentację dóbr i ograniczanie wolności gospodarczej.

Podjęcie do prawa rodzinnego wpisywało się w radykalnie lewicowe poglądy Trockiego na temat rodziny. Zgodnie z nimi tradycyjna rodzina była ostoją burżuazji i ucisku mężczyzny wobec kobiety. W tym zakresie Trocki skupiał się szczególnie na kobietach, stwierdzając, że rząd radziecki nadał im wszystkie prawa i zrównał z mężczyznami, ale do pełnego wyzwolenia ludzi spod tradycyjnego modelu rodziny potrzebna

³⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 522.

³¹ P. Sydor, *op. cit.*, s. 188-190.

³² L. Trotsky, *Terrorism and communism*, [dok. elektr.] <<https://www.marxists.org/archive/trotsky/1920/terrcomm/ch02.htm>> (dostęp 22.01.2023).

jest transformacja w zakresie systemu wychowania dzieci. Zdaniem Trockiego powinien być on uspołeczniony i oparty na sieci żłobków, przedszkoli, szkół i stołówek socjalnych³³. Dodatkowo wspierał prawo kobiet do aborcji oraz swobodne prawo do zawiązywania i rozwiązywania małżeństw³⁴. Poglądy Trockiego na temat rodziny i wychowania zostały wprost zaczerpnięte z prac Marksa i Engelsa. Zgodnie z nimi wychowanie nie powinno być sprawą prywatną, ale leżeć w gestii państwa, które poprzez sieć wspomnianych instytucji zajmie się wychowaniem najmłodszych już bez aktywnego udziału rodziców³⁵.

W pierwszym okresie istnienia Związku Radzieckiego Lew Trocki wywarł ogromny wpływ na podstawy ideologiczne młodego państwa, które przekładały się na pojmowanie przez bolszewików prawa. Dodatkowo Trocki aktywnie uczestniczył w procesie tworzenia tego prawa, był również autorem wielu rozwiązań, które na trwale zagościły w radzieckim porządku prawnym. Trocki odpowiedzialny był m.in. za utworzenie struktur lokalnych sądów wojskowych oraz owianych złą sławą wojskowych trybunałów rewolucyjnych. Wprowadzony przez Trockiego system zakładał prawdziwie rewolucyjne rozwiązanie: trzyosobowe składy orzekające były wybierane przez żołnierzy w drodze wyborów bezpośrednich, równych i tajnych. Sądy orzekały w pomniejszych sprawach i mogły wydawać wyroki pozbawienia wolności do lat 5, a instancją kasacyjną stanowiła Rada Frontowych Sądów³⁶.

O wiele większy zakres uprawnień posiadały wojskowe trybunały rewolucyjne. Nie były one ściśle określone, ale *de facto* zajmowały się większością spraw na terenach frontowych związanych zarówno ze sprawami *stricte* wojskowymi, jak i niektórymi cywilnymi. Do ich zadań należały m.in.: pilnowanie carskich oficerów, walka z dezercją, sabotażem, kontrewolucją i maruderstwem³⁷. Nieostre określenia mogły prowadzić do szeregu nadużyć i poszerzania kompetencji sądów. Lew Trocki był również odpowiedzialny za powołanie centralnego organu sądowego, czyli Rewolucyjnego Trybunału Wojskowego, który miał za zadanie koordynację trybunałów lokalnych.³⁸

Zgodnie z tym, co pisze Bosiacki, wojskowe trybunały rewolucyjne funkcjonowały

³³ L. Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Wrocław 1988, s. 78.

³⁴ P. Sydor *op. cit.*, s. 196.

³⁵ J. Szacki, *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*, Warszawa 1977, s. 86

³⁶ A. Bosiacki, *op. cit.*, s. 249.

³⁷ *Ibidem*, s. 250.

³⁸ *Ibidem*, s. 251.

odrębnie od wymiaru sprawiedliwości i były podległe rewolucyjnym radom wojennym. Oznacza to, że były podległe Trockiemu. Zdaniem autora książki pt. „Utopia Władza Prawo. Doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1918-1921” ostatecznie ukształtowane trybunały wojskowe służyły po prostu do eliminacji wrogów zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Świadczyć o tym może fragment uchwały Rewolucyjnej Rady Wojskowej Republiki, w której stwierdzono, że „rozstrzygnięcia wojskowego trybunału rewolucyjnego nie podlegają zaskarżeniu ani kasacji i wykonywane są w terminie 24 godzin”³⁹. Można powiedzieć, że w czasie wojny domowej Trocki, jako zwierzchnik trybunałów, był panem życia i śmierci. Wykorzystywanie w ten sposób nadzwyczajnych organów wpisuje się w to, co Trocki sądził o prawie i jego instytucjach.

Od samego początku istnienia władzy radzieckiej Trocki wchodził w skład najważniejszych urzędów państwowych. W pierwszym powołanym do życia składzie Rady Komisarzy Ludowych Trocki figurował jako ludowy komisarz spraw zagranicznych, chociaż Lenin proponował mu podobno objęcie funkcji przewodniczącego rady⁴⁰. Co ciekawe Trocki w swojej autobiografii wspomina, że to on był autorem nazwy: *Rada Komisarzy Ludowych*⁴¹. Kariera Trockiego na stanowisku ludowego komisarza spraw zagranicznych szybko się skończyła – po porażce rokowań w Brześciu Lew Dawidowicz 22 lutego 1918 r. złożył rezygnację⁴². Na następne ważne stanowisko nie musiał długo czekać, ponieważ parę miesięcy później, tj. 2 września 1918 r., na mocy specjalnego dekretu powołana do życia została Rewolucyjna Rada Wojenna Republiki w skrócie Riewwojensowiet. Jej przewodniczącym został Lew Trocki⁴³. Funkcję przewodniczącego Riewwojensowietu Trocki łączył z objętym już wcześniej stanowiskiem ludowego komisarza do spraw wojska i marynarki. Dzięki temu miał ogromny wpływ na kształtowanie się organów wojskowych, m.in. wspomnianych już wojskowych trybunałów rewolucyjnych.

W sprawach wojskowych Trocki przy wsparciu Lenina przeforsował decyzję o włączeniu carskich oficerów do struktur armii, jednakże podzielał nieufność bolszewików względem nich. Dlatego 30 września wydał dekret, zgodnie z którym obowiązywała odpowiedzialność zbiorowa – karano członków rodzin niełojalnych oficerów.

³⁹ *Ibidem*, s. 255-257.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 92-94.

⁴¹ L. Trocki, *Moje...*, s. 376

⁴² M. Mirowski, *Rewolucja permanentna Lwa Trockiego. Między teorią a praktyką*, Warszawa 2013, . 240.

⁴³ D. Wołkogonow, *op. cit.*, s. 150.

Kolejnym przejawem legitymizowania terroru przez normy prawne, było wprowadzenie do wojska kar śmierci stosowanych za dezercję, szerzenie paniki lub nieuzasadniony odwrót⁴⁴. Stosowany przez Trockiego terror w wojsku korespondował z jego poglądem na kwestie prawa i moralności. Jego zdaniem prawo nie musiało być moralne, ponieważ było tylko środkiem do osiągnięcia celu. Nie liczyło się nic poza zwycięstwem rewolucji i doprowadzeniem jej do komunistycznego społeczeństwa. Prawo nie było naturalnym elementem ładu społecznego, ale narzędziem walki klas, które jest raz w jednych, raz w drugich rękach.

5. Zakończenie

Artykuł miał za zadanie zrekonstruowanie poglądów Lwa Trockiego dotyczących prawa. Zarówno Marks, jak i Engels nie uznawali prawa jako stałej części cywilizacji. Uważali, że prawo nie musi być naturalnym elementem ludzkich społeczeństw. Trocki całkowicie się z tym zgadzał, a w prawie widział tylko instrument do realizacji celu, jakim była ochrona państwa radzieckiego. Zakładał przy tym, że instrument ten zniknie w środowisku całkowicie komunistycznym. Nie uważał norm prawnych za zbiór moralnych reguł, tylko za narzędzie walki klas. W tym kontekście był zgodny z większością działaczy bolszewickich, a szczególnie z Włodzimierzem Leninem. Poglądy Trockiego miały swoje odzwierciedlenie również w radzieckim prawodawstwie w latach 1917-1922.

Bibliografia

- Barwicka-Tylek Iwona, *Prawda i sens dialektyka marksizm komunizm*, Kraków 2016.
- Berlin Isaiah, *Karol Marks jego życie i środowisko*, Warszawa 1999.
- Bosiacki Adam, *Ewolucjonizm a rewolucjonizm w doktrynach polityczno-prawnych*, Warszawa 2020.
- Bosiacki Adam, *Utopia, władza, prawo : doktryna i koncepcje prawne bolszewickiej Rosji 1917-1921*, Warszawa 2012.
- Bucharin Nikołaj, Prieobrażeński Jewgienij, *Abecadło komunizmu*, Warszawa 2008.
- Dobieszewski Adolf, *Zasady i mechanizmy funkcjonowania partii: model leninowski*, Warszawa 1984.
- Engels Fryderyk, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Kraków 1912.
- Hass Ludwik, *Trockizm*, Warszawa 1990.

⁴⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2010, s. 55-60.

Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu t.2*, Warszawa 2009.

Konrat Marek, *Bolszewizm totalitaryzm rewolucja Rosja. Początki sowietologii i studiów nad systemami totalitarnymi w Polsce*, Kraków 2003.

Lenin Włodzimierz, *Dzieła wszystkie t. 33, Państwo a rewolucja*, Warszawa 1987.

Lityński Adam, *Prawo Rosji i ZSRR 1917-1991 czyli Historia wszechzwiązkowego komunistycznego prawa (bolszewików) : krótki kurs*, Warszawa 2017.

Ługowska Urszula, Grabski August, *Trockizm doktryna i ruch polityczny*, Warszawa 2003.

Marks Karol, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1983.

Mirowski Mikołaj, *Rewolucja permanentna Lwa Trockiego. Między teorią a praktyką*, Warszawa 2013.

Paszukanis Jewgienij Bronisławowicz, *Ogólna teoria prawa a marksizm*, Warszawa 1985.

Pipes Richard, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2010.

Rzepa Krzysztof, *Od utopii do pragmatyzmu od sekty do milionowej partii. Socjaldemokracja niemiecka przed 1914 rokiem*, Poznań 1998.

Sydor Paweł, *Państwo i prawo w koncepcji rewolucji permanentnej Lwa Trockiego*, Kraków 2016.

Szacki Jerzy, *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*, Warszawa 1977.

Trocki Lew, *Moje życie*, Warszawa 1930.

Trocki Lew, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?*, Wrocław 1988.

Walicki Andrzej, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996.

Wołkogonow Dmitrij, *Trocki*, Warszawa 1999.

Źródła internetowe:

Kurowski Michał, Sydor Paweł, *"Delikt" rewolucyjny w ujęciu Lwa Dawidowicza Trockiego jako przykład "przestępstwa z przekonania" - w ramach myśli marksistowskiej*, <<https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/doccontent?id=29206>>.

Lityński Adam, *Od śmierci Lenina do śmierci Stalina : o radzieckim ustawodawstwie karnym 1924-1953*, <file:///C:/Users/j.skrzyniarz/Downloads/Litynski_Od_smierci_Lenina_do_smierci_Stalina-1.pdf>.

Lenin Włodzimierz, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/prrk/state_organisations.htm>.

Trocki Lew, *Terrorism and communism*, <<https://www.marxists.org/archive/trotsky/1920/terrcomm/ch02.htm>>.

ABSTRAKT

Celem artykułu jest próba zrekonstruowania poglądów Lwa Trockiego na prawo. Na samym wstępie artykuł opisuje źródła tych poglądów, czyli to jak na prawo i państwo patrzyli Karol Marks i Fryderyk Engels. Ojcowie marksizmu ujmowali zarówno prawo, jak i państwo w sferze nadbudowy widząc w nich głównie wyalienowany aparat ucisku, którego burżuazja używa względem proletariatu. Właściwie poglądy Trockiego na problematykę prawa są głównie pokłosiem tego, jak państwo i prawo widzieli Marks i Engels. W następnej części artykuł skupia się na tym, jak prawo wyglądało w Związku Radzieckim, pokrótce opisując nihilizm prawny, którym posługiwali się bolszewicy. W ostatniej części artykuł opisuje poglądy Trockiego, konstatując, że widział on prawo czysto instrumentalnie. Zdaniem Trockiego prawo było narzędziem inżynierii społecznej. Za jego sprawą bolszewicy mogli kreować nowy porządek w całości poświęcony ideologii komunizmu. Na sam koniec artykuł opisuje wkład Trockiego w radzieckie ustawodawstwo na przykładach konstytucji ZSRR oraz gułagów, których Trocki był pomysłodawcą.

Słowa klucze: Lew Trocki, Włodzimierz Lenin, Karol Marks, Fryderyk Engels, prawo, państwo, Związek Radziecki, socjalizm, komunizm, rewolucja, terror, władz.

Jakub Skrzyniarz

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0009-0002-3213-6116

NSZZ „Solidarność” – ruch i idee w latach 1980-1981

Independent Self-Governing Trade Union "Solidarity"- the movement and ideas 1980-1981

ABSTRACT

The article describes the political thought of NSZZ “Solidarność”. At the beginning the article presents the creation of “Solidarność”, the most important events of 1980-1981 and the tragic events of martial law. Next, the article looks at the most important ideological sources from which the political thought of “Solidarność” was drawn. The article points to the most important assumptions of the political thought of “Solidarność” and the values that guided the movement, through the analysis of the most important ideological programs. The article also describes the attitude of “Solidarność” to socialism. Finally, the article briefly presents the ideas of Solidarność Walcząca.

Keywords: Solidarity, PRL, socialism, communism, PZPR, Lech Wałęsa, Jacek Kuroń, Adam Michnik, social solidarity, egalitarianism, democracy, the Soviet Union, Fighting Solidarity, Polish months.

1. Wstęp

W swoim szczycie liczba członków NSZZ „Solidarność” wahała się od 8 do 10 mln osób, co świadczy o masowości tego ruchu. Nie był to ruch elitarny, ale około narodowy – na co wskazuje sama nazwa „Solidarność” – solidarność robotników z inteligencją. W myśli politycznej „Solidarności” na pierwszy plan wysunęła się idea solidaryzmu społecznego, ale najważniejszym, co przyświecało „Solidarności” była chęć wzięcia życia w swoje ręce. Nie tylko życia prywatnego, ale również politycznego i społecznego. Próba wyrwania się spod kolektywnego monopolu partii i stania się indywidualnym obywatelem społeczeństwa.

Obywatelska postawa i poczucie odpowiedzialności za losy państwa sprawiły, że „Solidarność” wyzbyła się przemocy i podążała drogą pokojowych przemian¹. Wystrzegano się agresji zarówno w stanie wojennym (choć niektórzy uznawali to za błąd²), jak i później, podczas transformacji, dzięki czemu zmiana systemu odbyła się bez rozlewu krwi³. I chociaż o przemianach ustrojowych i obradach okrągłego stołu opinie są różne: z jednej strony doceniono się pokojowo zawarty kompromis, z drugiej – wiele mówi się o tym, że upadek systemu w Polsce odbył się pod dyktandem komunistów, co w dłuższej perspektywie nie pozwoliło na rozliczenie ludzi starego establishmentu⁴. Ostatecznie można jednak docenić „Solidarność” za to, że dzięki niej Polska nie pogrążyła się w chaosie wojny domowej. Budowanie wolnego kraju na kompromisie daje wreszcie zupełnie inne podstawy jego funkcjonowania, niż gdyby miał on powstać na zgliszczach bratobójczych walk.

2. Powstanie „NSZZ Solidarność” geneza

W 1980 r. cała Polska stanowiła przysłowiową „beczkę prochu”. Po fiasku polityki ekonomicznej ekipy Edwarda Gierka kraj stanął na skraju zapaści gospodarczej⁵. By ratować sytuację, władze PZPR zdecydowały o wprowadzeniu podwyżek na przetwory mięsne, które miały zacząć obowiązywać 1 lipca 1980 r., skutkiem czego całą Polskę obiegła fala strajków. Dnia 14 sierpnia wybuchł strajk w Stoczni Gdańskiej. Powodem było zwolnienie z pracy Anny Walentynowicz – współzałożycielki Wolnych Związków Zawodowych.

W kolejnych dniach wystąpienia rozszerzyły się na całe Pomorze. W nocy z 16 na 17 sierpnia powstał Międzyzakładowy Komitet Strajkowy – jak sama nazwa wskazuje, Komitet nie dotyczył już tylko Gdańska, ale zrzeszał zakłady z całego wybrzeża. W wyniku zawiązania MKS-u wysunięto słynną listę 21 postulatów⁶. Jedną z kluczowych spraw, której jego działacze nie chcieli odpuścić, było utworzenie wolnych związków zawodowych, na co władze oczywiście nie chciały początkowo przystać. Jednakże w obliczu

¹ Ks. D. Stelmach, *Interpretacja teologiczna problemu społecznego porozumienia w historii politycznej Polski lat 1980-1989*, Poznań 2016, s. 37.

² A. Gremski, *Solidarność w stanie wojennym*, Warszawa 1982, s. 13-22.

³ Ks. D. Stelmach, *op. cit.*, s. 60.

⁴ M. Białokur, *Między triumfem rozsądku a brudnym układem. Obraz okrągłego stołu w szkolnej edukacji historycznej*, w: *Okrągły stół – dwadzieścia lat później*, pod red. W. Polaka, J. Kufla, M. Chechłowskiej, P. Nowakowskiego, D. Chruła, Toruń 2009, s. 438.

⁵ J. Eisler, *Siedmiu wspaniałych*, Warszawa 2014, s. 300-301.

⁶ A. Dudek, *Dzieje dziesięcioletniej „Solidarności” (1980–1981)*, w: *Droga do niepodległości Solidarność 1980-2005*, praca zbiorowa, Warszawa 2005, s. 19-21.

napiętej sytuacji w całym kraju komuniści ostatecznie zgodzili się na spełnienie pierwszego punktu listy postulatów, zakładającego utworzenie niezależnych związków zawodowych⁷.

Na samym początku formowania się związków zawodowych nie wiedziano do końca, czy dojdzie do utworzenia jednej ogólnokrajowej organizacji. Głosy przeciwne obawiały się, że taką strukturę łatwiej będzie infiltrować oraz że będzie ona zaprzeczeniem idei demokratycznego i zbudowanego oddolnie związku zawodowego. Takiego zdania był m.in. Andrzej Gwiazda, późniejszy wiceprzewodniczący „Solidarności”. Ostatecznie jednak, dnia 17 września na ogólnopolskim zjeździe Międzyzakładowych Komitetów Założycielskich zwyciężyła koncepcja struktury ogólnokrajowej związku zawodowego. W kilka dni później uchwalono statut, a 24 września złożono wniosek o rejestrację Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”⁸. Pomysłodawcą tej nazwy był Karol Modzelewski⁹.

Utworzenie „Solidarności” władze PZPR traktowały prawdopodobnie jako krok w tył i już od początku jej istnienia przygotowywały się do konfrontacji. W ścisłym kierownictwie partyjnym istniały wtedy dwie koncepcje rozwoju sytuacji. Pierwsza z nich, forsowana przez ówczesnego I sekretarza partii Stanisława Kanię, odrzucała pomysł wprowadzenia stanu wojennego i rozwiązania problemu siłą. Kania uważał, że z działaczami „Solidarności” należy sobie poradzić poprzez naciski polityczne oraz aktywizację partii. Druga koncepcja, przyjmowana przez dogmatyczne skrzydło kierownictwa, zakładała likwidację „Solidarności” za pomocą siły¹⁰. Wkrótce przeważać zaczęła koncepcja siłowej rozprawy z „Solidarnością”, szczególnie że w tym kierunku rosła presja z Moskwy.

W nocy z 12 na 13 grudnia aresztowano najważniejszych działaczy związku, a 13 grudnia wprowadzono stan wojenny i zdelegalizowano NSZZ „Solidarność”. Związek dał się całkowicie zaskoczyć. Nie podjęto żadnej reakcji, chociaż jak wskazuje Jerzy Holzer, do związkowców docierały informacje o możliwych działaniach władz na dużą skalę¹¹. Można też zadać sobie pytanie, czy wprowadzenie stanu wojennego miało jakiegokolwiek usprawiedliwienie. Wojciech Jaruzelski przez lata utrzymywał, że wprowadzając go, miał na celu ochronę Polski przed radziecką interwencją. Zdaniem Jerzego Eislera nie ulega wątpliwości, że Związek Radziecki rzeczywiście wywierał na władzach PZPR presję

⁷ J. R. Sielezin, *Plaszczyzna konfrontacji politycznej między „Solidarnością” a władzą w latach 1980-1981*, Wrocław 2005 s. 148-151.

⁸ A. Dudek, *op. cit.*, s. 26-27.

⁹ A. Friszke, *Rewolucja Solidarności 1980-1981*, Kraków 2014, s. 103.

¹⁰ J. Eisler, *Siedmiu...*, *op. cit.*, s. 374-375.

¹¹ J. Holzer, *Solidarność 1980-1981 geneza i historia*, Warszawa 1990, s. 347-348.

ekonomiczną, jednak groźba zbrojnej interwencji ZSRR nie znajduje potwierdzenia w dokumentach źródłowych¹².

3. Charakterystyka ruchu

NSZZ „Solidarność” stanowił ruch masowy, dlatego bardzo trudno jest ocenić jego profil ideowy w latach 1980-1981. Jednoznaczna kwalifikacja jest tutaj prawdopodobnie wręcz niemożliwa. Zdaniem Elżbiety Ciżewskiej problem z określeniem „Solidarności” jako ruchu liberalnego, konserwatywnego lub socjalistycznego wiąże się ze skupieniem „Solidarności” na wartościach elementarnych oraz z zadeklarowaną aideologicznością¹³. Trudności nastręcza również pytanie, czym była „Solidarność” oraz jaki skład społeczny w niej przeważał. Czy prym wiodli w niej robotnicy czy inteligencja? A może był to równoprawny sojusz tych dwóch grup? Istnieją również zwolennicy poglądu, że członkowie „Solidarności” tworzyli nową klasę społeczną, a tradycyjny marksistowski podział społeczeństwa na klasy nie pasuje do polskiej rzeczywistości¹⁴. Z perspektywy substancji ruchu „Solidarność” niewątpliwie zaczynała jako ruch robotniczy, niemniej bardzo szybko zaczęła tracić cechy ruchu wyłącznie robotniczego na rzecz pracowniczego i ogólnonarodowego¹⁵.

Charakterystyka ruchu „Solidarnościowego” w latach 1980-1981 wymyka się spod łatwej kwalifikacji, czy był to ruch narodowo-wyzwoleńczy, rewolucja, czy jeszcze coś innego. Dokonanie tej kwalifikacji jest prawdopodobnie niemożliwe, ponieważ ruch był mieszanką wyżej wspomnianych kategorii i wnosił do nich elementy własne. Jak wskazuje Elżbieta Ciżewska, członkowie „Solidarności” dość niechętni byli w nazywaniu wydarzeń, jakie zapoczątkowali, mianem „rewolucji”. Nasuwało to bowiem skojarzenia z terminologią marksistowską, którą posługiwały się władze. Równocześnie słowo „rewolucja” kojarzyło się z krwawymi wydarzeniami rewolucji bolszewickiej¹⁶. Niektórzy badacze, tacy jak Jadwiga Staniszkis, proponowali nowe nazewnictwo, określając „Solidarność” mianem „samoograniczającej się rewolucji”¹⁷.

Warto jednak zaznaczyć, że samo odejście od nomenklatury rewolucyjnej nasuwa pewną rewolucyjność poglądów, ponieważ termin „rewolucja” nierozzerwalnie wiąże

¹² J. Eisler, *Czterdzieści pięć lat, które wstrząsnęły Polską. Historia polityczna PRL*, Warszawa 2018, s. 397.

¹³ E. Ciżewska, *Filozofia publiczna solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Warszawa 2010, s. 313.

¹⁴ *Ibidem*, s. 25-28.

¹⁵ J. Tittenbrun, *Upadek socjalizmu realnego w Polsce*, Poznań 1992, s. 87.

¹⁶ E. Ciżewska, *op. cit.*, s. 30.

¹⁷ J. Staniszkis, *Samoograniczająca się rewolucja*, Gdańsk 2010, s. 26.

się z ideologią przewodnią partii rządzącej. Odrzucenie tego nazewnictwa świadczy o próbie wyrwania się z systemu i zbudowania czegoś nowego. Pomijając z kolei negatywne konotacje – rewolucja nie zawsze musi oznaczać krwawy przewrót. Może to być po prostu zmiana systemu lub zmiana ustroju przeprowadzona poprzez pokojowe reformy i demokratyzację. Taki pogląd istniał również w ruchu marksistowskim na początku XX w. i był silnie forsowany przez ówczesnego „papieża marksizmu”¹⁸. Dodatkowo, każdej rewolucji, obok walki o zmiany systemowe, bliskie są również postulaty typowo wolnościowe, a takich w ruchu „Solidarności” nie brakowało.

Powyższe może potwierdzać, że „Solidarność” po części można określić mianem ruchu rewolucyjnego. Podobnego zdania jest Marek Latoszek, według którego „Solidarność” była nośnikiem rewolucji. Świadczą o tym m.in. zmiany wywołane przez ruch, na czele z uruchomieniem procesu transformacji całego bloku wschodniego, wywróceniem starego porządku i wprowadzeniem instytucji demokratycznych oraz zasad wolnorynkowych¹⁹.

Wiele przemawia również za tym, że „Solidarność” może zostać scharakteryzowana jako ruch narodowo-wyzwoleńczy lub powstańczy, m.in. wszechobecne symbole narodowe, odwoływanie się do powstańczych tradycji i kultywowanie pamięci o „polskich miesiącach”²⁰. Zdaniem Latoszka władze PZPR wypowiedziały „Solidarności” wojnę z chwilą rozpoczęcia stanu wojennego, dążąc do jej zniszczenia. W związku z tym „Solidarność” przyjęła formę ruchu narodowo-wyzwoleńczego²¹. Pogląd ten jest w pełni uzasadniony. Dodatkowo, ze względu na to, że Polska Ludowa, przez cały okres swojego istnienia była niesuverenna, każdorazowe występowanie przeciwko systemowi wiązało się pośrednio także z występowaniem przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Tak więc „Solidarność” w pewnym zakresie dość naturalnie stawała się ruchem narodowo-wyzwoleńczym.

4. Idee „Solidarności” w latach 1980-1981

Pierwsze skonkretyzowane poglądy „Solidarności” wiążą się ze sporządzeniem 21 postulatów. Obok tych ekonomicznych znalazły się również te dotyczące wolności słowa, druku i publikacji, przywrócenia do pracy ludzi zwolnionych za strajki i przywrócenia na uczelnie studentów wydalonych ze względu na przekonania²². Zasadniczo Krzysztof

¹⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2020, s. 62-63.

¹⁹ M. Latoszek, „Solidarność”: *ruch społeczny, rewolucja czy powstanie?*, w: „Solidarność” w imieniu narodu i obywateli, pod red. M. Latoszka, Kraków 2005, s. 272.

²⁰ E. Ciżewska, *op. cit.*, s. 43-45.

²¹ M. Latoszek, *op. cit.*, s. 269.

²² E. Ciołek, *Solidarność sierpień 1980 – sierpień 1989*, Warszawa 2010, s. 48.

Brzechczyn dzieli te postulaty na trzy grupy: ekonomiczne, mające poprawić byt strajkujących, te odnoszące się do reform systemu gospodarczego oraz te dotyczące systemu społeczno-politycznego²³. W teorii 21 postulatów nie kwestionowało kierowniczej roli partii, ale z samej swej istoty uderzało w system, którego podstawą była wszechwładza partii. Żądania zwiększenia wolności mogły rzeczywiście naruszyć ten monopol. Twórcy postulatów musieli zdawać sobie sprawę z tego, że zaakceptowanie ich przez władze PZPR, będzie stanowić ogromną wyrwę w systemie, która z czasem może się poszerzyć. Chociaż w głównej swej masie postulaty były przede wszystkim ekonomiczne, to już na samym początku „Solidarność” pretendowała do ruchu, któremu przyświecają znacznie głębsze idee niż tylko zagwarantowanie podstawowych warunków bytu oraz ruchu, który poczuwa się odpowiedzialny za inne grupy społeczne, jak na przykład studentów.

Ideowym centrum ruchu solidarnościowego można uznać jego główny organ prasowy „Tygodnik Solidarność”, którego redaktorem był Tadeusz Mazowiecki. W pierwszym numerze czasopisma Mazowiecki nazwał „Solidarność” ruchem masowym, a także wskazał trzy najważniejsze rzeczy, które jego zdaniem powinny napawać sympatyków nadzieją, tj. idee „Solidarności”, z których najważniejsze to: walka o godność i prawa człowieka w sferze obywatelskiej i pracowniczej, powstanie faktycznego niezależnego od władz związku zawodowego, oraz odrzucenie przemocy, dzięki czemu zapoczątkowano zmiany bez rozlewu krwi²⁴. Również Lech Wałęsa na łamach „Tygodnika Solidarność” raczej tonował wojownicze nastroje i był zwolennikiem reform na drodze porozumienia z władzami. Mówił: „porozumień mamy dużo i należy je egzekwować”, podkreślając, że sposób przeprowadzania reformy systemu powinien być pokojowy²⁵.

„Tygodnik Solidarność” ukazywał w gruncie rzeczy oficjalną linię „Solidarności”. Po pierwsze, wskazywał na wartości, jakimi kierował się związek: walkę o prawa obywatelskie, demokrację i zmianę niedziałającego systemu. Po drugie, wskazywał jej linię rozwoju – podążanie drogą konsensusu społecznego w myśl porozumienia z władzami. Autorzy felietonów tygodnika jasno opowiadali się za pokojowymi rozwiązaniami i potępiali awanturnictwo. Po trzecie, same podstawy istnienia systemu nie były kwestionowane. Akceptowano kierowniczą rolę partii oraz socjalistyczny system gospodarczy. Niemniej przy ostatnim punkcie „Solidarność” wdawała się w sprzeczność,

²³ K. Brzechczyn, *Program i myśl polityczna NSZZ „Solidarność” w: NSZZ „Solidarność” 1980-1989 ruch społeczny t.2*, pod red. Ł. Kamińskiego, G. Waligóry, Warszawa 2010, s. 22.

²⁴ T. Mazowiecki, *Początek rozmów*, „Tygodnik Solidarność” 3 kwietnia 1981 r., nr 1, s. 1.

²⁵ *Wywiad z Lechem Wałęsą*, rozmawiali J. Duriasz, K. Wyszowski „Tygodnik Solidarność”, 10 kwietnia 1981 r., nr 2, s. 1.

ponieważ spełnienie celów takich jak wolność słowa, prawa obywatelskie czy udział ludzi w rządzeniu krajem musiały naruszać podstawy systemu. Zwłaszcza że godziły zarówno w monopolistyczną władzę PZPR, jak i w gospodarkę centralnie kierowaną.

Przed przyjęciem programu ideowego przez „Solidarność”, na łamach „Tygodnika Solidarność”, pojawił się jego projekt pt. „Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji kraju. Tezy do dyskusji”. Już na samym wstępie „Tez” widoczne jest twarde stanowisko wskazujące, że „Solidarność” nie zamierza zastępować władzy państwowej i że jej zadaniem jest ochrona i reprezentacja ludzi pracy, ochrona praw człowieka i obywatela. Pojawiła się tam również zapowiedź, że związek nie uchyla się od wzięcia odpowiedzialności za losy Polski²⁶. Rola związku przedstawiona w „Tezach” koresponduje z wywiadem Lecha Wałęsy dla „Tygodnika Solidarność”, w którym przywódca związku stwierdził, że „Solidarność” nie powinna stać się partią polityczną, a działacze powinni jak najdalej uciekać od „politykowania” i współrządzenia²⁷.

Cztery główne źródła inspiracji wymienione w „Tezach” to: „najlepsze tradycje narodu, etyczne zasady chrześcijaństwa, polityczne wezwanie demokracji i socjalistyczna myśl społeczna”. Powyższe wartości sprawiają, że myśl „Solidarności”, ukazaną w „Tezach”, można zakwalifikować do nurtu socjalizmu humanistycznego. Dalsze idee, wśród których są idee solidaryzmu społecznego, sprawiedliwości społecznej, czy te bardziej radykalne, np. egalitaryzmu społecznego, wskazują na to, że socjalizm był dalece zakorzeniony w polskim społeczeństwie. W związku z tym „Solidarność” miała zamiar dążyć do zapewnienia wszystkim minimum bytowania socjalnego. Następnie w tezach wymienione są wartości ważne dla liberalnych środowisk, takie jak wolność słowa czy wolność przekonań politycznych i społecznych. „Tezy” akcentują również tożsamość narodową i poszanowanie dla najważniejszych symboli narodu polskiego, czyli orła i krzyża. Całość wspomnianych wartości miała się realizować pod egidą demokracji²⁸.

Ruch solidarnościowy sam określił siebie ruchem masowym i wieloświatopoglądowym, jest to jedna z przyczyn, dlaczego tak trudno go jednoznacznie przypisać do jakiejś idei. „Tezy” stanowią pewien zbiór wartości, z którego najmocniej wybrzmiewa właśnie rola solidarności i sprawiedliwości społecznej,

²⁶ *Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji kraju. Tezy do dyskusji*, „Tygodnik Solidarność”, 17 kwietnia 1981 r., nr 3, s. 1.

²⁷ *Wywiad z Lechem Wałęsą*, rozmawiali J. Duriasz, K. Wyszowski „Tygodnik Solidarność”, 10 kwietnia 1981 r., nr 2, s. 15.

²⁸ *Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji kraju. Tezy do dyskusji*, „Tygodnik Solidarność”, 17 kwietnia 1981 r., nr 3, s. 1.

niewątpliwie inspirowana ideami socjalistycznymi. W latach 1980–1981 widoczne było, że ludzie nie potrafili z socjalizmem zerwać, a wiele osób wciąż wierzyło, że odnowa państwa może dokonać się właśnie w duchu socjalistycznym. Warto tu jednak zaznaczyć, że wspomniana inspiracja jest całkowicie pozbawiona marksistowskiego akcentu. W „Tezach” idea dyktatury proletariatu, klasowy egoizm i agresja ustępują syntezie socjalistyczno-chrześcijańskich wartości. Wszystko to ma się spajać w narodzić, który uznany jest w „Tezach” za najważniejszą jednostkę społeczną.

Obok „Tez” zaprezentowanych na łamach „Tygodnika Solidarność” warto się również przyjrzeć założeniom ideowym opracowanym przez Stefana Kurowskiego jako propozycjom dla NSZZ „Solidarność”. Kurowski zaproponował, żeby traktować „Solidarność” jako ruch odnowy społecznej. Punktem wyjścia miała być walka o najwyższe wartości moralne, m.in.: uczciwość, braterskość, koleżeństwo i solidarność. Według Kurowskiego za sprawą tych wartości możliwe było pokonanie wszechogarniającego kłamstwa, będącego domeną władzy komunistycznej. Program Kurowskiego zakładał poszerzenie samorządności Polaków poprzez rozwój samorządów terytorialnych oraz samorządów gospodarczych. Poprzez samorządność autor rozumiał zwiększenie udziału w decyzyjności w sprawach państwowych i w sprawach prywatnych. W prostych słowach można powiedzieć, że jednym z celów „Solidarności” miało być oddanie losu Polaków w ich własne ręce. Oczywiście taki postulowany stan rzeczy mógł doczekać się realizacji tylko w warunkach demokracji, z czego Kurowski zdawał sobie sprawę²⁹.

Kurowski zakładał, że w zdrowym stanie społecznym prawdziwym suwerenem władzy powinno być społeczeństwo. W jego woli upatrywał źródło tworzonego prawa. Zdaniem Krzysztofa Mazura „Solidarności” w tym zakresie przyświecała zasada ludowładztwa³⁰. Praworządność miała być zapewniona poprzez towarzyszące jej zasady równości obywateli i instytucji wobec prawa. Wedle przedstawionej wizji każdemu członkowi społeczeństwa przysługiwała godność i wolność przekonań. Kurowski podkreślał, że „Solidarności” powinny przyświecać również wartości narodowe, dlatego zawarł w swoim programie postulat swobodnego celebrowania symboli i świąt narodowych oraz kładł nacisk na pamięć tragicznych wydarzeń związanych z polskim ruchem robotniczym. Były to: poznański czerwiec 1956, grudzień 1970 i czerwiec 1976³¹.

²⁹ S. Kurowski, *Wstęp do programu i założenia ideowe. Propozycje dla NSZZ „Solidarność”*, 1981, s. 5.

³⁰ K. Mazur, *Przekroczyć nowoczesność. Projekt polityczny ruchu społecznego „Solidarność”*, Kraków 2017, s. 279.

³¹ S. Kurowski, *op. cit.*, s. 6-7.

Program przedstawiony przez Kurowskiego może wydawać się nieco ogólny, niemniej łatwo wychwycić w nim kluczowe punkty, na których opierała się myśl zaprezentowana w założeniach ideowych. Pierwszym, na co należałoby zwrócić uwagę jest fakt, że program pozbawiony jest retoryki agresywnej, właściwej dla ruchów radykalnych. Nie ma w nim elitaryzmu oraz sformułowań bliskich marksistowskiej wersji socjalizmu. Kurowski zakładał budowę społeczeństwa obywatelskiego, któremu należą się prawa podstawowe, takie jak godność, wolność słowa, wyznania i przekonań; oraz równość rozumianą wedle zasady równych szans. Dla Kurowskiego funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego nie polega tylko na prawach, ale i na powinnościach. Właśnie dlatego przedstawił on pełen wachlarz wartości moralnych, którymi obywatele powinni się kierować – stąd określenie „Solidarności” mianem ruchu odnowy. Kurowski uważał, że aby zbudować społeczeństwo wyposażone w pełen zestaw praw obywatelskich, ludzie muszą zacząć od naprawy swoich wartości moralnych. Wizja „Solidarności” jako ruchu odnowy była dość powszechna wśród działaczy związku. Andrzej Gwiazda, wiceprzewodniczący NSZZ „Solidarność”, w liście otwartym do Lecha Wałęsy stwierdził na przykład, że „Solidarność” jest „ruchem rewolucji moralnej”³². Odnowione polskie społeczeństwo miało być syntezą trzech filarów: robotniczego rodowodu, tożsamości narodowej i chrześcijańskiej etyki, służących jako podstawy państwa demokratycznego i praworządnego. Warto zaznaczyć, że program Kurowskiego różnił się od „Tez” poddanych do dyskusji na łamach „Tygodnika Solidarność”. Kurowski zrezygnował z bezpośredniego odwoływania się do idei socjalizmu. Rozumiał zasadę równości wedle szans wobec prawa. W „Tezach” zaproponowanych w czasopiśmie postulat równości przyjmował natomiast postać egalitarystyczną, czyli znacznie bardziej radykalną.

Ostateczny program NSZZ „Solidarność” został uchwalony przez Krajowy Zjazd Delegatów 7 października 1981 r. Program składał się z ośmiu rozdziałów i zawierało w nim 37 tez. Zdystansował się on do idei socjalistycznej. W odróżnieniu od „Kierunków działania związku” przedstawionych w „Tygodniku Solidarność” nie znalazło się w nim sformułowanie o „socjalistycznej myśli społecznej”³³. Całość programu zbudowana jest wokół postulatów reform gospodarczych, społecznych i politycznych. Zmiany zakładały liberalizację

³² W. Kwiatkowska, *Andrzeja Gwiazdy Program Związkowy*, w: „Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980-1989), pod red. L. Mażewskiego, W. Turka, Gdańsk 1995, s. 56.

³³ J. R. Sielezin, *Koncepcje i spory programowe opozycji politycznej w Polsce w latach 1976-1982*, Wrocław 2012, s. 255.

i demokratyzację systemu. Chociaż „Solidarność” nigdzie nie kwestionuje wprost kierowniczej roli partii, to niektóre z postulatów uderzają bezpośrednio w monopol jej władzy. Za przykład można tu podać m.in. żądania zmniejszenia kontroli nad gospodarką ze strony partii, oraz przerwanie zespolenia kadr partyjnych z kadrami gospodarczymi. Centra kierownicze powinny zostać poddane większej rotacji, społeczeństwo – mieć większą kontrolę nad gospodarką, a poszczególne przedsiębiorstwa winny kierować się zasadami rachunku ekonomicznego i mieć większy margines swobody³⁴, ponieważ program „Solidarności” występował przeciwko systemowi nakazowo-rozdzielczemu.

W swojej książce Jan Sielezin podaje trzy nurty, które uwidoczniły się podczas prac I Krajowego Zjazdu Delegatów nad programem. Był to nurt: lewicowo-laicki utożsamiany z Jackiem Kuroń i Adamem Michnikiem; nurt centrowy chrześcijańsko-robotniczy na czele z Lechem Wałęsą; oraz niejednorodny nurt prawicowy, któremu przyświecały idee liberalne bądź konserwatywne z nacjonalistycznym zabarwieniem³⁵. Tak szerokie spektrum poglądów wiązało się z tym, że „Solidarność” tworzyli różni ludzie wywodzący się z różnych, często bardzo odmiennych ideowo, środowisk. I tak np. Jacek Kuroń wraz z Karolem Modzelewskim zaczęli swoją drogę polityczną jako komuniści, autorzy słynnego „Listu otwartego do partii”³⁶.

Naturalnie więc w gronie „przywódców” „Solidarności” powstawały różne koncepcje jej rozwoju. Adam Michnik wspomina, że w latach 1980-1981 Jacek Kuroń był gorącym zwolennikiem szerokiego frontu porozumienia narodowego, zgodnie z którym komuniści mieliby podzielić się władzą w rządzie z „Solidarnością” i Kościołem. Zdaniem Michnika, taka taktyka była błędna, ponieważ prawdopodobnie komuniści nie oddaliby realnej władzy, natomiast „Solidarność” musiałaby wziąć na barki odpowiedzialność za błędy PZPR. W gruncie rzeczy mogłoby to doprowadzić do rozłamu w „Solidarności” i do zaprzepaszczenia tego, co już udało się osiągnąć³⁷. Kuroń był również zwolennikiem pokojowej strategii podczas stanu wojennego. Uważał, że „Solidarność” powinna studiować zapędy, ponieważ w przeciwnym wypadku Polsce groziła wojna domowa i radziecka interwencja³⁸. Odmienne wizje najważniejszych osób w „Solidarności” niechybnie musiały

³⁴ *Projekt uchwały programowej I krajowego zjazdu delegatów Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”*, Gdańsk 1981, s. 5-6.

³⁵ A. Lenkiewicz, *Trzy nurty programowe „Solidarności”*, „Semafor” 1 X 1981, str. 4-5, cyt. za: J. R. Sielezin, *Koncepcje i spory programowe opozycji politycznej w Polsce w latach 1976-1982*, Wrocław 2012, str. 261.

³⁶ J. Kuroń, K. Modzelewski, *List otwarty do partii, Kuroń dojrzwowanie pisma polityczne 1964-1968*, Warszawa 2009, s. 11.

³⁷ R. Żelichowski, *Jacek Kuroń – trybun ludu*, w: *Rodem z Solidarności. Sylwetki twórców NSZZ „Solidarność”* pod red. B. Kopki i R. Żelichowskiego, Warszawa 1997, s. 129.

³⁸ *Ibidem*, s. 131.

prowadzić do konfliktów. Jednym z poważniejszych był ten narastający pomiędzy Lechem Wałęsą i Andrzejem Gwiazdą, który skończył się rezygnacją Gwiazdy ze stanowiska wiceprzewodniczącego NSZZ „Solidarność”³⁹.

5. „Solidarność” wobec idei socjalizmu

Jak już zostało wspomniane, socjalistyczne idee były bardzo żywe w myśli politycznej „Solidarności”. Najprawdopodobniej duży wpływ na to miało wychowanie w systemie socjalistycznym, przez co większość członków brała idee socjalizmu za naturalne. Istotne było też autentyczne poparcie dla solidaryzmu społecznego i egalitaryzmu. Wartości te były bliskie nie tylko „Solidarności” ale całemu społeczeństwu. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na dane, które podaje Edmund Wnuk-Lipiński w swoim referacie z międzynarodowej konferencji pt. „Polska 1986-1989: koniec systemu”. Zgodnie z przytoczonymi liczbami w 1980 roku 54% badanych zgadzało się na silne zróżnicowanie zarobków, a w 1984 r. wizja państwa opiekuńczego miała 80% poparcia wśród ankietowanych⁴⁰. Można wnioskować, że tendencje socjalistyczne były wyrazem ówczesnych prądów myślowych, aczkolwiek, jak udało się wykazać na podstawie przytaczanych dokumentów programowych, elementy socjalistyczne istniejące w myśli ówczesnej „Solidarności” pozbawione były odcienia marksistowskiego. Niemniej niektóre pomysły wydają się dość utopijne, jak np. ten związany z działalnością przedsiębiorstw społecznych, których działalność miała opierać się na samorządności pracowniczej. Takie przedsiębiorstwo miało być zarządzane przez radę pracowniczą reprezentującą interesy całej załogi, a władzę „wykonawczą” stanowiłby, wybierany przez tę radę w drodze konkursu, dyrektor⁴¹. Mimowolnie nasuwa się w tym miejscu na myśl skojarzenie ze słynnym, bolszewickim hasłem: „cała władza w ręce rad”.

Podobne pomysły pojawiały się również na łamach „Tygodnika Solidarność”. Powszechnie akceptowano socjalistyczny sposób zarządzania gospodarką. Co więcej, próbowano nadać mu jeszcze bardziej socjalistyczny odcień. I tak na przykład Cezary Józefiak mówił o „uspołecznieniu planowania ogólnogospodarczego”. Zdaniem autora błędy w gospodarce można by wyeliminować poprzez wyrażanie własnych oczekiwań

³⁹ J. Jankowska, *Portrety niedokończone. Rozmowy z twórcami „Solidarności” 1980-1981*, Warszawa 2004, s. 122-123.

⁴⁰ E. Wnuk-Lipiński, *Nastroje społeczne w latach 1986-1989*, w: *Polska 1986-1989: koniec systemu. Materiały międzynarodowej konferencji*, t.1, pod. red. P. Machcewicza, Warszawa 2002, s. 18.

⁴¹ *Projekt uchwały programowej I krajowego zjazdu delegatów Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”*, Gdańsk 1981, s. 6.

względem niej oraz szerszy udział społeczeństwa w jej kontroli⁴². Ciekawą wypowiedź przedstawia w swojej książce Ireneusz Krzemiński: „Marks i Lenin. Oni chcieli, żeby było dobrze robotnikom, a nie jakiejś po prostu kaście ludzi, jakiejś grupie rządzącej”⁴³. Abstrahując od tego, czego naprawdę chcieli ojcowie idei komunistycznej, to odwołanie się do Marksa i Lenina nie jest przypadkowe i świadczy o silnym zakorzenieniu się socjalizmu w świadomości Polaków.

6. Solidarność Walcząca

Na koniec warto poddać krótkiej rekonstrukcji myśl polityczną Solidarności Walczącej. Była to organizacja powstała po wprowadzeniu stanu wojennego na bazie odmiennych koncepcji Władysława Frasyniuka i Kornela Morawieckiego w dolnośląskiej NSZZ „Solidarność”. W swojej idei Solidarność Walcząca podkreślała potrzebę autentycznej suwerenności państwa polskiego i dążenie do likwidacji Związku Radzieckiego, co wiązało się z jednoczesnym poparciem niepodległości dla innych państw bloku wschodniego. Dla działaczy Solidarności Walczącej nie ulegało wątpliwości, że w interesie Polski jest istnienie suwerennych państw Litwy, Białorusi i Ukrainy. W „Biuletynie Dolnośląskim” Zbigniew Bereszyński jasno dawał do zrozumienia, że Solidarność Walcząca dostrzega w Związku Radzieckim trwałe zagrożenie dla bezpieczeństwa polskiego. Bezpieczeństwo krajom Europy Środkowo-Wschodniej miała zapewnić zorganizowana na partnerskich zasadach federacja, w skład której miały wejść Polska, Litwa, Białoruś i Ukraina. Zdaniem autora taki układ sił byłby w stanie przeciwstawić się wielkoruskiej polityce Rosji⁴⁴.

Centralnym punktem myśli politycznej Solidarności Walczącej była walka z komunizmem. Jak sam wspomina Morawiecki, jego ugrupowanie krytykowało obrady okrągłego stołu, ponieważ zamiast dążyć do całkowitego wyparcia komunistów z polskiej przestrzeni politycznej, „Solidarność” zgodziła się na „zgniły kompromis”. W gruncie rzeczy kompromis ten nie oznaczał jednak transformacji, ale podział władzy i odpowiedzialności za tragiczny stan ówczesnej Polski. Zdaniem Morawieckiego szansa na zbudowanie nowej Polski, opartej na solidaryzmie społecznym, została zaprzepaszczona właśnie przez obrady

⁴² C. Józefiak, *Uspołecznienie planowania*, „Tygodnik Solidarność” 10 kwietnia 1981 r., nr 2, s. 12.

⁴³ I. Krzemiński, *Proces formowania się NSZZ „Solidarność” 1980*, Warszawa 1989, s. 61-62.

⁴⁴ M. Golińczak, „Naszą dewizą: wolni i solidarni”. *Związek Radziecki w publicystyce i programach Solidarności Walczącej w latach 1982–1989*, w: *Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna solidarności walczącej* pod red. K. Brzechczyńska, Poznań-Warszawa 2018, s. 39-41.

okrągłego stołu. Komuniści ustąpili, ale ich miejsce zajął bezduszny kapitalizm atomizujący społeczeństwo i tworzący tylko fasadę demokracji⁴⁵.

7. Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było zrekonstruowanie najważniejszych elementów myśli NSZZ „Solidarność”, na których opierała się w latach 1980-1981. „Solidarność” narodziła się podczas burzliwych strajków latem 1980 r. Od samego początku ruch był czymś więcej niż tylko związkiem zawodowym skupionym na ekonomicznych prawach robotników. Pierwsze aspiracje ujawniły się już podczas przedstawienia 21 postulatów. Następnie z kolejnych dokumentów programowych oraz artykułów publikowanych na łamach „Tygodnika Solidarność” wyłaniały się główne założenia ideowe ruchu. Niewątpliwie „Solidarność” przyświecały cele liberalizacji systemu i demokratyzacji życia politycznego w Polsce. Zasadniczo jej myśl polityczna stanowiła mieszkankę idei. Znajdowały się w niej elementy socjalistyczne, chrześcijańskie oraz narodowe. Dlatego jednoznaczna charakterystyka „Solidarność” oraz jej idei jest praktycznie niemożliwa. Nie ulega wątpliwości, że działacze „Solidarność” byli pionierami przemian społecznych w Polsce. Prawdopodobnie wiele rzeczy można było zrobić lepiej, ale należy przyznać rację Mazowieckiemu, kiedy pisał: „Jako społeczeństwo i jako związek idziemy drogą nie przetartą przez nikogo. Żadne wzory do naszej sytuacji nie pasują, wszystkie musimy tworzyć na nowo. Tym bardziej musimy być wierni tej nadziei, która się wśród nas zrodziła”⁴⁶.

Bibliografia

Białokur M., *Między triumfem rozsądku a brudnym układem. Obraz okrągłego stołu w szkolnej edukacji historycznej*, w: *Okrągły stół – dwadzieścia lat później*, W. Polaka, J. Kufla, M. Chechłowskiej, P. Nowakowskiego, D. Chrula (red.), Toruń 2009.

Brzechczyn K., *Program i myśl polityczna NSZZ „Solidarność”*, [w:] *NSZZ „Solidarność” 1980-1989 ruch społeczny t.2*, pod red. Ł. Kamińskiego, G. Waligóry, Warszawa 2010.

Ciołek E., *Solidarność sierpień 1980 – sierpień 1989*, Warszawa 2010.

⁴⁵ K. Morawiecki, *Solidarność Walcząca wobec Okrągłego Stołu*, w: *Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna solidarności walczącej* pod red. K. Brzechczyna, Poznań-Warszawa 2018, s. 178-180.

⁴⁶ T. Mazowiecki, *Początek rozmów*, „Tygodnik Solidarność” 3 kwietnia 1981 r., nr 1, s. 1.

- Ciżewska E., *Filozofia publiczna solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Warszawa 2010.
- Dudek A. *Dzieje dziesięcioletniej „Solidarności” (1980–1981)*, [w:] *Droga do niepodległości Solidarność 1980-2005*, praca zbiorowa, Warszawa 2005.
- Eisler J., *Siedmiu wspaniałych*, Warszawa 2014.
- Eisler J., *Czterdzieści pięć lat, które wstrząsnęły Polską. Historia polityczna PRL*, Warszawa 2018.
- Friszke A., *Rewolucja Solidarności 1980-1981*, Kraków 2014.
- Golińczak M., „*Naszą dewizą: wolni i solidarni*”. *Związek Radziecki w publicystyce i programach Solidarności Walczącej w latach 1982–1989*, w: *Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna solidarności walczącej* pod red. K. Brzechczyzna, Poznań-Warszawa 2018.
- Holzer J., *Solidarność 1980-1981 geneza i historia*, Warszawa 1990.
- Morawiecki K., *Solidarność Walcząca wobec Okrągłego Stołu*, [w:] *Między solidaryzmem a niepodległością. Myśl polityczna solidarności walczącej* pod red. K. Brzechczyzna, Poznań-Warszawa 2018.
- Jankowska J., *Portrety niedokończone. Rozmowy z twórcami „Solidarności” 1980-1981*, Warszawa 2004.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2020.
- Kuroń J., Modzelewski K.1, *List otwarty do partii, Kuroń dojrzewanie pisma polityczne 1964-1968*, Warszawa 2009.
- Kurowski S., *Wstęp do programu i założenia ideowe. Propozycje dla NSZZ „Solidarność”*, 1981.
- Krzemiński I., *Proces formowania się NSZZ „Solidarność” 1980*, Warszawa 1989.
- Kwiatkowska W., *Andrzeja Gwiazdy Program Związkowy*, w: *„Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980-1989)*, pod red L. Mażewskiego, W. Turka, Gdańsk 1995.
- Latoszek M., *„Solidarność”: ruch społeczny, rewolucja czy powstanie?*, w: *„Solidarność” w imieniu narodu i obywateli*, pod red. M. Latoszka, Kraków 2005
- Mazur K., *Przekroczyć nowoczesność. Projekt polityczny ruchu społecznego „Solidarność”*, Kraków 2017.

Sielezin J. R., *Płaszczyzna konfrontacji politycznej między „Solidarnością a władzą w latach 1980-1981*, Wrocław 2005.

Sielezin J. R., *Koncepcje i spory programowe opozycji politycznej w Polsce w latach 1976-1982*, Wrocław 2012.

Staniszkis J., *Samoograniczająca się rewolucja*, Gdańsk 2010.

Stelmach D., *Interpretacja teologiczna problemu społecznego porozumienia w historii politycznej Polski lat 1980-1989*, Poznań 2016.

Tittenbrun J., *Upadek socjalizmu realnego w Polsce*, Poznań 1992.

Wnuk-Lipiński E., *Nastroje społeczne w latach 1986-1989*, [w:] *Polska 1986-1989: koniec systemu. Materiały międzynarodowej konferencji*, Warszawa 2002.

Żelichowski R., *Jacek Kuroń – trybun ludu*, w: *Rodem z Solidarności. Sylwetki twórców NSZZ „Solidarność”* pod red. B. Kopki i R. Żelichowskiego, Warszawa 1997.

Solidarność w stanie wojennym, Warszawa 1982.

Dokumenty:

Projekt uchwały programowej I krajowego zjazdu delegatów Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”, Gdańsk 1981

Czasopisma:

Duriasz Józef, Wyszkowski Krzysztof, *Wywiad z Lechem Wałęsą*, „Tygodnik Solidarność” 10 kwietnia 1981 r., nr 2 str. 15.

Mazowiecki Tadeusz, *Początek rozmów*, „Tygodnik Solidarność” 3 kwietnia 1981 r., nr 1,

Kierunki działania Związku w obecnej sytuacji kraju. Tezy do dyskusji, „Tygodnik Solidarność” 17 kwietnia 1981 r. nr 3.

Józefiak Cezary, *Uspołecznienie planowania*, „Tygodnik Solidarność”, 10 kwietnia 1981 r., nr 2.

Katarzyna Belińska

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

ORCID: 0009 - 0004 - 6980 -9892

Maria Szczepaniec

ORCID: 0000 - 0001 - 5593 - 6031

Dopuszczalność rekomendowania przez Krajową Radę Sądownictwa większej liczby kandydatów do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego niż liczba wolnych stanowisk

Recommendation admissibility by the National Judiciary Council of a higher number of candidates to hold the office of a judge than there is vacant positions

ABSTRACT

The article deliberates a major issue addressing the possibility of taking the necessary steps by National Judiciary Council to adopt a resolution on presenting a proposal to the Polish President. The proposal in question addresses an appointment of a higher number of candidates than there are vacant judicial positions in any given competitive selection process.

Keywords: National Judiciary Council, appointment to the position of a judge, number of candidates, nomination procedure.

Jedną z najważniejszych kompetencji Krajowej Rady Sądownictwa stanowi rozpatrywanie i ocena kandydatów do pełnienia urzędu na stanowiskach sędziów Sądu Najwyższego oraz stanowiskach sędziowskich w sądach powszechnych, sądach administracyjnych i sądach wojskowych oraz na stanowiskach asesorów sądowych w sądach administracyjnych, a następnie przedstawianie Prezydentowi RP wniosków o ich powołanie.¹ Krajowa Rada Sądownictwa posiada zatem samodzielną, przewidzianą w Konstytucji i ustawie, kompetencję do występowania z wnioskiem do Prezydenta RP o powołanie na urząd sędziego.

Procedura nominacji na urząd sędziego jest dwuetapowa. Pierwszy etap obejmuje czynności podejmowane przez KRS, a więc rozpatrywanie zgłoszonych kandydatur i ocena czy

¹ Art. 179 Konstytucji RP z dnia 7 kwietnia 1997 r. (Dz.U. 1997, poz. 483) oraz art. 3 ust.1 pkt 1 i 2 ustawy z dnia 12 maja 2011 r. o Krajowej Radzie Sądownictwa (tekst jedn. Dz.U. 2021, poz. 269).

kandydaci spełniają wymogi formalne, które warunkują pełnienie służby sędziowskiej. Dokonując oceny KRS jest związana określonymi kryteriami i wymogami, wskazanymi w ustawach. Rada ma obowiązek ocenić przydatność kandydatów do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego i wskazać jakie kryteria stanowiły podstawę wyboru konkretnego kandydata, oraz każdorazowo uzasadnić dokonanie konkretnego wyboru.

Zgodnie z art. 33 ust. 1 u.KRS w sprawach indywidualnych Rada podejmuje uchwały po wszechstronnym rozważeniu sprawy, na podstawie udostępnionej dokumentacji oraz wyjaśnień uczestników postępowania lub innych osób, jeżeli zostały złożone. Rozpatrzenie indywidualnej sprawy na posiedzeniu KRS poprzedza wyznaczenie zespołu opiniującego spośród członków KRS, którego głównym celem jest przygotowanie listy rekomendowanych kandydatów do objęcia urzędów sędziowskich, co ma miejsce w przypadku, gdy na stanowisko sędziowskie zgłosił się więcej niż jeden kandydat. Zgodnie z art. 35 ust.2 u.KRS, ustalając kolejność kandydatów na liście, zespół kieruje się przede wszystkim oceną kwalifikacji kandydatów, a ponadto uwzględnia doświadczenie zawodowe, w tym doświadczenie w stosowaniu przepisów prawa, dorobek naukowy, opinie przełożonych, rekomendacje, publikacje oraz inne dokumenty dołączone do karty zgłoszenia, jak również opinię kolegium właściwego sądu oraz ocenę właściwego zgromadzenia ogólnego sędziów. Zespół przyjmuje stanowisko bezwzględną większością głosów w obecności wszystkich swoich członków (art. 34 ust. 1 u.KRS).

W dalszej kolejności, w oparciu o art. 37 ust. 1 u.KRS, Rada rozpatruje i ocenia wszystkie kandydatury łącznie. W trakcie posiedzenia członkowie zespołu będący referentami w danej sprawie przedstawiają sylwetkę kandydata oraz stanowisko zespołu w przedmiocie pozytywnej bądź negatywnej rekomendacji kandydata. Ponadto, udzielają też odpowiedzi na pytania członków Rady dotyczące indywidualnej sprawy². Następnie Rada podejmuje uchwałę obejmującą rozstrzygnięcia w przedmiocie przedstawienia Prezydentowi RP wniosku o powołanie do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego w stosunku do wszystkich kandydatów.

Przy czym należy zaznaczyć, że Rada nie jest związana stanowiskiem zespołu i poszczególne kandydatury może ocenić odmiennie niż to uczynił zespół. Zważywszy jednak na ustawowy obowiązek wszechstronnego rozważenia sprawy, Rada jest zobligowana do uwzględnienia przygotowanej przez zespół listy rekomendowanych kandydatów³.

² M. Niezgódka-Medek, Komentarz do art. 33 ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa, pkt 3 [w:] *Krajowa Rada Sądownictwa, Komentarz*, red. M. Niezgódka-Medek, R. Pęk, Lex 2013.

³ Wyrok SN z dnia 26 kwietnia 2012 r., III KRS 12/12.

W przypadku uznania, że dany kandydat spełnia ustawowe kryteria do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego i uzyskał w głosowaniu KRS wymaganą bezwzględną liczbę głosów „za”, KRS kieruje do Prezydenta RP wniosek o powołanie na urząd sędziego, co kończy pierwszy etap postępowania konkursowego.

Drugi etap procedury nominacyjnej obejmuje powołanie przez Prezydenta RP rekomendowanego przez KRS kandydata do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego.

Należy zaznaczyć, że powoływanie kandydata do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego stanowi prerogatywę Prezydenta (art. 144 ust. 3 pkt 17 Konstytucji RP), natomiast wyłączną zdolność postulacyjną w tym zakresie posiada Krajowa Rada Sądownictwa (art. 179 Konstytucji RP)⁴. W piśmiennictwie wskazuje się, że przepis art. 179 Konstytucji RP jest normą kompletną, jeżeli chodzi o określenie kompetencji Prezydenta RP do powoływania sędziów, ponieważ zostały w nim unormowane wszystkie niezbędne elementy procedury nominacyjnej⁵.

W kwestii tej wypowiedział się także Trybunał Konstytucyjny wskazując, że przepis art. 179 Konstytucji RP stanowi samodzielną i wystarczającą (kompletną) podstawę prawną wykonywania prerogatywy przez Prezydenta, której treścią jest powoływanie sędziów na wniosek KRS. W zakresie odnoszącym się do aktu nominacyjnego art. 179 Konstytucji RP stosowany jest bezpośrednio jako samoistna podstawa prawna aktu urzędowego Prezydenta. Powoływanie sędziów ma charakter kompetencji zakotwiczonej bezpośrednio w art. 179 Konstytucji, interpretowanej jako prerogatywa, oraz w art. 126 ust. 1 Konstytucji w zakresie, w jakim stanowi, że Prezydent jest najwyższym przedstawicielem Rzeczypospolitej Polskiej⁶.

W procesie nominacyjnym obowiązujące regulacje wymagają zatem współdziałania dwóch organów konstytucyjnych: Krajowej Rady Sądownictwa i Prezydenta RP.

W następstwie przeprowadzonego postępowania konkursowego KRS może nie rekomendować żadnego z ocenianych kandydatów, może rekomendować mniejszą liczbę kandydatów niż liczba wolnych stanowisk lub rekomendować tylu kandydatów ile stanowisk sędziowskich przewidziano w danym konkursie. Wątpliwości budzi natomiast kwestia, czy w świetle obowiązujących regulacji prawnych istnieje możliwość podjęcia przez KRS uchwały o przedstawieniu Prezydentowi RP wniosku o powołanie do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego kandydatów w ilości większej niż liczba wolnych stanowisk sędziowskich

⁴ T. Ereciński, J. Gudowski, J. Iwulski, Komentarz do art. 55 u.p.u.s.p. [w:] *Prawo o ustroju sądów powszechnych*, J. Gudowski (red.), Warszawa 2009, s. 186.

⁵ M. Masternak-Kubiak, komentarz do art. 179, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, [red.] M. Haczkowska, teza 5.

⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 24 października 2017 r., sygn. K 3/17, OTKZU seria A/2017, poz. 68.

w danym postępowaniu konkursowym. Może się bowiem zdarzyć, że kryteria ustawowe spełnia w jednakowym stopniu więcej kandydatów uczestniczących w danym konkursie.

Należy nadmienić, że kwestia ta nie została uregulowana ani w Konstytucji, ani w przepisach rangi ustawowej, natomiast orzecznictwo nie jest w tej kwestii jednolite. Rozbieżne stanowiska prezentowane są także w doktrynie. Tytułem przykładu, K. Szczucki twierdzi, że przedstawienie Prezydentowi RP wniosku o powołanie do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego kandydatów w ilości większej niż liczba wolnych stanowisk sędziowskich w danym postępowaniu konkursowym jest dopuszczalne⁷. Argumentując swój pogląd odwołuje się do wyroku Sądu Najwyższego z 10 czerwca 2009 r., w którym wyrażono stanowisko, że w przypadku zgłoszenia się na wolne stanowisko sędziego kilku z najlepszych kandydatów do objęcia tego stanowiska, KRS nie powinna ograniczać liczby zgłaszanych Prezydentowi RP wniosków o mianowanie na wolne stanowiska do liczby wakujących stanowisk, ponieważ o mianowaniu sędziów decyduje Prezydent RP, a KRS nie posiada decyzyjnego wpływu na obsadę wolnych stanowisk. W wyroku tym wskazano ponadto, że Prezydent RP nie akceptuje wszystkich wniosków KRS o powołanie przedstawionych przez nią kandydatów, zatem racjonalne i zgodne z prawem będzie przedstawianie Prezydentowi RP przez KRS większej liczby (niż liczba wolnych stanowisk w danym konkursie) najlepszych kandydatów do objęcia wolnego urzędu sędziego i pozostawienie Prezydentowi RP suwerennej oraz ostatecznej decyzji o nominacji wybranych kandydatów⁸.

Przeciwnie stanowisko prezentuje K. Weitz twierdząc, że z uwagi na konstytucyjną pozycję KRS i jej funkcję w procesie nominacyjnym sędziów, która obejmuje m.in. kompleksową merytoryczną ocenę kandydatów, należy przyjąć, że objęcie wnioskiem więcej niż jednej osoby na jedno stanowisko sędziowskie, skutkujące pozostawieniem Prezydentowi prawa wyboru osoby, którą na to stanowisko powoła – kolidowałoby z rolą KRS oraz intencjami ustawodawcy. Z tego też powodu opowiada się za niedopuszczalnością objęcia wnioskiem więcej niż jednej osoby, co do tego samego stanowiska, gdyż to pozostawiałoby Prezydentowi prawo wyboru⁹.

Warto podkreślić, że w ustawie o KRS nie ma kryterium, na podstawie którego Rada mogłaby nie przedstawić Prezydentowi RP do powołania osoby, która uzyskała w głosowaniu bezwzględną większość głosów. W praktyce zdarzają się natomiast sytuacje, że w danym

⁷ K. Szczucki, *Ustawa o Sądzie Najwyższym. Komentarz*, Warszawa 2018, s. 215-216.

⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z 10 czerwca 2009 r., III KRS 9/08.

⁹ K. Weitz, Komentarz do art. 179 Konstytucji RP [w:] *Konstytucja RP. T. II. Komentarz. Art. 87-243*, Warszawa, 2016, s. 1044.

postępowaniu konkursowym większa liczba kandydatów w jednakowym stopniu spełnia kryteria ustawowe i każdy z nich oceniany jest jako dający rękojmię należytego pełnienia urzędu sędziego w tej samej mierze.

W przypadku, gdy podczas głosowania bezwzględną większość głosów uzyskała większa liczba kandydatów, niż wolnych miejsc w danej procedurze konkursowej, Rada odwołuje się do § 12 ust. 2 zd. 2 Regulaminu KRS¹⁰, zgodnie z którym za wybranych do przedstawienia z wnioskiem o powołanie do pełnienia urzędu sędziego uznaje się tych kandydatów, którzy uzyskali kolejno najwięcej głosów spośród osób, które otrzymały bezwzględną większość głosów. W sytuacji, gdy kandydaci uzyskali taką samą bezwzględną liczbę głosów, w oparciu o § 12 ust. 3 pkt 2 Regulaminu KRS przeprowadzane jest w stosunku do nich ponowne głosowanie i za wybranych uznaje się tych, którzy kolejno uzyskali w ponownym głosowaniu najwięcej głosów.

Jest to jednak rozwiązanie budzące spore wątpliwości, bowiem zgodnie z brzemieniem art. 187 ust. 4 Konstytucji RP zakres działania, tryb pracy oraz sposób wyboru członków KRS reguluje ustawa. Tymczasem KRS w takich sytuacjach stosuje Regulamin, a więc akt normatywny nie mający rangi ustawowej.

Sama treść § 12 ust. 2 i § 12 ust. 3 Regulaminu KRS nie jest kontrowersyjna dla interpretatora, dopóki nie zestawimy jej z przepisami ustawy zasadniczej. Przywołane regulacje Regulaminu KRS zawierają bowiem podstawę prawną pozwalającą dostosować liczbę przedstawianych do powołania na urząd sędziego kandydatów do liczby miejsc w danej procedurze konkursowej. Choć przytoczonym przepisom Regulaminu KRS nie można odmówić walorów pragmatycznych, to należy mieć na względzie okoliczność, że kształtują sytuację prawną obywateli (kandydatów do pełnienia urzędu sędziego) niezgodnie z konstytucyjnym standardem. Stanowią bowiem podstawę do nieprzedstawienia wniosku o powołanie osób, które spełniają kryteria ustawowe i zarazem uzyskały w głosowaniu bezwzględną liczbę głosów. Mając na uwadze brzmienie art. 187 ust. 4 Konstytucji RP należy wyrazić pogląd, że normy przewidziane w § 12 ust. 2 i § 12 ust. 3 Regulaminu KRS powinny być objęte regulacją ustawową.

Zgodnie z art. 87 ust. 1 Konstytucji RP źródłami powszechnie obowiązującego prawa w Rzeczypospolitej Polskiej są: Konstytucja, ustawy, ratyfikowane umowy międzynarodowe oraz rozporządzenia, a także akty prawa miejscowego na obszarze działania organów, które je ustanowiły (art. 87 ust. 2 Konstytucji RP). Bezsprzecznie zatem tylko przepisy rangi ustawowej

¹⁰ Uchwała Nr 158/2019 Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 24 stycznia 2019 r. w sprawie Regulaminu Krajowej Rady Sądownictwa (M.P. 2019, poz. 192).

mogą regulować statut jednostki w państwie (być źródłem jej praw i obowiązków), skoro ich adresatami są wszystkie osoby podlegające jurysdykcji polskich sądów.

Natomiast redakcja art. 22 ust. 1 u.KRS stanowiącego przepis upoważniający Radę do uchwalenia regulaminu normującego „szczegółowy tryb [jej] działania” świadczy o tym, że ów regulamin jest aktem prawa wewnętrznego, który powinien regulować techniczne aspekty działalności KRS, do których bezsprzecznie nie należy sposób ustalania liczby głosów potrzebnych do podjęcia uchwały w sprawie indywidualnej. Pojęcie „szczegółowy”, o którym mowa w art. 22 ust. 1 u. KRS, interpretować należy z uwzględnieniem synonimów tego zwrotu funkcjonujących w języku potocznym, którymi są słowa: skrupulatny, misterny, drobiazgowy, pedantyczny. Należy mieć bowiem na względzie, że zgodnie z § 8 ust.1 Zasad Techniki Prawodawczej¹¹, w ustawie należy posługiwać się poprawnymi wyrażeniami językowymi (określeniami) w ich podstawowym i powszechnie przyjętym znaczeniu. Trzeba mieć na względzie i tę okoliczność, że przymiotnik „szczegółowy” nie występuje w art. 187 ust. 4 Konstytucji RP, który stanowi, że: „ustrój, zakres działania i tryb pracy Krajowej Rady Sądownictwa oraz sposób wyboru jej członków określa ustawa”. Po wtóre, art. 22 ust. 1 u.KRS wyraźnie stanowi, że w regulaminie Rada określi „szczegółowy tryb swojego działania”, zatem przedmiotem unormowań regulaminu powinny być kwestie odnoszące się do działalności samej Rady, a nie determinujące sytuację prawną uczestników postępowań nominacyjnych czyli osób niepodporządkowanych w żaden sposób strukturalnie (organizacyjnie) samej Radzie. W konsekwencji zatem uprawnione jest zapatrywanie, że Regulamin Krajowej Rady Sądownictwa nie będący aktem prawnym o randze ustawy, może regulować jedynie poboczne, techniczne aspekty działania tego kolegiального organu.

Za słuszością kwalifikowania Regulaminu KRS jako aktu prawa wewnętrznego przemawia także analiza uzasadnienia senackiego projektu ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa. Wskazano w nim w szczególności, że: „(...) zasadne stało się zamieszczenie w projektowanej ustawie podstawowych regulacji z punktu widzenia funkcjonowania KRS i prowadzenia przez ten organ postępowań, szczególnie w tzw. sprawach indywidualnych. Kwestie o mniejszej doniosłości, np. związane z porządkiem, czy protokołowaniem posiedzeń plenarnych Rady, a także kwestie wiążące się z działaniem zespołów roboczych oraz z referowaniem przez członków tychże zespołów poszczególnych spraw całemu gremium KRS, pozostawia się do uregulowania w regulaminie”¹².

¹¹ Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 czerwca 2002 r. w sprawie „Zasad techniki prawodawczej” (tekst jedn. Dz.U. 2016, poz. 283).

¹² Druk sejmowy nr 3364, Sejm VI kadencji, s. 11.

Zatem § 12 ust. 3 Regulaminu KRS jest normą prawa wewnętrznie obowiązującego, która powinna znajdować zastosowanie tylko do jednostek organizacyjnie podległych KRS. Takie znaczące zawężenie jej podmiotowego zakresu zastosowania implikuje wniosek, że nie powinna współkształtować sytuacji prawnej kandydatów do objęcia urzędów sędziowskich czyli podmiotów nie objętych sferą podległości organizacyjnej względem KRS.

Zagadnienie przedstawione w niniejszym artykule było przedmiotem rozważań wielu składów Sądu Najwyższego Izby Kontroli Nadzwyczajnej i Spraw Publicznych.

W większości przypadków uznawano, że KRS jest uprawniona do przedstawienia Prezydentowi RP z wnioskiem o powołanie do pełnienia urzędu sędziego większej liczby kandydatów, niż liczba wakatów do obsadzenia w danym postępowaniu konkursowym. Powyższe stanowisko znalazło odzwierciedlenie w szczególności w judykatach Sądu Najwyższego z: 30 lipca 2019 r., I NO 28/19; 12 czerwca 2019 r., I NO 38/19; 16 lipca 2019 r., I NO 59/19; 1 lipca 2019 r.; I NO 70/19; 24 lipca 2019 r., I NO 86/19; 6 września 2019 r., I NO 99/19; 15 grudnia 2021 r., I NKRS 57/21 oraz 15 grudnia 2021 r., I NKRS 60/21. W przywołanych wyrokach wyrażano zapatrywanie, że normatywne rozwiązanie zaproponowane przez Krajową Radę Sądownictwa zmierzające do zapewnienia tego, by liczba kandydatów przedstawionych Prezydentowi Rzeczypospolitej Polskiej z wnioskiem o powołanie do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego była nie większa niż ilość wolnych stanowisk sędziowskich przewidzianych w danym postępowaniu nominacyjnym, jest niekonstytucyjne – zarówno w wymiarze formalnym, jak i materialnym. Wprowadzenie bowiem dodatkowego kryterium wyłonięcia osób przedstawianych Prezydentowi RP do powołania na stanowisko sędziowskie leży poza zakresem delegacji ustawowej i zastrzeżone jest dla materii ustawowej, której nie może regulować akt normatywny niższej rangi.

Zgodnie natomiast z przeciwną linią orzecniczą, której emanacją są wyroki Sądu Najwyższego z 15 grudnia 2021 r.: I NKRS 57/21 i I NKRS 60/21, sposób postępowania w przypadku wyboru w głosowaniu Rady większej liczby kandydatów niż liczba przewidzianych do obsadzenia stanowisk sędziowskich stanowi jedynie kwestię natury porządkowej. Zatem zagadnienie unormowane w § 12 ust. 3 pkt 2 regulaminu KRS mieści się w grupie zagadnień dotyczących li tylko szczegółowych, wewnętrznych zasad obradowania organu kolegialnego, jakim jest KRS. Wyrażono również zapatrywanie, że zarządzanie przez KRS ponownego głosowania, co do kandydatów, którzy uzyskali bezwzględną liczbę głosów, w sytuacji gdy ich liczba jest większa niż wolnych miejsc do obsadzenia, nie powinno być kwalifikowane jako jedna z podstawowych zasad procedury niezbędnej do realizacji

kompetencji KRS. Zatem jako kwestia przynależąca do materii typowo regulaminowej, nie musi być unormowana w przepisach rangi ustawowej.

Wobec niejednolitej linii orzeczniczej Izby Kontroli Nadzwyczajnej i Spraw Publicznych, Sąd Najwyższy postanowieniem z 16 lutego 2022 r. wydanym w sprawie I NKRS 96/21 – zainicjowanym odwołaniem kandydatki do powołania na urząd sędziego od uchwały Krajowej Rady Sądownictwa – przedstawił do rozstrzygnięcia składowi powiększonemu tego Sądu zagadnienie prawne: „Czy w wypadku, gdy w głosowaniu uchwały Krajowej Rady Sądownictwa w przedmiocie przedstawienia Prezydentowi Rzeczypospolitej Polskiej wniosku o powołanie do pełnienia urzędu sędziego dwóch lub więcej kandydatów otrzymało równą, bezwzględną większość głosów, a uznanie wszystkich kandydatów za wybranych spowodowałoby przekroczenie liczby wolnych stanowisk sędziowskich, przewidzianych w danym postępowaniu nominacyjnym, dopuszczalne jest w stosunku do tych kandydatów przeprowadzenie ponownego głosowania i uznanie za wybranych tylko tych kandydatów, którzy w tym głosowaniu uzyskali kolejno najwięcej głosów?”. Sąd Najwyższy postanowieniem z 17 stycznia 2023 r., I NZP 1/22 odmówił podjęcia uchwały z uwagi na kwestie formalno-prawne. W cytowanym judykacie siedmioosobowy skład Sądu Najwyższego zaznaczył, że za niedopuszczalne uznać należy przekazanie do rozstrzygnięcia składowi siedmiu sędziów Sądu Najwyższego zagadnienia prawnego dotyczącego wykładni art. 37 ust. 1 u.KRS w zw. z § 12 ust. 2 i § 12 ust. 3 pkt 2 Regulaminu KRS, gdyż kwestia ta nie była przedmiotem zarzutów odwołującej się od uchwały KRS, w której nie została powołana do pełnienia urzędu na stanowisko sędziego.

Zgodnie bowiem z art. 44 ust. 3 u.KRS do postępowania przed Sądem Najwyższym w sprawie odwołań od uchwał KRS stosuje się przepisy ustawy z dnia 17 listopada 1964 r. - Kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. z 2020 r. poz. 1575, 1578 i 2320 oraz z 2021 r. poz. 11) o skardze kasacyjnej. Zatem z mocy art. 398¹³ § 1 k.p.c. Sąd Najwyższy rozpoznaje skargę kasacyjną (a na podstawie art. 44 ust.3 u.KRS także odwołanie od uchwały Krajowej Rady Sądownictwa) w granicach zaskarżenia.

W dalszej części rozważań Sąd Najwyższy zaznaczył, że przy podejmowaniu uchwał konkretnych w trybie art. 82 § 1 u.SN przepisy prawne stanowiące przedmiot zagadnienia prawnego muszą stanowić podstawę prawną rozstrzygnięcia zaskarżonego środkiem odwoławczym rozpoznawanym przez skład Sądu Najwyższego, który zwrócił się z pytaniem prawnym. W konsekwencji zatem zakres przedmiotowy zagadnienia prawnego, o którym traktuje art. 82 § 1 u.SN zawężony został *ipso iure* do przepisów prawnych, których naruszenie zarzucono w rozpoznawanym przez Sąd Najwyższy środku odwoławczym.

Mając powyższe rozważania na względzie stwierdzić należy, że jedynie w uchwale abstrakcyjnej (podejmowanej w trybie art. 83 § 1 u.SN) Sąd Najwyższy mógłby rozważyć udzielenie odpowiedzi na problem prawny, którego nie mogło dotyczyć rozstrzygnięcie w przywołanej wyżej sprawie.

W świetle obowiązujących przepisów należy uznać, że rekomendowanie przez Krajową Radę Sądownictwa większej liczby kandydatów do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego niż liczba wolnych stanowisk w danej procedurze konkursowej jest dopuszczalne. Nie ma bowiem przepisu rangi ustawowej, który nakazywałby Krajowej Radzie Sądownictwa wskazywanie dokładnie tylu kandydatów do powołania na stanowiska sędziowskie, ile jest miejsc w danym postępowaniu konkursowym.

Warto także zaznaczyć, że przedstawienie przez KRS Prezydentowi RP wniosku o powołanie na stanowisko sędziowskie nie tworzy po stronie Prezydenta obowiązku powołania wskazanej w takim wniosku osoby do służby sędziowskiej. Prezydent RP może odmówić powołania. A zatem mając na uwadze ten argument nieracjonalne wydaje się pozbawianie Prezydenta możliwości wyboru jednego kandydata spośród wielu przedstawionych przez KRS z wnioskiem.

Należy również podkreślić, że powoływanie kandydata do pełnienia urzędu na stanowisko sędziego stanowi prerogatywę Prezydenta RP. To Prezydent swoją decyzją kreuje osobową strukturę władzy sądowniczej. Wykonując wskazaną w art. 144 ust. 3 pkt 17 Konstytucji RP prerogatywę, Prezydent RP podejmuje ostateczną decyzję o powołaniu na urząd sędziego. Ograniczanie przez Krajową Radę Sądownictwa liczby przedstawianych kandydatów w oparciu o normę wynikającą z prawa wewnętrznego może być traktowane jako naruszenie gwarancji konstytucyjnych.

ABSTRAKT

W artykule zaprezentowane zostały rozważania dotyczące istotnej kwestii praktycznej dotyczącej możliwości podjęcia przez Krajową Radę Sądownictwa uchwały o przedstawieniu Prezydentowi RP wniosku o powołanie do pełnienia urzędu na stanowisku sędziego kandydatów w ilości większej, niż liczba wolnych stanowisk sędziowskich w danym postępowaniu konkursowym.

Słowa kluczowe: Krajowa Rada Sądownictwa, powołanie na urząd sędziego, liczba kandydatów, procedura nominacyjna.

Bibliografia

Ereciński T., Gudowski J., Iwulski J., Komentarz do art. 55 u.p.u.s.p. [w:] *Prawo o ustroju sądów powszechnych*, red. J. Gudowski, Warszawa 2009.

Masternak-Kubiak M., Komentarz do art. 179, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, [red.] M. Haczkowska.

M. Niezgódka-Medek, Komentarz do art. 33 ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa, pkt 3 [w:] *Krajowa Rada Sądownictwa, Komentarz*, red. M. Niezgódka-Medek, R. Pęk, Lex 2013.

Szczucki K., *Ustawa o Sądzie Najwyższym. Komentarz*, Warszawa 2018.

Weitz K., Komentarz do art. 179 Konstytucji RP [w:] *Konstytucja RP. T. II. Komentarz. Art. 87-243*, Warszawa, 2016.

Paweł Szklarczyk

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0002-5305-2053

Potomek króla Salomona na tronie oraz japońskie inspiracje: Konstytucja Cesarstwa Etiopii z 1931 r.

Constitution of the Empire of Ethiopian of 1931: King Solomon's descendant on the throne and Japanese inspirations

ABSTRACT

The first modern Ethiopian constitution was promulgated in 1931. It established a constitutional monarchy, however it retained a strong position of the monarch. The analysis of the structure and content of the Ethiopian constitution clearly indicates that it is a case of reception of the Meiji Constitution (1889). This article aims to present an outline of the regulations contained in the Constitution of the Empire of Ethiopia by showing its most visible similarities to the Meiji Constitution.

Keywords: constitution, emperor, Ethiopia, Japan, Haile Selassie, Meiji.

1. Wprowadzenie.

Haile Sellasje I wkrótce po objęciu tronu promulgował Konstytucję Cesarstwa Etiopii. Wolę monarchy (cel wprowadzenia regulacji) ujawniają w szczególności dekret promulgujący konstytucję oraz przemówienie monarchy¹.

Przyczynę, dla której legislatorzy przyjęli wzorce japońskie² (a zatem pośrednio również i niemieckie, pruskie³) zdaniem Autora stanowi fakt, iż Japonia była wówczas uważana za jedyne nieeuropejskie mocarstwo. Kraj ten dokonał wielkiego skoku cywilizacyjnego

¹ Konstytucja Cesarstwa Etiopii z dnia 16 lipca 1931 r. (dalej: Konstytucja Etiopii); Autor z tekstem konstytucji zapoznał się dzięki pracy W.M. Steen, *The Ethiopian Constitution*, Waszyngton 1936.

² Zob. M. Kebede, *Japan and Ethiopia: An Appraisal of Similarities and Divergent Courses*, Philosophy Faculty Publications, 12/1997, s. 641; zob. także B. Zewde, *A History of Modern Ethiopia: 1855-1991*, Oxford 2001, s. 110.

³ Zob. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 368-371.

w II połowie XIX stulecia, dokonując okcydentalizacji, modernizacji i industrializacji. Japonia pozostawała monarchią konstytucyjną z cesarzem jako suwerenem (głową państwa o *de iure* silnej pozycji ustrojowej)⁴. Stąd też kraj ten w pewnym zakresie mógł stanowić wzór do naśladowania dla Etiopii aspirującej do grona państw cywilizowanych i nowoczesnych. Cesarz, jak również pewna część elit widziała konieczność defeudalizacji i modernizacji państwa, a także zwiększenia dostępu do edukacji. Etiopskie elity, jakkolwiek zapewne nie posiadały dogłębnej wiedzy o Japonii (ani nie znały niuansów ówczesnej japońskiej polityki), podziwiała fakt, iż kraj ten (mimo burzliwych wydarzeń XIX wieku) zachował swoją suwerenność i skutecznie się zmodernizował (wykorzystując koncepcję tzw. dyktatury dla rozwoju). Dostrzegali zatem pewną paralelę pomiędzy sytuacją Japonii w II połowie XIX w. a współczesną im pozycją Etiopii⁵; pragnęli powtórzyć modernizatorski sukces Japonii⁶. Dodać należy, iż w Etiopii również dość aktywnie działał ruch promujący kulturę japońską⁷.

Porównując genezę aktów prawnych zaznaczyć należy, że o ile w przypadku japońskim celem wprowadzenia Konstytucji Meiji było wykazanie faktu, iż Japonia po ponad dwustu latach samoizolacji⁸ oraz restauracji władzy cesarskiej w 1868 r.⁹ skutecznie się zmodernizowała odrzucając „*niecywilizowane obyczaje przeszłości*”¹⁰ (wola renegocjacji tzw. traktatów nierównoprawnych), a także usankcjonowanie i utrwalenie politycznego *status quo* w państwie (utrzymanie rządów oligarchii, zapobieżenie „nadmiernej” demokratyzacji¹¹),

⁴ Art. 4 Konstytucji Wielkiego Cesarstwa Japonii (jap. *Dainippon Teikoku Kenpō*) z dnia 11 lutego 1889 r. (dalej: Konstytucji Meiji). Zob. *ibid.*; por. E. Pałasz-Rutkowska, „Wyjątkowa” pozycja monarchy Japonii nakreślona przez konstytucję Meiji – studium porównawcze, „Japonica” 1994, t. II nr 1, s. 29-38.

⁵ S.A. Adejumobi, *The History of Ethiopia*, Londyn 2007, s. 54-56.

⁶ Wskazać należy, że w roku 1931 (choć symptomy pojawiły się znacznie wcześniej, a zagrożenia były raczej znane) system konstytucyjny Meiji zaczął się załamywać. Przykładami mogą być w szczególności incydent Mukdeński (1931) czy zamordowanie urzędującego premiera Inukaia T. (1932 r.). Choć Cesarz Shōwa (Hirohito) pozostawał nadal formalnie suwerenem, w państwie zaczął wykształcać się nowy ośrodek władzy (obok Cesarza i Rządu [mającego poparcie parlamentu]) – siły zbrojne. Zob. szerz. J. Polit, *Hirohito. Tajemnica cesarza Shōwa*, Kraków 2019, s. 222 i n.

⁷ Zob. szerz. J. Calvitt Clarke III, *Seeking a model for modernization: Ethiopia's japanizers, Paper presented to the annual meeting of the Florida Conference of Historians, Selected Annual Proceedings of the Florida Conference of Historians*, 9 (Feb. 2002), s. 83-97.

⁸ Od 1638 do 1854 r. Japonia prowadziła politykę samoizolacji (jap. *sakoku*, pol. zamknięty kraj). Kraj (za wyjątkiem holenderskiej faktorii na wysepce Dejima w Nagasaki) nie prowadził wymiany handlowej z Zachodem. Zob. szerz. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 282 i n.

⁹ Wielkie Rozporządzenie o Przywróceniu Władzy Cesarskiej (jap. *Ōsei fukko daigorei*) z dnia 3 stycznia 1868 r.

¹⁰ Art. 4 Przysięgi Cesarskiej w Pięciu Artykułach (jap. *Gokajō no goseimon*) z dnia 6 kwietnia 1868 r.

¹¹ Właśnie niniejsza kwestia stanowiła przyczynę recepcji pruskiego porządku konstytucyjnego w miejsce porządku brytyjskiego. Będąca wówczas przy władzy grupa (tzw. oligarchia Meiji) pragnęła zachowania swojej władzy, przez co w 1881 r. podjęto decyzję polityczną iż przyszła konstytucja będzie oparta na konstytucji pruskiej. Przyjęte rozwiązania ustrojowe zawierały szereg raczej niechętnych ukłonów w stronę idei liberalnych i demokratycznych (próba ugłaskania opozycji – *jyū minken undo*, pol. Ruchu na rzecz wolności i praw obywatelskich), lecz szereg istotnych prerogatyw, uprawnień i kompetencji znajdował się w ręku cesarza i (*de iure*) podległego mu rządu. Odrzucono model brytyjski z funkcjonującą w nim zasadami suwerenności

tak w przypadku Etiopii celem była modernizacja systemu rządów (zapewnienie porządku sukcesji a także unormowanie pozycji ustrojowej cesarza) oraz defeudalizacja (która w istocie miała na celu nie tylko wprowadzenie zasady równości wobec prawa oraz jednolitości państwa i prawa, ale pośrednio także wzmocnienie pozycji monarchy), a nawet stopniowa demokratyzacja systemu sprawowania władzy publicznej. O tym ostatnim świadczy w szczególności treść rozporządzenia wprowadzającego Konstytucję Etiopii oraz fakt iż Konstytucja przewidywała instytucję parlamentu¹², którego izba niższa w perspektywie czasowej uzyskać miała legitymację demokratyczną¹³. Zaznaczyć należy, iż Etiopia do wejścia w życie rzeczony konstytucji była monarchią absolutną¹⁴. Konstytucja w swej treści eksponowała owe absolutystyczne tradycje, sankcjonując je i nawet umacniając (z zastrzeżeniem ukonstytuowania organów kolegialnych w postaci Izb Obradujących [dalej: Parlamentu], spośród których izba niższa pochodzić miała w przyszłości z wyborów).

2. Podobieństwa i różnice pomiędzy Konstytucją Cesarstwa Etiopii a Konstytucją Meiji.

Konstytucja Cesarstwa Etiopii przypomina Konstytucję Meiji zarówno strukturą wewnętrzną aktu (systematyka), przyjętymi rozwiązaniami ustrojowymi, a nawet literalnym brzmieniem przepisów. Konstytucja etiopska składała się z 55 artykułów pogrupowanych w siedmiu rozdziałach¹⁵. Rozdział I Konstytucji Etiopii (Cesarstwo Etiopii oraz następstwo Tronu; art. 1-5) odpowiadał co do zasady art. 1-3 Konstytucji Meiji.

Art. 1 konstytucji etiopskiej stanowił o władzy zwierzchniej cesarza nad terytorium państwowym oraz iż wszyscy mieszkańcy Etiopii, poddani cesarstwa składają się na Cesarstwo Etiopii¹⁶. Przepis niniejszy wyraźnie nawiązuje do art. 1 Konstytucji Meiji, który stanowił, iż „*Wielkim Cesarstwem Japonii rządzi¹⁷ Cesarz (...)*” (oraz art. 1 Konstytucji Królestwa Prus

parlamentu oraz *rule of law* (przyjmując niemiecką koncepcję *Rechtstaat*). Zob. J. Pittau, *Inoue Kowashi, 1843-1895 and the formation of modern Japan*, Joseph Pittau, S.J., „*Monumenta Nipponica*”, t. 20, nr 3-4, s. 260-261.

¹² Art. 30 i n. Konstytucji Etiopii.

¹³ Art. 32 Konstytucji Etiopii.

¹⁴ S.A. Adejumobi, *op. cit.*, s. 62, 71

¹⁵ Konstytucja Etiopii.

¹⁶ Art. 1 Konstytucji Etiopii.

¹⁷ Alternatywnie: „*panuje i rządzi*” (tak przetłumaczył na j. angielski Itō M.); sformułowanie to stanowi o odrzuceniu przyjętej w brytyjskim systemie prawnym zasady „*rex regnat sed non gubernat*” (monarchia parlamentarna). Por. H. Itō, *Commentaries on the Constitution of Empire of Japan*, Tokio 1906, s. 2.

z 1850 r.)¹⁸. Art. 2 konstytucji etiopskiej nie znajduje swojego bezpośredniego odpowiednika w Konstytucji Meiji. Stanowił on o zasadzie jedności i jednolitości państwa, narodu (równość formalna poddanych¹⁹) i prawa etiopskiego²⁰. Wskazać jednak należy, iż zasady te były uwzględnione (przynajmniej na gruncie formalnym) w porządku prawnym Wielkiego Cesarstwa Japonii²¹.

Swoistością cechuje się art. 3 konstytucji etiopskiej, który stanowi, iż godność cesarska przysługuje jego wysokości Haile Sellasje I, następcy Króla Sahle Sellasje, którego linia dynastyczna nieprzerwanie biegnie od dynastii założonej przez Menelika I, syna Salomona, króla Jerozolimy (Izraela) oraz królowej Etiopii znanej jako królowa Saby²². Autor wskazuje, iż przepis niniejszy stanowi właściwie amalgamat idei stojących u podłoża art. 1 oraz art. 3 Konstytucji Meiji (oraz zawartych w arendze tejże). Cesarz Japonii był bowiem (zgodnie z oficjalną narracją Domu Cesarskiego oraz mitologią japońską) potomkiem założyciela Cesarstwa i Domu Cesarskiego (Cesarza Jimmu, postaci legendarnej), i pochodził z „*nigdy nieprzerwanej*” (dosł. „*nieprzerwanej od dziesięciu tysięcy pokoleń*”) linii dynastycznej²³, a ponadto był „*boski i nietykalny*”²⁴. Protoplastą rodu cesarskiego miała być sama Amaterasu Ōmikami (bogini słońca). Tym samym obaj monarchowie szczylic się w promulgowanych przez siebie konstytucjach swymi starożytnymi rodowodami, argumentując swą legitymację tak sankcją boską, jak i *argumentum ad antiquitatem*. Nadmienić jednak należy, że zawarta w Konstytucji Meiji teza o „*nigdy nieprzerwanej linii dynastycznej*” była w istocie kłamstwem historycznym, a sam fakt historyczności cesarza Jimmu budzi poważne wątpliwości historyków²⁵. Autor w tym miejscu zastrzega, iż nie badał rodowodu Haile Sellasje.

¹⁸ Zob. art. 1 Konstytucji Etiopii, por. art. 1 Konstytucji Meiji, por. także art. 1 konstytucji Królestwa Prus z dnia 31 stycznia 1850 r.

¹⁹ W.M. Steen, *op. cit.*, s. 19.

²⁰ Art. 2 Konstytucji Cesarstwa Etiopii.

²¹ Podstawę tezy o formalnej równości poddanych japońskich znaleźć można w art. 19 Konstytucji Meiji. Zasadę jednolitości państwa można wywodzić z art. 1 Konstytucji Meiji oraz regulacji prawa administracyjnego.

²² Art. 3 Konstytucji Etiopii, por. 1 Krl 10,1-13; 2 Krn 9,1-12.

²³ Art. 1 Konstytucji Meiji.

²⁴ Art. 3 Konstytucji Meiji. Jap. *shinsei* zapisuje się znakami *shin* (*alternatywnie czyt. kami*) – bóstwo oraz *się* – świętość. Słowo to można przetłumaczyć jako „boski” lub „uświęcony”. Owa boskość nie jest jednak w żadnym wypadku boskością w rozumieniu okcydentalnym.

²⁵ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 32-33.

Art. 4 konstytucji etiopskiej stanowi odpowiednik art. 2 Konstytucji Meiji. Nie stanowi on wprawdzie o następstwie tronu przez „*męskich potomków Cesarza*”²⁶, lecz zawiera odesłanie do etiopskiego odpowiednika *Kōshitsu Tenpan*²⁷.

Ciekawostkę stanowi art. 5 konstytucji etiopskiej, który oprócz świętości i nietykalności monarchy (przyznaje immunitet, tak materialny jak i formalny) ustanawia „niepodważalność” jego władzy (władza monarchy jest niepodważalna i nie podlega dyskusji) oraz na poziomie konstytucyjnym stanowi o penalizacji zamachu na monarchę. Wskazać należy, że jakkolwiek japońska konstytucja stanowiła o boskości cesarza oraz jego nietykalności, tak kwestia przestępstw przeciwko osobie cesarza oraz Rodzinie Cesarskiej (w tym zamach na cesarza oraz znieważenie jego osoby) była unormowana wyłącznie na poziomie ustawowym²⁸.

Rozdział II Konstytucji Cesarstwa Etiopii (art. 6-17) dotyczył zakresu władzy cesarskiej i prerogatyw monarszych. Zawarte tam normy prawne co do zasady stanowią (z drobnymi różnicami) odpowiedniki kolejnych przepisów konstytucji Meiji. Podkreślić należy jednak, iż art. 6 konstytucji etiopskiej, choć nawiązuje do art. 4 i 5 Konstytucji Meiji, tak zdaniem Autora wykazuje również niezwykłą bliskość do poglądu wyrażonego przez Uesugiego S. Wspomniany japoński konstytucjonalista głosił, iż „*japoński system prawny uwzględnia [rozpoznaje] wprawdzie zasadę podziału władz, lecz organy wykonujące te władze są podległe Cesarzowi*”²⁹. Przepis art. 6 konstytucji etiopskiej stanowi o przysługującej cesarzowi władzy najwyższej (zwierzchniej, suwerennej), a jednocześnie wskazuje na związanie monarchy przepisami prawa³⁰. Itō H. wskazał z kolei, że „*wprawdzie musi On [Cesarz] okazywać należyty szacunek prawu, lecz żadne prawo nie jest władne uczynić go odpowiedzialnym za jego naruszenie*”³¹. Ichimura K. twierdził, z kolei, iż cesarz jako osoba „*boska i nietykalna*” znajduje się ponad porządkiem normatywnym, który sam ustanowił, a przez to nie tylko może się do niego nie stosować (może naruszać Konstytucję), lecz nawet go znieść (derogować Konstytucję – niezależnie od treści zawartych w niej norm prawnych)³². Tym samym, wobec przyznanego immunitetu monarszego obowiązek przestrzegania Konstytucji i prawa stanowi *lex imperfecta*

²⁶ Art. 2 Konstytucji Meiji.

²⁷ Reskrypt o Domu Cesarskim z 11 lutego 1889 r.; akt ten normował m.in. następstwo tronu; zob. art. 1-9 Reskryptu o Domu Cesarskim. Zob. art. 4 Konstytucji Etiopii.

²⁸ Zob. art. 116-120 Proklamacji *Dajōkan* (pol. Wielkiej Rady Stanu) nr 36 z 1880 r. – *Keihō* (pol. Kodeks Karny); zob. także art. 73-76 ustawy nr 45 z 1907 r. – *Keihō*.

²⁹ Zob. K. Colegrove, *Powers and Functions of the Japanese Diet*, “The American Political Science Review” 1933, t. 27, nr 6, s. 886.

³⁰ Art. 4 Konstytucji Meiji stanowił o przysługujących cesarzowi przywilejach suwerenności, które monarcha sprawował „*zgodnie z postanowieniami niniejszej Konstytucji*”.

³¹ H. Itō, *op. cit.*, s. 6 i 7.

³² K. Colegrove, *The Japanese Emperor*, “The American Political Science Review” 1932, t. 26 nr 4, s. 647-648.

(tj. normę pozbawioną sankcji za jej naruszenie). Art. 7 Konstytucji Etiopii stanowi iż cesarz powoła Izby Obradujące (tj. Senat i Izbę Deputowanych), a ustawy przygotowane przez te Izby wejdą w życie za promulgacją nakazaną przez Cesarza. Wskazać należy, iż podobnie jak art. 6 Konstytucji Meiji, przywoływany przepis, wraz z art. 34 konstytucji etiopskiej przyznają cesarzowi *de facto* prawo *veta* absolutnego posługując się koncepcją nadania sankcji³³. Art. 8 konstytucji etiopskiej (wyłączne prawo zwołania Parlamentu) odpowiada z kolei art. 7 Konstytucji Meiji z tą tylko różnicą, iż kompetencja cesarza Etiopii do rozwiązania izby niższej Parlamentu (Izby Deputowanych) została określona w art. 40 konstytucji etiopskiej³⁴.

Art. 9 Konstytucji Cesarstwa Etiopii przyznaje monarsze kompetencję do wydawania dekretów w miejsce ustawy, ilekroć jest to konieczne dla utrzymania porządku lub zapobieżenia niebezpieczeństwu publicznemu (powszechnemu). Dekret taki przedkłada się Parlamentowi do zatwierdzenia, a w wypadku gdyby Parlament nie zatwierdził go, traci on moc na przyszłość (*ex nunc, pro futuro*). Przepis niniejszy stanowi właściwie wierną kopię art. 8 Konstytucji Meiji.

Podobnie ma się rzecz z art. 10 konstytucji etiopskiej, który stanowi, iż cesarz zapewnia wykonywanie ustaw zgodnie z ich literą i duchem, a także w celu utrzymania porządku publicznego oraz rozwoju i dobrobytu narodu i w tym celu wydaje odpowiednie rozkazy (polecenia). Art. 9 konstytucji japońskiej stanowi o tym, iż cesarz wydaje lub powoduje wydanie rozporządzeń w tymże celu, a rozporządzenia te nie mogą zmieniać ustaw³⁵.

Art. 11 konstytucji etiopskiej w pełni odpowiada normom zawartym w art. 10 ust. 1 Konstytucji Meiji (prawo decydowania o strukturze administracji cywilnej i wojskowej, nominacji urzędników oraz ich wynagrodzeniach). Konstytucja etiopska nie zawiera z kolei odpowiednika art. 10 ust. 2 Konstytucji Meiji (który to przepis Autor uważa za zbędny z punktu widzenia techniki legislacyjnej)³⁶.

³³ Zob. art. 7 i 34 Konstytucji Etiopii, por. art. 6 Konstytucji Meiji. W zakresie koncepcji nadania sankcji wskazać należy, iż Itō H. rozróżniał nadanie sankcji (koncepcja pozytywna) od instytucji *veta*. Autor uważa, iż rozróżnienie to jest zbędne, bowiem monarcha nie udzielając sankcji ustawie jednocześnie korzysta z prawa *veta*. W obu porządkach decyzja monarchy ma charakter absolutny i nie może być podważona wolą parlamentu (ani jakiegokolwiek innego organu władzy publicznej). Por. H. Itō, *op. cit.*, s. 11-13.

³⁴ Zob. art. 40 Konstytucji Etiopii, por. art. 7 i art. 45 Konstytucji Meiji.

³⁵ Art. 10 Konstytucji Etiopii, por. art. 9 Konstytucji Meiji.

³⁶ Art. 10 ust. 2 Konstytucji Meiji stanowi: „Określone ustawą [za wyraźną delegacją konstytucyjną – przyp. aut.] lub samą Konstytucją wyjątki [od zakreślonej w poprzednim ustępie reguły] nie naruszają niniejszego przepisu”. Przepis ten nie tylko jest dość problematyczny w tłumaczeniu (mając na względzie jego brzmienie w języku japońskim), ale również wyraża ogólną zasadę wykładni prawa. Por. E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii. W setną rocznicę śmierci cesarza*, Warszawa 2012, s. 461.

Art. 12 (wyłączne prawo wypowiedzania wojny i zawarcia pokoju) oraz art. 14 (prawo negocjacji i zawierania umów międzynarodowych) Konstytucji Cesarstwa Etiopii odpowiadają łącznie art. 13 konstytucji japońskiej³⁷.

Art. 13 konstytucji etiopskiej stanowi, iż cesarz określa stan liczebny sił zbrojnych w czasie pokoju jak i wojny. Konstytucja japońska stanowiła w art. 11, iż Cesarz jest Naczelnym Dowódcą Wojsk Lądowych i Marynarki Wojennej (określając jednocześnie rodzaje sił zbrojnych), natomiast art. 12 konstytucji Meiji przyznawał monarsze prawo decydowania o organizacji i stanie liczebnym obu rodzajów sił zbrojnych w czasie pokoju³⁸.

Art. 15-17 obu konstytucji należy określić jako do siebie przystające; odpowiednio dotyczą one przyznawania tytułów honorowych i odznaczeń³⁹, prawa łaski⁴⁰ oraz regencji⁴¹.

Rozdział III Konstytucji Etiopii (art. 18-29) stanowi o prawach i obowiązkach poddanych⁴² i jest co do zasady odpowiednikiem Rozdziału II Konstytucji Meiji. Obydwie konstytucje posługują się terminem „*poddany*”, a nie „obywatel”, a przyznane prawa są w istocie warunkowymi przywilejami i mogą być derogowane ustawą zwykłą (zakres ograniczeń praw nie podlega żadnemu testowi proporcjonalności). Wskazać jednak należy, że art. 20 Konstytucji Etiopii stanowi o obowiązku absolutnej lojalności i posłuszeństwa sił zbrojnych wobec Cesarza⁴³. Teoretycznie przepis ten umożliwia Cesarzowi sprawowanie pełnej kontroli nad siłami zbrojnymi, co stanowi zniwelowanie poważnego zagrożenia uzurpacji władzy przez wojskowych – a taki problem występował na gruncie konstytucji Meiji. Obydwie konstytucje przewidują również obowiązek służby wojskowej⁴⁴, prawo (będące również co najmniej w niektórych przypadkach obowiązkiem) służby cywilnej (nominacja na równych, przewidzianych prawem, zasadach do służby na rzecz państwa)⁴⁵ oraz obowiązek uiszczania przewidzianych prawem (w przypadku Japonii wyraźnie „*określonych ustawowo*”) podatków⁴⁶.

³⁷ Art. 12 i 14 Konstytucji Etiopii, por. art. 13 Konstytucji Meiji.

³⁸ Art. 13 Konstytucji Etiopii, por. art. 11 i 12 Konstytucji Meiji.

³⁹ Art. 15 Konstytucji Etiopii, por. art. 15 Konstytucji Meiji.

⁴⁰ Art. 16 Konstytucji Etiopii, por. art. 16 Konstytucji Meiji.

⁴¹ Art. 17 Konstytucji Etiopii, por. art. 17 Konstytucji Meiji; zob. także art. 19-29 Reskryptu o Domu Cesarskim.

⁴² Wymogi które należy spełniać, aby posiadać status etiopskiego poddanego określa ustawa (art. 18 Konstytucji Etiopii). Ponadto wskazać należy, że art. 1 zd. 2 Konstytucji Etiopii stanowił „*Wszyscy rdzenni Etiopczycy, poddani Cesarstwa, stanowią łącznie Cesarstwo Etiopii*”.

⁴³ Art. 20 Konstytucji Etiopii, por. art. 11, art. 20 i art. 32 Konstytucji Meiji.

⁴⁴ Art. 19 Konstytucji Etiopii, por. art. 20 Konstytucji Meiji.

⁴⁵ Art. 19 Konstytucji Etiopii, por. art. 19 Konstytucji Meiji.

⁴⁶ Art. 21 Konstytucji Etiopii, por. art. 21 i art. 62 ust. 1 Konstytucji Meiji.

Konstytucja etiopska przyznaje wprawdzie poddanym większość praw określonych w Konstytucji Meiji (swoboda przemieszczania się i zamieszkania⁴⁷, nietykalność cielesną, zasady *nullum crimen, nulla poena sine lege*⁴⁸, prawo do sądu⁴⁹, nienaruszalność mieszkania⁵⁰, tajemnica korespondencji⁵¹, ochrona własności⁵² oraz prawo petycji⁵³), lecz nie stanowi o prawie swobody wyznania i nie zawiera gwarancji wolności słowa⁵⁴. W konstytucji Etiopii brak jest również bezpośredniego odpowiednika art. 14 Konstytucji Meiji, tj. sprecyzowania kompetencji Cesarza do ogłoszenia stanu wyjątkowego, wymóg ustawowej regulacji przesłanek i skutków ogłoszenia stanu wyjątkowego. Występuje w niej jednak przepis art. 29 Konstytucji Etiopii będący kalką rozwiązania zawartego w art. 31 Konstytucji Meiji. Przepis ten stanowi, że postanowienia rozdziału niniejszego (czyli przyznane w Rozdziale III konstytucji etiopskiej prawa poddanych) nie mogą ograniczać w żaden sposób władzy suwerennej cesarza oraz podjętych przez niego środków w wypadku wojny lub nieszczęść publicznych zagrażających interesom narodu (japońska konstytucja stanowiła w tym kontekście precyzyjnie o przypadku „czasu wojny lub (...) zamieszek w kraju”)⁵⁵.

Rozdział IV Konstytucji Etiopii (art. 30-47) odpowiada Rozdziałowi III Konstytucji Meiji i stanowi o Izbach Obrad (Parlamencie). W obu konstytucjach przewidziano bikameralny parlament⁵⁶. W przypadku Etiopii izba wyższa pochodzić miała w pełni z nominacji⁵⁷, podczas gdy japońska *Kizokuin* (pol. Izba Arystokracji) składała się z pełnoletnich (mężczyzn⁵⁸) członków Rodziny Cesarskiej, arystokracji, a także częściowo z wyborów oraz nominacji cesarskiej⁵⁹. Japońska *Shūgin* (pol. Izba Reprezentantów) pochodziła z wyborów, podczas gdy etiopska Izba Deputowanych początkowo była nominowana przez dygnitarzy „*dopóki lud nie*

⁴⁷ Art. 22 Konstytucji Etiopii, por. art. 22 Konstytucji Meiji.

⁴⁸ Art. 23 Konstytucji Etiopii, por. art. 23 Konstytucji Meiji.

⁴⁹ Art. 24 Konstytucji Etiopii, por. art. 24 Konstytucji Meiji.

⁵⁰ Art. 25 Konstytucji Etiopii, por. art. 25 Konstytucji Meiji.

⁵¹ Art. 26 Konstytucji Etiopii, por. art. 26 Konstytucji Meiji.

⁵² Art. 27 Konstytucji Etiopii, por. art. 27 Konstytucji Meiji.

⁵³ Art. 28 Konstytucji Etiopii (petycja do Rządu); por. art. 30 (petycja do Cesarza) oraz art. 50 (petycja do Parlamentu [lub Rządu za pośrednictwem Parlamentu]) Konstytucji Meiji.

⁵⁴ Por. art. 28 i 29 Konstytucji Meiji. Etiopia była w znacznej mierze państwem chrześcijańskim, koptyjskim, stąd w konstytucji celowo pominięto kwestię swobody wyznania.

⁵⁵ Art. 29 Konstytucji Etiopii, por. art. 31 Konstytucji Meiji.

⁵⁶ Art. 30 Konstytucji Etiopii, por. art. 33 Konstytucji Meiji.

⁵⁷ Art. 31 Konstytucji Etiopii. W skład Senatu wchodzi nominowani przez Cesarza dygnitarze, którzy pełnili długoletnią służbę na rzecz Cesarstwa Etiopii na stanowiskach ministrów, sędziów lub dowódców wojskowych. – zdaniem Autora Izba ta pod względem składu personalnego stanowi bardziej odpowiednik *Sūmitsuin* niż *Kizokuin*. Jednakże jej obrady są co do zasady jawne (*a contrario* art. 43 ust. 1 Konstytucji Etiopii; por. H. Itō, *op. cit.*, s. 108-109).

⁵⁸ W japońskim porządku prawnym prawa wyborcze zostały przyznane kobietom dopiero w Konstytucji Shōwa. Por. art. 44 Konstytucji Japonii (jap. *Nippon-koku Kenpō*, dosł. Konstytucja Państwa Japonii) z dnia 3 listopada 1946 r.

⁵⁹ Zob. art. 1 Rozporządzenia o Izbie Arystokracji z dnia 11 lutego 1889 r.

stanie się zdolny do wyboru swoich przedstawicieli”⁶⁰. Żadna z konstytucji nie określa zasad, na jakich poddanym przysługują bierne i czynne prawo wyborcze, przy czym zaznaczyć należy, iż Konstytucja Meiji w art. 35 konstytucji deleguje niniejszą regulację do ustawy – Prawo Wyborcze⁶¹. W obu konstytucjach przewiduje się zasadę *incompatibilitas* (zakaz pełnienia jednocześnie funkcji posła obu Izb)⁶². Wskazać należy, że rola Parlamentu w etiopskim porządku prawnym jest zmarginalizowana. Ze względu na fakt, iż konstytucja etiopska wprost stanowiła, że Cesarz sprawuje władzę zwierzchnią (zapewniając jednak jej wykonywanie zgodnie z przepisami prawa; art. 6), Parlament stanowi wyraźnie ciało doradcze monarchy. Parlamentey zgodnie z przepisami obu konstytucji funkcjonują na zasadzie sesyjności.

W świetle przepisów konstytucji etiopskiej ustawa wymaga poddania jej pod obrady w obu Izbach oraz nadania jej sankcji cesarskiej (art. 34). Jeżeli jednak Izby przestawiły po obradach odrębne stanowiska, wówczas należy je między nimi uzgodnić (wyjaśniając przyczyny które stały u podstaw wydania uchwał o odmiennej treści w tym samym przedmiocie). Jeśli uzgodnienie stanowisk Izb nie będzie możliwe, wówczas cesarz (Etiopii) może poprzeć stanowisko jednej z Izb i ogłosić je jako obowiązujące lub też odroczyć obrady w tym przedmiocie⁶³. W przypadku *Teikoku Gikai* (Parlamentu Cesarstwa [Japonii]) wymogiem dla wejścia w życie ustawy jej uchwalenie przez obie Izby Parlamentu⁶⁴, nadanie jej sankcji cesarskiej, promulgacja i określenie przez Cesarza terminu wejścia w życie („nakazanie wykonywania”)⁶⁵.

W etiopskim porządku prawnym inicjatywa ustawodawcza przysługuje co do zasady Rządowi. Izby mogą przedłożyć pod obrady projekt ustawy (inicjatywa ustawodawcza) wyłącznie za zgodą Cesarza (art. 35). Konstytucja japońska nie przewidywała takiego ograniczenia⁶⁶. Pośród różnic wymienić należy: dłuższy czas trwania sesji parlamentu (6 miesięcy zamiast przewidzianych w art. 42 Konstytucji Meiji trzech)⁶⁷, wyższe kworum (wymóg obecności dwóch trzecich posłów każdej z Izb)⁶⁸, zasadę, że to Cesarz ustanawia statuty Izb (w japońskim porządku prawnym kwestia niniejsza była unormowana

⁶⁰ Posłowie tej Izby co do zasady mieli pochodzić z wyborów, jednakże przyjęto tymczasowe rozwiązanie w postaci nominacji deputowanych (art. 33).

⁶¹ Art. 35 Konstytucji Meiji, zob. także Prawo Wyborcze z dnia 11 lutego 1889 r. z późn. zm.

⁶² Art. 33 Konstytucji Etiopii, por. art. 33 Konstytucji Meiji.

⁶³ art. 46 Konstytucji Etiopii; por. art. 54-57 Prawa o Izbach z 11 lutego 1889 r.

⁶⁴ Art. 37 Konstytucji Meiji.

⁶⁵ Art. 7 Konstytucji Meiji.

⁶⁶ Art. 38 Konstytucji Meiji.

⁶⁷ Art. 37 Konstytucji Etiopii. Przepis ten stanowi połączenie art. 41 i 42 Konstytucji Meiji.

⁶⁸ Art. 41 Konstytucji Etiopii, por. art. 36 Konstytucji Meiji. Konstytucja Meiji przewidywała kworum co najmniej jednej trzeciej liczby posłów każdej z Izb Parlamentu Cesarstwa.

Rozporządzeniem o Izbie Arystokracji, Ustawą Prawo o Izbach, a ponadto częściowo znajdowała się w zakresie autonomii Parlamentu)⁶⁹, uregulowanie w konstytucji trybu „uzgadniania stanowisk Izb” (wspomniany wcześniej art. 46; Autor dostrzega tu podobieństwo do instytucji z art. 55 japońskiego Prawa o Izbach z 1889 r.). Obydwie konstytucje przyznają posłom immunitet formalny obejmujący jednak wyłącznie ochronę w czasie trwania sesji Parlamentu. Nawet w takim przypadku poseł może być jednak pociągnięty do odpowiedzialności karnej. Konstytucja etiopska przewiduje jako przesłankę uchylenia immunitetu „*przypadek niecierpiący zwłoki*”⁷⁰, podczas gdy konstytucja japońska stanowi o przesłankach w postaci (alternatywa zwykła) zgody właściwej Izby, zatrzymaniu posła *in flagranti*, lub gdy popełnione przez niego przestępstwo ma związek z zamieszkami lub innego rodzaju kryzysem wewnętrznym⁷¹. Ciekawostką stanowi fakt, iż art. 43 ust. 2 Konstytucji Etiopii stanowi, iż w wypadku ujawnienia przebiegu obrad Izby prowadzonych za wyłączeniem jawności poseł ponosi odpowiedzialność karną na zasadach określonych przepisami prawa karnego (przepis odpowiada w pewnym sensie art. 52 ust 2 konstytucji Meiji)⁷². Wskazać należy również, że istotną odmiennosć zawiera art. 47 konstytucji etiopskiej, który w przeciwieństwie do art. 54 konstytucji Meiji stanowi, iż ministrowie mogą uczestniczyć w obradach Izb wyłącznie za zgodą cesarza (zarówno Izby mogą wezwać ministrów do obecności w obradach wyłącznie za zgodą cesarza, jak również Ministrowie z własnej woli nie mogą uczestniczyć bez jego zgody)⁷³. W japońskim porządku prawnym ministrowie mogli być zawsze obecni i uczestniczyć (zabierać głos) w obradach każdej z Izb Parlamentu, lub też odmówić skorzystania z tego uprawnienia, albo też odmówić udzielenia odpowiedzi na zadane pytania⁷⁴.

Rozdział V Konstytucji Etiopii (art. 48 i 49) stanowi odpowiednik Rozdziału IV Konstytucji Meiji, jednakże nie przewiduje instytucji Tajnej Rady

⁶⁹ Zob. art. 44 Konstytucji Etiopii; por. art. 51 Konstytucji Meiji, Rozporządzenie o Izbie Arystokracji, Ustawa Prawo o Izbach.

⁷⁰ Art. 45 Konstytucji Etiopii.

⁷¹ Art. 53 Konstytucji Meiji *in fine*.

⁷² Zob. art. 43 ust. 2 Konstytucji Etiopii, por. art. 52 ust. 2 Konstytucji Meiji. Rzeczony przepis konstytucji Meiji stanowi, iż poseł nie ponosi odpowiedzialności karnej za słowa wygłoszone w Izbie (poza odpowiedzialnością dyscyplinarną posła), jednakże głoszenie poglądów poza Izba (niezależnie od formy) podlega odpowiedzialności karnej na zasadach przewidzianych przepisami prawa powszechnie obowiązującego (wąski zakres ochrony). Tym samym, w hipotetycznym przypadku, w którym Izba obradowała za zamkniętymi drzwiami (wyłączenie jawności o którym mowa w art. 48 zd. 2 Konstytucji Meiji) ze względu np. na ochronę tajemnicy państwowej, a poseł podał do wiadomości publicznej przebieg takich obrad, wówczas ponosiłby on odpowiedzialność za naruszenie tajemnicy państwowej.

⁷³ Art. 47 Konstytucji Etiopii.

⁷⁴ Art. 54 Konstytucji Meiji. Kwestię niniejszą szczegółowo normowały art. 48-50 Prawa o Izbach.

(jap. *Sūmitsuin*)⁷⁵. Ministrowie przedkładają Cesarzowi na piśmie opinie dotyczące spraw w zakresie ich właściwości i ponoszą za to odpowiedzialność. Ustawy, dekrety, rozporządzenia i inne akty urzędowe Cesarza dotyczące spraw państwowych opatruje się podpisem i Cesarza. Strażnik Pieczęci informuje o tym fakcie właściwych ministrów⁷⁶. Poza tym Ministrowie udzielają cesarzowi rad w przedmiocie prowadzenia ważnych spraw państwowych. Przed udzieleniem tego rodzaju rady są obowiązani we właściwym trybie rozważyć kwestię kolegialnie⁷⁷. Bardzo podobnie (niemal tożsamo) niniejszą kwestię normuje art. 55 Konstytucji Meiji. Stanowi on, iż ministrowie udzielają rad cesarzowi i ponoszą za to odpowiedzialność (konstytucja nie stanowi wprawdzie przed kim, lecz jest to z całą pewnością odpowiedzialność konstytucyjna i quasi-dyscyplinarna przed cesarzem oraz polityczna przed Parlamentem Cesarstwa i społeczeństwem)⁷⁸, a wszystkie akty urzędowe cesarza (ustawy, rozporządzenia, dekrety, reskrypty, edykty itp.) dotyczące spraw publicznych wymagają kontrasygnaty właściwego ministra lub ministrów⁷⁹.

Rozdział VI konstytucji etiopskiej (art. 50-54 teje ustawy zasadniczej) odpowiada co do zasady Rozdziałowi V Konstytucji Meiji i stanowi o wymiarze sprawiedliwości. Pośród istotnych różnic wskazać należy, że konstytucja etiopska nie stanowi o gwarancjach niezależności i niezawisłości sędziowskiej⁸⁰, a nadto wyraźnie określa, że sądy specjalne są właściwe do rozpatrywania spraw administracyjnych, które to sprawy są wyłączone spod właściwości rzeczowej innych sądów⁸¹.

Rozdział VII składa się wyłącznie z jednego artykułu i dotyczy kwestii związanych z budżetem. Jest to unormowanie bardzo ogólnikowe i nieprzystające do znacznie bardziej szczegółowego uregulowania niniejszej kwestii w Konstytucji Meiji⁸². Konstytucja Cesarstwa Etiopii, za wyjątkiem art. 32 nie przewiduje przepisów przejściowych. Nie zawiera również przepisów o zmianie Konstytucji⁸³.

⁷⁵ Zob. art. 56 Konstytucji Meiji; zob. także Rozporządzenie Cesarskie z 30 kwietnia 21 roku ery Meiji (1888 r.) – *Sūmitsuin Kansei* (funkcjonowanie Tajnej Rady) z późn. zm.

⁷⁶ Art. 48 Konstytucji Etiopii.

⁷⁷ Art. 49 Konstytucji Etiopii.

⁷⁸ Art. 55 ust. 1 Konstytucji Meiji, zob. szerz. H. Itō, *op. cit.*, s. 98 i n.

⁷⁹ Art. 55 ust. 2 Konstytucji Meiji.

⁸⁰ Art. 51 Konstytucji Etiopii, por art. 58 Konstytucji Meiji.

⁸¹ Art. 54 Konstytucji Etiopii, por. art. 60 i 61 Konstytucji Meiji.

⁸² Art. 55 Konstytucji Etiopii, Por. Rozdział 6 Konstytucji Meiji (art. 62-72). Konstytucja Meiji przewidywała m.in. organ kontroli wykonania budżetu w postaci Komisji Rewizyjnej, zob. art. 72 Konstytucji Meiji.

⁸³ W.M. Steen, *op. cit.*, s. 25.

3. Podsumowanie

Konstytucja Etiopii właściwie ustanawia system autorytarnej monarchii opartej na suwerennej (zwierzchniej) władzy cesarza. Cesarz Etiopii jest monarchą konstytucyjnym wyłącznie z nazwy (konstytucjonalizm w sensie formalnym), gdy z konstytucja w praktyce nie ogranicza jego realnej władzy. Art. 5 zd. 1 Konstytucji Etiopii stanowi, że „*osoba Cesarza jest święta [uświęcona], jego godność jest nienaruszalna, a jego władza nie może być kwestionowana [poddawana dyskusji]*”. Łącznie z art. 6 („*władza zwierzchnia nad Cesarstwem Etiopii spoczywa w ręku Cesarza*”) wnioskować należy, iż jest on władcą niepodzielnym i nieodpowiedzialnym. Zgoda (wyłącznie) jednej Izby jest w praktyce wystarczająca dla uchwalenia ustawy. W zbiegu z faktem, iż Parlament (każda z Izb) może zostać rozwiązany przez Cesarza, a jego izba wyższa pochodzi w całości z nominacji monarchy wnioskować należy, iż cesarz może w ten sposób forsować własną politykę tak długo, jak posiada grono wiernych doradców oraz lojalność sił zbrojnych. Z przytoczonych powyżej przykładów wywieść należy, iż *de iure* pozycja monarchy etiopskiego jest silniejsza niż Cesarza Japonii. Wskazać należy, że zarówno dekret promulgujący rzeszoną konstytucję, jak również odezwa Cesarza i art. 32 konstytucji etiopskiej wskazują na wolę demokratyzacji życia publicznego.

Celem niniejszego artykułu było wykazanie faktu oraz zakresu recepcji porządku konstytucyjnego Meiji na gruncie etiopskim. W przekonaniu Autora cel ten został zrealizowany. Autor pragnie zaznaczyć, że podobieństwa zarówno w strukturze jak i w treści unormowań konstytucyjnych (pomiędzy konstytucją japońską a etiopską) są uderzające. Niniejsza kwestia wymaga jednak znacznie bardziej dogłębnego zbadania i szerszego omówienia. Dodać należy, że konstytucja etiopska z 1931 r. nie doczekała się jeszcze szczegółowego i problemowego omówienia w polskiej literaturze prawniczej, a niewątpliwie stanowi ciekawy przypadek recepcji prawa japońskiego.

Bibliografia

- Konstytucja Cesarstwa Etiopii z dnia 16 lipca 1931 r.,
- Konstytucja Wielkiego Cesarstwa Japonii z dnia 11 lutego 1889 r.,
- Konstytucja Królestwa Prus z dnia 31 stycznia 1850 r.,
- Konstytucja Japonii z dnia 3 listopada 1946 r.,
- Reskrypt o Domu Cesarskim z dnia 11 lutego 1889 r.,
- Prawo o Izbach z dnia 11 lutego 1889 r.,

Wielkie Rozporządzenie o Przywróceniu Władzy Cesarskiej (*Ōsei fukko daigorei*) z dnia 3 stycznia 1868 r.

Rozporządzenie Cesarskie z dnia 30 kwietnia 21 roku ery Meiji (1888 r.) – *Sūmitsuin Kansei* (funkcjonowanie Tajnej Rady) z późn. zm.

Rozporządzenia o Izbie Arystokracji z dnia 11 lutego 1889 r.

Przysięga Cesarska w Pięciu Artykułach z dnia 6 kwietnia 1868 r.

Proklamacja *Dajōkan* nr 36 z 1880 r. – *Keihō* (Kodeks Karny).

Ustawa nr 45 z 1907 r. – *Keihō* (Japoński [nowy] kodeks karny z 1907 r.).

Ustawa – Prawo Wyborcze z dnia 11 lutego 1889 r. z późn. zm.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.

Adejumobi S.A., *The History of Ethiopia*, Londyn 2007.

Calvitt J. C. III, *Seeking a model for modernization: Ethiopia's japanizers*, Paper presented to the annual meeting of the Florida Conference of Historians, Selected Annual Proceedings of the Florida Conference of Historians, 9 (Feb. 2002),

Colegrove K., *Powers and Functions of the Japanese Diet*, "The American Political Science Review" 1933, t. 27 nr 3.

Colegrove K., *The Japanese Emperor*, "The American Political Science Review" 1932, t. 26 nr 4.

Itō H., *Commentaries on the Constitution of Empire of Japan*, Tokio 1906.

Kebede M., *Japan and Ethiopia: An Appraisal of Similarities and Divergent Courses*, Philosophy Faculty Publications, 12/1997/.

Pałasz-Rutkowska E., *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii. W setną rocznicę śmierci cesarza*, Warszawa 2012.

Pałasz-Rutkowska E., „Wyjątkowa” pozycja monarchy Japonii nakreślona przez konstytucję Meiji – studium porównawcze, „Japonica” 1994, t. 2 nr 1, Warszawa 1994.

Pittau J., *Inoue Kowashi, 1843-1895 and the formation of modern Japan*, "Monumenta Nipponica" t. 29 nr 3-4.

Polit J., *Hirohito. Tajemnica cesarza Shōwa*, Kraków 2019.

Steen W.M., *The Ethiopian Constitution*, Waszyngton 1936.

Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.

Zewde B., *A History of Modern Ethiopia: 1855-1991*, Oxford 2001.

IV. Recenzje i Sprawozdania

Marek Popielarski

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0001-8807-110X

Sprawozdanie z 3. edycji Szkoły Letniej Teologii Politycznej (Tyniec, 11-18 lipca 2022)

Report from the 3rd edition Summer School of Political Theology (Tyniec, 11th-18th July 2022)

Słowa kluczowe: sprawozdanie; Szkoła Letnia; Teologia Polityczna; Tyniec

Keywords: report; Summer School; Political Theology; Tyniec

Od 11 do 18 lipca 2022 roku odbyła się w Tyńcu już trzecia edycja Szkoły Letniej Teologii Politycznej. Wydarzenie organizowane jest w ramach programu edukacyjnego *Polityka-Religia-Bezpieczeństwo. Konflikt i próby rozwiązania*, realizowanego przez Teologię Polityczną w partnerstwie z Uniwersytetem Warszawskim oraz *Centro Studi Medi* z Genui. Przedsięwzięcie to polega na serii wykładów, dyskusji i pokazów filmowych, które mają możliwie najszerzej przybliżyć uczestnikom¹ główny temat Szkoły Letniej z wielu różnych perspektyw, a przede wszystkim wzajemnych związków między polityką a religią. Tegoroczna edycja została poświęcona wojnie na Ukrainie ocenianej w kontekście różnych krajów lub rejonów świata, którym przeznaczono odrębne dni wydarzenia. W każdym z nich odbywały się przynajmniej dwa wykłady oraz późniejsza dyskusja nad nimi, ponadto pokaz filmu oraz jego omówienie następnego dnia prowadzone przez dra Pawła Grada (PAN). Zakwaterowanie uczestników i wszystkie aktywności w ramach Szkoły Letniej odbywały się w Domie Gości Opactwa Benedyktynów tuż przy klasztorze, dlatego też organizatorzy pragnęli przybliżyć zasady życia gospodarzy tego miejsca poprzez codzienny komentarz do ich klasztornej reguły wygłaszany przez dra Pawła Milcarka, założyciela kwartalnika *Christianitas*.

¹ Kandydatem mógł zostać student każdego stopnia, który nie brał udziału w poprzednich edycjach i pomyślnie przeszedł proces rekrutacyjny mający wyłonić 30 uczestników Szkoły Letniej.

Poniedziałek 11.07.

Pierwszy dzień Szkoły Letniej rozpoczął się późnym popołudniem i ograniczył do rejestracji i przywitania uczestników oraz projekcji filmu Siergieja Łoznicy pt. *Donbas*. Inauguracyjne przemówienie wygłosił ks. prof. Franciszek Longchamps de Bérrier, kierownik Katedry Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, który zarysował główny cel wydarzenia jak i szerzej- całej działalności środowiska Teologii Politycznej, czyli opisywania polityki przez pryzmat pojęć religijnych. Ścisłe związki wiary z naukami polityczno-prawnymi w naszej cywilizacji ksiądz profesor okraślił przykładem zapożyczenia zasad interpretacji Biblii z wykładni prawa rzymskiego w średniowieczu, wiążąc to połączenie ze świętym Anzelem, prekursorem teologii scholastycznej. Po tym wystąpieniu kolejnym (i ostatnim) punktem w harmonogramie dnia był pokaz filmu *Donbas*, nakręconego w 2018 roku, przedstawiający życie w tak zwanej Noworosji, czyli na terenach Ukrainy okupowanych przez prorosyjskich separatystów po 2014 roku. Film składał się z odrębnych sekwencji scen, które przedstawiły życie na tych terytoriach. W sposób groteskowy zostało ukazane zakłamanie tamtejszych władz oraz całego systemu administracyjnego narzuconego *de facto* przez Rosję. Siergiej Łoznica, reżyser filmu, przedstawił życie w Noworosji jako przeplatanie się absurdów, bylejakości i pospolitych zbrodni.

Wtorek 12.07. Ukraina. Walka o kształt Europy i porządek świata

Drugi dzień rozpoczął się od panelu dyskusyjnego dotyczącego pomocy Ukrainie i wynikającego z niej nowego rozdziału w relacjach polsko-ukraińskich. W rozmowie brały udział p. Kateryna Sukhomlynova, radna Mariupola, działaczka Maltańskiej Służby Pomocy, p. Joanna Paciorek, współzałożycielka i dyrektorka Fundacji Świętego Mikołaja (wydawcy Teologii Politycznej) oraz p. Jadwiga Emilewicz, była wicepremier i minister rozwoju, a także była minister przedsiębiorczości i technologii. Prelegentki w swoich wystąpieniach skoncentrowały się na opisie przebiegu dostarczania pomocy humanitarnej i związanych z tym trudności w pierwszych miesiącach wojny.

Następnym wystąpieniem był wykład p. Jadwigi Rogoży (analityka Ośrodka Studiów Wschodnich) pt. *Jak wojna zmieniła tożsamość narodu ukraińskiego*. Główną tezą była gruntowna przemiana od 2014 roku, niemal na całej Ukrainie, świadomości historycznej jej mieszkańców (również tych na wschodzie kraju) w kierunku utożsamienia samych siebie jako spadkobierców historii i kultury na wespół anarchicznych wspólnot kozackich. Dotyczy to również stosunku do UPA, który także na wschodnich terenach zmienił się diametralnie- ponad dwukrotnie wzrosła liczba osób oceniających tę formację pozytywnie. Ukraina według

prelegentki odnajduje swoją tożsamość w opozycji do dziedzictwa Rosji, zarówno ZSRR jak i Cesarstwa.

Kolejnym punktem programu był wykład dra Pawła Milcarka na temat Reguły św. Benedykta, pierwszy z pięciu zaplanowanych. Zarysowany został kontekst historyczny powstania zakonu benedyktynów, czyli upadek Cesarstwa Rzymskiego na zachodzie i powstanie o wiele słabszych państw barbarzyńskich. Według dra Pawła Milcarka to właśnie do barbarzyńców była adresowana reguła świętego Benedykta, której szkieletem był rzymski duch harmonii i porządku, mający zostać zaszczerpiony wstępującym do klasztoru przybyszom.

Po tym wykładzie rozpoczęła się dyskusja o obejrzanym wczoraj filmie *Donbas*, którą poprowadził dr Paweł Grad. Zwrócił on uwagę na dwa określenia prawdy w języku rosyjskim- *pravda* i *istina*, jako asumpt do dyskusji nad odrębnością znaczenia tego pojęcia w cywilizacji Zachodu i Wschodu. Prowadzący zwrócił uwagę na teorię, która wskazywałaby na to, że w Rosji niezgodność jakiś twierdzeń z *pravdą* nie musi oznaczać ich niezgodności z *istiną*, rozumianą jako prawda głębsza i wyższa. Zagadnienia te były o tyle istotne w kontekście samego filmu, że głównym problemem ukazany w tym dziele było wspomniane już powszechne zakłamanie separatystycznych władz. Dyskusji zostało poddane na ile reżyserowi zależało na wiernym oddaniu realiów w Noworosji, w jakim stopniu film był groteską, a w jakim ukraińską propagandą.

Następnym punktem programu był wykład dra Tomasza Terlikowskiego (znanego pisarza i publicysty specjalizującego się w tematyce religijnej) pt. *Czy istnieje ukraińska specyfika wschodniego chrześcijaństwa? Teologia, wyznania, spory*. Wykład został poświęcony historii relacji prawosławia ukraińskiego (ruskiego) z rosyjskim (moskiewskim) Na tytułowe pytanie padła odpowiedź negatywna. Po wcieleniu ziem dzisiejszej Ukrainy i Białorusi do Imperium Rosyjskiego przez Katarzynę II ruskie prawosławie zatraciło swoją odrębność wobec prawosławia rosyjskiego. Według prelegenta ten stan rzeczy zaczął się zmieniać dopiero po upadku ZSRR w wyniku rozbudzenia ukraińskiej tożsamości narodowej i powstania w 1993 roku Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, na bazie którego w 2018 roku został utworzona Prawosławna Cerkiew Ukrainy, ciesząca się uznaniem swojej autokefalii przez patriarchat w Konstantynopolu.

Dzień poświęcony Ukrainie zwieńczyła dyskusja uczestników z dr. Tomaszem Terlikowskim i p. Jadwigą Rogożą dotycząca tematyki ich wystąpień. Najczęściej poruszana kwestią stały się ewentualne scenariusze końca wojny na Ukrainie i ich skutków dla Polski. Ponadto dr Tomasz Terlikowski uzupełnił swoje wystąpienie konstatacją, że religia nie odgrywa już na Ukrainie dużej roli (podobnie jak w wielu państwach Europy), gdyż społeczeństwo jest

głęboko zlaicyzowane, co zilustrował tym, że wielu Ukraińców nie wie, czy należy do cerkwi podległej Patriarchatowi Moskiewskiemu (Ukraińska Cerkiew Prawosławna) czy autokefalicznej Prawosławnej Cerkwi Ukrainy.

Dzień został zakończony obejrzeniem filmu *Niemilość* w reżyserii Andrieja Zwagincewa, który dotyczył już problematyki następnego dnia Szkoły Letniej.

Środa 13.07. Rosja. Cerkiew w służbie państwa autorytarnego

Pierwszym punktem programu kolejnego dnia była dyskusja na temat *Niemilości*. Wątki, którym poświęcono najwięcej miejsca to motywy biblijne, które przewijały się przez całe dzieło przedstawiające głównie poszukiwanie swojego syna przez jego rozwiedzionych i wrogo do siebie nastawionych rodziców. Prowadzący dyskusję zwrócił uwagę na sportretowanie głównych bohaterów jako Świętej Rodziny *a rebours*, przewijające się kilkukrotnie wątki apokaliptyczne (zapowiedzi końca świata) z równoczesnym ukazaniem realiów życia w Rosji, w tym również tych politycznych.

Następnie dr Paweł Milcarek wygłosił kolejny wykład o regule benedyktyńskiej, tym razem przybliżając cztery rodzaje mnichów wyróżnionych przez świętego Benedykta. Byli nimi anachoreci (pustelnicy), cenobici (mnisi żyjący we wspólnocie, jak benedyktyni), sarabaici (mnisi żyjący bez reguły w prywatnych domach) oraz mnisi wędrowni, którzy nie mają żadnego stałego miejsca. Ostatnie dwa typy spotkały się z dezaprobatą świętego Benedykta ze względu na brak stałego miejsca i podporządkowania się przełożonemu.

Kolejnym prelegentem był p. Piotr Skwieciński (były dyrektor Instytutu Polskiego w Moskwie, korespondent moskiewski kilku czasopism), który wygłosił wykład na temat ideologii putinizmu w Rosji. W czasie swojego wystąpienia poruszył kwestię specyfiki rosyjskiej mentalności w zarządzaniu państwem. Zwrócił uwagę między innymi na to, że korupcja w rosyjskiej administracji jest tak powszechna dlatego, że urzędnik traktuje swój urząd jako swoje lenno, z którego należy mu się „renta feudalna”. To zdecydowanie przednowoczesne pojmowanie służby państwowej łączy się z prymatem pryncypiów politycznych nad ekonomicznymi, co najjaskrawiej uwidoczniło się w agresji na Ukrainę. Ponadto według p. Skwiecińskiego specyficzne dla rosyjskiej mentalności jest pojmowanie istoty swojej egzystencji jako walki z o utrzymanie imperium z Zachodem, czy to reprezentującym katolicyzm, kapitalizm, czy prawa człowieka. Ten sposób myślenia nie został stworzony przez Władimira Putina, dlatego też według prelegenta to nie Putin zniszczył Rosję, ale to Rosja zniszczyła Putina. Przybranie przez niego maski konserwatysty było konsekwencją liberalizmu na Zachodzie, z którym Kreml chciał wejść w konflikt.

Następne wystąpienie p. Wojciecha Stanisławskiego, specjalisty w dziedzinie historii ZSRR, zostało poświęcone wizjom Rosji w myśli tamtejszych antykomunistów. Przedstawione zostały kolejne fale białej emigracji po rewolucji październikowej. To, na co prelegent zwrócił szczególną uwagę to poparcie dla polityki ekspansji Związku Radzieckiego pomimo krytycznego podejścia do jego ideologii, a ponadto niezrozumienie zdecydowanej większości emigrantów dla tendencji niepodległościowych Białorusi i zwłaszcza Ukrainy. W tym ostatnim przypadku p. Stanisławski zwracał uwagę na postawę Aleksandra Sołżenicyna, który uważał, że wschodni Słowianie powinni być zjednoczeni w rosyjskim imperium jako na charakterystyczną dla rosyjskiej emigracji w ogóle.

Po tym wykładzie odbyła się dyskusja z prelegentami dzisiejszego dnia. Podczas niej pojawił się wątek postawy rosyjskiej Cerkwi wobec wojny na Ukrainie. Z tej p. Skwiecińskiego w tej kwestii można wywnioskować, że jej rola jest w zasadzie analogiczna do białej emigracji. Stanowi ona realną opozycję wobec ateistycznej spuścizny ZSRR, równocześnie w pełni popierając obecne próby odbudowy jego strefy wpływów.

Dzień został zakończony pokazem filmu *Nie patrz w górę* w reżyserii Adama McKay'a, który tematyką związany był z kolejnym dniem Szkoły Letniej.

Czwartek 14.07. Anglosaskie spojrzenie na religię i politykę

Na początku odbyła się dyskusja nad filmem obejrzanym poprzedniego wieczoru, opowiadającym o zbliżającej się do ziemi komecie, której próbę powstrzymania podejmują główni bohaterowie. Zagadnieniem, które stanowiło trzon debaty była rola nauki we współczesnym świecie w powiązaniu ze światem mediów i polityki. Film w groteskowy sposób pokazywał tragiczne konsekwencje, które wyniknęły z instrumentalizowania specjalistycznej wiedzy wybitnych naukowców we współczesnym USA, która staje się narzędziem w rękach rządu i wielkich korporacji. Z drugiej strony uczestnicy dyskusji zauważyli, że to właśnie jej niezwykła wiarygodność we współczesnym społeczeństwie, porównywalna jedynie z dawną rolą religii, pozwala na wykorzystanie jej w ten sposób w celu wzbudzenia zaufania ludzkich mas do swoich działań.

Kolejnym punktem programu było wystąpienie dra Pawła Milcarka na temat harmonogramu dnia w zakonie benedyktynów. Prelegent przedstawił podstawowe założenia świętego Benedykta dotyczące porządku modlitw. Wyróżnił on siedem pór na nie przeznaczonych w celu uczynienia z nich rdzenia życia w klasztorze. Według dra Milcarka główny cel modlitwy został określony w Regule jako zgodność serca z głosem.

Po krótkiej przerwie wykład wygłosił prof. Arkady Rzegocki, Szef Służby Zagranicznej RP, były ambasador w Zjednoczonym Królestwie Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej. Przedstawił on zasady rekrutacji do korpusu dyplomatycznego RP oraz możliwości jakie za sobą niesie. Zaprezentował również swoje osiągnięcia w propagowaniu znajomości polskiej kultury w Wielkiej Brytanii w czasie, gdy był w tym kraju ambasadorem.

Po przerwie obiadowej z wykładem pt. *Religia i polityka w prawie USA i orzecznictwie SN* wystąpił ks. prof. Franciszek Longchamps de Bérier. Opowiedział on o różnych rodzajach relacji jakie mogą zaistnieć pomiędzy kościołem a państwem we współczesności. Zwrócił uwagę na dwie możliwe separacje tych porządków- wrogą i skoordynowaną. Przedstawił podstawowe założenia systemu *common law* w celu lepszego zrozumienia sposobu funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości w Stanach Zjednoczonych. Następnie ksiądz profesor skoncentrował się na omówieniu najważniejszych wyroków dotyczących relacji religii i polityki w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA- przede wszystkim sprawy trenera Kennedy'ego oraz uchylenie wyroku Roe vs Wade.

Kolejnym punktem programu była dyskusja z prelegentami, w której najważniejszym wątkiem stały się granice wolności religijnej i wolności sumienia, które to ks. prof. Longchamps de Bérier postulował interpretować w sposób możliwie najszerszy. Z kolei prof. Arkady Rzegocki zwrócił uwagę na ogromną rolę promocji rodzimych produktów w polskich placówkach dyplomatycznych za granicą, co jego zdaniem było często zaniedbywane.

Dzień zakończył się projekcją filmu w reżyserii Jasmili Žbanicia pt. *Quo vadis, Aida?*, przedstawiający losy Bośniaków w czasie wojny z Serbią, który dotyczył tematu kolejnego dnia Szkoły Letniej.

Piątek 15.07. Europa. Niemcy. Wartości a interesy

Pierwszym punktem programu był wykład dra Pawła Milcarka, ostatni z cyklu poświęconego regule świętego Benedykta. Prelegent przedstawił najważniejsze mnisze cnoty, czyli pokorę i cichość, opowiedział jakim sposobem według założyciela benedyktynów można je osiągnąć i co w jego regule miało w tym pomagać. Dr Milcarek zauważył również, że rozwijanie w sobie tych cech mogło być szczególnie pożądane w charakteryzujących się wielką gwałtownością i dzikością wiekach ciemnych, natomiast nie wydało mu się oczywistym, że we współczesnych czasach święty Benedykt pod tym względem miałby podobną receptę na uzdrowienie duszy człowieka.

Następnie rozpoczęła się dyskusja na temat obejrzanego poprzedniego wieczoru filmu. Główna bohaterka, Aida, bezskutecznie próbuje ocalić swoich bliskich przed ludobójstwem,

będąc tłumaczką w pokojowych siłach ONZ. Jej wysiłki, polegające na błaganiu różnych decydentów tej misji o uratowanie jej męża i dzieci nie powiodły się. Tematyka dyskusji skoncentrowała się wokół prób wyjaśnienia tytułu filmu oraz postawy Aidy wobec oprawców po wojnie.

Po kilku godzinach, poświęconych między innymi na zwiedzanie klasztoru benedyktynów, uczestnicy Szkoły Letniej wzięli udział w spotkaniu z opatem tynieckim o. Szymonem Hiżyckim, którego wystąpienie dotyczyło sposobów zachowania wewnętrznego spokoju w czasie niepokoїв zewnętrznych. Jako rozwiązanie podawał sposób życia świętego Benedykta w niespokojnych czasach przełomu starożytności i średniowiecza. Po wykładzie była możliwość dyskusji, w czasie której poruszony został między innymi temat wiodącej roli benedyktyńskich mnichów w wyprowadzaniu świata z chaosu we wczesnym średniowieczu poprzez zagospodarowywanie dzikich terenów. Jeden z uczestników Szkoły Letniej zauważył, że w dzisiejszych czasach czymś analogicznym mogłaby być kolonizacja Marsa (sic!) przez ojców benedyktynów, co spotkało się z wielką konfuzją i rozbawieniem zarówno pozostałych słuchaczy jak i prelegenta.

Kolejne wystąpienie należało do dr. Anny Kwiatkowskiej (kierującej działem niemieckim w Ośrodku Studiów Wschodnich)- *Znowu szok i niedowierzenie. Czy dojdzie do rewizji?*. Dotyczyło ono polityki wschodniej Niemiec na przestrzeni ostatnich lat i jej zmiany w wyniku rosyjskiej agresji na Ukrainę. Prelegentka przedstawiła przedwojenne założenia naszych zachodnich sąsiadów polegające na uzależnieniu rozwoju gospodarki od tanich surowców energetycznych z Rosji oraz rewizję tego stanowiska po 24 lutego 2022 roku. Otwartym pozostało pytanie na ile jest to konsekwentna zmiana w polityce naszych zachodnich sąsiadów.

Po przerwie na kolację odbyła się dyskusja z udziałem dr. Anny Kwiatkowskiej oraz prof. Marka A. Cichockiego na temat polityki Niemiec w czasie wojny na Ukrainie. W jej czasie wywiązał się spór między jej uczestnikami o kwestię stosunku niemieckich mediów do Polski. Profesor Cichocki uznawał je za zdecydowanie negatywne, w dodatku podszyte ignorancją, z czym nie zgadzała się dr. Kwiatkowska uważająca tę kwestię za niejednoznaczną.

Dzień zakończył się pokazem filmu *Żegnaj, mój synu* w reżyserii Wanga Xiaoshuaia. Zapowiadał on już kolejny dzień Szkoły Letniej poświęcony państwu wschodnioazjatyckim.

Sobota 16.07. Wschód. Geopolityczna układanka

Po śniadaniu odbyła się dyskusja nad obejrzanym poprzedniego wieczoru filmem. Przedstawił on losy dwóch zaprzyjaźnionych rodzin na przestrzeni kilkudziesięciu lat w tle procesów

politycznych i społecznych w komunistycznych Chinach. Głównym wątkiem poruszonym w dyskusji było odrębne od europejskiego pojęcie winy, która to według prowadzącego dyskusję dra Pawła Grada w chińskiej kulturze nie jest odpuszczana poprzez jej wyznanie i zadośćuczynienie w chrześcijańskim rozumieniu tych pojęć. Została też poruszona kwestia zgodności ukazanych w filmie realiów z rzeczywistością, zapoczątkowana przez uwagi w tej kwestii dra Marcina Przychodniaka, który zauważył, że pewne wydarzenia nie miałyby się prawa wydarzyć w realiach reżimu komunistycznego.

Pierwszy z trzech zaplanowanych na sobotę wykładów wygłosił prof. Marek A. Cichocki (współtwórca *Teologii Politycznej*), na temat europejskich wartości wobec wojny na Ukrainie. Prelegent przedstawił kilka najistotniejszych dla prawa międzynarodowego zasad wywodzących się z kultury Starego Kontynentu, jak suwerenność, prawo do samostanowienia czy brak przemocy w polityce. Wojna na Ukrainie ponownie o tych wartościach przypominała, ukazując kontrast pomiędzy Europą, rozumianą jako przestrzeń wspólnoty aksjologicznej, a Rosją. Prelegent równocześnie zauważył, że cechą charakterystyczną cywilizacji europejskiej jest paradoksalne połączenie niespotykanego w innych cywilizacjach autokrytycyzmu z równie wielkim poczuciem wyższości wobec obcych.

Po przerwie kawowej odbył się wykład prof. Piotra Kłodkowskiego z UJ pt. *Azjatycka Wielka Gra. Indie i Azja Południowa w sporze o kontynentalną dominację w XXI wieku*. Prelegent przedstawił najważniejsze dane polityczne, ekonomiczne i społeczne na temat Indii, a następnie podstawowe założenia indyjskiej polityki zagranicznej. Zaczął od pragmatycznych założeń jako podstawowych dla każdego rządu w tym kraju. Indie mają interesy, a nie sojuszników, realizowane jest to co sprzyja rozwojowi ich potęgi. Zostały przedstawione najważniejsze doktryny geopolityczne tego państwa, ze szczególnym uwzględnieniem rywalizacji z Chinami o wpływy na Oceanie Indyjskim (koncepcja „naszyjnika z pereł”) oraz na lądzie (koncepcja „dłoni i pięciu palców”). W ramach opisu polityki wewnętrznej została zaprezentowana doktryna *nation building* czyli umacnianie narodowej tożsamości poprzez instytucje państwowe, będąca obecnie głównym założeniem władz Indii.

Następnym wykładem było wystąpienie dra Marcina Przychodniaka (specjalisty w polityce Chin, byłego dyplomaty Ambasady RP w Pekinie) pt. *Ograniczenia i wyzwania sojuszu chińsko-rosyjskiego*. Prelegent przedstawił najnowszą historię stosunków dyplomatycznych między tymi państwami, uważając tenże sojusz za jedynie warunkowe rozwiązanie wynikające z doraźnych wspólnych interesów, a nie coś długotrwałego. Przytoczył porównanie obydwu krajów do bokserów stojących do siebie plecami, którzy zapewniają sobie

tym zabezpieczenie od ciosów z tyłu. Ponadto stwierdził, że to porozumienie dotyka jedynie elit politycznych, a nie społeczeństw tych państw.

Kolejnym punktem programu była dyskusja z prof. Kłodkowskim oraz dr. Przychodniakiem. Jej głównym tematem stał się poziom życia i rozwoju demograficznego w południowej Azji. Prof. Kłodkowski powiązał brak systemu emerytalnego w tamtejszych krajach z bardzo dużą dzietnością oraz zwrócił uwagę na niekorzystną pozycję kobiet przy zawieraniu małżeństwa w hinduskiej kulturze, wynikającą z konieczności wpłacenia dużego posagu.

Dzień został zakończony projekcją filmu *Boże Ciało* w reżyserii Jana Komasy, nawiązującego do kolejnego, ostatniego już dnia Szkoły Letniej.

Niedziela 17.07.- Kościół, Polska a sprawa ukraińska

Dyskusja na temat *Bożego Ciała* rozpoczęła się od zagadnienia w jakim stopniu film ten był antyreligijny. Sposób ukazania religii i Kościoła w dziele Jana Komasy został uznany zarówno przez dra Grada jak i zdecydowaną większość uczestników za jednoznacznie negatywny. Opowieść o więźniu, który po wyjściu na wolność udaje księdza przedstawiła instytucjonalny Kościół w Polsce jako impotentny w rozwiązywaniu problemów swoich wiernych.

Ostatni wykład w ramach Szkoły Letniej wygłosił prof. Michał Gierycz z UKSW pt. *Między „szczęskaniem NATO” a „niesprawiedliwą wojną Federacji Rosyjskiej”. O dwóch strategiach politycznego zaangażowania Kościoła.* W swoim wystąpieniu przedstawił podstawowe strategie Stolicy Apostolskiej wobec agresji Rosji. Prelegent starał się wyjaśnić postawę papieża Franciszka wobec tego konfliktu jego ogólnymi założeniami na temat niemoralności wojen w ogóle, co ma prowadzić do niewskazywania jednego prowodyra. Po przerwie obiadowej odbyła się dyskusja z prof. Gieryczem na temat polityki Watykanu wobec Rosji i Ukrainy. W jej czasie zostało między innymi przeprowadzone porównanie reakcji Franciszka z postawą Jana Pawła II wobec inwazji na Irak, która również była negatywna.

Po panelu dyskusyjnym odbyło się oficjalne zakończenie 3. edycji Szkoły Letniej. Jej uczestnicy otrzymali oficjalne certyfikaty, a także upominki, między innymi nr 13 rocznika Teologii Politycznej oraz antologię wykładów dotyczących myśli Jana Pawła II.

Paweł Szklarczyk

(Uniwersytet Wrocławski)

ORCID: 0000-0002-5305-2053

**Małżeństwo zawrzesz poprzez złożenie formularza, w tej samej formie się rozwiedziesz.
Recenzja pozycji „Instytucja małżeństwa w prawie japońskim. Problematyka zawarcia i
ustania związku małżeńskiego”¹.**

**You marry by submitting a (properly filled) form and can divorce in the same way.
Review of B. Jelonek’s book on marriage in Japanese law. Review of Problematyka
zawarcia i ustania związku małżeńskiego” by B. Jelonek**

ABSTRACT

The author of the review has been researching issues related to Japanese statehood and law for several years. While reviewing the work by Barbara Jelonek, he wishes to emphasize the qualities of the said book, while at the same time criticizing some slight inaccuracies and omissions contained in it. For there has been no comprehensive book on the institution of marriage in Japanese law in Polish legal research so far, B. Jelonek's work is of a pioneering nature. It exhaustively introduces to legal, as well as historical, social and cultural aspects of marriage in Japan. In her work, the Author proves that the said institution was and (sadly) still is discriminatory against women.

Keywords: marriage, Japan, divorce, sex equality.

Recenzowana monografia została wydana w 2022 r. nakładem wydawnictwa C.H. Beck i opiera się na rozprawie doktorskiej B. Jelonek (dalej: Autorki). Praca składa się ze wstępu, trzech rozdziałów i zakończenia. Celem pracy jest przedstawienie zagadnień związanych z instytucją małżeństwa w prawie japońskim w kontekście jego zawarcia oraz ustania. Autorka we wstępie określa tezę badawczą, że *instytucja małżeństwa w prawie japońskim była i wciąż pozostaje dyskryminująca wobec kobiet* (teza główna). Dla realizacji tegoż celu Autorka przedstawiła 7 tez szczegółowych, które powiązane są zarówno z aspektami unormowania

¹ B. Jelonek, *Instytucja małżeństwa w prawie japońskim. Problematyka zawarcia i ustania związku małżeńskiego*, Warszawa 2022.

instytucji małżeństwa w prawie japońskim, jak również obejmują kulturowe i socjologiczne kwestie z ową instytucją powiązane. Autorka omawia przedmiotowe zagadnienia tak w perspektywie historycznej, jak i z punktu widzenia pozostających w obrocie prawnym regulacji, zwyczajów i postaw społecznych.

Z perspektywy metodologicznej podkreślić należy, że praca ma charakter deskryptywny, i wykorzystano w niej tak metodę dogmatyczną, jak i historyczną. Co do zasady Autorka omawia regulacje prawne przez pryzmat płaszczyzny logiczno-językowej, odnosząc się również do orzecznictwa oraz poglądów funkcjonujących w doktrynie. Słusznie podkreśla jednak (za innymi badaczami prawa japońskiego), że kwestie kulturowe mają wpływ na praktykę rozumienia i stosowania instytucji prawnych, a tym samym norma będąca w obrocie prawnym niekoniecznie musi odpowiadać literalnemu brzmieniu przepisu. Załączona do pracy bibliografia jest obszerna i wyczerpująca.

Rozdział pierwszy dotyczy genezy instytucji małżeństwa i jej rozwoju na gruncie japońskim. W tym rozdziale Autorka swój wywód rozpoczyna m.in. od przedstawienia japońskiej mitologii zawartej na zwojach „*Kojiki*”². Recenzent pragnie podkreślić w tym miejscu, że podziela metodologiczne podejście Autorki. W przekonaniu recenzenta, dla rzetelnego przedstawienia pewnych instytucji w kontekście japońskim konieczne jest sięgnięcie do japońskiego folkloru i kultury, które dość radykalnie różnią się od tradycji judeochrześcijańskiej, czy mitologii greckiej i rzymskiej. Następnie Autorka omawia zagadnienia związane z recepcją myśli konfucjańskiej i prawa chińskiego oraz ich niebagatelny wpływ na społeczeństwo, państwo i prawo japońskie, w tym instytucję małżeństwa. Przedmiotową część wyvodu należy uznać za krok niezbędny dla wykazania zakreślonej tezy głównej. Stąd też ewentualne zarzuty o tzw. orientalizm należy uznać za nietrafione³.

Autorka porusza szereg kwestii związanych z ujęciem instytucji małżeństwa w japońskim porządku prawnym, przedstawiając m.in. regulacje kodeksu *Yōro* z 718 r.⁴, unormowania i zwyczaje powstałe w okresach Kamakura, Muromachi czy też Tokugawowskie⁵

² Anonim, W. Kotański (przekład), *Kojiki, czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, Warszawa 1986.

³ Zob. E. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005.

⁴ Kodeks *Yōro*, skompilowany został w 718 r., w życie wszedł w roku 757. Stanowi nowelizację kodeksu *Taihō* z 702 r. Oba te kodeksy określa się niekiedy jako kodeks *Taihō*. Zob. J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 59.

⁵ Recenzent w przypadku nazwisk i imion japońskich zachował kolejność oryginalną tj. najpierw nazwisko, potem imię.

*buke shohatto*⁶. Za szczególnie ciekawe recenzent uznał wywody Autorki w przedmiocie funkcjonowania regulacji małżeńskich obowiązujących samurajów i *daimyō* (dosł. wielkie imię, panowie feudalni) w okresie Edo (1600-1868). Następnie poruszona zostaje kwestia przemian okresu Meiji (1868-1912), które obejmują tak prawodawstwo, industrializację, jak i kwestie społeczno-kulturowe. Na uwagę zasługuje opis prac nad kodyfikacją japońskiego prawa rodzinnego. Dodać należy, że wprawdzie w japońskiej (czy też japońsko-konfucjańskiej) tradycji prawnej instytucja rozwodu funkcjonowała nieprzerwanie przez wiele wieków, jednakże prawo wystąpienia z żądaniem rozwodu przyznano kobietom dopiero w okresie Meiji dekretem nr 162 z 1873 r., natomiast dekret nr 209 z 1875 r. precyzował przesłanki uprawniające kobietę do żądania rozwodu (s. 72). Wcześniej, w okresie Edo, funkcjonowały buddyjskie świątynie rozwodowe, gdzie (w wypadku niemożności dokonania rozwodu w drodze konsensualnej) uciekały i szukały schronienia kobiety pragnące rozwodu (przeważnie arystokratki, gdyż to one ze względu na fakt, iż małżeństwo miało znaczenie polityczne, mogły mieć poważne trudności z uzyskaniem zgody małżonka na rozwód). Wówczas – albo uiszczaly świątyni zwyczajową opłatę za negocjowanie rozwodu ze współmałżonkiem w ich imieniu przez mnichów, lub też czekały trzy lata. Po upływie tego czasu (zgodnie z przyjętym zwyczajem) mąż był zobowiązany wydać małżonce niezbędne do rozwodu dokumenty (s. 54).

Rozdziały II oraz III dotyczą problematyki unormowania instytucji małżeństwa we współczesnym prawie japońskim, w tym jego zawarcia oraz ustania. Recenzentowi unormowania japońskie w tym przedmiocie były znane przed lekturą omawianej pracy. W tym zakresie recenzent nie podnosi żadnych krytycznych uwag, podkreślając merytoryczną poprawność rozważań Autorki.

Instytucję małżeństwa w prawie japońskim reguluje *Minpō*, tj. Kodeks Cywilny⁷. Japonia nie posiada odrębnego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Dla czytelnika może się wydać zadziwiające, że japońskie prawo w zakresie procedury zawierania związku małżeńskiego przewiduje jedynie jego formę świecką, która obejmuje złożenie prawidłowo wypełnionego formularza (wniosek o rejestrację małżeństwa/zgłoszenie, zawiadomienie o zawarciu małżeństwa, jap. *kon'in no todoke*) we właściwym urzędzie miasta, podpisanego i opatrzonego pieczęciami przez nupturientów oraz przez dwóch pełnoletnich świadków.

⁶ Termin *buke shohatto* odnosi się do szeregu regulacji stanowionych przez poszczególnych *siogunów* za czasów rządów Tokugawów (1600-1868). Pierwszy z tych aktów wydano w 1615 r. Każdy kolejny *siogun* obejmując swój urząd zatwierdzał dotychczas obowiązujące *buke shohatto* lub też wydawał własne, stanowiące nowelizację dotychczas obowiązującego. Zob. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 262.

⁷ *Minpō*, Ustawa nr 89 z 27 kwietnia 1896 r. – (japoński) Kodeks Cywilny.

Wniosek sporządza się w języku japońskim i załącza się do niego wyciąg (*koseki shōhon*) z lub pełny odpis rejestru rodzinnego (*koseki tōhon*). Kwestie formalne związane z rejestrem rodzinnym (*koseki*) współcześnie reguluje *Koseki-hō* z 1947 r.⁸. Po złożeniu prawidłowo wypełnionego wniosku o rejestrację małżeństwa urząd wydaje zaświadczenie o przyjęciu zgłoszenia. Wszelkie ceremonie o charakterze religijnym czy świeckim pozostają poza zainteresowaniem władz państwowych.

Podobnie procedura dotycząca rozwodu w swej najprostszej postaci, tj. *kyōgi rikon* (japońskie prawo przewiduje różne formy rozwodu), obejmuje prawidłowe wypełnienie, podpisanie i opatrzenie pieczęciami przez małżonków oraz dwóch świadków, a następnie złożenie tzw. zielonego formularza, tj. formularza rozwodowego – w postaci rozwodu za porozumieniem obojga małżonków (rozwodu konsensualnego). Około 90% rozwodów w Japonii jest dokonywanych w tej formie (s. 204). Prawo japońskie przewiduje jednak również rozwód w formie koncyliacyjnej oraz sądowej (procedura może obejmować postępowanie przed sądem rejonowym lub przed sądem okręgowym). W takim wypadku formularz rejestracji rozwodu składany jest przez mediatora (rozwód w postępowaniu koncyliacyjnym – *chōtei rikon*) lub przez sąd (*shimpan rikon*, *saiban rikon* – rozwód sądowy).

Znaczącą odmiennosć w stosunku do regulacji polskiego KRiO stanowi kwestia, iż *Minpō* rozumie pojęcie nieważności małżeństwa jedynie przez pryzmat unieważnienia małżeństwa i nie rozpoznaje koncepcji małżeństwa nieistniejącego. Unieważnienie małżeństwa w prawie japońskim może być dokonane jedynie w wypadku spełnienia przesłanek należących do katalogu *numerus clausus* i co do zasady wywiera skutki wyłącznie na przyszłość, tj. nie ma mocy wstecznej. Tymczasem na gruncie regulacji polskiej małżeństwo niezawarte (wobec braku spełnienia jednej z tzw. konstytutywnych przesłanek małżeństwa zawartych w art. 1 i 2 KRiO) rozróżnia się od małżeństwa zawartego wadliwie wobec istnienia przesłanek małżeńskich. Tym samym polskie prawo rozróżnia unieważnienie (ustanie małżeństwa zawartego wadliwie, lecz istniejącego) od stwierdzenia nieistnienia (czegoś co nie istnieje nie da się unieważnić, a jedynie stwierdzić jego nieistnienie wobec niespełnienia przesłanek konstytutywnych), podczas gdy prawo japońskie takiego rozróżnienia nie czyni (s. 141-145)⁹.

Z recenzowanej pracy wyłania się kompleksowy obraz opisywanej problematyki. Autorka szczegółowo odnosi się do kwestii tak prawnych, jak i socjologicznych (zarówno

⁸ *Koseki-hō*, Ustawa nr 224 z 22 grudnia 1947 r. – ustawa o rejestrze rodzinnym.

⁹ Por. art. 1 i 2 ustawy z dnia 25 lutego 1964 – Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359.

w kontekście współczesności, jak i w kontekście historycznym) związanych z instytucją małżeństwa. Praca napisana jest w dobrym stylu, świadczącym o erudycji Autorki. Na korzyść pracy wskazać należy także, że Autorka wyjaśnia skomplikowane niekiedy kwestie w bardzo przystępny sposób. Co więcej, zaznaczyć należy, że do publikacji przedmiotowej pracy, brak było na polskim rynku literatury prawniczej kompletnego opracowania w przedmiocie instytucji (w tym problematyki zawarcia i ustania) małżeństwa w prawie japońskim.

Odnosząc się do tezy przedstawionej przez Autorkę we wstępie, należy ją uznać za należycie wykazaną, gdyż w toku wywodu zaprezentowano na jej poparcie szereg argumentów¹⁰, w tym w szczególności wykładnię przepisów dotyczących małżeństwa w szeregu różnego rodzaju regulacji prawnych oraz przedstawiono funkcjonowanie tej instytucji w Japonii z perspektywy socjologicznej i filozoficznej. Autorka wyraźnie wielokrotnie podkreśliła kwestię wpływu konfucjanizmu na postrzeganie tak małżeństwa, jak i roli kobiet w życiu społecznym oraz rodzinnym. Nadmienić należy, że Autorka postrzega konfucjanizm co do zasady jako filozofię, a nie religię, przyjmując tym samym okcydentalny paradygmat w tym przedmiocie (s. 107)¹¹.

Myśl konfucjańska pozostaje nadal żywa w społeczeństwie japońskim. Normy i relacje wywodzone z konfucjanizmu wciąż, pomimo postępującej globalizacji, funkcjonują w społeczeństwie, czasem w postaci nie w pełni uświadomionej lub też nawet nieświadomej, istniejąc w formie zbliżonej do tej ukształtowanej wielowiekową tradycją. Pomimo deklarowanych przez władze japońskie działań zmierzających do promowania i przestrzegania zasady równości płci, nadal podnosi się (zwłaszcza z perspektywy feministycznej¹²) istnienie pewnych form dyskryminacji. B. Jelonek w swej pracy podkreśla tak pozorną przyznaną ochronę prawnej (pozornego zrównania praw pomiędzy płciami wyłącznie na poziomie literalnego brzmienia przepisów), jak również istnienie i postrzeganie pewnych (negatywnych) zjawisk społecznych na kanwie problematyki równości płci. Świadomość społeczna¹³ (którą na

¹⁰ Choć w tym miejscu nadmienić należy, że zdaniem recenzenta jeden z tych argumentów – dotyczący dziedziczenia tronu przez kobiety – należy poddać nieco szerszej analizie. Kwestia ta zostanie poszerzona w dalszej części nin. recenzji.

¹¹ Zagadnienie problematyki tożsamości konfucjanizmu zostało dość obszernie omówione przez recenzenta w artykule naukowym pt. „*Czy konfucjanizm jest religią?*”. Recenzent porusza tam kwestie związane z postrzeganiem konfucjanizmu tak przez samych konfucjanistów, jak również przez przedstawicieli kręgu kultury judeo-chrześcijańskiej. Zob. P. Szklarczyk, *Czy konfucjanizm jest religią?*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2021, t. 15, s. 112-137. Zob. także X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 32-69.

¹² Takie ujęcie jest przedstawione w stanowiącej reportaż pozycji K. Bednarz. Zob. szerz. K. Bednarz, *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*, Wołowiec 2019.

¹³ Nawiązując do poglądów É. Durkheima zaliczyć do jej składowych można tradycję, uwarunkowania kulturowe, filozofię, religię, światopogląd właściwe dla dominującej części społeczeństwa; por. E. Kundera, *Durkheim Émile*

gruncie japońskim w znacznej mierze ukształtował konfucjanizm) rzutuje na rozumienie instytucji prawnych, a zatem wykładnię przepisów je regulujących, a w następstwie także i praktykę ich stosowania. Dodać należy, że przedmiotowa problematyka dotyczy nie tylko prawa rodzinnego, ale odnosi się m.in. do praktyk i zjawisk związanych z prawem pracy (np. tzw. szklany sufit czy też tzw. *gender gap*¹⁴). Recenzent pragnie również z ostrożności nadmienić, że jakkolwiek w żadnym wypadku nie podziela poglądów feministycznych czy też feministycznego paradygmatu postrzegania rzeczywistości pod kątem różnorodnych (czy to rzeczywistych, czy też urojonych) form dyskryminacji kobiet, nie sposób zaprzeczyć, że konfucjanizm (szczególnie neokonfucjanizm¹⁵) ma charakter silnie patriarchalny. Przez ów „silnie patriarchalny charakter” konfucjanizmu rozumieć należy, że podkreśla on nierówność pomiędzy mężczyzną a kobietą, podporządkowując kobiety mężczyznom. Nierówność ta jest nierównością w prawach. Konfucjanizm (w szczególności neokonfucjanizm) przyznaje mężczyznom prawo do decydowania na wielu płaszczyznach życia, tak w sferze prywatnej, jak i publicznej (w tym zawodowej), odmawiając często tych samych praw kobietom (lub ograniczając w nich kobiety). Podkreśla się również nierówność obowiązków oraz ograniczenie aspiracji kobiet wyłącznie do bycia głową domowego ogniska. Ponadto, za takie same przestępstwa (lub wykroczenia, tak przeciw prawu jak i przeciw moralności) nierzadko nakazywał karać kobiety surowiej niż mężczyzn (nierówność wobec prawa). Wprawdzie tak skrajne poglądy i postawy stanowią, co do zasady, *relikt czasów słusznie minionych*, jednakże nie sposób zaprzeczyć, że pewne, (nieradko słusznie) uznawane za dyskryminujące, zwyczaje wciąż jeszcze nie zanikły. Stąd też myśl ta (w szczególności myśl neokonfucjańska) nie może być z perspektywy współczesności oceniana pozytywnie (przynajmniej z tej perspektywy i w wyżej opisanym zakresie).

Pośród nielicznych uwag krytycznych wymienić należy kilka drobnych nieścisłości lub pominięć, które wkrały się w treść pracy. Już w tym miejscu zaznaczyć jednak należy, że nie mają one istotnego znaczenia z punktu widzenia problematyki poruszanej w recenzowanej pracy oraz prawidłowości wyводу Autorki, a recenzent zwraca na nie uwagę jedynie z tego powodu, że sam zajmuje się naukowo i hobbystycznie zagadnieniami z zakresu historii

[w:] E. Kundera, M. Maciejewski (red.), *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009, s. 388-390.

¹⁴ Recenzent przez to pojęcie rozumie „niższe wynagrodzenie wypłacane za taką samą ilościowo i jakościowo pracę”.

¹⁵ P. Szklarczyk, *op. cit.*, s. 121, 125-126.

japońskiej myśli politycznej i prawnej, historią ustroju Japonii oraz konstytucjonalizmem japońskim.

Autorka w pracy wskazuje wprost, że „wyłączenie kobiet z dziedziczenia tronu cesarskiego jest przejawem dyskryminacji ze względu na płeć w Japonii” (tak na s. 257, podobnie na s. 6, zagadnienie omówione na stronach 162-176). Pomija jednakże zupełnie przyczynę dla której przedmiotowa reguła prawna została wprowadzona. Nie był nią bynajmniej konfucjanizm (a przynajmniej nie bezpośrednio), lecz wnioski wyciągnięte z próby uzurpacji tronu cesarskiego, do której doszło za panowania cesarzowej znanej pod imionami Kōken (749-758) i Shōtoku (764-779)¹⁶. Owey uzurpacji usiłował dokonać będący kochankiem ww. Cesarzowej mnich buddyjski imieniem Dōkyō. Wydarzenie to doprowadziło do wprowadzenia zasady, że Tronu Cesarskiego nie może dziedziczyć kobieta (jest on dziedziczony po mieczu a nie po mieczu i po kądzieli)¹⁷. Od zasady tej, od chwili jej ustanowienia, odnotowano zaledwie dwa wyjątki, oba w okresie Edo, gdy pozycja ustrojowa i faktyczna cesarza były całkowicie zmarginalizowane¹⁸. Wprowadzona reguła miała zatem na celu wyłączenie możliwości uzurpacji tronu przez osobę spoza Domu Cesarskiego lub zmianę dynastii panującej, wobec czego recenzent uważa, że zapewniała ona ochronę uzasadnionego interesu publicznego (choć niekoniecznie z zachowaniem zasady proporcjonalności). Zmiany dynastii panujących oraz spory o roszczenia pomiędzy pretendentami do tronu stanowiły przecież zarzewie niejednego konfliktu zbrojnego. Stąd też, jakkolwiek można w tym wypadku mówić o dyskryminacji, nie powinno się pomijać *ratio legis* danego unormowania. Z perspektywy historycznej przedmiotową zasadę uznawać za uzasadnioną, lecz odnosząc się do realiów współczesnych (mając na względzie także obecną pozycję ustrojową Cesarza i ustrój państwowy) nie sposób zaprzeczyć, że utraciła ona swe znaczenie, wobec czego scharakteryzować ją jako anachroniczną i dyskryminującą¹⁹.

¹⁶ Jest to jedna osoba, która panowała dwukrotnie, pod dwoma różnymi imionami. W recenzowanej pozycji Cesarzowa ta została wspomniana na s. 175.

¹⁷ U. Muszalska, *Początki państwowości Japonii*, „Acta Erasmiana” 2014, t. 6, s. 59-60, por. J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 73-75.

¹⁸ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 263-264, 441-443

¹⁹ Nadmienić należy, że z perspektywy krytycznej (której recenzent nie podziela) samo istnienie monarchii w Japonii jest nieuzasadnione (jako instytucji beużytecznej w porządku konstytucyjnym opartym na systemie parlamentarno-gabinetowym dysponującym legitymacją pochodzącą z demokratycznych wyborów) i stanowi relikwyt dawnego arystokratycznego przywileju (aspekt nierówności) – wobec czego monarchia powinna zostać zlikwidowana. W tym miejscu recenzent mógłby przedstawić własne rozważania w przedmiocie potencjalnych rozwiązań *de lege ferenda* dotyczących kwestii dziedziczenia Chryzantemowego Tronu, lecz zagadnienie to nie jest przedmiotem nin. recenzji.

Drobną nieścisłość stanowi pominięcie w zawartym na s. 175 wyliczeniu kobiet zasiadających na Chryzantemowym Tronie dwóch władczyń, tj. cesarzowej Meishō (panowała w latach 1629-1643) oraz cesarzowej Go-Sakuramachi (panowała w latach 1762-1771)²⁰. Stanowiłoby to kolejny, dość znaczący (zasiadanie przez kobiety na tronie pomimo obowiązywania ww. zakazu) argument przeciw krytykowanym przez Autorkę w tym miejscu kontrfaktycznym tezom konserwatystów (głoszących, że na tronie japońskim nigdy nie zasiadała kobieta, *sic!*).

Autorka na s. 19 wskazuje, że *shintō* jest religia bez świętych pism. Z twierdzeniem tym należy się zgodzić²¹. Warto jednak podkreślić, że tradycja szintoistyczna, początkowo przekazywana ustnie, została spisana w *Kojiki* (którą Autorka zresztą cytuje) oraz w *Nihonshoki*. Urząd ds. Kultu (*shintō*) spisywał w okresie funkcjonowania systemu *ritsuryō* ceremonie różnego rodzaju, w tym opisywał szczegóły ceremonii szintoistycznych. Część rytuałów została spisana w tzw. *Kodeksie Engi* (powstałym w X w.). W okresie Edo ruch natywistyczny prowadził ożywione badania nad szintoizmem z zamiarem oddzielenia tej religii od wpływów buddyjskich i uczynienia z niej „japońskiego odpowiednika chrześcijaństwa”²². W XIX w. powstała z kolei tzw. mitologia wygładzona, tj. spis mitów Domu Cesarskiego, której celem było usunięcie pewnych oczywistych sprzeczności w tradycji spisanej w ww. zbiorach mitów²³.

Uwagę recenzenta zwrócił również tytuł jednego z podrozdziałów (Rozdział I, § 1, III. *Feudalizm japoński*, s. 48), który w kontekście zawartości podrozdziału zdaje się sugerować, że feudalizm japoński zaczyna się od okresu Edo. Pozostaje prawdą, że w okresie Edo państwo i społeczeństwo japońskie były zorganizowane w systemie feudalnym, jednakże system feudalny funkcjonował w Japonii od czasów znacznie wcześniejszych. Źródeł japońskiego feudalizmu doszukiwać się należy najpóźniej w okresie *Heian* (794-1185, wykształcenie się, wobec niewydolności zaadaptowanego z Chin systemu obowiązku służby wojskowej, kasty *bushi* – zawodowych wojowników). Podczas wojny *Genpei* (1180-1185), wskutek polityki

²⁰ J. Tubielewicz, *op. cit.*, s. 441-443.

²¹ A. Kość, *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001, s. 38; O mitologii japońskiej zob. szerzej J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006.

²² Jeden z czołowych japońskich natywistów, Aizawa Seihsai (1782-1863) przypisywał chrześcijaństwu rolę czynnika jednoczącego społeczeństwa Zachodu i dopatrywał się w nim źródła potęgi Zachodu. Taką też rolę miał zdaniem japońskich natywistów przyjąć na gruncie japońskim szintoizm; zob. M. Piegzik, *U źródeł japońskiego nacjonalizmu i militarystyki — doktryna kokutai w życiu politycznym Cesarstwa Japonii w latach 1867–1945 „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”* 2018, t. 40, nr 2, s. 30-31, zob. także S. Aizawa, *新論* (jap. *Shinron*, pol. „Nowe Tezy”), b.m.w., 1825, <http://www.1-em.net/sampo/sinron/sinron/index.htm>, (dostęp 27.12.2022 r.).

²³ U. Muszalska, *op. cit.*, s., 48-50.

Minamoto Yoritomo (1147-1199, *siogun* w latach 1192-1199), wykształcił się wyraźnie sprecyzowany kontrakt feudalny pomiędzy seniorem a wasalem, co położyło podwaliny pod system *bakufu*²⁴. Genezy stosunków feudalnych na gruncie japońskim można jednak doszukiwać się znacznie wcześniej, tj. od tzw. reform okresu *Taika* (lata 645-702, przekazanie przez rody (*uji*) arystokratyczne ziemi Cesarzowi, który następnie przekazał ją ponownie arystokracji do administrowania w jego imieniu,²⁵; recenzent, za J. Tubielewicz datuje koniec okresu *Taika* na 702 r., tj. skompilowanie kodeksu *Taihō*²⁶). Feudalizm japoński okresów Kamakura (1192-1333) i Muromachi (1336-1573) określa się w literaturze jako okres feudalizmu niejednolitego (czy też dualistycznego), gdyż wówczas obok ziem podlegających *siogunowi* (porządek feudalny *bakufu*) funkcjonowały równocześnie ziemie podległe chińskiemu systemowi *ritsuryō*²⁷. Jako ziemie podległe systemowi *ritsuryō* należy wskazać *kuge*, tj. posiadłości należące bezpośrednio do cesarza i osób należących do Domu Cesarskiego, a także *honjo*, tj. posiadłości należące do osób nie będących *bushi* (tj. nie należących do kasty wojowników). Część władzy pozostawała wówczas, przynajmniej teoretycznie, w ręku Cesarza²⁸. Okres Edo charakteryzuje się z kolei jako okres feudalizmu jednolitego, gdyż wówczas cały kraj (włącznie z Dworem Cesarskim) był faktycznie poddany władzy i regulacjom wydawanym przez *sioguna* rezydującego w Edo.

W kontekście Minamoto Yoritomo Autorka pisząc, że „był [on] siódmym szogunem w historii Japonii, a pierwszym z szogunów tego okresu [Kamakura]” (s. 43) najprawdopodobniej pragnęła wskazać, iż do objęcia władzy przez Minamoto Yoritomo w 1192 r. *Sei'i-taishōgun* był jedynie najwyższym stopniem wojskowym. Stanowisko to utworzono podczas wojen z Ajnami (schyłek VIII w.). Dopiero po sformowaniu systemu *bakufu* stało się ono dziedzicznym centralnym organem administracji publicznej (władzy państwowej) o funkcjach *de facto* głowy rządu. Kwestia ta wymagałaby jednak, zdaniem recenzenta, wyjaśnienia w przypisie.

²⁴ *Bakufu* – dosł. rządy spod namiotu, swoista dla Japonii forma rządów feudalnych, system ustrojowy w którym uprawnienie do sprawowania najwyższej władzy nad państwem zostało przelane (inwestytura cesarska) w ręce najwyższego dowódcy wojskowego. Autorka w pracy posługuje się w tym kontekście anglicyzmem „szogunat” (odmienna transliteracja – *siogunat*), jest to spolszczenie od ang. *shōgunate* (zapis w transkrypcji Hepburne’a). Słowo *siogun* stanowi skróconą formę jap. *Sei'i-taishōgun*, tj. Naczelnego dowódcę wojsk ekspedycyjnych przeznaczonych do podboju barbarzyńców.

²⁵ J.W. Hall, *Japonia*, Warszawa 1979, s. 44-47.

²⁶ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, s. 56.

²⁷ Dosł. normy karzące i napominające, był to zaadaptowany w okresie Reform *Taika* system chiński, unormowania określające zasady funkcjonowanie tegoż systemu zostały wyrażone m.in. w kodeksie *Taihō*.

²⁸ J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, s. 159 i n.

Na stronie 58 Autorka stwierdziła, że „w latach 1633-1639 rząd Tokugawy [Iemitsu – przyp. recenzenta] wprowadził prawodawstwo zakazujące jakichkolwiek kontaktów z Zachodem [...]”. Zdanie to zawiera w sobie nieścisłość. Faktem jest, że w wyniku japońskiego izolacjonizmu (którego gorącym zwolennikiem był trzeci *siogun* z rodu Tokugawa) kontakty z cudzoziemcami ustały niemal zupełnie (polityka *sakoku*, dosł. zamknięty kraj)²⁹. Kluczowe jednak pozostaje użyte w poprzednim zdaniu słowo „niemal”, gdyż *bakufu* pozostawiło furtkę do wymiany handlowej i intelektualnej z Zachodem poprzez sztuczną wysepkę Dejima w Nagasaki (obecnie kanał oddzielający Dejimą od wyspy Kiusiu został zasypany, więc nie jest ona oddzielną wyspą, a stanowi część Kiusiu), na której mieściła się holenderska faktoria handlowa. Zakaz kontaktów z cudzoziemcami (głównie Europejczykami) wynikał z obawy przed konkwistą ze strony chrześcijan i nie obejmował Holendrów (choć nie znaczy to, że mogli oni bez ograniczeń schodzić na ląd i swobodnie się po nim poruszać; było to poddane ścisłej reglamentacji, a pracownicy faktorii poddawani byli szeregowi procedur uwłaczających ich godności, z przeszukaniem, rewizjami osobistymi oraz *fumie*³⁰ włącznie). Holendrów nie uważano w Japonii za chrześcijan, gdyż w przeciwieństwie do Hiszpanów i Portugalczyków, ze względu na wyznawany protestantyzm, nie wahali się oni poddawać *fumie*. Wynikało to z bardziej literalnego traktowania Pisma Świętego w protestantyzmie, a w szczególności *passusu* odnoszącego się do zakazu czynienia wizerunków Boga i oddawania im czci³¹.

Odnosnie wprowadzonego w okresie Meiji i funkcjonującego do końca II Wojny Światowej systemu *ie* (tradycyjny japoński model rodziny opartej o nazwisko rodowe i funkcjonującej pod rządami głowy rodziny, a jednocześnie domostwa) recenzent spotkał także krytykę tego systemu w oparciu o przesłanki inne, niż przedstawione przez Autorkę (s.59). Ogółowi japońskiego społeczeństwa narzucono model małżeństwa samurajskiego, podczas gdy kobiety należące do kasty chłopów, kupców czy rzemieślników raczej cieszyły się większą swobodą niż *onna-bushi* (dosł. kobiety-wojowniczki, tj. kobiety należące do kasty samurajów)³². Na marginesie należy dodać, że używany dawniej wyraz *onna* jest uważany

²⁹ Idealnym pretekstem do wprowadzenia i bezwzględnego przestrzegania izolacjonistycznej polityki było powstanie chłopów (do którego dołączyli również roninowie – samurajowie bez panów) w Shimabarze (1637-1638). Znaczna część powstańców była wyznania chrześcijańskiego, a na ich sztandarach znalazły się hasła i symbole chrześcijańskie (a więc hasła obcej, cudzoziemskiej religii), natomiast powstanie zostało wsparte materialnie przez Portugalczyków. Por. *ibid.*, s. 282-286

³⁰ *Fumie* – dosł. obraz do deptania, była to uwłaczająca procedura służąca wykazaniu, że poddawana jej osoba nie jest chrześcijaninem. Polegała ona na podeptaniu wizerunku Jezusa Chrystusa, Matki Boskiej, ewentualnie któregoś ze świętych.

³¹ por. Wj 20, 4-5.

³² K. Bednarz, *op. cit.*

współcześnie za pejoratywne określenie kobiety, wobec czego został w prawodawstwie zastąpiony mającym neutralny wydźwięk słowem *jōsei*³³.

Recenzent pragnie wyszczególnić również zawarty na stronie 61 przypis nr 262, który w sposób niezwykle trafny i zwięzły odnosi się do problematyki związanej ze znaczeniem terminu „*Meiji ishin*”. Tłumaczenie „*Meiji ishin*” jako „Restauracja Meiji” zyskało popularność dzięki literaturze anglojęzycznej (*Meiji Restoration*), jednakże nie oddaje ono w pełni znaczenia tegoż terminu. Choć recenzent preferuje tłumaczenie „Reformy [okresu] Meiji”, użyte przez Autorkę za E. Kostowską-Watanabe sformułowanie „transformacja Meiji” należy uznać za uzasadnione, słuszne i w pełni trafne.

Na s. 77 Autorka określa „*ugrupowanie polityczne pod kierownictwem Ito Hirobumiego*” jako „*konserwatywne*”. Twierdzenie to nie jest błędne, jednakże należy zaznaczyć, że Itō Hirobumi, mimo że przedstawiał poglądy, których część należy niewątpliwie określić jako konserwatywne, nadal był zwolennikiem modernizacji i reform (w szczególności opowiadał się za likwidacją systemu feudalnego). Itō H. wraz ze swoimi współpracownikami pozostawał zwolennikiem okcydentalizacji Japonii, choć w postaci znacznie bardziej ograniczonej, niż widzieliby to myśliciele i politycy tacy jak Ōkuma Shigenobu czy Fukuzawa Yukichi³⁴. Jednakże istniały również w Japonii znacznie bardziej konserwatywne środowiska, choć zostały one odsunięte od realnego udziału we władzy³⁵. Pozostaje prawdą, że w latach osiemdziesiątych XIX w. w Japonii doszło do kolejnej wolta w stosunku do procesu okcydentalizacji i przewagę w dyskursie politycznym zaczęły ponownie zyskiwać środowiska popierające wartości konfucjańskie i koncepcje takie jak *kokutai*³⁶ czy *Yamato-damashii*³⁷.

³³ Art. 24 ust. 1 *Nipponkoku Kenpō* (Konstytucji Państwa Japonia) z dnia 3 listopada 1946 r. (dalej: Konstytucja *Shōwa*).

³⁴ Recenzent uważa, że poglądy aktywistów ruchu procesarskiego (*sonno-jōi*) z okresu *bakumatsu* (lata 1853/4-1868) wykazują bliskie podobieństwo do tzw. konserwatywnego rewolucyjnego (Itō H. należał do tego ruchu politycznego). W kontekście poglądów Itō H., można rozważać ich klasyfikację jako pewnej formy konserwatywnego ewolucyjnego. W treści *Teikoku Kenpogikai* (Komentarze do Konstytucji Cesarstwa [Wielkiej Japonii], Tokio 1906) można dostrzec pewne podobieństwa do późniejszych rozważań C. Schmitta dot. stanu pozakonstytucyjnego. W zakresie postaci i poglądów Itō Hirobumiego zob. szerz. M. Łuczko, *Itō Hirobumi i Yamagata Aritomo. Czołowi politycy Japonii okresu Meiji (1868-1912)*, Warszawa 2006, W zakresie poglądów Itō na porządek konstytucyjny Japonii zob. H. Itō, *Commentaries on the Constitution of Empire of Japan*, Tokio 1906. Przekładu nin. pozycji na j. angielski dokonał Itō Miyoji.

³⁵ por. K. Okakura, *Przebudzenie się Japonii*, Warszawa 1905, s. 94 i n.

³⁶ *Kokutai* - dosł. ciało państwa, alternatywne tłum. (m.in.) duch narodowy, istota narodowa lub charakter narodowy. Idea podkreślająca boski charakter instytucji i osoby cesarza, uzasadniająca jego zwierzchność nad poddanymi oraz wyjątkowość Japonii. Zob. szerz. M. Piegzik, *op. cit.* s. 28 i n.

³⁷ *Yamato-damashii* – dosł. dusza [dawnej] Japonii, nacjonalistyczna koncepcja podkreślająca wyjątkowy charakter Japonii, E. Pałasz-Rutkowska, K. Starecka, *Japonia*, Warszawa 2004, s. 58-59.

Na stronie 105 Autorka pisze, że (obecnie obowiązująca) „Konstytucja Shōwa jest w rzeczywistości znowelizowaną w 1946 roku Konstytucją Meiji³⁸”. Podobnie na stronie 110 stwierdza, że „Japonia w całej swojej historii istnienia miała dwie, **a właściwie jedną ustawę zasadniczą, albowiem konstytucja Shōwa to w rzeczywistości znowelizowana konstytucja Meiji**”. W następnym zdaniu słusznie zauważa jednak, że „te dwie konstytucje różnią się od siebie w znacznym stopniu” (s. 110). Recenzent nie jest w stanie zgodzić się z poglądem, że Konstytucja Shōwa stanowi właściwie znowelizowaną Konstytucję Meiji, a Japonia „w całej swej historii miała dwie, a właściwie jedną ustawę zasadniczą”. Recenzent rozumie, że Autorka pragnęła podkreślić ciągłość ustrojową państwa Japońskiego, i w tym zakresie wskazać należy, że teza ta jak najbardziej pozostaje do obrony. Jednakże twierdzenie zawarte w pracy („Konstytucja Shōwa jest w rzeczywistości znowelizowaną w 1946 roku Konstytucją Meiji”) jest prawdziwe tylko w takim sensie, w jakim prawdziwe pozostaje twierdzenie, że obecnie obowiązująca Konstytucja RP³⁹ stanowi znowelizowaną Konstytucję PRL⁴⁰. Jednakże, skoro w żadnym wypadku nie można stwierdzić, żeby Konstytucja RP pozostawała Konstytucją PRL, tak również Konstytucja Shōwa nie jest Konstytucją Meiji. Istnieją wprawdzie między nimi pewne, naprawdę drobne, symboliczne podobieństwa. Pośród nich wskazać należy przede wszystkim na systematykę (w obu Konstytucjach Rozdział I zatytułowany jest „Cesarz”) oraz treść art. 1 Konstytucji Shōwa, który określa Cesarza jako symbol Państwa i jedności Narodu Japońskiego, co stanowi nawiązanie do japońskiej tradycji i historii (oraz roli monarchy w przeszłości). Pomędzy ww. regulacjami konstytucyjnymi istnieją jednak ogromne różnice jakościowe. W pierwszej kolejności należy podkreślić różnicę w zakresie praw przyznanych obywatelom oraz ustrojowych gwarancji ich ochrony. Ponadto uchylono wiele prerogatyw cesarskich (marginalizując pozycję Cesarza), wzmacniając pozycję ustrojową Parlamentu i ustanowiono realne gwarancji praworządności dla zapewnienia należytego funkcjonowania systemu parlamentarno-gabinetowego (ustanowiono wprost odpowiedzialność Rządu przed Parlamentem). Osłabieniu (czy też likwidacji – w zależności od wykładni) uległa również pozycja sił zbrojnych⁴¹, które poddano cywilnej kontroli⁴². Nawet pomijając genezę i proces prac nad Konstytucją Shōwa (w istocie można nawet mówić

³⁸ Konstytucja Meiji, wł. *Dainippon Teikoku Kenpō* z 11 lutego 1889 r. – Konstytucja Wielkiego Cesarstwa Japonii lub Konstytucja Cesarstwa Wielkiej Japonii. Obowiązywała w latach 1890-1947.

³⁹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997, nr 78, poz. 483 z późn. zm.

⁴⁰ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz.U. z 1952, nr 33, poz. 232 z późn. zm.

⁴¹ Po II Wojnie Światowej rozwiązano Cesarskie Wojska Lądowe i Cesarską Marynarkę Wojenną. Obecnie Japonia dysponuje *Jietai*, (pol.) Siłami Samoobrony.

⁴² Problematyka (swoistego dla porządku prawnego Japonii) art. 9 Konstytucji Shōwa jest obszerna i dość dobrze omówiona w literaturze przedmiotu.

o narzuceniu jej po wojnie przez Amerykanów⁴³), określona przez Autorkę nowelizacją stanowi formalną zmianę całego aktu⁴⁴. Nowelizacja ta została jednak dokonana w zgodzie z właściwymi przepisami Konstytucji Meiji.

Na stronie 107 autorka określa *Kōshitsu Tenpan* (皇室典範, Reskrypt o Domu Cesarskim, w przekładach, obok słowa „reskrypt” funkcjonują też słowa „akt”⁴⁵ lub „prawo”⁴⁶; dosł. Unormowania prawne [w przedmiocie] Domu [Rodziny] Cesarskiego) z 1889 r. jako „ustawę”. Określenie to jest co najmniej nieprecyzyjne. Termin japoński nie zawiera w sobie słowa 法 (*hō*)⁴⁷ lub 法律 (*hōritsu*) oznaczających ustawę, lecz posługuje się symbolem „典” (*ten*, termin ten również odnosi się do norm prawnych). Reskrypt ów, choć zawierał normy generalne i abstrakcyjne (co charakteryzuje ustawę w sensie materialnym), nie był ustawą w sensie formalnym. Jak sama Autorka wskazała, jego moc prawna była [wówczas] równa Konstytucji Meiji (szczególna moc prawna, wyższa od ustaw)⁴⁸. W Reskrypcie uregulowane są m.in. następstwo tronu, regencja, instytucja rady rodziny cesarskiej, instytucja cesarskiego gubernera, tytułatura, rozstrzyganie sporów wewnątrz Rodziny Cesarskiej (szczególny przedmiot regulacji). Akt ten nie został uchwalony przez Parlament Cesarstwa lecz został nadany przez Cesarza wraz z Konstytucją Meiji w dniu 11 lutego 1889 r. Co więcej, tak Konstytucja Meiji⁴⁹ jak i sam Reskrypt o Domu Cesarskim⁵⁰ intencjonalnie wyłączają udział Parlamentu w procedurze zmiany przedmiotowego Reskryptu (szczególna procedura nadania i zmiany – zdecydowanie odbiegająca od procedury ustawodawczej). Jak wyjaśnia Itō

⁴³ W kontekście procesu powstawania konstytucji Shōwa, zagadnienie to jest dobrze opracowane w literaturze przedmiotu. Na stronie National Diet Library (Japońskiej Biblioteki Parlamentarnej) znaleźć można szereg powiązanych z tym zagadnieniem dokumentów. <https://www.ndl.go.jp/constitution/e/etc/list.html>, (dostęp 27.12.2022 r.).

⁴⁴ W zakresie problematyki związanej ze zmianami Konstytucji zob. szerzej B. Banaszak, *Polskie prawo konstytucyjne*, Warszawa 2009, s. 55 i n.

⁴⁵ E. Pałasz-Rutkowska, *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Warszawa 2012, s. 460.

⁴⁶ Itō Miyoji, tłumacząc Komentarze do Konstytucji Cesarstwa Japonii (autorstwa Itō Hirobumiego), przetłumaczył *Kōshitsu Tenpan* jako (ang.) „*Imperial House Law*”. Wyraz „*law*” może oznaczać tak „prawo” (jako system, zbiór norm), jak i „ustawę”, jednakże w angielskim (*British English*) języku prawniczym termin „*ustawa*” funkcjonuje co do zasady jako „*Act [of Parliament]*”. W przypadku Stanów Zjednoczonych jako „ustawa” funkcjonuje słowo „*Bill*” (*American English*). Por. Itō H., *op. cit.*, s. 6.

⁴⁷ Sam znak *hō* jest również nie w pełni precyzyjny. Podobnie jak jego polski czy angielski odpowiednik, w zależności od kontekstu (w tym przypadku w zestawieniu z innym znakiem) jego znaczenie może ulec zmianie. Polski termin „prawo” może oznaczać: 1. kierunek, 2. zbiór norm generalnych i abstrakcyjnych należących do systemu prawa powszechnie obowiązującego lub 3. nazwę rzeczową ustawy. Znak *hō* może występować m.in.: 1. w słowie *hōrei* (legislacja), 2. w słowie *hōritsu* czy też 3. w słowie *kenpō* (憲法 – konstytucja, dosł. (*ken*) podstawa (*hō*) [systemu] prawa krajowego, ustawa zasadnicza).

⁴⁸ Autorka napisała na s. 107 „Warto podkreślić, że w tym okresie japońska ustawa zasadnicza nie była traktowana jako najważniejszy akt prawa w państwie, ponieważ na równi z nią stosowana była ustawa Meiji *Kōshitsu Tenpan* (...)”.

⁴⁹ art. 74 Konstytucji Meiji.

⁵⁰ art. 62 Reskryptu o Domu Cesarskim z 11 lutego 1889 r.

Hirobumi, miało to zagwarantować, że „*jakakolwiek próba wpływu na tę kwestię [dziedziczenia tronu] przez poddanych nie jest dopuszczalna i nie będzie tolerowana*”⁵¹. Obecnie obowiązujący *Kōshitsu Tenpan* z 1947 r. jest, stosownie do przepisów Konstytucji Shōwa, ustawą⁵².

Recenzent nie może również zgodzić się z zawartym na stronie 106 twierdzeniem, że „*Konstytucja Meiji wprowadzała skromny katalog praw podstawowych obywateli*”. Konstytucja Meiji nie posługiwała się bowiem w żadnym miejscu terminem „obywatel”, lecz „poddany”^{53 54}. Pojęcia te należy uznać za właściwie przeciwstawne w kontekście problematyki podmiotowości jednostki. Nie sposób jednak nie zgodzić się z Autorką, że przyznane [poddanym] prawa były nieliczne, a ponadto dodać, iż miały charakter warunkowych przywilejów i mogły być ograniczane lub zniesione ustawą zwykłą lub cesarskim dekretem w miejsce [z mocą] ustawy⁵⁵.

Recenzent za niezwykle trafne uznaje nazwanie przez Autorkę porządku konstytucyjnego Meiji „*autorytarnym systemem quasi-absolutnej monarchii*” (s. 109). Wprawdzie, jak stanowiła konstytucja Meiji, Wielkie Cesarstwo Japonii było monarchią konstytucyjną⁵⁶, postanowienia Konstytucji nie zapobiegły przekształceniu Japonii w państwo autorytarne (a niektórzy twierdzą że nawet totalitarne) w latach trzydziestych i pierwszej połowie lat czterdziestych XX w. Choć formalnie Cesarz Meiji w preambule Konstytucji z 1889 r. (oraz w art. 4 tejże) zadeklarował wolę przestrzegania Konstytucji i zobowiązał do tego swoich następców, monarcha *de iure* nie ponosił jednak żadnej odpowiedzialności za jej naruszenie⁵⁷. Tymczasem (nawiązując do poglądów radykalnych zwolenników koncepcji *kokutai* przysługujące monarsze prerogatywy należy uznać za niezwykle daleko idące⁵⁸, gdyż zdaniem recenzenta pozwalały one tak monarsze, jak i Rządowi (zgodnie z linią radykalnych zwolenników koncepcji *kokutai*, Ministrowie odpowiadają wyłącznie przed Cesarzem⁵⁹) obchodzić ograniczenia Konstytucji. Jeżeli, mając na względzie powyższe, wspomni się jeszcze

⁵¹ H. Itō, *op. cit.*, s. 6.

⁵² Art. 2 Konstytucji Shōwa; *Kōshitsu Tenpan*, ustawa nr 3 z dnia 16 stycznia 1947 r. o Domu Cesarskim.

⁵³ Por. preambuła Konstytucji Meiji, Rozdział II Konstytucji Meiji.

⁵⁴ W ramach prowadzonych przez obóz rządowy prac nad Konstytucją Inoue K. przygotował projekt który posługiwał się pojęciem obywatela. Został on odrzucony jako nazbyt liberalny. Zob. J. Pittau, *Inoue Kowashi, 1843-1895 and the formation of modern Japan by Joseph Pittau, S.J., Monumenta Nipponica, XX, 3-4, s. 267.*

⁵⁵ Zob. Rozdział II (art. 18-32) Konstytucji Meiji; por. H. Itō, *op. cit.*, s. 15-19.

⁵⁶ Art. 4 konstytucji Meiji.

⁵⁷ art. 3 Konstytucji Meiji; przepis ten stanowił, że „*Cesarz jest boski i nietykalny*”.

⁵⁸ Odmienne na nin. kwestię zapatruje E. Pałasz-Rutkowska. Por. E. Pałasz-Rutkowska, „*Wyjątkowa*” *pozycja monarchy Japonii nakreślona przez konstytucję Meiji – studium porównawcze*, [w:] *Japonica*, t. II nr 1, Warszawa 1994, s. 29-38.

⁵⁹ Por. literalne brzmienie art. 55 Konstytucji Meiji.

kwestię samowoli sił zbrojnych (które formalnie podlegają wyłącznie Cesarzowi a realnie prowadzą własną politykę) wówczas uznać należy, że system ten był dalece niedoskonały. Choć Cesarz formalnie pozostawał monarchą konstytucyjnym, w świetle autorytarnej koncepcji wykładni Konstytucji jego władza w istocie nie podlegała żadnym ograniczeniom, i mógł tak dowolnie naruszać porządek konstytucyjny Cesarstwa, jak i w każdej chwili go znieść⁶⁰. Jednocześnie jednak trzeba podnieść, że istniały w japońskim dyskursie prawniczym koncepcje liberalne i demokratyczne, jak ta przedstawiana przez prof. Minobe Tatsukichiego.

Odnosząc się do zawartego na str. 146 zdania „dnia 12.6.2018 r. japoński prawodawca uchwalił zmianę treści art. 4 Minpō. Art. 4 Minpō stanowi[ł do 1.4.2022 r.], iż pełnoletnim jest ten, kto ukończył lat dwadzieścia.”⁶¹, uzupełnić należy, że poza cytowanym przepisem art. 4 *Minpō* problematykę pełnoletności normowały odrębnie dla Cesarza i Następcy Tronu przepisy *Kōshitsu Tenpan*. Zgodnie z art. 22 obowiązującej obecnie Ustawy Prawo o Domu Cesarskim z 1947 r., jak również w uprzednio obowiązującym stanie prawnym (art. 13 Reskryptu o Domu Cesarskim z 1889 r.), uzyskiwali oni (Cesarz oraz Następca Tronu) pełnoletność z ukończeniem 18 roku życia, co mogło m.in. służyć skróceniu ewentualnej Regencji⁶².

W tym miejscu recenzent pragnie ponownie podkreślić, że powyżej przedstawione uwagi stanowią wyłącznie didaskalia w stosunku do problematyki poruszonej w pracy.

Podsumowując, monografia autorstwa B. Jelonek stanowi niezwykle wartościowe, rzetelne opracowanie zagadnień związanych z instytucją małżeństwa w prawie japońskim. Recenzent przejawia nadzieję, że pozycja ta wpłynie na wzrost popularności, a co za tym idzie rozwój, badań nad prawodawstwem japońskim i japońską tradycją prawną.

⁶⁰ Pogląd taki wyrażał Ichimura K., zob. K. Colegrove, *The Japanese Emperor, The American Political Science Review*, Vol. 26, No. 4 (Aug., 1932), s. 647-648.

⁶¹ Od 1 kwietnia 2022 r. wiek pełnoletności uległ obniżeniu do lat 18).

⁶² Zob. Art. 22 *Kōshitsu Tenpan* z 1947 r.; art. 13 *Kōshitsu Tenpan* z 1889 r.

Bibliografia⁶³

Akty prawne:

Dainippon Teikoku Kenpō (Konstytucja Wielkiego Cesarstwa Japonii) z 11 lutego 1889 r.

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r., Dz.U. z 1952, nr 33, poz. 232 z późn. zm.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997, nr 78, poz. 483 z późn. zm.

Koseki-hō, Ustawa nr 224 z 22 grudnia 1947 r. – ustawa o rejestrze rodzinnym.

(Meiji) Kōshitsu Tenpan (Reskrypt o Domu Cesarskim) z 11 lutego 1889 r.

(Shōwa) Kōshitsu Tenpan, ustawa nr 3 z dnia 16 stycznia 1947 r. o Domu Cesarskim

Minpō, Ustawa nr 89 z 27 kwietnia 1896 r. – (japoński) Kodeks Cywilny.

Nipponkoku Kenpō (Konstytucji Państwa Japonia) z dnia 3 listopada 1946 r.

Ustawa z dnia 25 lutego 1964 – Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359.

Pozycje książkowe, opracowania, artykuły naukowe i inne:

Aizawa S., 新論 (jap. Shinron, pol. Nowe Tezy), b.m.w., 1825, <http://www.1-em.net/sampo/sinron/sinron/index.htm>, (dostęp 27.12.2022 r.).

Anonim, W. Kotański (przekład), *Kojiki, czyli Księga Dawnych Wydarzeń*, Warszawa 1986
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia.

Banaszak B., *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1999

Bednarz K., *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*, Wołowiec 2019.

Colegrove K., *The Japanese Emperor*, "The American Political Science Review" 1932, t. 26, nr 4.

Hall J. W., *Japonia*, Warszawa 1979.

Itō H., *Commentaries on the Constitution of Empire of Japan*, Tokio 1906.

Jelonek B., *Instytucja małżeństwa w prawie japońskim. Problematyka zawarcia i ustania związku małżeńskiego*, Warszawa 2022.

Kość A., *Filozoficzne podstawy prawa japońskiego w perspektywie historycznej*, Lublin 2001

Kundera E., *Durkheim Émile* [w:] E. Kundera, M. Maciejewski, *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, Warszawa 2009.

⁶³ Choć znaczna część przypisów recenzenta ma charakter przypisów bibliograficznych, część z nich stanowi jedynie odesłanie do konkretnej pozycji (bez szczegółowego oznaczenia konkretnych stron) – stąd też recenzent zdecydował się na formułę wykazu źródeł.

- Łuczko M., *Ito Hirobumi i Yamagata Aritomo. Czołowi politycy Japonii okresu Meiji (1868-1912)*, Warszawa 2006.
- Muszalska U., *Początki państwowości Japonii*, „Acta Erasmiiana” 2014, t. 6.
- Okakura K., *Przebudzenie się Japonii*, Warszawa 1905.
- Pałasz-Rutkowska E., *Cesarz Meiji (1852-1912). Wizerunek władcy w modernizowanej Japonii*, Warszawa 2012.
- Pałasz Rutkowska E., „Wyjątkowa” pozycja monarchy Japonii nakreślona przez konstytucję Meiji – studium porównawcze, „Japonica” 1994, t. II nr 1.
- Pałasz-Rutkowska E., Starecka K., *Japonia*, Warszawa 2004.
- Piegiż M., *U źródeł japońskiego nacjonalizmu i militarizmu — doktryna kokutai w życiu politycznym Cesarstwa Japonii w latach 1867–1945*. „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2018, t. 40, nr 2.
- Pittau J., *Inoue Kowashi, 1843-1895 and the formation of modern Japan*, “Monumenta Nipponica”, t. 20, nr 3-4.
- Said E., *Orientalizm*, Poznań 2005.
- Szklarczyk P., *Czy konfucjanizm jest religią?*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2021, t. 15.
- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław 1984.
- Tubielewicz J., *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006.
- Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków 2009.
- National Diet Library, lista dokumentów powiązanych z powstaniem Konstytucji Shōwa (powojenną reformą systemu konstytucyjnego). <https://www.ndl.go.jp/constitution/e/etc/list.html>, (dostęp 27.12.2022 r.).

ABSTRAKT

Autor recenzji od kilku lat zajmuje się naukowo problematyką związaną z państwowością i prawem japońskim. Recenzując pracę B. Jelonek pragnie podkreślić walory tej pracy, jednocześnie jednak krytykując pewne nieznaczące nieścisłości lub niedopowiedzenia w niej zawarte. Praca B. Jelonek ma charakter pionierski, dotychczas bowiem brak było na rynku polskim kompleksowego omówienia instytucji małżeństwa w prawie japońskim. Autorka wyczerpująco odnosi się, poza kwestiami prawnymi (dotyczącymi obecnie obowiązującego na gruncie japońskim ustawodawstwa), również do zagadnień historycznych, społecznych (socjologicznych) i kulturowych. W swej pracy Autorka wykazuje że instytucja małżeństwa w Japonii „była i jest dyskryminująca wobec kobiet”.

Słowa kluczowe: małżeństwo, Japonia, rozwód, równość płci.